

Besprechungen

Titius, Arthur, *Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie.* gr. 8° (X u. 851 S.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. M 24.—; geb. M 27.—

Ist es möglich, vom Standpunkt des modernen Protestantismus aus, für den Religion reine Gefühlssache und Glaube ein unmittelbares Erleben des Göttlichen ist, eine Apologetik zu schreiben, durch welche die harmonische Übereinstimmung der christlichen Religion mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft aufgezeigt wird? Titius hat es versucht; wir wollen sehen, wieweit es ihm gelungen ist.

Der Verfasser hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht. Mit einem Fleiß, den man als vorbildlich bezeichnen kann, hat er aus den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft und ihren psychologischen Grenzgebieten eine erstaunliche Fülle Material zusammengetragen und für seinen Zweck verwertet. Charakteristisch für seine Darstellung ist, daß er seine Leser denselben Gedankenweg führt, auf dem er selber in die betreffenden Probleme eingedrungen ist. So interessant das auch sein mag für einen Psychologen, der die geistige Persönlichkeit eines T. studieren will, so bringt es doch für den Leser manche Nachteile mit sich. Zahlreiche Wiederholungen sind unvermeidlich, und man erfährt manchmal erst am Schluß eines Kapitels klipp und klar, was der Verfasser über die Frage denkt. Wenn man erwägt, daß das Buch 8 Hauptabschnitte mit zusammen 88 Unterabteilungen auf 851 Seiten umfaßt, ist es begreiflich, daß sein Studium viel Geduld und Aufmerksamkeit erfordert. Daß das Werk einen katholischen Theologen an vielen Stellen zum Widerspruch herausfordert, ist selbstverständlich; aber überall — das sei ausdrücklich bemerkt — ist die Tendenz des Verfassers gegenüber der katholischen Lehre keine ausgesprochen feindliche, wenn er sie auch öfters mißversteht.

Der I. Abschnitt befaßt sich nach einer orientierenden Einleitung (1—36) mit dem Problem: „Die Bedeutung der Natur für die Religion und für ihre Geschichte“ (36—138). Die Entwicklung der religiösen Vorstellungen bei den verschiedenen Völkern wird hier verglichen, wobei man natürlich den Eindruck erhält, daß der Monotheismus, auch jener der israelitischen Religion, aus einer abergläubischen Zauberkausalität des primitiven Wilden sich entwickelt habe. Dieser Gedankengang verwechselt Rückbildung mit Fortschritt, Entartung mit Vervollkommnung und entwickelt bei der mosaich-christlichen Religion in handgreifliche Widersprüche. Einerseits wird ihr Charakter als Offenbarungsreligion anerkannt, andererseits wird derselbe durch mythologische Parallelen wiederum ganz verdunkelt.

Im II. Abschnitt: „Wissenschaftliche und religiöse Naturanschauung in der Geschichte des Christentums“ (138—299) ist eine ungeheure Fülle von Einzelheiten zusammengetragen über die Entwicklung der religiösen Naturanschauung vom Platonismus über die Kirchenväter, die mittelalterliche Scholastik und die Aufklärungsperiode bis zum modernen Monismus und Spiritismus. Zu den besten Abschnitten über das Werden der neueren Gesamtanschauung gehört das Kapitel: „Die Leibnizsche Synthese und die Aufklärung“ (244 ff.). Bei der Entwicklungstheorie (274 ff.) wird Haeckel entschieden zu milde beurteilt. Davon, daß er die tierische Abstammung des Menschen als „historische Tatsache“ ausgegeben, finden wir kein Wort, und die Idee seines Monismus, der nur ein schlecht verkappter Atheismus ist, wird viel zu günstig aufgefaßt (280 ff.). Die modernen Phan-

tasien des Spiritismus und der Anthroposophie (287 ff.) werden weit ernster genommen, als sie es verdienen. Mangelhaft und einseitig werden die Beziehungen der Scholastik zur Reformation dargestellt (213 ff.).

Unter den folgenden Abschnitten ist III.: „Das physikalisch-chemische Weltbild“ (299—395) besonders gelungen und bietet eine vorzügliche Darstellung der Verbindung der modernen atomistischen Forschung mit den Ergebnissen der Elektrodynamik und Thermodynamik. Die allgemeine und die besondere Relativitätstheorie von Einstein und Planks Quantentheorie werden gut verwertet für die Ausmalung eines modernen naturwissenschaftlichen Bildes von der Struktur des Weltganzen und seinem Werden. Es ist wohl der wissenschaftlich beste Teil im ganzen Buch.

Im IV. Abschnitt (395—502) wird „Das Leben und seine Formen“ dargestellt. Hier hat sich T. von den autoritativen Behauptungen der Mechanisten zu sehr imponieren lassen. Er gesteht zwar zu, daß die Beziehung auf die Ganzheit in den Teilen des Lebewesens und seinen Einzeltätigkeiten ein unleugbar teleologisches Prinzip ist (423 f.), ja er nennt sogar die Selbststeuerung des Stoffwechsels, die auf das Ziel der Erhaltung und Vermehrung des Individuums gerichtet ist, ein „übermechanisches Prinzip“ (426, vgl. auch 465); aber seine Stellung zur Urzeugungshypothese bleibt trotzdem eine schwankende. Er spricht sich auch weiterhin (613) für die Denkbarkeit einer Kontinuität zwischen unbelebter und belebter Natur aus, vergißt aber dabei die wichtige Frage zu stellen, ob die Materie aus sich oder nur durch eine im Plan der Weltordnung liegende schöpferische Einwirkung zum Leben gelangen konnte. Ebenso fehlt eine Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Zielstrebigkeit der Lebenserscheinungen; nur die letztere ist „Vitalismus“ zu nennen, dem gegenüber T. sich sehr skeptisch verhält. Erstere, die auf der ursprünglichen Anordnung des Stoffes beruht, ist für den teleologischen Gottesbeweis genügend, aber auch unentbehrlich. Hier klappt somit eine Lücke in der Beweisführung des Verfassers. Beim Vererbungsproblem (444 ff. 459 ff.) vermißt man die von B. Dürken und andern klar formulierte und begründete Unterscheidung zwischen karyogener und plasmogener Vererbung, d. h. zwischen Vererbung durch die Kernsubstanz und durch das Zellplasma. Nur dadurch, daß letztere als Vorbereitung für erstere dient, wird überhaupt eine Umbildung des Keimplasmas, also eine Stammesgeschichte, denkbar (s. Stimmen der Zeit 108 [1925] 411 ff.). Die „Probleme der Entwicklungstheorie“ (476 ff.) werden eingeleitet mit einer allzu günstigen Einschätzung von Paulys Psycho-Lamarckismus, der die Natur panpsychistisch erklären will. Daß der sonst so scharfsichtige Verfasser nicht erkannt hat, wie unkritisch diese Theorie vom naturwissenschaftlichen und wie widerspruchsvoll sie vom philosophischen Standpunkt aus ist, muß befremden. Die Tatsachen einer direkten Anpassung, die vielfach durch instinktive Impulse geleitet wird (s. Handel. 19. Nederl. Natur- en Geneeskundig Congr. Afd. Biol. [1923] 125 ff.), sind zwar unverkennbar, aber mit dem Psycho-Lamarckismus haben sie gar nichts zu schaffen.

Mit dem V. Abschnitt: „Der Mensch im Lichte der Naturwissenschaft“ (502—570) beginnt der anthropologische Teil des Werkes. Bei der Schilderung des Diluvialmenschen verrät sich der Nichtfachmann, der einer bestimmten wissenschaftlichen Autorität folgt, ohne das Ergebnis der Kritik zu kennen. Da wären manche Korrekturen zu vermerken. Erwähnt sei nur, daß die Verlegung des Heidelberger Unterkiefers in das Oberpliozän (jüngere Tertiärzeit) nicht begründet ist; er gehört dem Prä-Chelléen an, d. h. der ersten Hälfte der Diluvialzeit. Von dem „Unterkiefer von Krapina“ kann man nicht schlechthin reden, da die dortige Fundstätte eine ganze Reihe von Skelettresten der Neandertalmenschen geliefert hat. Zur allseitigen Orientierung über den Diluvialmenschen möchten wir empfehlen: Joh. Bumüller, Die Urzeit des Menschen (4. Aufl.,

Regensburg 1925), und das kleine, aber inhaltreiche Bändchen von Seb. Killermann, *Die Urgeschichte des Menschen* (2. Aufl., Regensburg 1925). Daß nach den bisherigen Funden feststeht, Mensch und Menschenaffe bildeten — in der Annahme eines stammesgeschichtlichen Zusammenhanges beider — zwei divergente Entwicklungsreihen (Kollmann u. a.), ist durchaus zutreffend; ebenso richtig ist es auch, wenn T. die bisherigen Forschungsergebnisse über den Ursprung des Menschen „hypothetisch und unsicher“ nennt (508); wenn er jedoch beifügt: „Sicher ist nach der andern Seite, daß eine Entwicklung des Menschen aus andersartigen tierähnlichen Formen stattgefunden hat“, so geht er mit seiner Behauptung zu weit. Die tierische Abstammung des Menschen ist eine naturwissenschaftliche Hypothese und wird es auch bleiben (Konrad Günther).

Besondere Aufmerksamkeit hat T. dem Problem der „geistigen Entwicklung“ des Menschen aus dem Tierreich geschenkt und widmet ihr eine Reihe von Kapiteln. Zuerst wird „Das Seelenleben und die Instinkte der Tiere“ behandelt (513 ff.). Prinzipiell hält der Verfasser zwar die richtige Mitte ein zwischen der vulgären Vermenschlichung des Tierlebens und seiner rein nervenphysiologischen Maschinenerklärung. Aber die Einhaltung dieses Mittelweges ist ihm nicht gelungen, weil er den kritiklosen Ausführungen H. E. Zieglers zu sehr Vertrauen schenkte. Nach dessen Ansicht sind die Instinkte bloße „Kettenreflexe“, was heute als unhaltbar aufgegeben ist. Den Intellekt hält T. mit Ziegler für das Vermögen der Sinneserfahrung; dann haben allerdings alle Tiere mehr oder weniger Verstand. Aber diese zoologische Definition des Verstandes ist psychologisch unhaltbar. Intelligenz bedeutet Einsicht in die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck. Es muß ferner unterschieden werden zwischen einer bloß konkreten Beziehungserfassung und einer abstrakten, gedanklichen. Die erstere hat Wolfgang Köhler auch bei seinen Schimpansen nachgewiesen; die letztere allein ist spezifisch menschlich, und ihr Vorhandensein beim Tier widerspricht den Beobachtungstatsachen. Wir möchten T. den 1. Band von Gustav Kafkas „Handbuch der vergleichenden Psychologie“ zum Studium empfehlen. Wenn er von den „Bienen, Ameisen und Termiten“ meint, dieselben überragten in ihrer geistigen Entwicklung viele Wirbeltiere (522), so hat er, auch ganz abgesehen von der Unklarheit des Begriffes der „Geistigkeit“ dieser Entwicklung, den Termiten jedenfalls zu viel Ehre angetan. Bei den Ameisen — und in geringerem Grade auch bei den Bienen — äußert sich in der Tat eine hohe psychische Plastizität, die jene vieler Wirbeltiere überragt. Dementsprechend ist auch die Gehirnentwicklung des zum weiblichen Geschlecht gehörigen Arbeiterstandes eine ungemein hohe, besonders in den sog. pilzhutförmigen Körpern, welche der Großhirnrinde der Wirbeltiere vergleichbar sind. Dagegen sind die Termiten gegenüber den Ameisen die reinsten Idioten, obgleich sie in ihren äußeren Instinktwerken, z. B. im Nestbau und in der Pilzzucht, nicht bloß den Ameisen parallel stehen, sondern sie in mancher Beziehung sogar noch übertreffen. Aber die Leistungsfähigkeit ihrer sozialen Instinkte beruht im Grunde genommen nur auf dem hohen Grade der körperlich-instinktiven Kastendifferenzierung und Arbeitsteilung im Termitenstaat; diese ihrerseits kommt daher, daß die Termiten Insekten mit unvollkommener Verwandlung sind, bei denen bereits die Larven zu bestimmten Funktionen differenziert werden können. Hingegen ist die Hirnentwicklung, namentlich der neutralen Kasten (Arbeiter und Soldaten), bei den Termiten eine geradezu rudimentäre zu nennen; was sie Großes leisten, verdanken sie nur dem Prinzip der „Massenarbeit“ des Kommunismus. (Nähere Angaben wird eine in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie“ demnächst erscheinende Arbeit „Die Demokratie in den Staaten der Ameisen und der Termiten“ bringen.)

Hierauf wird das menschliche Seelenleben mit dem tierischen verglichen (524 ff) und dann die Abhängigkeit des geistigen Lebens des Menschen vom nervösen Zentralorgan in fünf Kapiteln erörtert (530—570). Daß das menschliche Seelenleben sich hoch über das tierische erhebt, wird anerkannt, und zwar nicht bloß für den Menschen der Gegenwart, sondern auch für jenen der Diluvialzeit. Da jedoch keine scharfe Begriffsbestimmung der Intelligenz vorausgeschickt wurde und das „intellektuelle Leben“ sowohl Mensch als Tier zukommen soll, so läßt die Klarheit der Beweisführung zu wünschen übrig; man hat förmlich Mühe, herauszufinden, daß das logische Denken und die Abstraktionsfähigkeit es sind, die der Mensch vor dem Tier voraus hat. Der Besitz von Kulturfähigkeit usw. folgt daraus ganz von selbst. Die Frage, ob der Unterschied von Tier- und Menschenseele ein wesentlicher oder nur ein gradueller sei, wird gar nicht angeschnitten. Auch fehlt es an Klarheit des Begriffes „Geistesleben“. In den sehr langen Ausführungen über die Lokalisation der seelischen Funktionen wird zwar festgestellt, daß nur für die motorischen und sensorischen Felder im Gehirn eine scharfe Begrenzung sich nachweisen läßt, während eine solche für die aktive Aufmerksamkeit, das logische Denken und das Ichbewußtsein fehlt. Da hätte es doch nahegelegen, zwischen sinnlichen und geistigen Fähigkeiten zu unterscheiden und die Abhängigkeit beider vom Zentralorgan näher zu vergleichen. Als Schluß hätte sich ergeben, daß bei den sinnlichen Fähigkeiten eine innere Abhängigkeit vom nervösen Organ besteht, bei den geistigen nur eine äußere, insofern sie nämlich die Betätigung des Sinneslebens zur Vorbedingung haben.

Mit dem VI. Abschnitt: „Der religiöse Wert des naturwissenschaftlichen Weltbildes“ (570—654) sind wir endlich beim eigentlichen Thema des Werkes angelangt. Bewunderung muß das gläubige Gemüt ergreifen beim Einblick in das großartige Gefüge der Harmonie des Weltgebäudes. Die alten Gedankengänge der Mechanik sind überwunden; die moderne Physik vermag die Annahme einer streng geschlossenen, auf exakten Gesetzen beruhenden Kausalität der materiellen Natur nicht mehr zu stützen. Deshalb ist es auch aus mit der Vergöttlichung der „ewigen Naturgesetze“, die der Monismus für Attribute Gottes ausgegeben hatte (578 ff.). Der monistische Begriff der „Gottnatur“ wird in einem eigenen Kapitel zu Grabe getragen (586 ff.). Die wissenschaftliche Naturbetrachtung stimmt nicht mit der pantheistischen Auffassung überein, sondern mit der theistischen, welche die Natur als einen Komplex endlicher Größen und Zusammenhänge betrachtet. Die Gedanken eines Thomas über die Kontingenz der einzelnen Welt Dinge und ihrer Gesamtheit werden in ein neues Gewand gekleidet. Nur ein innerlich notwendiges Wesen kann unendlich und ewig sein (591). Der Gesamteindruck von den Wundern der organischen Welt (593 ff.) ist ihre Größe und Mannigfaltigkeit, die ins Unermeßliche gewachsen ist. Auch der Tod ist in den Dienst des Lebens gestellt, wie für die Individuen, so für die Arten, die in der Stammesgeschichte aufeinander folgen, von niederen Formen stufenweise zu höheren fortschreitend. Zusammenfassend wird als Ergebnis der Abstammungslehre besonders betont: die gesetzmäßige Einheit alles Lebenden (603).

Hier ist der Punkt, wo die kritische Frage einsetzt: schließt diese gesetzmäßige Einheit auch eine Wesensgleichheit des belebten Stoffes mit dem unbelebten, des Geistigen mit dem Materiellen ein? Das möchte T. im Folgenden bejahen. Zuerst wird uns die belebte Natur als „Teil“ der unbelebten geschildert (605 ff.). Da stoßen wir wiederum auf die schon oben (im IV. Abschnitt) bemerkten Unklarheiten und Schwankungen. Zuerst wird zugegeben, daß eine rein mechanische Erklärung des Lebens versagt. Recht gut ist das Zitat aus E. Abderhalden (608): „Die Physiologie, wie sie heute gelehrt wird, umfaßt nicht die gesamte Lehre vom

Leben“, sondern hauptsächlich nur jene Teilfunktionen, die „zur Zeit mit exakten Methoden erforschbar sind“. Auch die Notwendigkeit, innere Anlagen, „eine einheitliche Totalität der Potenzen“, anzunehmen — ein durch und durch teleologischer Gedanke — wird nachdrücklich betont und dann die Ansicht von der Autonomie der Lebensvorgänge mit einigem Zögern unterschrieben. Trotzdem soll aber die Kontinuität des Übergangs vom unbelebten Stoff zum belebten denkbar sein, und über die erste Entstehung des Lebens wissen wir nichts. So endet dieses hübsch begonnene Kapitel wiederum im Dunkel des Empirismus, der es nicht wagt, die Frage zu stellen: Kann das Leben von selber entstanden sein aus dem unbelebten Stoff oder nicht? Wir finden also, daß T. der Beweis für die Wesensgleichheit der belebten Natur mit der unbelebten nicht gelungen ist; die Bausteine sind zwar in beiden dieselben, aber der Bauplan ein wesentlich verschiedener.

In den folgenden Kapiteln wird Schritt für Schritt der Weg bereitet, um auch das geistige Leben des Menschen in die Einheit alles Lebendigen einzufügen. Zuerst wird „die Analogie der organischen Ursächlichkeit und der seelischen“ aufgezeigt (614 ff.), die längst bekannt ist, aber keine Gleichheit beider bedeutet. Dann wird „der Sinn der organischen Entwicklung“ auseinandergesetzt (622 ff.), wobei man auch nichts wesentlich Neues erfährt. Hier wird (617) u. a. auch angedeutet, daß die „Verhirnung“ der Tierwelt nicht gleichbedeutend sei mit Zunahme der Intelligenz. Die Bemerkung ist richtig; wenn jedoch zum Beweis auf die Bienen, Wespen und Ameisen verwiesen wird, so scheint dem Verfasser unbekannt geblieben zu sein, daß gerade diese sozialen Insekten die vollkommenste Gehirnbildung unter allen Wirbellosen besitzen. Etwas näher kommen wir schon dem von T. angestrebten Ziel im folgenden Kapitel: „Die Entfaltung der psychischen Fähigkeiten im Organismus“ (629 ff.). Diese ist gesetzmäßig abhängig von der Entwicklung des Nervensystems, und wir stimmen dem Verfasser auch bei, wenn er eine Vererbung erworbener Eigenschaften — wenigstens für das Instinktleben — als ein notwendiges Postulat der organisch-psychischen Entwicklung bezeichnet. Jetzt kommt der Sprung. Die Biologie soll „eine reine Erfahrungswissenschaft“ bleiben und nicht mit Metaphysik verquickt werden; daher dürfe sie keine „wesentliche“ Verschiedenheit des Lebenden vom Unbelebten, des Geistigen vom Materiellen annehmen. Der religiöse Glaube habe gar kein Interesse an einer „metaphysischen Auffassung der Natur“; nichts hindere uns also, auch das Geistesleben des Menschen in die Kontinuität der Entwicklung einzubeziehen (634).

Jetzt steht endlich „der Mensch als Glied der organischen Entwicklungsreihe“ da (635 ff.), und zwar ganz und gar, in körperlicher wie in geistiger Hinsicht. Daß der rezente Mensch in beiden Beziehungen sich aus jenem der Diluvialzeit entwickelt habe, wollen wir dem Verfasser zugeben, obwohl die kritischen Anthropologen keinen direkten stammesgeschichtlichen Zusammenhang des Neandertaltypus der älteren Steinzeit mit dem Cromagnontypus der jüngeren annehmen, der bereits ganz dem heutigen Mitteleuropäer gleicht. Aber wenn es auch als „gesichert“ erscheint, daß eine Entwicklungsreihe innerhalb der Spezies „Mensch“ seit dem Beginn des Diluviums stattgefunden hat, so folgt doch daraus keineswegs die stammesgeschichtliche Verknüpfung des Menschen mit dem Tierreich. T. selbst bemerkt (636), daß alle bisherigen Versuche, Stammbaumreihen des Menschen aufzustellen, sich als verfrüht erwiesen und rein hypothetischen Charakter besitzen, sogar bezüglich der körperlichen Seite der Abstammung. Aber es soll doch bewiesen werden, daß der Mensch auch in geistiger Hinsicht ein Glied der organischen Schöpfung sei! Zu diesem Zweck wiederholt der Verfasser nochmals die im vorigen Abschnitt (524 ff.) gewonnenen Ergebnisse (637 ff.), um dann

aus ihnen zu schließen: „Es besteht durchaus kein Grund, eine wirkliche Intelligenz, so unterschieden sie von der menschlichen sein mag, dem Tiere abzuspochen.“ Wenn man mit T. als „Intelligenz“ die Fähigkeit der Sinneserfahrung bezeichnet, besteht allerdings kein Grund dafür. Aber diese zoologische Definition der Intelligenz ist nur haltbar unter der Voraussetzung, daß man mit der Vulgärpsychologie auf eine kritische Analyse der Begriffe verzichtet. Es ist also T. nicht gelungen, auch nur die Möglichkeit einer Entwicklung des menschlichen Seelenlebens aus dem tierischen aufzuzeigen. Diese Möglichkeit könnte jedoch, wie er selber bemerkt, erst durch den Nachweis „realer Übergänge“ zur tatsächlichen Wahrscheinlichkeit werden, und solche Übergänge fehlen nach seinem eigenen Geständnis (640) sowohl im Geistesleben der höchsten Affen wie in jenem der primitivsten Wilden. Um die geistige Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich annehmbar zu machen, mußte also ein neues Bindeglied in die Beweiskette eingeschoben werden: „die geistigen Tätigkeiten des Menschen als organische Funktion“ (644 ff.). Hier werden die im vorigen Abschnitt (530—570) gewonnenen Ergebnisse über die Lokalisation der Gehirnfunktionen und über die tatsächliche Bedingtheit aller unserer geistigen Tätigkeiten durch organische Prozesse wiederholt und entsprechend zurechtgelegt. Wir haben daher zu der in jenem Abschnitt oben gegebenen Kritik nichts beizufügen.

Abschnitt VII: „Naturerkenntnis und Religion im Lichte der Kulturphilosophie und Erkenntnistheorie“ (654—736) und VIII: „Abschließende Ergebnisse und letzte Fragen“ (736 bis 851) sind von dem modern-protestantischen Religions- und Glaubensbegriff ganz durchdrungen. Daß wir diesen Begriff ablehnen, bedarf keiner weiteren Ausführung. Zur Begründung der Glaubensgewißheit (696 ff.) bedient T. sich eines ganz subjektiven Kriteriums: „Der Glaube muß sich selbst als Tat Gottes im Menschen erfassen.“ Die aus der katholischen Lehre herübergenommenen Ausdrücke „autoritative Gottesoffenbarung“ und „Gehorsam des Glaubens“ (701) werden ihres eigentlichen Begriffsinhaltes entleert. Mag T. noch so begeistert die Treffsicherheit und instinktive Unfehlbarkeit der dem religiösen Gefühl entspringenden Werturteile loben — welche Bürgschaft haben wir für den reellen Wert ihrer Inhalte? Übersinnliche Realitäten, die unsern religiösen Gefühlswerten entsprechen sollen, können nur auf dem objektiven Weg der katholischen Apologetik und Dogmatik bewiesen werden. Unter ihren Beweismitteln nimmt das Wunder die erste Stelle ein.

Nach katholischer Lehre ist das Wunder „eine Ausnahme von einem Naturgesetz, von der göttlichen Allmacht zu einem höheren Zweck gewirkt“. In der Naturordnung als solcher, auch in ihrer ganzen prähistorischen Entwicklung, gibt es keine Wunder. Da geht alles nach der Lehre des hl. Thomas (S. th. 1, q. 67, a. 4 ad 3) natürlich zu, weil die göttliche Weltregierung sich der natürlichen Ursachen bedient, um ihre natürlichen Ziele zu erreichen. Wo aber eine übernatürliche Ordnung auf der Basis der natürlichen sich aufbaut, da sind nicht bloß die natürlichen Ursachen auf einen höheren Zweck, ihrer eigenen Natur gemäß, hingeordnet, sondern Gott wirkt auch unmittelbar „Wunder“. Das bedeutet keine Durchbrechung der Naturgesetze, sondern nur eine höhere Betätigungsart derselben Allmacht Gottes über den Naturgesetzen, harmonisch mit letzteren verbunden, aber über sie hinausgehend. Was im modernen Protestantismus aus dem Wunderbegriff geworden ist, zeigen uns zwei Kapitel (771 ff. 777 ff.). Das Wunder wird zu einer rein subjektiven Denkform der Religion, die keinen objektiven Inhalt mehr hat. Auch T. will die objektive Komponente des Wunders durch die subjektive des „Wundererlebnisses“ ersetzen, und damit hat er auch die Wunder Christi preisgegeben (777 ff.).

„Es ist uns“ — so lesen wir hier — „nicht ein einziges Wort Jesu überliefert, welches Wunder auf dem Gebiete der anorganischen Natur als seine Leistung in Anspruch nimmt.“ Aber Christus hat doch auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelt (Joh. Kap. 2); und als er dem Meere und den Winden gebot, war das nicht auch ein Wunder auf dem Gebiete der anorganischen Natur? Mußte Christus denn befehlen: „Ich habe hier ein Wunder gewirkt“, wo die Tatsachen selber es so laut verkündeten? Das wäre doch eine gar zu naive Forderung. Nach T. sollen also nur die Wunder in Betracht kommen, die er auf dem Gebiete der organischen Natur gewirkt hat. „Daß Jesu gewaltiger, einzigartiger Glaubensmut ihn zu wunderbaren Heilkuren befähigen konnte, wird kein Heilkundiger bestreiten“ (778). Also, alle die vielen plötzlichen Heilungen sollen bloße Heilkuren à la Charcot gewesen sein? Ich glaube, das werden auch Heilkundige bezweifeln; denn die Heilkraft der Autosuggestion vermag doch nicht einen Aussätzigen im Nu zu reinigen. Und wie steht es mit den Totenerweckungen, die in den Evangelien uns berichtet werden? Sie werden mit Stillschweigen übergangen. Und wie steht es mit der Auferstehung Christi, auf die er selber als Zeugnis sich berufen hat (Joh. 2, 19) und die nach Paulus (1 Kor. Kap. 15) das Fundament unseres Glaubens bildet? Kein Wort darüber bei T.! Hat Paulus die Auferstehung Christi denn nicht als historische Tatsache verkündet? Und als er sagte: „Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist unser Glaube eitel“, dann sind wir schlechter daran als die Heiden — hat er da unter der Auferstehung nur „eine notwendige Denkform unserer Religion“ verstanden oder ein wirkliches, in der ganzen Weltgeschichte einzig dastehendes Ereignis, für das er eine Reihe von noch lebenden Augenzeugen angibt? Wer die Osterbotschaft preisgibt, gibt das Christentum preis!

Unser Gesamturteil lautet: Zwar finden wir bei T. eine Fülle moderner naturwissenschaftlicher Erudition; aber sie bleibt ohne durchgreifende apologetische Wirkung, weil die Harmonie zwischen Wissen und Glauben, zwischen Naturwissenschaft und Theologie wohl schön geschildert, aber nicht fest begründet wird. In seinem System der Harmonisierung klaffen bedenkliche Lücken und Widersprüche. Der tiefste Grund dieses Mißerfolges liegt im modernen protestantischen Religionsbegriff, in welchem die Gottesidee und infolgedessen auch die Beziehungen der Welt und des Menschen zu Gott unserem Verstande unzugänglich gemacht und in die subjektive Gefühlssphäre verschoben werden. E. Wasmann S. J.

Feckes, Carl, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 7). 8° (XV u. 150 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. M 6.30

„Die dogmengeschichtliche Bedeutung Gabriel Biels beruht darauf, daß er die ockamistische Lehre am knappsten, sichersten und klarsten dargestellt hat und auf den nominalistischen Prinzipien ein System aufzurichten wußte, dessen Orthodoxie von katholischen Theologen nie angegriffen wurde“ (6). Die Unterscheidung der „potentia Dei absoluta“ und „ordinata“ bringt es mit sich, daß in der Schule Ockams eigentlich zwei verschiedene Rechtfertigungslehren beständig nebeneinander herlaufen, von denen die eine die von der Kirche gelehrtete tatsächliche Ordnung bietet, die andere nach nominalistischen Prinzipien von Möglichkeiten redet, ohne auf den Kirchenglauben Rücksicht zu nehmen (17). Nach Biel könnte ein Mensch Gott übernatürlich wohlgefällig werden ohne jede inhärierende übernatürliche Form, und trotz jeglicher übernatürlichen Form könnte Gott das ewige Leben auch nicht geben (19). Die Rechtfertigung brauchte nur eine äußere Anrechnung zu sein und könnte durch etwas rein Äußer-

liches bewirkt werden (22). Da die habituelle Sünde nur in der göttlichen Anordnung zur Strafe besteht, könnte die Sündentilgung nichts anderes als die bloße Aufhebung dieser Strafbestimmung, die Nichtimputation sein (48 f.). Tatsächlich gießt Gott bei der Sündentilgung die Gnade ein. Er könnte sie geben, ohne die Sünde zu tilgen (50). Auch auf Grund rein natürlicher Werke könnte er die Seligkeit verleihen, und er könnte hinwieder auch den höchsten übernatürlichen Liebesakt ohne Belohnung lassen (85). In dieser Auffassung ist die gesamte Nominalistenschule einig.

Dagegen ist sie keineswegs einig in der Lehre von den natürlichen Kräften des gefallen Menschen und der Notwendigkeit bzw. Nichtnotwendigkeit der Gnade zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Dieses wichtige Ergebnis seiner Studie hatte F. schon vorweggenommen in seinem Aufsatz: „Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade“: RömQschr 32 (1924) 157—165 (vgl. Schol 1, 305). — Eine kleine Unstimmigkeit scheint mir S. 31 f. vorzuliegen. Biel soll einen Menschen schildern, „der aus eigener Kraft allen Stürmen widerstehen kann“ (32). Aber kurz vorher hieß es doch, der Mensch könne zwar unter großen Schwierigkeiten den einzelnen Versuchungen widerstehen, „nicht aber allen zusammen“ (31). — Wenn Biel mit Ockam und Durandus lehrt, der Mensch könne sich aus eigenen Kräften den Akt der vollkommenen Gottesliebe als nächste Disposition auf die Rechtfertigung geben und ein „meritum de congruo“ auf dieselbe erwerben, so dürfte diese irrierte Lehre in jenen Jahrhunderten doch wohl nicht ganz so vereinzelt dastehen, wie es nach F. erscheint. Die Jugendwerke des hl. Thomas z. B. enthalten sie ganz klar (In 1, d. 17, q. 2, a. 3; In 2, d. 28, q. 1, a. 4; De ver. q. 24, a. 15 u. 6.). Die Möglichkeit einer entfernteren positiven Vorbereitung ohne „auxilium speciale“ wird das ganze Mittelalter hindurch, vereinzelt sogar bis in die nachtridentinische Zeit hinein, von vielen Theologen verschiedener Schulen gelehrt. Dom. Soto (De nat. et grat. l. 2, c. 3), Barth. Medina (In 1, 2, q. 109, a. 6) und Andr. Vega (Trid. decr. l. 8, c. 9 fin.) sind noch nicht ganz frei davon. Suarez (De grat. l. 8, c. 7, n. 8 s.) möchte diese Lehre, soweit sie sich auf eine entferntere Vorbereitung beschränkt, auch nach dem Tridentinum nicht als häretisch bezeichnen, weil keine ausdrückliche Definition sie verurteilt, „tum etiam quia video theologos fere omnes sine scrupulo uti illo modo loquendi“. Wegen seines Irrtums in dieser Frage werden mithin wohl zu starke Vorwürfe gegen B. erhoben (34 38 41 ff.). Die klare Einsicht, daß aktuelle innere Gnade absolut notwendig sei, um den Dispositionsakten ein höheres Sein zu verleihen, dringt erst recht langsam gegen Ende des Mittelalters ins theologische Bewußtsein vor.

Weiter wäre aus Biels Lehre hervorzuheben: Die „iustitia originalis“ ist die „übernatürlich bewirkte Aufhebung der Rebellion im Menschen“; die Erbsünde ist das Fehlen dieser Harmonie „cum debito habendi“ (24). Dem erlösten Menschen hat Gott die Pflicht, die Erbgerichtigkeit zu besitzen, umgewandelt in die Pflicht, im Gnadenzustand zu sein (27). — In der Lehre vom Bußsakrament ist B. ausgesprochener Kontritionist. Darum bekämpft er hier Scotus, dem er sonst so gerne folgt (65 ff.), aber auch die „mittlere“ Theorie von Thomas, Bonaventura u. a. (68 ff.). Die Bedeutung und Würde des Sakraments glaubt er genügend zu wahren, weil die sündentilgende Reue stets das Beichtversprechen einschließt und die Absolution wenigstens für die Vermehrung der schon vorhandenen Gnade ein wirksames Zeichen ist (73 f.).

In der Rechtfertigungslehre ist nach F. Petrus Aureoli kein Vorläufer des Ockamismus, sondern ein scharfer Gegner jeder nominalistischen Denkweise (95 f.). Dagegen bietet Durandus alle wesentlichen Gedanken dieses Systems. Auch in der Akzeptationslehre und der Unterscheidung der „potentia absoluta“ und „ordinata“ kann er als Vorläufer gelten (97 f.). Von Biel unterscheidet er sich durch seinen Attritionismus (101). Jos. Koch

würde „die Rechtfertigungslehre des ‚doctor modernus‘ anders darstellen, als es F. in seinem sonst so verdienstlichen Buche über G. Biel getan hat“ (J. Koch, Durandus de S. Porciano I 392). — Ockam ist der Führer, dem Biel folgen will und in allen grundlegenden Fragen tatsächlich folgt (102 ff.). Andeutungen Ockams werden von ihm folgerichtig weiterentwickelt; so in der Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung (104 f.). Oder sollten ihm da uns unbekannte Schriften Ockams vorgelegen haben? (105, Anm. 42.) „Ist Ockam der spekulativere, dann Biel der praktischere“ (107). „Formell steht seine Darstellung über der seines Meisters wegen ihrer Prägnanz, Anordnung, Klarheit und Schönheit“ (109). — S. 134 werden einige Worte aus einer Oyta-Hs. angeführt, die keinen Sinn ergeben. Lauten sie nicht vielleicht: „summa existente dispositione“?

Das Schlußwort hebt den großen Unterschied der nominalistischen Gedankenwelt von der hochscholastischen und der heutigen hervor (139), warnt aber nochmals, „die nominalistische Schule als eine Einheit zu behandeln“. Endlich wird auf den Einfluß hingewiesen, den die Bielsche Rechtfertigungslehre auf Luther ausgeübt hat (140—144). Möge F. uns bald weitere Studien zur Theologie des Nominalismus schenken.

H. Lange S. J.

Noldin, Hier. S. J., *Summa Theologiae Moralis, De praeceptis Dei et Ecclesiae*, editio decima octava, quam recognovit et emendavit A. Schmitt S. J. 8° (746 S.); M 8.—; A. Schmitt S. J. De sexto praecepto et de usu matrimonii, editio vigesima prima 8° (111 S.). M 1.— Oeniponte 1926. Fel. Rauch.

Beide Bände bieten eine ganze Reihe von Erweiterungen und Verbesserungen, die die praktische Brauchbarkeit — darin liegt wohl der Hauptvorzug der Moraltheologie Noldins — nicht unwesentlich erhöhen. Die reichen Literaturangaben in den Fußnoten, sodann insbesondere die Stellungnahme zu manchen, gerade heute brennenden Fragen, sind sehr zu begrüßen. — Im Traktat De quarto mandato würde mit Nutzen das grundsätzliche Verhältnis der Einzelpersonlichkeit zum Staate eingehender behandelt, da sich hier immer mehr eine Überspannung geltend macht, und das objektiv richtige Verhältnis von Mittel und Zweck umgekehrt zu werden droht. — Ob es sodann systematisch richtiger ist, das Verhältnis des „Arbeiters“ zum „Arbeitgeber“ in das Gebiet des 4. Gebotes hineinzuziehen, als einen Ausbau der „häuslichen Gemeinschaft“, wie dies neuerdings Dr. O. Renz zu tun versucht hat, oder ob das Schwergewicht dieses Verhältnisses doch auf dem Gebiet des eigentlichen Vertragsrechtes liegt, (wenn auch der Arbeitsvertrag mit Recht ein „contractus sui generis“ genannt wird), dürfte schwer zu entscheiden sein. Die vorliegende Auflage behandelt das Arbeitsverhältnis einmal bei Erörterung des vierten Gebotes (n. 302 ff.) und dann ebenso ausführlich bei den Verträgen (n. 609 ff.). Ob es nicht besser wäre, die Sache an eine Stelle zusammenzuziehen und einen eigenen Abschnitt über den Arbeitsvertrag einzuschließen? — In dem kleineren Band „De sexto mandato“ fällt vor allem die größere Klarheit und Folgerichtigkeit der Darstellung angenehm auf. Manche Unebenheiten und Unstimmigkeiten, die das sonst mit Recht so sehr geschätzte Buch bisher aufwies und die mitunter zu sehr bedenkliehen Schlußfolgerungen Anlaß geboten haben, sind nun ausgeglichen. An der einen oder andern Stelle wird man vielleicht noch einen weiteren Ausbau und eine Vertiefung der Beweisführung wünschen. — Die vom Verfasser S. 10, Abs. 4 über die Dispareunie und den Orgasmus bei der Frau vorgetragene Ansicht findet sich durchgängig bei Moralisten und Kanonisten; sie dürfte aber zum Teil auf einer weniger genauen Kenntnis des entscheidenden physiologischen Vorganges beruhen. Soweit es sich um Vaginalsekretionen oder um die Tätigkeit der Bartholinschen Drüsen (glandula vestibularis maior) handelt, ist die Behauptung „ad generationem prolis