N12<524397226 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
÷TÜBINGEN÷
Telf.529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

III. JAHRGANG

1928
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 III. Jahrgangs

Abhandlungen

Seite

Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien. Von Joseph Stiglmayr S. J. 1 161

Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf 28

Die Wesenserkenntnis und ihre Bedeutung für Grundfragen der Philosophie. Von Kaspar Nink S. J. 65

Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz? Von August Deneffe S. J. 190

Dynamische Psychologie. Von Joseph Fröbes S. J. 219

Die Auferstehungsberichte der vier Evangelien nach ihrer Verschiedenheit und Eigenart. Von Hermann Dieckmann S. J. 321

Transzendentale Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik. Von Bernhard Jansen S. J. 341

Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham. Von Hubert Becher S. J. 369

Die „aequalitas iustitiae" in ihrer Beziehung zur „aequivalentia obiectorum" bei strengen Rechtsverbindlichkeiten. Von Franz Hürth S. J. 481

Zur Frage des Ursprungs der griechischen Philosophie. Von Prof. Dr. Wenzel Pohl 506

Roger Marston O. F. M. († 1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus. Von Franz Pelster S. J. 526

Kleine Beiträge

Lehräußerungen der Kirche 250 572

Der Apostolat des hl. Paulus nach den literarischen Quellen des 2. Jahrhunderts. Von Hermann Dieckmann S. J. 87

Zur Frage nach dem Wesen des Berufes. Von Franz Hürth S. J. . 94

Die Zusätze im Augustinuskapitel des gennadianischen Schriftstellerkatalogs. Von † Alfred Feder S. J. 238

Zur Gegensatzlehre. Gedanken zu Guardinis Buch vom Gegensatz. Von Franz M. Sladeczek S. J. 244

Der Rechtsbegriff bei Julius Binder. Von Joh. B. Schuster S. J. . 394

Rumänien und Rom. Von Felix Wiercinski S. J. 406

Thomas von Sutton O. Pr. als Verfasser zweier Schriften über die Einheit der Wesensform. Von Franz Pelster S. J. 411

Die neueren Eckehart-Forschungen. Von Peter Browe S. J. . . . 557

Besprechungen 103 254 414 574

Aufsätze und Bücher

Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik 125 439

Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 134 455

Naturphilosophie. Psychologie 145 462

Ethik und Rechtsphilosophie 155 473

Allgemeines. Fundamentaltheologie 279 590

Dogmatik und Dogmengeschichte 292 599

Moral. Kirchenrecht. Pastoral. Mystik 311 622

Verzeichnis der Mitarbeiter

Ammann, Albert Maria S. J. (Frankfurt a. M.) 292.
Becher, Hubert S. J. (Bonn) 369.
Blic, Jean de S. J. (Vals) 617 622 630.
Browe, Peter S. J. (Frankfurt a. M.) 557.
Brust, Karl S. J. (Valkenburg) 319.
Claßen, Lambert S. J. (Valkenburg) 112 432 452 f. 455 ff.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 190 281 ff. 291 294 ff. 302 ff. 599 601 f. 605 609 ff. 621.
Dieckmann, Hermann S. J. (Valkenburg) 87 254 280 282 ff. 321 415 590 f. 593 ff.
† Feder, Alfred S. J. (Valkenburg) 238.
Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 115 117 f. 139 f. 143 149 ff. 219 435 464 466 468 f. 471 f.
Gemmel, Jakob S. J. (Valkenburg) 120 155 ff. 272 274 276 437 473 ff.
Grimm, Karl S. J. (Valkenburg) 291 305.
Hentrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 124 133 142 439 f. 453 f. 615.
Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 94 111 257 311 ff. 418 481 622 ff.
Jansen, Bernhard S. J. (Pullach) 341.
Klein, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 114 134 141 453.
Koffler, Hubert S. J. (Valkenburg) 290 f. 303 ff. 440.
Landgraf, Artur Prof. Dr. (Bamberg) 28.
Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 109 124 255 292 ff. 299 f. 416 442 451 600 ff. 611 ff. 621.
Lotz, Joh. B. S. J. (Rom) 458 ff.
Merk, August S. J. (Valkenburg) 591 ff.
Meyer, Karl S. J. (Trier) 591.
Naber, Aloysius S. J. (Pullach) 457.
Nink, Kaspar S. J. (Frankfurt a. M.) 65 138 f. 142 ff.
Nötges, Jakob S. J. (Valkenburg) 629.
Pelster, Franz S. J. (Rom) 125 ff. 262 280 297 302 318 f. 411 429 431 440 ff. 457 526 583.
Pohl, Wenzel Prof. Dr. (Wien) 506.
Prümm, Karl S. J. (Valkenburg) 598 622.
Raitz von Frentz, Emmerich S. J. (Valkenburg) 149 ff. 259 310 f. 463 465 ff. 469 ff. 599 631 f.
Rembold, Albert S. J. (Valkenburg) 281 293 414.
Richter, Wilhelm S. J. (Köln) 580.
Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 145 ff. 455 462 f.
Schuster, Johann Bapt. S. J. (Pullach) 394 442 475.
Sladeczek, Franz Maria S. J. (Köln) 134 ff. 140 f. 143 f. 244 266 269 587 604.
Stiglmayr, Joseph S. J. (Dillingen a. d. Donau) 1 161 602.
Tummers, Frans S. J. (Maastricht) 294 f. 608 f. 614.
Wasmann, Erich S. J. (Valkenburg) 103 141 f.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 256 278 301 306 ff. 445 574 599 616 ff.
Wiercinski, Felix S. J. (Bukarest) 406.
Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 148 ff. 434 464 ff. 472.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten

Alès A. d' 309 617.
Allevi L. 451.
Ancelet-Hustache J. 470 f
Andrieu M. 307.
Argenlieu B. d' 616.
Auer - Wahrmut A. 475.
Aulén G. 292.
Aveling Fr. 468.
Bačić A. 126.
Bail P. 301.
Bardy G. 290.
Bartlett F. C. 472.
Bartmann B. 414 596.
Batiffol P. 309 590 596.
Baumgarten P. M. 133.
Becher E. 145 455.
Becher H. 147.
Beck M. 464.
Behn S. 272.
Beling E. 158.
Belot G. 160.
Beltrán de Heredia V. 181.
Benes J. 460.
Berg L. 607.
Bergenthal F. 156.
Berklof L. 284.
Bernard R. 299.
Bernhart J. 631.
Bertalanffy L. v. 147 f.
Bihel St. 620.
Bihlmeyer K. 562.
Binder J. 394.
Bittremieux J. 296 308 614.
Bleuler E. 154.
Bludau A. 599.
Blumenfeld F. 147.
Bock J. P. 305.
Bönner W. 317.
Bosch K. 453.
Bouuaert F. Cl. 320.
Bover J. M. 298 607 610.
Brandenstein B. v. 269.
Brandenstein W. 142.
Breitinger M. 475.
Brémond H. 630.
Brinkmann J. 457.
Brisbois E. 614.
Browe P. 617 f.
Brucculeri A. 624.
Bruyne D. de 612.
Budde F. 455.
Bühler Ch. 148 153.
Bukowski A. 607.
Capello F. M. 319.
Cappuyns M. 612.
Carro V. 132 615.
Castagnoli P. 442.
Castelain D. 609.
Cathrein V. 474 624.
Chambat L. 461
Charles P. 613.
Chenu M. D. 127 440.
Cladder H. J. 282.
Claparède E. 471.
Clemen C. 472.
Cremers V. 580.
Cros L. J. M. 291.
Cuervo M. 461.
Cullmann M. O. 286.
Dalmau J. M. 607.
Daniels A. 558.
Darmstaedter Fr. 157 478.
Demade P. 316.
Dempf A. 276 587.
Denzinger - Umberg 598.
Dessauer Fr. 141 f.
Dibelius M. 598.
Dingler H. 146.
Dittrich O. 274.
Dnistrjanskyi St. 478.
Dobschütz, E. v. 280.
Dölger Fr. J. 306.
Dörholt B. 613.
Dorsch E. 592.
Döry L. 599.
Driesch H. 118 462.
Durst B. 282.
Egger Fr. 600.
Eljasch M. 467.
Elorriaga A. M. de 310.
Erhardt Fr. 112.
Ernst J. 217 299 306.
Ewald G. 149.
Feckes K. 109 130.
Fernández A. 318.
Fisher J. 309.
Fleischmann H. 144.
Fonseca L. G. da 594.
Fräßle J. 154.
Freundorfer J. 606.
Frey J. B. 283.
Fröbes J. 434.
Frost W. 146.
Fruhstorffer K. 292.
Frutsaert E. 616.
Fuchs H. 307.
Gaiffier B. de 562.
Galtier P. 309.
Garrigou - Lagrange R. 259 457 464 611.
Geis R. 313 317.
Geiselmann J. 286 295.
Geny P. 137.
Geyer B. 441 562.
Gillet M. S. 155.
Gilson E. 458.
Glorieux P. 447 ff.
Glueck N. 299.
Goetz K. G. 286.
Gordillo M. 290.
Görres J. v. 631.
Grabmann M. 450 557 ff.
Graf J. 143.
Gratry A. 135.
Gredt J. 117.
Grisar H. 414.
Gruehn W. 471.
Guardini R. 244.
Guberina A. 291.
Guillaume L. 302.
Gurvitsch G. 159.
Haering Th. L. 142.
Haefeli L. 591.
Häfele G. 279.
Harnack A. v. 289.
Hartmann N. 120.
Haynal A. 303.
Heidingsfelder G. 450.
Heimann B. 134.
Heimsoeth H. 456.
Heinisch P. 293.
Henning H. 464 472.
Herbigny M. d' 597.
Héris Ch. V. 294.
Herr J. 160.
Hess B. 630.
Hetzer H. 472.
Heyde J. E. 156.
Hirsch E. 466.
Hocedez E. 312 445 f.
Hofacker W. 477.
Hoffman V. 630.
Hoffmann E. 439.
Hoh P. A. 290 305.
Holder H. 476.
Holtum G. v. 288.
Honecker M. 137.
Hontheim J. 623.
Horten M. 138.
Hove A. van 415.
Howald E. 276.
Hubert E. 315.
Hugon E. 599 601 605.
Jansen B. 134 f. 453.
Jansen F. X. 300 562.
Jansen W. 429.
Jelke R. 283.
Jugie M. 617.
Jvanić M. 463.
Kammel W. 437.
Karger A. 478.
Karrer O. 557 ff.
Karsten A. 468.
Katz D. 466.
Kaup J. 310.
Keller Fr. 314 625.
Ketter P. 283.
Kiessler H. 140.
Klauser Th. 610.
Klein Schmeink H. 309.
Knackfuß L. M. 632.
Kneller C. A. 591.
Koch J. 562 569.
Koehler L. 285.
Koester W. 595.
Kolnai A. 475.
Korff H. 280.
Kreis F. 152.
Kroh O. 150.
Kroner R. 114.
Kugler Fr. X. 622.
Kuntze Fr. 456.
Kurz E. 479.
Kynast R. 456.
Lampen W. 305.
Lamprecht A. 479.
Landgraf A. 126 441.
Laporta G. 614.
Larequi J. 452.
Lavaud B. 297 f.
Lebon J. 295.
Legewie B. 607.
Leipoldt J. 594.
Lemaître Ch. 143.
Lengerken H. v. 463.
Lenz J. 317.
Lercher L. 281.
Le Rohellec L. 460.
Lietzmann H. 256.
Lindworsky J. 467.
Linneweber A. 630.
Litt Th. 276.
Little A. G. 127.
Longpré E. 557.
Lortzing J. 311.
Lottin O. 442.
Lottini J. 294.
Lübeck C. 304.
Lumbreras P. 318.
Mandonnet P. 444.
Manser G. M. 461 595.
Manzini A. 144.
Maquart F. X. 302.
Maréchal J. 138 342.
Marxuach Fr. 137.
Maumigny R. de 631.
Mausbach J. 414.
Mayer A. 600.
Mayer J. 418.
Mazzone J. 602.
McDougall 225 230.
Meerpohl Fr. 558 ff.
Meister O. 316.
Merkle S. 125.
Meyer F. 630.
Michel V. 125.
Micheletti A. M. 312.
Michelitsch A. 443.
Michiels G. 320.
Mierlo J. van 562.
Mills V. 630.
Mindorff Cl. 155.
Mitzka Fr. 621.
Mohr Fr. 435.
Moore Th. V. 220.
Mulders A. 612.
Mumbauer J. 127.
Munck S. 440.
Müncker Th. 316.
Muncunill J. 611.
Mundle W. 597.
Muscat P. 128.
Muszynski Fr. 469.
Nell-Breuning O. v. 625.
Neveut E. 613 f.
Nickel K. E. 476.
Nink G. 458.

Noël L. 139.
Noldin H. 111.
Odenwald Th. 601.
O'Rahilly A. 443.
Otto R. 152.
Pace E. A. 143.
Palluch J. 469.
Pauler A. v. 266.
Paulus N. 129 610.
Pastor L. v. 255.
Peillaube E. 149.
Pelster Fr. 444.
Pérez-Goyena A. 280.
Perquin N. 454.
Peters N. 414.
Pfahler G. 480.
Philips G. 293.
Piesch H. 558 ff.
Piny P. 632.
Plavilstshikov N. N. 463.
Pohl W. 590.
Ponceau R. 156.
Prestige L. 605.
Preysing K. 596.
Pruner I. v. 629.
Rade M. 600.
Ranft J. 254 602.
Ranwez E. 624.
Raus J. B. 94 623.
Reichner H. 466.
Reindorf B. 472.
Reisinger F. 286.
Renz O. 159.
Richard T. 313.
Richstätter K. 559 631.
Rivière J. 296 609.
Roettger F. 453.
Roland - Gosselin M. D. 262 439.
Rothacker E. 432.
Rousselot P. 611.
Rozwadowski A. 133.
Salaville S. 304.
Salsmans J. 314 ff. 627 f.
Sander F. 465.
Santeler J. 603.
Sapper K. 148.
Sauerländer J. D. 158.
Sawicki Fr. 414.
Saxl F. 439.
Scandone F. 452.
Scheller E. 135.
Schellinckx A. 311.
Scherer W. C. 311.
Schlagenhaufen Fl. 284.
Schleußner W. 562.
Schmalenbach H. 125 464.
Schmaus M. 604.
Schmeink H. Klein 309.
Schmid K. L. 287.
Schmidlin J. 414.
Schmidt W. 473.
Schmied - Kowarzik W. 149.
Schmitt A. 317.
Schneider A. 136.
Schneider J. M. 293.
Schnippenkötter J. 135.
Scholl R. 150.
Schöllgen W. 431.
Schorn M. 467.
Schott E. 605.
Schott K. D. 374.
Schrörs H. 414.
Schröteler J. 628.
Schubert P. 439.
Schultes R. M. 621.
Schulze-Maizier 558.
Schwarz G. 152.
Schwentzer B. 320.
Seitz J. 629.
Sell L. 471.
Selz O. 151.
Sesma L. de 149.
Sestili J. 459.
Sickenberger J. 289.
Siemer M. 632.
Simon P. 136.
Skawran P. 152.
Smend F. 280.
Somló F. 141.
Sommerlath E. 416.
Spáčil Th. 303.
Speich R. 150.
Spettmann H. 127 447.
Spieß E. 469.
Spinoza B. 133.
Springer E. 618.
Stange C. 283.
Stange E. 414.
Sterzinger O. 151.
Straub A. 621.
Switalski W. 456.
Taille M. de la 307 608 619.
Teetaert A. 574.
Tellkamp A. 452.
Théry G. 557 ff.
Thiel J. 289.
Thurnhofer Fr. X. 629.
Tillich P. 157.
Tischleder P. 442 627.
Titius A. 103.
Tumlirz O. 153.
Ubach J. 622.
Umberg J. B. 593.
Usnadze D. 151 463.
Valéty J. 622.
Vénard L. 286.
Vermeersch A. 257.
Vooght V. de 619.
Vromant G. 319.
Wagenmann J. 87.
Wagner Fr. 474.
Walder W. 477.
Walz J. B. 299.
Wann P. 451.
Weddigen W. 479.
Weigl E. 150.
Wilmers W. 623.
Wils J. 130.
Winkler M. 453.
Wintrath P. 140.
Wirth W. 465.
Woestyne Z. van de 115.
Wohlleb L. 286.
Wolff E. 141.
Xiberta B. F. M. 129 326 562 610.
Zacher Fr. X. 451.
Zahn J. 560.
Zahn Th. 592.
Zawart A. 630.
Zeigarnik B. 150
Zellinger J. 598
Zoepfl Fr. 602.
Zybura J. 454.

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
ArchGPhSoz = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie
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
ArchRWirtschPh = Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie
ArchRelWiss = Archiv für Religionswissenschaft
ArchSystPhSoz = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
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
EstudFranc = Estudis Franciscans
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
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue Kirchliche Zeitschrift
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
PastBon = Pastor Bonus
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
PhMhKantstud = Philosophische Monatshefte der Kantstudien
PrincThRev = Princeton Theological Review
PsychForsch = Psychologische Forschung
RazFe = Razón y Fe
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RevApol = Revue Apologétique
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBénéd = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
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
RevScRel = Revue des Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
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

Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien[1]

Von Joseph Stiglmayr S. J.

Erster Artikel.

Vergleichung der Lebensumstände.

Trotz der jahrhundertelangen Suche nach dem Verfasser der sog. Areopagitischen Schriften ist der rätselhafte Unbekannte aus der geschichtlichen Umwelt, in der er doch gleich andern Sterblichen leben mußte, bisher nicht faßbar hervorgetreten. Die verschiedensten Mutmaßungen sind über seine Persönlichkeit aufgestellt worden und wurden alsbald wieder fallen gelassen. In den letzten Jahrzehnten wurde wenigstens eine enger begrenzte Datierungszeit — Wende des 5. zum 6. Jahrhundert — für die genannten Schriften erzielt[2] und als ihre Heimat Syrien konstatiert[3]. Innerhalb dieses sichern Rahmens glauben wir nun endlich jemand aus dem „mystischen" Dunkel treten zu sehen, der in Bezug auf zeitgeschichtliche und biographische Momente, theologische Lehrmeinungen und individuelle Charakterzüge mit gewissen Eigentümlichkeiten, die in den Dionysischen Schriften zu Tage treten, in mehr als allgemeiner Weise übereinstimmt. Es wird unnötig sein zu bemerken, daß unter den nachfolgenden Indizien nicht alle von der gleichen Beweiskraft sind. Die markigen Striche des Bildes sind durch ergänzende Nebenlinien abgerundet, und so wird das Ganze seinen Eindruck nicht verfehlen.

Der Mann auf den wir, unseres Erachtens hier zum erstenmal, hinweisen zu dürfen glauben, ist Severus, Patriarch

---

[1] Abkürzungen: MG = Migne, Patrologia Graeca; PO = Patrologia Orientalis; CH = Caelestis Hierarchia; EH = Ecclesiastica Hierarchia; DN = De divinis nominibus; MTh = Mystica Theologia; Ep. = Epistulae.

[2] Vgl. über die 1895 einsetzende Literatur in dieser Frage Bardenhewer, Gesch. d. Altkirchl. Lit. IV 282—299. Es hat der Verfasser dieser Studie und bald nachher, unabhängig von ihm, Hugo Koch auf Proklus als Vorlage hingewiesen.

[3] ZKathTh 33 (1908), 383 ff. über die in EH verwendete syrische Liturgie.

von Antiochien 512—518, das Haupt der gemäßigten Monophysiten („Severianer"), dessen hohe geistige Kraft und erstaunliche schriftstellerische Leistungsfähigkeit unbestritten anerkannt werden. Über das Wechselvolle seines Lebens und die ethisch-religiösen Züge seines Charakters wird sich im ersten Teil der Untersuchung das nötige Licht von selbst verbreiten. In einem zweiten Teil sollen die von Dionysius und Severus vertretenen Lehranschauungen verglichen werden. Allerdings ist von dem überaus reichen Schrifttum[1] des Severus noch vieles unediert. Eine nach allen Richtungen abschließende Arbeit über Severus mag daher den gelehrten, hochverdienten Herausgebern und Übersetzern der Patrologia Orientalis vorbehalten bleiben. Wir haben zunächst daraus Bd II (zwei Biographien von Severus) und die Bände, welche Homilien und Briefe enthalten, zu Rate gezogen[2]. Anderes war aus Eustathius Monachus, Anastasius Sinaita, Leontius Byzantinus (Sammlung Migne) usw. zu entnehmen. Von neueren Publikationen leisteten gute Dienste die „Syrische Kirchengeschichte" von Ahrens-Krüger, der ausführliche Artikel von Krüger in der protestantischen Realenzyklopädie, die Revue de l'Orient chrétien IV und V.

Zwei Bedenken gegen unser Ergebnis wollen gleich von vornherein gelöst sein. „Dionysius ist unmöglich mit Severus zu identifizieren! Ein Häretiker wäre jahrhundertelang von der Kirche als heiliger Lehrer betrachtet worden!" Darauf ist zu erwidern, daß sich der Verfasser als einen Anhänger der monophysitischen Mittelpartei verrät, mit der man sich lange zu einigen suchte. Eine solche Stellungnahme, durch den irenischen Ton der Areopagitika (vgl. Ep. VI u. VII) und die verschwommen gehaltene Terminologie charakterisiert,

---

[1] Vgl. Bardenhewer, Patrologie[3] 468: 125 λόγοι ἐπιθρόνιοι (Homilien aus der Zeit des Patriarchats) und eine gewaltige Korrespondenz von mindestens 3759 Briefen.

[2] Die deutsche Übersetzung aus dem syrischen Urtexte verdanke ich dem gütigen Entgegenkommen meines Mitbruders P. Aug. Merk S. J., Professors der Exegese am Ignatiuskolleg Valkenburg (Holland), der mir noch manche weitere Hinweise auf entsprechende Severus-Texte gegeben hat. Auch P. Hubert Koffler S. J. bin ich wegen seiner anregenden Beihilfe zu Dank verpflichtet.

erschien damals, als die dogmatischen Streitpunkte noch weniger geklärt waren, keineswegs so verdammlich[1]. Übrigens hat es an energischem Widerspruch von orthodoxer Seite auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel (533) nicht gefehlt. Erst allmählich gewann der Glaube an die Echtheit der Schriften, namentlich durch die korrekte Auslegung des hl. Maximus Confessor († 662), das Übergewicht. Auch ein Diodorus von Tarsus, erst als „eine Säule der Orthodoxie" verehrt (Bardenhewer, Patrol.[3] S. 292), wurde nach seinem Tode als Häretiker ausgestoßen.

Zweiter Einwand: „Wie kann man einem Autor, der einen so frommen und gottesfürchtigen Sinn verrät, einen derartigen Betrug zutrauen?" Antwort: Das literarische Gebaren jener Zeiten darf nicht nach modernen Grundsätzen beurteilt werden. Die „pia fraus" mußte im Interesse einer vorgefaßten Lehrmeinung manche Fälschung decken. Namentlich wurde die Fabrikation von Pseudoschriften durch die Apollinaristen und dann erst recht zur Zeit des Henotikon am kaiserlichen Hofe auf das schwungvollste betrieben. Die Art, wie die Severianer bei der Fälschung von Väterstellen und ganzen Väterschriften zu Werke gingen, wird grell beleuchtet durch eine Notiz des Anastasius Sinaita (Hodeg. X — MG 89, 184 u. 186). Katholiken in Konstantinopel erzählten ihm, daß dort nach dem Tode des Patriarchen Eulogius ein kaiserlicher Präfekt, der Severianer war, sich geraume Zeit 14 Schreiber hielt, um die Bücher der Väter, namentlich die des Cyrillus von Alexandrien, zu fälschen[2].

---

[1] Treffend bemerkt Ehrhard gelegentlich über Cyrill von Jerusalem, der über das ὁμοούσιος sich ausgeschwiegen: „Bei dieser Frage (des Arianismus) darf man nicht vergessen, daß es zu jenen Zeiten weit schwieriger war als in unsern Tagen, den leuchtenden Strahl des wahren Glaubens von den vielen Irrlichtern falscher Lehren zu unterscheiden."

[2] Über Severus fällt Eustathius ein vernichtendes Urteil sowohl in Bezug auf seinen doppelzüngigen und fanatisch harten Charakter, wie betreffs seiner skrupellosen Behandlung der Vätertexte und der schreienden Widersprüche in seiner Argumentation. Auf der Synode von Konstantinopel 536 waren gleiche Klagen gegen Severus erhoben worden. Anastasius Sinaita wiederholt den Vorwurf mehrfacher Unredlichkeit: Unterdrückung, falsche Interpretation, falsche Umschreibung, falsche Entschuldigung der Vätertexte bei den Severus unbequemen Stellen.

Der starke Kontrast des Bildes, das uns aus den Areopagitika und vielen Homilien und Briefen des Patriarchen Severus entgegentritt, gegenüber den Charakterzügen der rücksichtslosen Härte und listigen Verschlagenheit desselben Mannes, wie sie von seinen Gegnern gebrandmarkt werden, ist auffällig genug. Man darf wohl zugeben, daß in der Hitze des Streites manches zu Ungunsten des Severus übertrieben wurde, aber soviel geht doch aus allem hervor, daß es ihm an eigenmächtigem Draufgängertum, an exzentrischem Wesen und exaltiertem Aszetismus nicht gefehlt hat[1]. Im Verlaufe dieser Studie werden mannigfache Einzelheiten darüber aufklären, wie zwiespältig das Wesen des mit so großem Verstande, so gewaltiger Willensenergie und so unermüdlicher Arbeitskraft begabten Severus gewesen ist.

I. Die erste Periode im Leben des Severus.

Severus stammte aus Sozopolis in Pisidien von christlichen Eltern. Seine ersten Studien in weltlichen Fächern, insbesondere in Grammatik, Rhetorik und Philosophie, machte er in Alexandrien. Dann begab er sich nach Berytus, um sich der juridischen Laufbahn zu widmen. Da erfaßt ihn ein unwiderstehlicher Drang zum einsamen, der höchsten Beschauung hingegebenen Leben. Er verläßt zum Staunen seines Freundes, des Redners bzw. Rechtsanwalts Zacharias von Mitylene die eingeschlagene Bahn und wendet sich mit Feuereifer der Aszese und Mystik zu. Weltliche Vergnügungen sind ihm verhaßt; er beginnt streng zu fasten und anhaltend zu beten. Gemeinsam mit Zacharias vertieft er sich in das Studium der großen Väter. An Evagrius von Samosata finden beide Freunde einen geistlichen Führer, der mit ihnen und einigen Gleichgesinnten einen aszetisch-religiösen Verein gründet. Die Briefe des hl. Paulus üben auf Severus einen besondern Reiz aus und entlocken ihm einen begeisterten Hymnus auf den großen, gedankentiefen Apostel.

[1] Vgl. PO II 90, was Zacharias von seinem Freunde und Parteigenossen Severus berichtet: „Severus folgte seinem geistlichen Führer Evagrius mit feurigem Eifer, so daß er infolge seiner übermäßigen Aszese in seiner äußeren Erscheinung nur mehr einem Schatten glich."

Als Patriarch blickt Severus gelegentlich einer Predigt, die er nach der Visitation der Klöster hielt (Hom. 61 — PO VIII 256 f.) auf sein Mönchsleben zurück und klagt: „Auch ich in meiner Armut stieg auf den Berg der Weisheit (Philosophie)[1], da ich soeben die besuchte, die ein höheres, dem Gipfel eines Berges gleichendes Leben führen und dem Ordensstand angehören." Nun folgt eine ideale Schilderung des Zönobitentums, die in dem Satze gipfelt: „Denn den Engeln gleichen sie schon hier in dieser Fremde; sie gewinnen und erringen sich schon im voraus die Leidensunfähigkeit und das Glück der Auferstehung und genießen im voraus die (Güter), die wir erhoffen. . . . Darum weinte ich über mich, weil mir ein so glückliches Leben versagt worden, und stieg ins Tal der Tränen nieder."

Durchgehen wir sofort die Schriften des Dionysius in beständigem Hinblick auf die eben geschilderten Charakterzüge des Severus. Auf einen Widerspruch, der zur Ablehnung unserer Vermutung zwingen würde, werden wir nirgends stoßen[2]; auffallende Koinzidenzen dagegen treten zu Tage, wenn auch die Beleuchtung des Bildes selbstverständlich wechselt.

Den Ps.-Areopagiten erfüllt nicht weniger als einen Severus eine unbezwingliche Vorliebe für intensivste Betrachtung, der er sich in der Einsamkeit zu überlassen sehnt[3]. Ein förmlicher Enthusiasmus für das Überirdische, Geistliche und Göttliche treibt ihn, ununterbrochen „mit heiliger Scheu nach den Strahlen der urgöttlichen Offenbarungen emporzublicken" und die „geziemende Verfassung für die göttlichen Einstrahlungen", Sammlung und Einheit des Innern, in sich herzustellen. So suchte er zur „Gottähnlichkeit" umgeformt zu werden, die zur heißersehnten Verbindung mit Gott führen soll[4].

---

[1] φιλοσοφία ist natürlich im aszetischen Sinn zu verstehen. Severus hat im Vorausgehenden den Aufstieg des Moses auf den Berg Horeb besprochen (PO VIII 255). „Mit seinen Füßen war er (Moses) auf den Gipfel des Gebirges Horeb gestiegen, aber in seinem Geiste war er bis zum Himmel gekommen oder vielmehr bis zum Herrn des Himmels und der Erde usw." (vgl. MTh 3).

[2] Die Stellen CH IX 3 und Ep. VII 2 f., wo sich Dionysius als Heiden mystifiziert, sollen im zweiten Artikel besprochen werden.

[3] Vgl. DN III 2 3. [4] Vgl. CH I 2 u. sonst; MTh I 3.

Beachtung verdient hier ein Selbstzeugnis des Dionysius, das er DN III 2 über seine schriftstellerische Tätigkeit ablegt. Er fühlt in sich ein unwiderstehliches Verlangen, in der übersinnlichen Welt betrachtend zu verweilen. Er hält sich sogar vor Gott für verpflichtet, die Ergebnisse seiner innern Beschauung andern mitzuteilen, die weniger Muße und Anlage besitzen, in die göttlichen Geheimnisse sich zu versenken. Ohne einer Ermüdung nachzugeben, hat er die Abfassung der Schrift DN unternommen. Das klingt durchaus wahrscheinlich. Die auf Konzeption und Diktion der Abhandlung verwandte angestrengte Mühe tritt uns auf Schritt und Tritt entgegen. — Ein Blick in die Vita des Zacharias oder des Johannes belehrt uns, daß ein gleicher Wissensdurst und mystischer Spekulationsgeist den Severus erfüllte. Schon vor der Taufe hatte er sich den rhetorischen und juridischen Studien ergeben. In der Zeit des Katechumenats warf er sich mit glühendem Eifer auf das Studium der großen griechischen Väter und die tiefdringende Betrachtung der Heiligen Schrift. Er erweiterte seine philosophischen Studien, um die Hellenen zu widerlegen (vgl. Dion. Ep. VII 2). Um den geistigen und geistlichen Beschäftigungen besser obliegen zu können, meidet er öffentliche Vergnügungen, übt strenge Enthaltsamkeit und widmet viele Stunden dem beschauenden Gebete in den Kirchen. Sein Einwirken auf andere war mächtig, „er dirigierte wie ein Heerführer". Er beschreibt das „Leben der großen Aszeten" und bereichert sein Gedächtnis mit einer immensen Fülle von Einzelzügen geistlichen und weltlichen Wissens (PO II 12 ff.). Ergänzend sei auf die erwähnten Biographien PO 90 98 106 110 227 229 usw. hingewiesen. Nach diesen Zeugnissen war Severus außer dem Ius in der Rhetorik, Philosophie, Dialektik und Naturwissenschaft wohl bewandert. Der Leser der Areopagitika wird die Spuren davon leicht in ihnen entdecken. CH XV 2 ff. weiß Dionysius z. B. eine endlose Reihe von Eigenschaften des Feuers symbolisch zu deuten und weiterhin Glieder und Kräfte der Menschen- und Tiergestalten zu gleichem Zweck eingehend zu charakterisieren. Physikalische Gesetze aus der Licht-, Schall- und Wärmelehre verwendet er mit Vorliebe zu Vergleichen mit geistigen Vorgängen. Philo-

sophische Spekulation und Terminologie stellt er in den Dienst seiner Mystik. Eine Probe dialektischer Geübtheit bietet er DN IV 18—35, indem er Proklus (de malorum subsistentia) auszüglich wiedergibt. Die von Zacharias bewunderte glänzende Rhetorik des Severus versteht auch Dionysius nach Bedürfnis aufleuchten zu lassen (vgl. z. B. die schöne Schilderung des Friedens DN XI u. a.). — Der zweite Biograph Johannes (PO II 229 f.) rühmt vom Mönch Severus, daß dessen „Ruhm sich wie eine Wolke im Orient und Okzident ausbreitete" und zahlreiche Anfragen in theologischen Dingen von Mönchen, Klerikern und Bischöfen an ihn gerichtet wurden. Eine Durchmusterung der zehn Briefe des Dionysius zeigt eine ähnliche Mannigfaltigkeit von Adressaten und Fragepunkten. Allerdings ist deren Tendenz, die apostolische Zeit vorzuspiegeln, unverkennbar.

Daß Dionysius sich gründlich mit der Lektüre der großen Väter, der Kappadozier, des Athanasius, Cyrillus von Jerusalem und Cyrillus von Alexandrien, Chrysostomus und anderer befaßt hat, ist aus den Areopagitika unschwer nachzuweisen. Manche Übereinstimmungen sind schon aufgedeckt bei Corderius und in dem Kommentar des Kartäusers Dionysius Rickel. Anderes habe ich in den Anmerkungen zu meiner Übersetzung der beiden Hierarchien verzeichnet[1]. Die Briefe des hl. Paulus übten eine besondere Anziehungskraft auf Dionysius aus. Der Apostel ist ihm und seinem Lehrer Hierotheus die „gemeinsame Sonne" (DN II 11), der „selige, gottgesandte Gesetzgeber" (Ep. VIII 3), der „göttlichste Lehrer" (Ep. VIII 5; vgl. DN III 2). Dionysius lehnt es energisch ab, an den Schriften des Hierotheus, der nächst dem göttlichen Paulus sein Lehrer war, ein Plagiat zu begehen.

Lassen wir noch einige ausdrückliche Zeugnisse folgen, welche des Severus große Kenntnis und Wertschätzung der obengenannten Väter bekunden, während dieselben in den Areopagitika aus bestimmten Gründen nur „suppresso nomine" benützt sind. In einer Lobrede auf die beiden Kappadozier

[1] Vgl. Bibliothek der Kirchenväter (München 1911, Kösel); desgleichen in den Artikeln über „Sakramente und Kirche", die „Eschatologie" und den „Brief an Demophilus" in der ZKathTh 23 (1899).

Basilius und Gregor von Nazianz ruft der Patriarch Severus (Hom. 65 — PO VIII 323 f.): „Von was anderem denn lebten diese gewaltigen und unerschütterlichen Bollwerke (Türme) und ersten Verteidiger der Kirche, Basilius und Gregorius, und was atmeten sie anderes als den Glauben? . . . So beschaffen waren diese mächtigen Lehrer der Wahrheit, die durch ihre Lehren gleichwie durch Pfeile viele töteten, die wahnsinnig und entbrannt in Gottlosigkeit waren. Dann aber haben sie dieselben zum wahren Leben des rechten Glaubens erweckt und haben auf diese Weise Gott nachgeahmt, der gesprochen: ‚Ich töte und ich erwecke zum Leben. Ich schlage und ich heile' (5 Mos. 30, 39)." Einen hl. Athanasius rühmt Severus als die „himmlische Leuchte unter den Bischöfen", und Antonius den Einsiedler nennt er an derselben Stelle „die Säule des aszetischen Lebens" (Hom. 68 — PO VIII 385).

Aus Cyrillus von Alexandrien entnimmt Severus zahlreiche Textstellen für seine eigene (monophysitische) Lehre, wie unten ersichtlich sein wird, und erwähnt ihn stets mit den ehrendsten Ausdrücken. Außerordentliche Bewunderung bringt er dem hl. Ignatius von Antiochien entgegen, dessen Stuhl er sechs Jahre inne hatte. Tun wir hier einen Blick seitwärts. Trotz aller Geheimtuerei, deren sich Ps.-Dionysius sonst befleißigt, ist ihm gerade bei dem Zitat: „Meine Liebe ist gekreuzigt", der Name des Ignatius (ὁ θεῖος Ἰγνάτιος) entschlüpft (DN II 12). In Hom. 65 (PO VIII 328) wird Ignatius von Severus gefeiert: „Wer aber ist derjenige, der solcher Weise die Flamme oder die Leuchte der Liebe Gottes in sich trug und vom Verlangen, für Christus zu leiden, entzündet war? Er ist es, der in dem Briefe an die Römer sagt: Feuer, Bestien, Leiden aller Art mögen über mich kommen, wenn ich nur Christus gewinne." — Den Namen Basilius, Gregorius und Ignatius werden wir in einem späteren Abschnitt dieser Abhandlung wieder begegnen. „Gut bewandert" zeigt sich Severus am Ende seines Katechumenates in den katechetischen Homilien des hl. Cyrillus von Jerusalem nebst denen des hl. Gregors von Nyssa (PO II 80).

Wie Severus vom hl. Paulus dachte, ist aus Hom. 55 (PO IV 70) ersichtlich: „So war Paulus, der Christus in sich trug und wie ein Quell der Gottesliebe Fluten von Worten und

göttlichen flammenden Gedanken ausgoß." Dem Apostel gegenüber fühlt sich Severus klein und bestürzt. Vgl. Ps.-Dionysius DN III 2: ὁ θεῖος ὄντως ἀνήρ. . . . ὁ κοινὸς ἡμῶν καὶ τοῦ καθηγεμόνος ἥλιος. — In Hinsicht auf Kenntnis und Benützung der patrologischen Literatur sind also der Ps.-Areopagite und Severus mehr als oberflächlich verwandt.

Verfolgen wir nunmehr des Severus bzw. Ps.-Dionysius persönliche Beziehungen zu lebenden Zeitgenossen. Zwei Persönlichkeiten tauchen da in den Areopagitika auf, die wir nicht ohne Grund im Bekanntenkreise des Severus zu entdecken glauben. Dionysius weiß nicht genug Worte zu finden, um seinen Lehrer Hierotheus zu feiern[1]. Es sei auf die Charakteristik dieses unter einer Maske verborgenen Mannes DN II 9 verwiesen, wonach er als ganz hervorragender Mystiker erscheint (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα). Eine Rede, die er bei der Schau des „gottaufnehmenden Leibes" (am Sarge Mariens) hält (DN III 2), erregt durch ihre Erhabenheit allgemeines Staunen. Gerade ein solcher ἱεροτελεστής (sacris mysteriis initiatus) ist nun für unsern Severus eben jener Evagrius (s. oben S. 4), der durch seine überragende aszetische und theologisch-mystische Bildung auf Severus einen so unwiderstehlichen Eindruck machte. Zacharias Rhetor sagt von Evagrius: „Er war ein von Gott gesandter Mann, dem es gegeben war, viele junge Leute von den Gerichtsschranken hinwegzuziehen und der göttlichen Philosophie in die Arme zu führen." Erinnern wir uns an das (oben S. 4 geschilderte) juristische Studium des Severus. Das vorbildliche Wesen und Benehmen des Evagrius war für Severus von entscheidender Wirkung und erweckte in ihm einen glühenden Eifer für Aszese. Evagrius war es auch, der unter Mitwirkung des Zacharias in Severus den Entschluß beschleunigte, die Taufe zu empfangen. Wer sollte Taufpate werden? Zacharias, zuerst um diesen heiligen Dienst gebeten, mußte ablehnen, weil er mit den Bischöfen von Phönizien nicht in kirchlicher Ge-

[1] Die Frage, ob die DN II 10 und IV 15—17 diesem „Hierotheus" zugeschriebenen Stücke wirklich von einem andern als Dionysius selbst herrühren, lassen wir hier beiseite.

meinschaft stand[1]. Aber auf seine Fürbitte erklärte sich Evagrius bereit, „Pate und geistlicher Vater" des Severus zu werden. In der Kirche des heiligen Märtyrers Leontius vollzog sich der feierliche Akt, den der angesehene Priester an der dortigen Kirche vollzog. Der gesamte Klerus war dazu eingeladen.

In dem ganzen Vorgange, wie er hier (PO II 76 ff.) beschrieben ist, findet man auffallend individuelle Züge, die an die Beschreibung und Erklärung des Taufaktes bei Dion. EH II 2, 1—7 erinnern. Die angelegentliche Sorge des Taufkandidaten, einen guten Paten zu finden, dessen von einem heiligen Schrecken begleitete Übernahme des verantwortungsvollen Amtes, die väterliche Milde des taufenden Bischofs, der gleich dem guten Hirten über das gerettete Schäflein voll Freude ist, die eindrucksvollen Zeremonien der Abschwörung und Angelobung, die Beiziehung der ganzen Priesterschaft und deren Teilnahme am Taufakt — alles stimmt vortrefflich zu dem Berichte des Zacharias über die Taufe des Severus[2]. Wenn Zacharias des weitern erzählt, Severus habe einen außerordentlichen geistlichen Trost empfunden, so daß er im Taufkleide gerne gestorben wäre, so fällt auf einmal ein eigenartiges Licht auf die Schlußworte von EH II 3, 8: „Die Einkehr des Heiligen Geistes . . . ist ganz unaussprechlich, und sie zu erkennen überlasse ich denen, die in ihrem Innern der heiligen und vergöttlichenden Gemeinschaft des Heiligen Geistes gewürdigt worden sind."

Nach der Taufe schloß sich Severus in beharrlich fortgesetzter Aszese ganz an Evagrius an. Er steigert noch Gebet und Abstinenz. Nicht bloß die Abende, sondern auch einen großen Teil der Nächte bringt er in den Kirchen zu. Nun kam er mit dem Abte Petrus dem Iberer[3] in Berührung, der in seinem monophysitischen Kloster Majuma einen Kreis von eifrigen Aszeten leitete, sowie mit andern „Athleten" des geistlichen Lebens. Ohne die weltlichen Studien, insbesondere das

[1] Die Taufe fand in der phönizischen Hafenstadt Tripolis statt.

[2] Vgl. dessen Homilie 70 über die Taufe (PO XII 45 ff. u. II 78).

[3] Zu diesem Iberer konnte ich in den Areopagitika keinen Doppelgänger ausfindig machen.

juristische, zu vernachlässigen[1], machte Severus, schon bevor er das Mönchsgewand genommen, in der Aszese solche Fortschritte, daß er es seinem geistlichen Führer Evagrius gleichtat, und zwar nicht bloß in der Beschauung, sondern auch in der Praxis. Zunächst hatte er noch vor, die Laufbahn eines Rechtsanwaltes zu betreten und ging, bereits in die Toga des Advokaten gekleidet, vorerst nach Jerusalem, um das heilige Kreuz anzubeten und die heiligen Stätten zu besuchen[2]. Darauf begab er sich vorläufig wieder ins Kloster Majuma und genoß den Umgang mit seinem gefeierten Evagrius, in dem wir mehr und mehr jenen „Hierotheus" entdecken können. Das Leben in der genannten Klostergemeinde bot ein Bild des feurigsten Strebens nach Herzensreinheit und beständiger Vereinigung mit Gott. Das Ideal (oben S. 5) ist hier verwirklicht. Abschwörung der Zerstreuungen, nicht bloß des äußern Lebens, sondern auch der Phantasiebilder, innerste Sammlung, Losschälung, Ausbildung zu einer heiligen „Monas" (vgl. EH VI 3, 2) ist auch nach Dionysius das Ideal des Mönchtums, gerade so wie es in Majuma nach dem Bericht des Zacharias verkörpert ist. Die Mönche daselbst hatten es unter der Leitung des Iberers Petrus so weit gebracht, daß sie in Gang, Haltung und Blick keine Spur schlechter Gedanken verrieten. Mit dieser Schilderung in der Vita des Severus deckt sich auch dessen Predigt über den Mönchsstand.

Nach dem Tode des Abtes Petrus trat Severus selbst ins Kloster ein. Aber nicht einmal das Zönobitenleben genügte

---

[1] Vgl. DN II 4 eine stilistische Entgleisung des Dionysius, die man erst versteht und psychologisch entschuldigt, wenn man sich den Schreiber als einen Menschen denkt, der viel mit Rechtssachen und Siegeln zu tun hat. Daher die minutiöse Belehrung über schlechtes Siegelwachs!

[2] Wenn in den Areopagitika (DN III 3) von der „Schau des gottaufnehmenden Leibes" die Rede ist (vgl. oben 9), so erinnern wir uns an einen Besuch des Ps.-Dionysius in Jerusalem, der mit der apokryphen Erzählung über die „dormitio Mariae" in Verbindung gebracht ist. Mag auch der ganze Vorgang, sofern er in die apostolische Zeit verlegt ist, reine Erdichtung sein, so verstehen wir doch leicht, daß für die Figur des dort auftretenden „Hierotheus" dem Fälscher in Evagrius ein leibhaftiges Modell vor Augen stand. Man findet ja nicht selten auch in historischen Gemälden Personen porträtiert, die dem Künstler aus nächster Nähe bekannt waren.

seinem Hange zur Zurückgezogenheit. Um gänzlich von der Welt abgeschnitten zu sein und nur der intensivsten Beschauung zu leben, zog er sich in die Wüste Eleutheropolis zurück. Zuletzt ging er wieder nach Majuma und führte in der Nähe des Klosters ein Einsiedlerleben. Gottsuchende Jünger, angezogen durch den Ruf seiner Frömmigkeit, gesellten sich ihm bei. Er erbaute ihnen Zellen im Umkreis der seinen und führte sie in das geistliche Leben ein. Man denkt sofort an eine Bemerkung, die wir DN III 2 bei Dionysius finden. Er reiht sich da voll Bescheidenheit unter die διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν (Anfänger im geistlichen Leben) ein und überläßt die tieferen Unterweisungen den Männern, welchen eine gereifte Einsicht zu Gebote steht. Im nahen Kloster Majuma waren solche zu finden!

Unter den genannten Schülern des Severus aber hatte sich ein braver Jüngling, Petrus von Cäsarea, eingefunden. Severus erlebte an ihm außerordentliche Freude. Petrus ergab sich ja mit ungewöhnlichem Erfolge „der göttlichen Philosophie" und spielte nun in dem monastischen Kreise des Severus eine hervorragende Rolle. Er hatte in Cäsarea die Rechte studiert und war dann Mönch im Romanuskloster geworden. Der hohe Ruf, den Severus als Aszet bereits erworben, bestimmte Petrus, zu ihm in dessen neugebautes Kloster bei Majuma überzutreten. Er wollte durchaus nur die Stellung eines Schülers bei ihm einnehmen. Eine Beratung der ältern Mönche stimmte seiner Zulassung bei. So nahm also Severus den neuen Schüler auf, „wie Paulus den Timotheus, wie Elias den Elisäus, wie Pamphilus den Eusebius von Cäsarea aufgenommen hatte". Petrus durfte sich vor den andern unter Leitung des Severus der höhern Beschauung widmen. Er konzentrierte seine ganze Geisteskraft auf die heiligen Schriften, die er oft mit Hilfe des Heiligen Geistes in zwei- und dreifachem Sinn zu erklären wußte. Ein reiches Wissen und eine Fülle biblischer Beispiele stand ihm zu Gebote. Er hatte auch eine große Liebe zu den Armen und besonders zu den Fremdlingen. Deshalb wurde er von den Brüdern bald nach Severus für die Priesterwürde vorgeschlagen. Epiphanius erteilte sie beiden zugleich.

In diesem Petrus dürfen wir den Timotheus der Areopagitika erkennen. Dionysius redet seinen „Timotheus", dem er seine Werke widmet, wiederholt in freundschaftlich-väterlichem Tone an: ὦ καλὲ Τιμόθεε (DN I 8); ὦ φίλε Τιμόθεε (MTh I 1); ὦ μακάριε (DN I 1); ὦ παῖ (CH II 5); ὦ παίδων ἱερῶν ἱερώτατε (EH I 1). Die letzterwähnte, auszeichnende Anrede wird erst verständlich, wenn man sich den Redenden (Dionysius-Severus) im Kreise lieber, frommer Schüler („geistlicher Söhne") denkt (vgl. DN III 2: ἡμεῖς νεοτελῶν ψυχῶν διδάσκαλοι). Eben eine solche Situation schauen wir in der Biographie des Zacharias (PO II). Daß Severus den Namen des Timotheus für Petrus substituiert, erklärt sich sowohl aus der persönlichen Zuneigung und Hochschätzung wie aus der Tendenz, den Leser stets ins apostolische Zeitalter zu versetzen, wo uns der wirkliche Timotheus, Schüler des hl. Paulus und Bischof von Ephesus, entgegentritt. Darum erscheint der fingierte Timotheus auch als „Hierarch" (Bischof, vgl. EH I 5) und darf, weil der Jüngere, als geistlicher Sohn (παῖς) angesprochen werden, wie ja auch Paulus zu Timotheus γνήσιον τέκνον sagt. Ebenso erinnert EH VII, 2 (Schluß) an 2 Tim. 1, 6: τοῦ θείου πυρὸς σπινθῆρας ἀνασκαλεύσω = ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα.

Halten wir uns die Schilderung des Verhältnisses zwischen Severus und Petrus von Cäsarea vor Augen, wie sie von Zacharias geboten ist, dann wird uns der hübsche und feine Epilog bei Dionysius (EH VII 11) durchaus im Einklang damit erscheinen. Desgleichen läßt sich die Art von Selbstkritik, welche Dionysius am Schluße von CH XV an seiner Arbeit übt, gut verstehen, wenn sie als eine von Severus an seinen hochgeschätzten Petrus gerichtete Empfehlung einer Erstlingsarbeit betrachtet wird (vgl. DN IV 2, wo die gleiche „Himmlische Hierarchie" gemeint ist). Ein näheres Eingehen verdient im Interesse unserer Untersuchung der Epilog zu DN XIII 4. Der Verfasser bekundet das Bewußtsein, sich an einem großen und schwierigen Stoff versucht zu haben (vgl. auch das Gebet I 8). Er nimmt seinen Rang hinter den eigentlichen Meistern und deren unmittelbarer Gefolgschaft unter den Priestern ein. Seine Darstellung, sagt er, mag (teilweise) korrekt sein, allen-

falls aber Lücken aufweisen oder unvollkommene, mehr oder weniger unrichtige Erklärungen bieten. Viermal wird die Bitte um Verbesserung des Mangelhaften wiederholt. Unverfälscht sei das Gefundene dargeboten, und im Anschluß an die Überlieferung sollen weitere Früchte seines Studiums erscheinen. Warum diese Weitschweifigkeit? Die Abhandlung „Von Göttlichen Namen" enthält mehr als die andern Traktate neuplatonisches Gedankengut. Zu cap. IV ist der aus Proklus entlehnte Abschnitt „De malorum subsistentia" § 18—35 kompilatorisch angefügt, und in den großen Ausführungen über die Dreifaltigkeit, das Gute, den Eros, das Seiende, die Macht und Weisheit Gottes, über den Frieden und das Eine kommt der kühne Versuch christliche Lehren mit neuplatonischen auszugleichen, nicht immer glücklich zum Ziele. Kein Wunder also, wenn der Verfasser am Schlusse dieser Abhandlung mehr als sonst von seiner Unzulänglichkeit redet und im Hinblick auf die weniger gelungenen Partien bittet, daß der erfahrene und besonnene Freund das Unrichtige korrigiere und den guten Willen, die Lernbegierde, die noch nicht erstarkte Fähigkeit, die Nachwehen einer andersgearteten Vergangenheit mild beurteile. Wie mit einem Schlage tritt uns da der aus dem Hellenismus zur Taufe gekommene, noch unausgegorene und im Kloster Majuma mystisch-inbrünstigen Spekulationen hingegebene Severus entgegen. Wir verstehen auch, daß Dionysius zumal in DN nie der Versicherung müde wird, überall und immer die Heilige Schrift zu Grunde zu legen. Die andrängende Masse neuplatonischer Ideen wirkte übermächtig. Ein köstliches Streiflicht beleuchtet schließlich DN XIII 4 den in platonisch-neuplatonischen Wendungen und Gedankenkreisen sich bewegenden Schriftsteller, wenn er seine Bitte an Timotheus wörtlich nach Platons Gorgias (470 C) formuliert: μὴ ἀποκάμῃς φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν.

Offenbar gibt sich Dionysius im Epilog DN XIII 4 (MG 3, 981 C) als Priester. Damit stimmt überein, was in den Eingangsworten zur EH I 1 gesagt ist. D. betrachtet es als seine heilige Aufgabe, seine den hochheiligen Worten der Schrift entnommenen Erklärungen der kirchlichen Riten zunächst den Bischöfen zu widmen, die kraft der hierarchischen Mysterien

zum Weihegrad der heiligen Mystagogie konsekriert sind. Ihnen allein, „den Heiligen der Heiligen", darf Timotheus von den heiligen Erleuchtungen mitteilen. . . . Dionysius fährt fort: „Uns aber schenkt Jesus die heilige Gewalt des göttlichen Priestertums. Indem wir dieses betätigen, gelangen wir selbst in größere Nähe der über uns stehenden Wesen durch möglichste Verähnlichung mit dem Beharrlichen und Unveränderlichen ihres Zustandes. Wir werden, mit der Erkenntnis der heiligen Dinge erleuchtet, in den Stand gesetzt werden, nicht nur selbst in das Heiligtum der mystischen Wissenschaft einzutreten, sondern auch Führer dahin zu sein. Wir werden in uns selbst lichtgestaltig werden und göttliche Wirksamkeit in andern entfalten. Wir werden selbst zur Vollendung gelangen und zugleich zu Lehrern der Vollkommenheit (für andere) ausgebildet werden." Zweifellos umschreibt hier D. den Charakter und die Tätigkeit des bischöflichen und des priesterlichen Standes und bekennt sich selbst freudig und zuversichtlich als ein Mitglied des letztern. Der Plural „wir" scheint hier gewählt, um den ebenso glücklichen „Timotheus" als Priester miteinzuschließen. — Nun wissen wir aus der Vita des Zacharias, daß Severus zugleich mit jenem Petrus, seinem Seelenkinde, Priester geworden ist. Als Priester hat er folglich die Traktate DN und EH und CH geschrieben[1] und in allen dreien die Adressen, die Anreden, die Warnungen zur Geheimhaltung und die Epiloge an seinen „Schüler", der ihm aber mehr als ein Schüler war, voll inniger Zuneigung gerichtetet. Damit sind wir in die Lebensperiode gewiesen, in der Severus noch als einfacher Mönch im Kloster Majuma lebte, aber allmählich in den ausbrechenden kirchlich-politischen Streitigkeiten an Bedeutung nach außen gewann und im Interesse des Henotikon zu arbeiten anfing.

Lange hatte sich Severus gesträubt, die Taufe zu empfangen, weil er fürchtete, „in den Schmutz der Sünde zurückzufallen" (Vita — PO II 76 ff.). Desgleichen brachte man ihn nur mit vieler Mühe dazu, sich zum Priester weihen zu lassen. Vergleichen wir dieses ängstliche Verhalten des Severus mit der hoch-

[1] DN III 4, CH Epilog, EH I 1 ist auf das Priestertum des Dionysius direkt hingedeutet.

idealen Auffassung, welche D. in den Betrachtungen über den Priesterstand und die Bischofswürde zu erkennen gibt (EH V und oben), so muß zum mindesten wieder eine merkwürdige geistige Verwandtschaft zwischen den beiden anerkannt werden.

Man höre, abgesehen von dem Hinweis auf EH V, weiterhin den Ps.-Dionysius, wie emphatisch er bei der Schilderung der eucharistischen Feier über den Hierarchen (Bischof) spricht (EH III 2): „Während die große Menge (der Gläubigen) nur auf die göttlichen Symbole in gebeugter Haltung zu blicken weiß, erhebt er sich selbst im urgöttlichen Geiste immerfort in seligen und geistigen Schauungen, wie es seiner hierarchischen Würde in der Reinheit des gottähnlichen Zustandes entspricht, zu den heiligen Urquellen der Sakramente." Ebenda (III 3, 3): „Dann aber, wenn er seine eingestaltete Wissenschaft der Menge in vielfachen Gleichnissen (Riten) mitgeteilt hat, kehrt er wieder, losgelöst und nicht gefesselt von den geringeren Dingen (äußern Zeremonien), ohne irgend eine Einbuße zu erleiden, in seinen eigenen Urgrund zurück nnd vollzieht den geistigen Eintritt in das eigene Eine. Dabei sieht er in reinem Lichte die einheitlichen Ideen des sakramentalen Ritus, indem er das Endziel seines menschenfreundlichen Hervortretens in die niedere Welt zu einer noch göttlicheren Rückkehr zum Höchsten gestaltet" (vgl. meine Übersetzung der EH Anm. S. 125.).

Über die schweren Pflichten eines Bischofs spricht Severus mit nachdrücklichem Ernst (PO IV 24): „Die Worte Gottes an Ezechiel (Ez. 33, 1—7) flößen den Oberhirten des Volkes große Furcht ein. . . . Wie müssen sie erschrecken ob der Drohungen gegen jene (Hirten), die schweigen, wo sie reden sollten. Der Bischof ist der Wächter auf der Zinne; er muß auf einbrechende Gefahren achten usw." Auch nach dieser Richtung erscheint der Bischof bei D. „in statu perfectionis acquisitae".

Die religiösen Wirren und Spaltungen, welche alsbald in den Klöstern Palästinas ausbrachen, hatten die Vertreibung der Mönche aus Majuma und Gaza zur Folge, weil sie das Chalcedonense nicht anerkannten. Severus war bereits an Einfluß und Ansehen so gestiegen, daß er, von 200 Mönchen als ihr Anwalt begleitet, nach Konstantinopel gehen mußte, um

die Rückkehr der Vertriebenen zu erwirken. Nach einem Aufenthalt von drei Jahren in der Hauptstadt hatte er das Ziel erreicht. Kaiser Anastasius würdigte die erfolgreichen Bemühungen des Severus für die Durchsetzung des Henotikon[1]. Severus hatte die akephalen isaurischen Bischöfe und Mönche Antiochiens, die der Einigung im Wege standen, mit Glück im Sinne des Henotikon bearbeitet. Auf den Stuhl von Konstantinopel war inzwischen der neue Patriarch Timotheus gestiegen, und auch dieser rechnete auf die Mitwirkung des Severus zu Gunsten des Monophysitismus. Aber siehe da, Severus wird aufs neue von der Sehnsucht nach dem Kloster ergriffen und kehrt nach Majuma zurück, um wieder der Kontemplation zu leben[2]. Aber er war schon zu sehr in den Vordergrund getreten. Er wurde nach dem Tode Flavians, vornehmlich auf Betreiben der Mönche, Patriarch von Antiochien. In dieser Eigenschaft setzte er seine Bemühungen für das Henotikon fort und verschaffte ihm auf der Synode von Tyrus (um 513) offizielle Anerkennung.

In der Hom. 56 (PO IV 77) preist Severus die Kirche von Antiochien, die er 512—518 regierte, als die erste, vom hl. Petrus gegründete Metropole, weil sie den rechten Glauben bewahrt habe. „Wie sollte ich sie nicht mit lauter Stimme feiern und mit väterlicher Liebe umfangen? Sie ruft mit Petrus dem Emmanuel zu: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (Matth. 16, 16). Sie bekennt ein und denselben als Christus und als Sohn des lebendigen Gottes, ein und denselben als Gott und als wahren Menschen." Ebenda IV 80: „Dieses herrliche Bekenntnis, das in der Person der Mutter der orientalischen Kirchen naturhaft zu Hause ist, sehe ich auch im Angesicht dieser Kirche als der echten Tochter (Kinnesrin) erglänzen."[3] Hier spricht der Herold des gemäßigten Monophysitismus unverhohlen.

[1] Die Tendenz der Areopagitika liegt offensichtlich in derselben Linie.

[2] In Konstantinopel hatte er seinen berüchtigten „Philalethes" geschrieben (vgl. Eustathius MG 89, 101 ff.).

[3] Eine Eigentümlichkeit der Predigtweise des Severus tritt auch hier hervor. Er weiß die augenblicklichen Sorgen und Handlungen seines bischöflichen Amtes sofort auf analoge biblische Szenen wie auf eine durchschimmernde Folie hinzubreiten (vgl. 1 Kön. 7, 15—17; Apg. 15, 36).

Das strenge aszetische Leben behielt Severus bei. Häufig ging er auf Visitationsreisen und hielt geeignete Ansprachen. Wie weiß er bei solchen Reden das schreckhafte Niedersteigen Gottes auf Sinai zu schildern (PO VIII 311); wie gedankenvoll und glänzend versteht er, äußere Zeichen und Handlungen symbolisch zu deuten (ebd. 356 über die Bundeslade)! Er bekundet eine aufrichtige Teilnahme am Schicksal der Mitmenschen und dringt auf Hilfe für die notleidenden Armen (ebd. 282 ff.). Praktisch und gewinnend spricht er über Kindererziehung (ebd. 277) und richtet an Ehefrauen und Jungfrauen sachgemäße, warm empfundene Worte (ebd. 303 365). Voll Geschick sucht er die Zuhörer mit der Schwierigkeit des Fastens zu versöhnen (ebd. 377 ff.). In wuchtigen Sätzen geißelt er die maßlose Beteiligung an den Theatern und Pferderennen, die schamlosen Trachten und geheimen Laster. Wie sehr ihn ein seelsorgerliches Bestreben erfüllte, zeigt er auch in seinen Briefen; man lese das herzliche Ermunterungsschreiben an die Schwestern eines Nonnenklosters (PO XII 340—342).

Im Jahre 518 kam es zu einem jähen Umschwung. Kaiser Justin war zur Regierung gelangt und Severus mußte Antiochien verlassen. Er begab sich nach Alexandrien, ohne jedoch den lebhaften Verkehr mit seinen Freunden in Syrien aufzugeben. Nach der Thronbesteigung Justinians I. (527) kam er (536) noch einmal nach Konstantinopel, um an den Religionsverhandlungen teilzunehmen. Schwere Beschuldigungen wurden gegen ihn erhoben[1]. Von der Synode exkommuniziert und vom Kaiser aufgegeben, zog er sich in die Einsamkeit nach Ägypten zurück und starb daselbst um 538. Sein Freund und Biograph Zacharias weiß zu erzählen, daß der Leichnam den süßen Taufgeruch verbreitet habe und durch Berührung der Reliquien Wunder geschehen seien. Die Meinung seiner monophysitischen Anhänger ging dahin, daß durch seinen Mund alle Kirchenlehrer gesprochen hätten. „Wie das durstige Erdreich", hieß es, „saugte das Volk von Antiochien

[1] Vgl. PO II 341 ff. und Eustathius (MG 86, 910 ff.); Doctrina Patrum (Diekamp) 23 f.

die Worte des Patriarchen ein, der gleich dem Springquell ihm belebendes Wasser bot."

Wenden wir uns zurück zu Dionysius! Gleichwie Severus das ernste Leben eines Mönches bzw. eines Anachoreten mit voller Hingabe geführt hat, so treffen wir bei Dionysius eine in Erfahrung bewährte, strenge Auffassung und ideale Hochschätzung des Zönobitenlebens. EH VI stellt er das erhabene monastische Vorbild auf, dem der Mönch nachzustreben berufen ist, zugleich aber weist er ihm innerhalb der hierarchischen Ordnung den bescheidenen Platz hinter dem Stande der Diakonen zu[1]. — Jene Episode aus dem Leben des Severus, wo er einen Kreis von Anfängern im geistlichen Leben bei Majuma um seine Einsiedelei versammelte und zu elementarer Belehrung zuließ, haben wir bereits (oben S. 12) mit DN III 2 verglichen. Mit den Mönchen von Majuma und Gaza sträubt sich Severus gegen die Annahme des Chalcedonense, das ihm als unberechtigte Neuerung[2] erscheint. Er erleidet mitsamt den gleichgesinnten Gefährten Verfolgung und Exilierung, bis er als ihr Vertreter in Konstantinopel (508—511) ihre Rückkehr erwirkt. Nun stoßen wir hinwieder bei Ps.-Dionysius (DN VII 4) auf eine bedeutsame Stelle, aus der persönliches Erleben herausklingt, so daß sie vortrefflich zu der eben erwähnten kirchlich-politischen Einstellung des Severus paßt. Dionysius rühmt die Festigkeit des wahren Glaubens, denn auf ihm beruht die Beständigkeit unerschütterlicher und unveränderlicher Selbstgleichheit[3]. Wer mit der Wahrheit in eins verbunden ist, der weiß recht wohl, daß es gut mit ihm steht,

---

[1] EH VI 2: „Hat der Priester (bei der Mönchsweihe) das Weihegebet vollendet, so tritt er an den Aspiranten heran und fragt ihn zuerst, ob er nicht nur allen Zerstreuungen des äußern Lebens, sondern auch in der innern Vorstellung entsage. Dann schildert er ihm das vollkommenste Leben und belehrt ihn, daß er über das Mittelmaß der Tugend emporgestiegen sein müsse."

[2] Hom. 56 (PO IV 77): „Die von Chalzedon haben ihn (Christus) auf verkehrte Weise in eine Zweiheit der Naturen nach der unaussprechlichen Vereinigung getrennt." An zahllosen andern Stellen protestiert er mit aller Heftigkeit gegen die „Neuerung" von Chalzedon.

[3] τὸ μόνιμον τῆς ἀκινήτου καὶ ἀμεταβόλου ταυτότητος. Das starre, zähe Festhalten des Severus an subjektiven Meinungen ist damit gut bezeichnet.

mag ihn auch der große Haufe einen Wahnwitzigen schelten. Durch die einfache Wahrheit, die immer das Gleiche in gleicher Weise festhält, ist er dem buntschillernden Irrtum entrückt. Und deshalb sterben die vornehmsten Meister der Gottesweisheit alltäglich für die Wahrheit (Röm. 8, 36). Also scharfe Absage gegen jede Neuerung! Ähnlich heißt es DN III 3: καινὸν μὲν οὐδὲν εἰσηγεῖσθαι τολμῶντες.

Wie erwähnt, hat Severus ununterbrochen im Sinne des Henotikon gewirkt, bis es um seine kirchenpolitische Bedeutung gebracht war. Jene „Einigungsformel" sollte durch Verschweigen der strittigen Hauptpunkte (μία φύσις — δύο φύσεις) Frieden und Einigkeit im Reiche herstellen[1]. Dazu stimmt der ausgeprägte irenische Ton in den Areopagitika. DN cap. XI hebt begeistert an: „Nun wohlan, laßt uns den göttlichen Frieden, den Urquell aller friedlichen Einigung, in feierlichen Friedenshymnen verkünden. Er ist es ja, der alles einigt und die Eintracht und Harmonie des Universums erzeugt und auswirkt. Deshalb strebt auch alles nach ihm hin. Er wendet die zerteilte Vielheit der Dinge zur Gesamteinheit und einigt den innerlichen Streit im Weltall zu einträchtigem Zusammensein." — Gegenüber fremden Meinungen empfiehlt Dionysius (Ep. VII 1 ad Polycarpum) eine ruhig versöhnliche Haltung. Man soll sich in die Einwendungen des Gegners nicht zu weit einlassen. Ein braver Mann sieht es lieber darauf ab, die Wahrheit einer Sache gründlich zu erfassen und darzutun, weil so die unwahre These am besten widerlegt wird. Darum habe auch er (Dionysius) selbst im Kampf mit den Hellenen sich darauf beschränkt, mit Gottes Hilfe das Wahre erst recht kennen zu lernen und dann es entsprechend darzulegen[2].

---

[1] ἕνωσιν γενέσθαι ... συναφθῆναί τε τὰ μέλη τοῖς μέλεσιν ... ἡνώσαμεν ἑαυτοὺς μηδὲν ἐνδοιάζοντες ... κατὰ τὸν εἰρημένον ἕνα καὶ μόνον ὅρον τῆς πίστεως.

[2] Charakteristisch für die kirchenpolitischen Streitigkeiten um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert heißt es (§ 1): „Behauptet ja jeder, daß er die (echte) königliche Münze besitze und hat vielleicht nur irgend ein trügerisches Bild von einem Stück Wahrheit." Vgl. Ep. VI: „Halte es nicht sofort für einen Sieg ..., wenn man gegen einen religiösen Glauben oder eine Meinung losfährt, die einem nicht gut erscheint."

Die Idee des Einen (τὸ ἕν), welche sämtliche Schriften des Ps.-Dionysius durchzieht, sehen wir also praktisch in den Dienst des Henotikon gestellt. In der unablässigen Forderung, für die höchste Art der Einigung mit Gott sich zu befähigen, in den Stichworten ἕνωσις, ἑνωτικός, ἑνοποιός, ἑνιαῖος usw., die mindestens vierhundertmal wiederkehren (vgl. ZKathTh 23 [1898] 137), spiegelt sich wie in einem hehren, überirdischen Vorbilde Name, Inhalt und Tendenz des Henotikon. Die Art und Weise ferner, wie DN XIII 2 die Einheit als das eine oberste Prinzip in allen Kategorien des Seins hingestellt wird, entspricht ganz der beharrlichen Weigerung des Severus, zwei individuelle vollständige Naturen in Christus und zwei separate eigentümliche Wirkungsweisen anzuerkennen. Glauben wir nicht Severus durch das Sprachrohr der Areopagitika zu vernehmen, wenn es DN XIII 2 heißt: Das den Teilen nach Vielfache ist Eines nach seiner Totalität; das nach Zahl und Potenzen Vielfache ist Eines nach seiner Spezies; das nach den Spezies Vielfache ist Eines nach dem Genus; das in seinen Ausgängen Vielfache ist Eines in seinem Prinzip (τὰ πολλὰ ἐν ταῖς προόδοις ἓν τῇ ἀρχῇ)? Dieses philosophische Axiom wirkte entscheidend!

Es ist begreiflich, daß Severus als Patriarch, nachdem er sich von neuplatonischen Nachwirkungen mehr geläutert hatte, auf der Kanzel von Antiochien vom „Eintritt in das eigene Eine" nichts mehr sagt. Dagegen weiß er seine ganz ideale Vorstellung vom Hohenpriestertum in biblisch gefärbter Sprache zu geben. Hören wir ihn Hom. 52 (PO IV 14) predigen: „Die Tunika (des Hohenpriesters) deutet an, daß er mit dem ganzen Reichtum der mannigfaltigen Tugenden bekleidet sein muß. Ich bin beschämt im Anblick des Brustschildes der Gerechtigkeit und über das Abzeichen der Wahrheit, das die des Priestertums Gewürdigten auf der Brust tragen müssen, um gleichwie in einem Spiegel die Offenbarungen und Weisungen von oben aufzunehmen, damit sie dieselben treu und wahrhaftig den Weihekandidaten übermitteln." In dem Vergleich mit dem Spiegel, der das auf ihn einfallende Licht reflektiert und weiterleitet, ist eine die Hierarchielehre des Ps.-Dionysius beherrschende Grundanschauung ausgesprochen

(vgl. CH XIII 3; EH I 1; III 3 14). Immer kehrt da die Idee wieder, daß die höheren Ordnungen das von oben empfangene Licht nach unten spiegelartig weiterstrahlen.

II. Die späteren Lebensumstände des Severus.

Werfen wir noch einen Blick auf die späteren Lebensschicksale des Severus. Als er durch die Gunst des Kaisers und das Verlangen der Mönche auf den Patriarchenstuhl von Antiochien erhoben war, entfaltete er 512—518 eine ausgedehnte öffentliche Wirksamkeit in der Regierung seines Sprengels. Nach den zahlreichen Briefen, die aus dieser Zeit von ihm stammen, erscheint er „streng und gerecht, umsichtig und klug, weitherzig, ohne Pedanterie, nicht ohne einen Schein von Liebenswürdigkeit. Er hat eine bestimmte und klare Art, die Dinge anzufassen und darzulegen. Er kennt die kirchliche Vergangenheit und hat ein besonnenes Urteil in Fragen, die einer kanonischen Entscheidung unterliegen“ [1]. Es ist, als ob zwei Naturen in ihm steckten.

Derselbe Severus verharrt in der alten Liebe zum Betrachten und in strenger Übung der Aszese; Luxusdinge und Köche müssen aus dem Palaste des Patriarchen verschwinden. Im Jahre 518, da der neue Kaiser Justin die Regierung antritt und ihm die Ausübung seines Amtes unmöglich macht, geht er nach Alexandrien und später (536) in die Einsamkeit der Wüste zurück, um fern von der Welt der geistlichen Beschauung obzuliegen.

Begegnet uns nicht ein ähnliches Doppelwesen in Dionysius? Sehen wir ihn nicht in den ersten seiner Schriften (DN u. CH) der höchsten Spekulation hingegeben, schwelgend in mystischem Dunkel, fernab von jedem irdischen Laut dem Leben entrückt — und dann hinwieder in der Beschreibung der kirchlichen Weiheakte (EH II—VII) nüchtern ins Detail der Zeremonien eingehend und eine konkrete praktische Deutung versuchend? Sinkt er ja mitunter zu künstlich ausgeklügelten Er-

[1] So Krüger in R-E (oben S. 2). Zacharias rühmt von Severus, daß er allen Studierenden des Rechtes in Berytus überlegen gewesen sei. In den Areopagitika zeigt die Diktion vorherrschend ein juridisch strenges Streben, korrekt zu konstruieren und den Gedanken fest in den Satz zu bannen.

klärungen herab (CH XV 2—9). In dem Exkurs über das Böse (DN IV 18—35) überbietet er sich förmlich, Proklus folgend, in einem dialektischen Turnier mit hypostasierten Begriffen. Aber auch von Severus werden beständige dialektische Übungen berichtet (PO II 229).

Wie steht es bei Dionysius gegenüber dem bei Severus gerühmten praktischen Geschick in Behandlung öffentlicher Fälle und Verhältnisse? Hiefür bietet sich ein Musterbeispiel aus seinen Schriften, das uns seine hohe Begabung für kirchlich-religiöse Ordnung klar vor Augen stellt, nämlich der Brief an den Mönch Demophilus (Ep. VIII — MG 3, 1084—1100). Es erscheint dieser Brief als Meisterstück eines Mahnschreibens an die allgemeine Adresse der Mönchswelt (vgl. EH VI), die sich unbefugte Einmischung in die den Priestern vorbehaltene Beichtpraxis zu Schulden kommen läßt[1]. Weiterhin sei erinnert an die von Dionysius vertretenen Anschauungen über die dem Bischof nötige Milde und Barmherzigkeit gegen den reuigen Taufkandidaten (s. oben S. 10) und über das eifrig zu betätigende Lehramt des Hierarchen. Wie schön weiß Dionysius von den Segnungen des Friedens zu sprechen und zu einem friedlichen Verkehr zu mahnen (DN XI 5)! Aus dem Bewußtsein der eigenen kirchlichen Stellung begreift sich die Parallelisierung der EH mit der CH in vollerem Sinne (CH VIII 2; vgl. CH II 3). Vom Standpunkt eines dem kirchlichen Leben zugewandten Mannes sind Belehrung und Ermunterung an die Kleriker (EH I 1) gesprochen. Einen strengen Ton schlägt Dionysius (EH III 3, 14) an, um schlechte Priester von den heiligen Handlungen auszuschließen. Die Bemerkungen über Totenbestattung (EH VII 1—3) und Kindertaufe (EH VII 3, 11) machen einem geistlichen Praktiker alle Ehre.

Eine ganz ideale Vorstellung hat Dionysius vom bischöflichen Amte (s. oben S. 16)[2]. Der Hierarch ist ihm einfach θεῖος, θεοειδής und ἔνθεος. Wie die Gesamthierarchie in Jesus als ihrem Ziel- und Endpunkt gipfelt, so jede einzelne Hier-

[1] Vgl. ZKathTh 22 (1898) 300.

[2] Erinnern wir uns, wie sehr Severus aus „heiliger Scheu" sich sträubte, das Priesteramt zu übernehmen.

archie in ihrem gotterfüllten Hierarchen (EH I 1, 5). Dieser betätigt die Mysterien in all den heiligen Ständen; die höheren Weiheakte sind ihm ausschließlich vorbehalten. Er lebt in steter Betrachtung der göttlichen Dinge und sieht unter der Hülle der Zeremonien die heiligen Ideen, ohne durch die äußere Funktion abgelenkt zu werden (EH III 3, 3). Wenn Dionysius die glänzende Liturgie im Tempel als einen Widerschein der himmlischen Liturgie erschaut (CH I 3; EH I 2), wenn er nur dem Bischof die Befugnis zuerkennt, in die tieferen, mündlich überlieferten Erkenntnisse eingeweiht zu werden und sie nach heiliger Satzung andern mitzuteilen (EH I 5), wenn er erklärt, daß der Bischof nicht nach eigenem Ermessen die Weihekandidaten auswählt, sondern insoweit er von Gott angeregt und erleuchtet wird (EH V 3, 5), wenn er die unbußfertigen notorischen Sünder zugleich mit den „Energumenen" von der Liturgie ausgeschlossen sehen will (EH III 3, 7a), wenn er erklärt, daß die Bischöfe von der Exkommunikationsgewalt nicht willkürlich Gebrauch machen dürfen, sondern nur als Organe und Künder der göttlichen Strafgerechtigkeit, und daß Kleriker, welche ihren Lebenswandel nicht mit ihrem Stande in Einklang bringen (EH III 3, 14) ihr Amt nicht ausüben sollen — so glaubt man doch überall nicht so sehr einen weltfernen Mönch, sondern den überlegenen Ton eines scharfen Beobachters kirchlicher Zustände herauszuhören.

Ein gewisser „Schein von Liebenswürdigkeit" wird Severus auf Grund seiner Briefe nachgerühmt (s. oben 22). Kommt bei unserem Dionysius dieses Element irgendwie zur Geltung? Man wird es nicht leugnen, wenn man u. a. die Briefe VI, VII, X und die hübsche Art erwägt, in der die Abhandlung von der „Kirchlichen Hierarchie" abgeschlossen und andere Epiloge mit feiner Urbanität formuliert werden. Gewiß ist derartiges überhaupt literarische Gepflogenheit, aber man ist doch überrascht, zum Schlusse der Abhandlung von „Göttlichen Namen" die schöne Wendung aus Platons Gorgias (470 C) zu lesen: μηδὲ ἀποκάμῃς φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν — durch Gewährung der Bitte, der Adressat Timotheus möge den Verfasser auf allenfallsige Fehler und Mängel der Darstellung aufmerksam machen und ihm von seinem eigenen Reichtum mitteilen.

Alle die erwähnten Züge lassen sich in das Charakterbild des Patriarchen Severus einordnen. Um dieses Bild noch mehr abzurunden, sei zu dem früher Gesagten die Charakteristik angefügt, die Zacharias von seinem Freunde Severus entwirft. „Severus aber, der nach Flavian in Antiochia war, war ein durch das Lesen der Weisheit der Griechen beredter Mann, freiwillig arm, ein erprobter Mönch, auch eifrig und bewandert im wahren Glauben; und er las mit Verständnis auch in den heiligen Schriften und deren Auslegungen, von den alten Aufzeichnungen der Schüler der Apostel Hierotheus und Dionysius und Titus, auch Timotheus und derer nach ihnen, Ignatius und Klemens und Irenäus und der Anhänger des Gregorius (von Nazianz), Basilius und Athanasius und des Julius und der übrigen Hohenpriester und rechtgläubigen Lehrer der heiligen Kirche, und gleich dem Schriftgelehrten, der für das Himmelreich unterrichtet ist, der aus seinen Schätzen Altes und Neues hervorholt." [1]

Der Teil dieser Stelle, der von der Belesenheit des Severus handelt, verdient vollste Aufmerksamkeit. Die „alten Aufzeichnungen der Schüler der Apostel, eines Hierotheus und Dionysius und Titus, auch des Timotheus" habe Severus mit Verständnis gelesen. Selbstverständlich sind hier die Areopagitika gemeint. Dionysius führt sich ja darin selbst (Ep. VII 3) redend ein und läßt seinen Lehrer „Hierotheus" (DN II 9 und III 2, 3) ehrenvollst auftreten. Nun fragen wir: Glaubt Zacharias wirklich an die Echtheit dieser Schriften? Sagt er im guten Glauben, daß Severus diese Schriften mit Verständnis gelesen habe? Will er zugleich andeuten, daß derselbe Severus, „eifrig im wahren Glauben", sich dieser Schriften zur Verteidigung der wahren Lehre bedient habe, da sie doch bis Ende des 5. Jahrhunderts vollständig unbekannt waren?

Stellen wir zunächst fest, daß dieser Zacharias ein besonders vertrauter Freund des Severus war und als sein Biograph natürlich sich von dessen Plänen und Arbeiten nichts entgehen ließ. Beachten wir ferner, daß Severus in seinen öffentlichen Homilien und Briefen, soweit ich sehen konnte, des Dionysius

[1] Syrische Kirchengeschichte (Land, Anecdota syr. III 228 f).

und Hierotheus nicht die mindeste Erwähnung tut. Und doch lag es für ihn so nahe, die Zeugnisse dieser ersten „Apostelschüler" zu verwerten, wenn sie wirklich existierten. In seinem kirchlichen Auftreten mußte er eben mehr Zurückhaltung üben als in gelegentlichen, privaten Äußerungen. Wie Zacharias dazu kommt, mit den beiden Pseudoautoren Dionysius und Hierotheus auch Timotheus, den Paulusschüler, als kirchlichen Schriftsteller vorzuführen, ist unerfindlich. Das kirchliche Altertum weiß nichts von seinen Schriften. Eine Fabel um die andere!

Zacharias hat, um die Belesenheit seines Freundes in glänzendes Licht zu stellen, ihm nicht bloß die Kenntnis echter kirchlicher Schriften zugeschrieben[1], sondern, Wahres mit Falschem vermischend, die erdichteten ältesten Zeugen an die Spitze gestellt. Er steckt mit Severus unter einer Decke und hilft als entschlossener Parteigänger dessen Fälschung unterstützen. Einer gewissen Sorglosigkeit und Unbedachtsamkeit nachgebend hat er uns das geheime Komplott verraten! Er hat die auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel 533 von Hypatius erhobene siegreiche Einrede gegen die Echtheit der Dionysischen Schriften einfach ignoriert. Monophysitische Parteifreunde in großer Zahl waren da zugegen[2] und konnten zu ihrer Verteidigung zuletzt nichts mehr vorbringen. Hypatius hatte ihnen zuerst nachgewiesen, daß die großen Väter im Kampfe mit früheren Häretikern diese Schriften nicht benützten, weil sie eben nicht existierten; dann wußte er die Ausrede zu entwerten, daß die in den Archiven von Alexandrien liegenden Werke Cyrills Textstellen aus Dionysius enthielten. Mit Recht wies Hypatius darauf hin, daß seit einer

---

[1] Bis auf Klemens und Irenäus lassen sich die genannten Autoritäten (Ignatius, Gregor von Nazianz, Basilius) in den Bänden IV, VIII, XII, XVI der PO nachweisen. Merkwürdig erscheint es, daß Cyrill von Alexandrien, den Severus vor allen andern ausschreibt, nicht erwähnt wird. Was Papst Julius betrifft, so genüge vorläufig die Bemerkung bei Bardenhewer (Patrol.[3] 356): „Zahlreiche Schriften sind Julius von apollinaristischen Fälschern unterschoben und durch monophysitische Propaganda über den christlichen Erdkreis verbreitet worden."

[2] Außer ihren sieben Vertretern waren ziemlich viele Priester und Mönche dort anwesend (vgl. Hefele, Konziliengeschichte[2] 747 ff.).

Reihe von Jahren nur monophysitische Patriarchen in Alexandrien regiert hätten, denen man solche Interpolationen gar wohl zutrauen könne. — Somit dürfen die Angaben des Zacharias, der von dem öffentlichen und offiziellen Akt jener Kollation unbedingt wissen mußte, nicht ernst genommen werden.

Ergebnis aus der Vergleichung des Lebens und Charakters.

Ein Rückblick auf den Lebensgang des Severus gibt hinreichendes Licht, um in das absichtliche Dunkel der „Vita Dionysii" aufhellende Strahlen zu werfen und bestimmte gemeinsame Charakterzüge hervortreten zu lassen. Eine erste Periode des „heidnischen" (weltlichen) Lebens gesteht Dionysius selbst von sich und berichtet auch Zacharias über Severus. Die Schilderung der Bekehrung, Taufe und strengen Aszese kehrt bei beiden in gleicher Weise wieder. Von der hohen Beschauung, von dem Aufsteigen zum Gipfel des Berges gleich einem Moses wissen beide mit Emphase zu sprechen. — Eine zweite Periode, die angefüllt ist mit kirchlichen Kämpfen, weitschauender öffentlicher Tätigkeit und peinlicher gegenseitiger Befehdung ist in den Areopagitika mehr zwischen den Zeilen angedeutet, bei Severus geschichtlich festgestellt. Aber bei Ps.-Dionysius nicht minder als bei Severus herrscht ein fester Glaube an die vertretene Sache, der das unerschütterliche Fundament ihres Daseins ist. Von den zwei Seiten, die im Charakter des Severus sich merkwürdig gegenüberstehen, lassen die Dionysischen Schriften, wie es ihrem Zweck entspricht, teilweise nur die eine gewinnende erkennen. In Severus vereinigt sich aszetische Entrückung mit weltgewandter, hochgesteigerter Tätigkeit, menschenfreundliche und pastorale Haltung mit starrem Fanatismus, griechische Bildung mit Kenntnis der Heiligen Schrift und der Väter, ausgeprägter Intellektualismus mit gelegentlich hervortretender Wärme des Empfindens, wißbegieriges Studium nach allen Richtungen und Verneinung der irdischen Wissenschaft durch exaltierten Mystizismus. Kein Wunder, daß an diesem Doppelgesichte, soweit es aus Dionysius erkennbar ist, so viele irre geworden sind.

Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg

Eines der schwierigsten Kapitel in der historischen Erforschung der Theologie ist unzweifelhaft die Gnadenlehre. Nicht zuletzt deshalb, weil ihre Fragen im Mittelalter fast nicht im Zusammenhang behandelt werden, sondern derart in andere Probleme hineinverwoben sind, daß es häufig nur bei größter Sorgfalt möglich wird, sie unversehrt davon loszulösen.

Es wurde zwar wiederholt ein Versuch gemacht, das Wesen der aktualen Gnade zu erforschen. So besitzen wir, abgesehen von den Monographien zur Gnadenlehre des hl. Thomas von Aquin und abgesehen von den Andeutungen A. Harnacks[1], R. Seebergs[2], J. Schwanes[3] u. a. in deren Dogmengeschichte, noch die wertvollen Einzeldarstellungen von K. Heim[4], P. Minges[5] und F. Mitzka[6] zum Gnadensystem des Alexander Hales, Duns Scotus und Bonaventura. Aber es läßt sich bisher auch nicht ein nennenswerter Versuch verzeichnen, der die Klärung der Erkenntnis der heiligmachenden Gnade zum Gegenstand hätte. So scheint denn A. Koeniger[7] der erste zu sein, der darauf aufmerksam macht, daß caritas und Gnade in der Frühscholastik für identisch genommen werden. Leider ist auch er nicht näher auf diese interessante Frage eingegangen.

Da aber ein Einblick in die Anschauungen von der heiligmachenden Gnade unerläßlich ist für ein Verständnis der je-

---

[1] Dogmengeschichte[5] (Tübingen 1914) 403 ff.

[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] (Leipzig 1913) 414 ff.

[3] Dogmengeschichte der mittleren Zeit (Freiburg i. B. 1882) 376 ff.

[4] Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius (Leipzig 1907).

[5] Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft (Münster i. W. 1906).

[6] Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade. ZKathTh 50 (1926) 27 und 220.

[7] Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach (München 1906) 36.

weiligen Bußlehre, dürfte eine eigene Untersuchung darüber nur eine seit langem fühlbare Lücke in der Geschichte der Dogmen ausfüllen.

1. Die Grundlagen aus der Tradition und ihre Rezeption.

I. 1. Bestimmend für den Werdegang der Erkenntnis der heiligmachenden Gnade war der Umstand, daß man tatsächlich die Bausteine dafür den Briefen des hl. Paulus entnommen hat. Es kamen dabei fast ausschließlich, sicher aber als ausschlaggebend, diejenigen Stellen in Betracht, an denen er von der Rechtfertigung spricht. Von grundlegender Bedeutung sind darum für das Mittelalter die Kommentare zu den Paulinen geworden, die uns in weitestem Umfange durch das Forschergenie H. Denifles[1] namhaft gemacht wurden. In zweiter Linie erst folgen die systematischen Sentenzen und Summen. Ganz wenig Wertvolles dagegen bringen die kanonistischen Traktate.

Aus ihnen läßt sich hauptsächlich ersehen — um dies vorwegzunehmen —, daß nach der allgemeinen Überzeugung jener Zeit die Gnade. die durch die Sakramente gespendet wird, mit den Tugenden identisch ist[2], oder daß die übrigen Tugenden nicht ohne den Glauben bestehen können[3], oder auch, daß man allgemein die Möglichkeit von Tugenden, die sich nicht betätigen können, verkannte[4]. Lediglich in der Summa super decreta Gratiani des Magisters Iohannes Faventinus[5] konnte ich einen Ansatz zu einer Erläuterung der „regeneratio", und bei Huguccio einen Versuch zu einer Erklärung des Lebens der Seele mit der „fides"[6], und der „similitudo Dei"[7] finden. So richtig es ist,

[1] Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio (Mainz 1905).

[2] Simon de Bisiniano, Summa Decreti Gratiani (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 38 fol. 2); die dritte Summa Decreti des Clm. 16084 (fol. 50ᵛ); die Summa Parisiensis (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 36 fol. 25ᵛ); Huguccio, De penitentia (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 41 fol. 397).

[3] Summa Decreti Bambergensis (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 42 fol. 35); Huguccio, Summa super Decretum (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 40 fol. 21).

[4] Summa Decreti des Clm. 16084 (fol. 15ᵛ); Summa Lipsiensis (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 986 fol. 31ᵛ, 91, 282ᵛ, 285ᵛ, 287ᵛ); Huguccio, Summa super Decretum (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 40 fol. 272); Benecasa, Casus Decretalium (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 91 fol. 72).

[5] Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 480 fol. 54ᵛ.

[6] Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 41 fol. 397ᵛ.

[7] Ebd. fol. 409. — Ebenso in der aus dem 10. Jahrhundert stammenden Kanonsammlung des Cod. Can. 5 (fol. 209) der Bamberger Staatl. Bibl.

daß Gratian in höchstem Grade befruchtend auf die ganze Frühscholastik gewirkt hat, so darf doch dabei nicht verkannt werden, daß die späteren kanonistischen Traktate und Summen in spekulativen Fragen für gewöhnlich weit hinter den systematischen theologischen Sentenzen und Summen nachhinkten. So finden sich denn auch die Kanonisten, wenn wir vom Traktat „de matrimonio" absehen, fast nie in der Frühscholastik zitiert. Nur Huguccio scheint hier eine Ausnahme zu machen. Während z. B. Franziskanertheologen wie Guilelmus de Melitona in seinen im Cod. lat. 152 der Biblioteca Antoniana zu Padua erhaltenen „Quaestiones super sacramentis" oder Alexander von Alessandria im Kommentar zum vierten Sentenzenbuch sich ausnehmend oft der Autorität Hugos von St. Victor bedienen, nimmt der Dominikaner Richard Fishacre in seinem Kommentar zum vierten Sentenzenbuch wiederholt ausdrücklich Bezug auf Huguccio, „qui fecit apparatum super decreta" (Cod. Vatic. Ottob. lat. 294, z. B. fol. 275 und 275^{v}).

2. Die Rechtfertigung selber, im Zusammenhang mit der man immer auf die heiligmachende Gnade zu sprechen kam, wurde als die Wiederherstellung der durch die Sünde, besonders Erbsünde, verlorenen Gerechtigkeit aufgefaßt. Von einer gratia elevans war also in diesem Zusammenhang „ex professo" fast nie die Rede. Anselm von Canterbury sah nun die Sünde in dem schuldbaren Mangel der um ihrer selbst willen bewahrten Rechtheit des Willens, in dem schuldbaren Mangel der „affectio volendi iustitiam"[1]. Auf seinen Forschungen fußend verlegt Hugo von St. Victor die habituelle Sünde in die Verdunkelung des Verstandes durch den „torpor infidelitatis"[2] und in die Verknechtung des Willens durch die „cupiditas". Es herrschte eben damals wie fast in der ganzen Frühscholastik eine rein physische Betrachtungsweise der Sünde vor[3]. Rechtfertigende

[1] Man vgl. A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik. DivThom(Fr) 5 (1927) 159 f. Durch ein Versehen führte ich hier (S. 174) Praepositinus unter den Gegnern der Erschaffung der Engel in gratuitis auf, während er wohl der erste war, der sie gegen die via magistrorum communis verteidigte.

[2] Schon Smaragdus spricht, wenn die Rede auf die habituelle Sünde kommt, lediglich von der „caecitas cordis" oder „infidelitatis", die im Gegensatz steht zur „fides", dem Ursprung der Tugenden (Collectiones in Epistolas et Evangelia. — SSL. 102/160, 297, 447, 490).

[3] Ich werde mich dazu ausführlicher in einem eigenen Werk über die habituelle Sünde äußern. Es sei nur hingewiesen auf die Einleitung zu

Gnade muß also vor allem das sein, was diese beiden physischen Mängel behebt. Ganz treffend sagt in diesem Sinne darum Abt Werner von St. Blasien: „Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis, cuius corruptio vitium vocatur" (Defloratione S. Patrum — SSL 157, 842).

Hier steht Hugo in vollem Einklang mit der Vorzeit und er hat nur diejenigen zu Gegnern, die mit Abaelard die habituelle Sünde in die Strafverhaftung verlegen.

II. Die Erkenntnis der rechtfertigenden Gnade mußte, wie gesagt, aus den Daten der Paulusbriefe erarbeitet werden. Anfangs beschränkt sich ihre Darstellung auf eine bloße Erklärung der in Betracht kommenden Verse, sie bringt dieselben dann allmählich in Vergleich zueinander und zu andern Wahrheiten und gelangt so mehr und mehr in die Tiefe.

---

einem kanonistischen Traktat im Clm. 16084 (fol. 63^{v}), auf die zweite Sentenzensammlung des Clm. 23440 (fol. 86), auf David von Augsburg in seinem Traktat „De interiori homine" (Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 453 fol. 43 f.). Eine besonders charakteristische Stelle findet sich auch in der Summe des Robertus von Meleduno (II I 14. — Innsbruck, Universitätsbibl. Cod. lat. 297 fol. 130^{v}): XIV. „Quod primus homo ante peccatum sine omni amminiculo doctrine extrinsece creatoris et creaturarum sufficientem habere potuit cognitionem. — Factus est enim homo, ut dictum est, ad imaginem et similitudinem secundum animam, que imago Dei est et similitudo. Unde ex ea homo primus habuit cognitionis quandam perfectionem tam ad nature sue conservationem atque sustentationem quam ad veritatis comprehensionem et creatoris intelligentiam. Novit namque primus homo, quibus et qualiter et quantum uti debuerit ad omnem corporis defectum depellendum et ad eius integritatem conservandam. Ipse etiam preditus erat veritatis cognitione, qua poterat omnem errorem falsitatis devitare, et creaturarum et creatoris, quantum sue saluti expediebat, intelligentiam consequi. Ipse quippe, si non peccasset, veritatem per visibilia et invisibilia conspiceret, nec scripture alicuius conditione egeret, quia in se ipso et in singulis creaturis quantum oporteret, de creatione cognoscere potuerat." — XV. „Ad quam et cuiusmodi cognitionem habendam homo post culpam Sacre Scripture eguit doctrina. — Quam potestatem quia per culpam perdidit, divine Scripture auxilio eum Dei gratia adiuvit, ut ad quod ratio insufficiens per culpam facta erat, id est ad creatoris cognitionem habendam, divina Scriptura ad intus sufficere valeret. In hac enim cognitione homo adiuvari eguit, eo quod sine illa ad vitam, quam per culpam perdidit, redire non potuit. Ad illam vero recuperandam cognitionem, que ad corporis pertinebat tutelam et conservationem nul [fol. 131] lum homini Scripture datum est auxilium. Quod ideo factum esse credo, quia sine illa homo vitam promereri potuit, propter quam factus fuit."

1. Alle charakteristischen Stellen identifizieren die rechtfertigende Gnade in ängstlichem Anschluß an die paulinische fides iustificans mit den Tugenden Glaube und Liebe. Beiden schreibt man sogar auch die Auswirkungen zu, die wir heute ausschließlich der heiligmachenden Gnade vorbehalten, wie Leben, Adoptivsohnschaft Gottes, Miterbschaft Christi, neues Menschentum usw. Aus dem 8. Jahrhundert möge hierfür Sedulius Scottus als Beleg dienen[1]:

Zu Röm. 6, 22: „‚Liberati autem a peccato' et reliqua. Quis (!) est, liberat a peccato'(!)? Sine dubio agnitio veritatis. Sic enim dicebat Ihesus ad Iudeos, qui crediderant ei: ‚Si credideritis verbo meo, agnoscetis veritatem et veritas liberabit vos.'" [2]

Zu 2 Kor. 5, 17: „‚Nova creatura', id est ecclesia per sanguinem Christi renovata. Aut si quis credit in Christo, nova creatura est per sacramentum baptismatis renovatus ac novitate vite intelligens vetera suo tempore defuncta fuisse et amodo novo more vivendum." [3]

Zu Gal. 2, 16: „‚Quoniam non iustificabitur homo ex operibus legis', id est sabbatis et circumcisione ceterisque, que non propter iustitiam, sed ad edomandam populi duritiam sunt mandata. Sive ‚non iustificabitur' hoc scilicet tempore novi testamenti, ‚nisi per fidem Ihesu Christi'." [4]

Zu Gal. 2, 20: „‚Vivo autem' id est vita spirituali ‚iam non ego', sed vetus homo, vel non mea facultate in fide vivo Dei, id est in sola fide, quia nihil debeo legi." [5]

Zu Gal. 3, 25/26: „[Augustinus] ‚Omnes enim filii Dei estis'. Ad hoc valet, ne gentes de se desperarent, quia non custodiebantur sub pedagogo, et ideo se filios non putarent. Sed per fidem induendo Christum omnes fiunt filii, non natura ut unicus, qui etiam Sapientia Dei est prestante mediatoris fide. Quam fidei gratiam nunc indumentum vocat, ut Christo induti sint, qui in Christum crediderunt, et ideo

---

[1] H. Denifle (Die abendländischen Schriftausleger) hat zur Genüge dargetan, daß in den Pauluskommentaren die den Menschen rechtfertigende Gerechtigkeit etwas demselben Inneres ist, weshalb ich nicht näher darauf eingehen werde.

[2] Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Bibl. 127 fol. 24^{v}.

[3] Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 71^{v}. — Man vgl. auch Gilbert de la Porrée (Pauluskommentar, Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 61^{v}), Radulf von Laon (Pauluskommentar, Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 61^{v}) und den anonymen Kommentar des Bamberger Cod. Bibl. 123 (fol. 65).

[4] Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 76. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 72^{v}), Radulf von Laon (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 72), den ersten anonymen Pauluskommentar des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 20) und den zweiten Anonymus der gleichen Hs. (fol. 31^{v}).

[5] Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 76^{v}.

filii Dei fratresque mediatoris effecti. In qua fide non est distantia Iudei neque Greci." [1]

Zu Hebr. 10, 38: „‚Nam iustus meus ex fide vivit'. Quia vita corporis anima, vita anime fides est, a qua si quis se subtraxerit, non placebit Deo." [2]

Zu Röm. 4, 5: „Magna beatitudo est, sine labore legis et poenitentie Dei gratiam sola fide promereri. Ad hoc fides prima ad iustitiam

---

[1] Ebd. fol. 77ᵛ. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 74ᵛ), Radulf von Laon (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 74), den ersten Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 22; hier auch zu Rom. 8, 6 ff. auf fol. 7), den zweiten Anonymus der gleichen Hs. (fol. 32 f.), den Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 129 (fol. 73); außerdem Balduin von Canterbury (Liber de commendatione fidei — SSL 204, 594) und Abt Adam von Perseigne (Epist. 30 — SSL 211, 697). Es soll damit nicht in Abrede gestellt werden, daß auch andere Erklärungen des „induere Christum" sich finden. So lesen wir wohl in dem merkwürdigen, nur die markanten Stellen aushebenden anonymen Kommentar zu den Paulinen, der auf fol. 130—174ᵛ im Cod. S. Croce, Plut. XVIII dext. Cod. 8 der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz erhalten ist, zu Eph. 4, 24: „(fol. 159) Sequitur ‚Induite novum hominem', id est assu[159ᵛ]mite similitudinem novi hominis, id est Christi, de quo alibi: ‚Induite Dominum Ihesum Christum'. Quo vere induitur, quicumque ei mentis informatione conformatur. Christum enim induitur, qui per fidem in Christo renascitur vite emulus, quam tradidit Christus." — Aber die Erklärung der Stelle des Galaterbriefes 3, 27 steht schon unter dem Einfluß der spekulativen Erforschung der Tugendlehre: „(fol. 155) ‚Quicumque enim' id est cuiuscumque conditionis vel sexus ‚baptizati estis in Christo' id est in institutione Christi et ad similitudinem mortis eius ‚Christum induistis' id est conformes ei facti estis, quod est vobis honor et contra estus protectio. — Quod autem Christus sit indumentum, alibi apostolus aperit dicens: ‚Induite vos Dominum nostrum Ihesum Christum'. — Augustinus: Induunt autem homines Christum aliquando usque ad perceptionem sacramenti, aliquando etiam usque ad vite sanctificationem. Et illud primum bonis et malis est commune, hoc alterum vero proprium est bonorum." — Man vgl. auch die Ausführungen der „Glosulae Glosularum" im Cod. 23, Plut. 20 der Biblioteca Laurenziana (11. Jahrh.) zu Eph. 4, 24 (fol. 156ᵛ). — H. Denifle (Die abendländischen Schriftausleger 83) kannte als einzige Hs. der „Glosulae Glosularum" nur den Cod. Vatic. Reg. lat. 79, der nur den unvollständigen Römerbrief enthielt. Außer dem Cod. Bibl. 129 der Bamberger Staatl. Bibl., der ebenfalls über den Römerbrief nicht hinausgeht, kann ich nunmehr noch eine dritte, wohl die bedeutendste Hs. der „Glosulae Glosularum" namhaft machen. Sie ist uns erhalten im eben genannten Cod. 23 Plut. 20 der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz und dürfte wohl noch dem 11. Jahrhundert angehören. Das Wertvollste an ihr ist, daß sie auch die übrigen Paulusbriefe bringt, allerdings nicht in der gewöhnlichen Reihenfolge. So kommt nach dem Römerbrief unmittelbar der Brief an die Hebräer, dann an Titus, die Galater, die Epheser usw.

[2] Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 103. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 129).

reputatur, ut de preterito absolvatur et de presenti iustificetur et ad futura fidei opera preparetur. [Origenes] Initium iustificari a Deo fides est, que credit in iustificantem. Et hec fides, cum iustificata fuerit, tamquam radix imbre suscepto haeret in anime solo, ut cum per legem Dei excoli coepit, rursum in ea surgunt rami, qui fructus operum ferant. Non ergo ex operibus radix iustitie, sed ex radice iustitie fructus operum crescit, illa scilicet radice iustitie, qua Deus accepto fert iustitiam sine operibus." [1]

Wir sahen, daß Scottus die Adoptivkindschaft Gottes der fides zuschreibt. Er bringt sie aber auch wesentlich in Verbindung mit der caritas. So in der Erklärung des klassischen Textes Röm. 8, 15 f.: „‚Non enim accepistis Spiritum servitutis iterum in timore'. Iudei acceperunt spiritum, qui illos ad servitutem cogeret per timorem. Timere enim servorum, diligere filiorum. Qui enim opera caritatis voluntate nolebant, timoris vindicte necessitate coguntur. Nos vero omnia voluntarie operemur, ut filios nos probemus. [Origenes] Hoc ergo est, quod docet Paulus, quia, quando commortui sumus Christo et Spiritus eius factus est in nobis, non iterum Spiritum servitutis accipimus in timorem, hoc est, non rursus parvuli et vitia habentes effecti sumus, sed quasi perfecti semel iam accipimus Spiritum adoptionis, in quo clamamus abba pater." [2]

2. Diese Lehre war ohne Zweifel durch Augustinus[3] — neben Origines — in die Theologie gekommen. Zeugnis da-

[1] Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 18. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 9^{v}) und den ersten Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 4).

[2] Bamberg, Cod. Bibl. 127 fol. 29^{v}. — Man vgl. Gilbert (Leipzig, Cod. lat. 427 fol. 16a^{v}), Abaelard, In epist. ad Rom. l. 4, c. 9 (SSL 178, 920), Radulf von Laon (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 18), den ersten Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 6^{v}), den Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 129 (fol. 37^{v}). Die Glosulae Glosularum (Bamberg, Cod. Bibl. 129 fol. 21; Laurenziana Plut. XX cod. 23 fol. 35^{v}) bringen eine weitere Erklärung. Ferner Bibl. Medicea-Laurenziana Florenz, S. Croce, Plut. XVIII dext. cod. 8 (fol. 134^{v}), Laurenziana Plut. XXIII cod. 5 (fol. 18^{v}). Die Kommentare zu den katholischen Briefen äußern sich im gleichen Sinn in der Erklärung von 1 Joh. 3, 1 f. Man vgl. z. B. Cod. Vatic. lat. 4211 (fol. 32^{v}), Vatic. lat. 4212 (fol. 35^{v}), Laurenziana Plut. XVII cod. 17 (fol. 52 f.), die alle die gleiche Glosse Anselms von Laon enthalten.

[3] Bei Augustinus lesen wir z. B.: De diversis quaestionibus LXXXIII Lib. 1 (SSL 40, 88): „Unde apostolus Paulus dicit posse hominem sine operibus, sed praecedentibus iustificari per fidem. Nam iustificatus per fidem quomodo potest nisi iuste deinceps operari, quamvis antea nihil operatus iuste ad fidei iustificationem pervenerit, non merito bonorum operum, sed gratia Dei, quae in illo iam vacua esse non potest, cum iam per dilectionem bene operatur." — Liber de dono perseverantiae, c. 8 (SSL 45, 1004): „Non itaque in hominum, sed in Dei est potestate, ut

für gibt die weitverbreitete Sammlung von Exzerpten aus Augustin, die, unter verschiedenen Namen[1], im Cod. Bibl. 126 der Bamberger staatlichen Bibliothek scheinbar unter dem des Petrus abbas Tripolitane provincie erscheint:

Zu Röm. 8, 10: „‚Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem vivit propter iustificationem.'

Ex libro de Trinitate IV. — Anima iam pia, que fuit impia, propter iustitiam fidei dicitur ex morte revixisse atque vivere. Corpus autem non tantum moriturum propter anime abscessum, qui futurus est, sed propter tantam infirmitatem carnis et sanguinis etiam mortuum dicitur loquente apostolo: Corpus quidem, inquit, mortuum est propter peccatum, Spiritus autem vita est propter iustitiam. Hec vita ex fide facta, quoniam iustus ex fide vivit." [2]

Zu Gal. 2, 16: „Ex libro ad Paulinum episcopum. — Non quia opera bona frustrantur, cum Deus reddat unicuique secundum opera, sed quia opera ex gratia, non ex operibus gratia. Quoniam fides, que per dilectionem operatur, nihil operaretur, nisi ipsa dilectio Dei diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Nec ipsa fides esset in nobis, nisi unicuique Deus partiretur mensuram fidei.

Ex libro ad Prosperum et Hilarium. — Ex fide nos dicit iustificari, quia ipsa prima est, ex qua inpetrantur caetera." [3]

---

habeant homines potestatem filios Dei fieri (Io. 1, 12). Ab ipso quippe accipiunt eam, qui dat cordi humano cogitationes pias, per quas habeat fidem, quae operetur per dilectionem (Gal. 5, 6)."

[1] H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 22—25. Eine Beschreibung dieser von Odilo von Cluny dem Kaiser Heinrich dem Heiligen geschenkten Hs., mit wertvollen Bemerkungen zur Autorfrage, gibt O. Ringholz, Der heilige Abt Odilo von Cluny in seinem Leben und Wirken (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und Statistik VI I [Würzburg-Wien 1885] 74 83).

[2] Bamberg, Cod. Bibl. 126 fol. 42^{v}.

[3] Bamberg, Cod. Bibl. 126 fol. 176. — Es sei hier auch auf ein Zitat aus (Pseudo-)Prosper l. 3 De vita contemplativa c. 21 aufmerksam gemacht, das sich bei Halitgar von Cambrai, De vitiis et virtutibus l. 2, c. 3 (SSL 105, 671) findet: „Fides vero iustitiae est fundamentum, quam nulla opera bona praecedunt, ex qua omnia procedunt. Ipsa nos a peccatis omnibus purgat, mentes nostras illuminat, Deo reconciliat, cunctis participibus nostrae naturae consociat; spem nobis futurae remunerationis inspirat, auget in nobis virtutes sanctas, ac nos in earum professione confirmat." — Das gleiche Zitat findet sich bei Haimo von Halberstadt, De varietate librorum l. 2, c. 14 (SSL 118, 896).

Zu Röm. 8, 15: „Ex libro de Spiritu et Littera. — Dicitur: ‚Spiritus autem vivificat', cum ⟨super⟩ [supra] diceretur: ‚littera occidit', id est lex conscripta tantummodo sine adiutorio gratie. Et illi, qui sub lege sunt, et timore poene iustitiam suam facere conantur, et ideo non faciunt Dei iustitiam, quia caritas eam facit, quam non libet nisi quod licet, cum aliud habeat in voluntate, quia mallet, si fieri posset, dicere, quod non licet. Et illi ergo credunt Deo. Nam si omnino non crederent, nec poenam legis utique formidarent. Sed non hanc fidem commendat apostolus, qui dicit: Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba pater. Timor ergo ille servilis est, et ideo in illo, quamvis Deo credatur, non tamen iustitia diligitur, sed damnatio timetur." [1]

Nicht weniger klar tritt diese Abhängigkeit von Augustinus in den Sentenzensammlungen der Frühscholastik zu Tage, wie in der des Alger von Lüttich (Cod. Vatic. lat. 4361), oder in der anonymen des Cod. Vatic. Rossian. 241, oder auch in der anonymen in der Nähe Hugos von St. Victor stehenden des Cod. Vatic. lat. 1345. Der letzten verdanken wir gerade bei Gelegenheit der Lehre vom Heilsglauben die Mitteilung wichtiger methodischer Grundsätze, die für die Darstellung der Glaubenslehren maßgebend waren:

„Itaque, ut pariter servetur modestia in sermone, timor in assertione, prophanas(!) verborum novitates, ut apostolus precipit, vitemus et in nullam partem precipitii assertione declinemus. Est enim melius non eloqui, ubi(?) sine periculo erratur, quam vi diffinire contraria. Sed, [fol. 103^{v}] ubicumque possumus, auctoritatum vestigia imitemur. Ubi autem certa deest auctoritas, hiis potissimum assentire studeamus, qui maxime auctoritatibus accedunt et non de sensu suo presumentes scripturas ex pietate interpretantur. Scriptura enim, ut ait beatus Augustinus, altitudine superbos irridet et profunditate attentos tenet, magnos veritate, parvulos nutrit affabilitate. Si qua igitur obscura nobis occurrerint, sit nostri propositi primum ad auctoritates confugere, deinde quid nostri temporis sapientes inde sentiant, in medium conferre" (fol. 103).

3. In der gesamten Literatur jener Zeit wird auch die „similitudo Dei", die mit ganz allgemeinen Ausdrücken Petrus Cellensis [2] in den Besitz von Unschuld und Gerechtigkeit verlegt, durch den Besitz der Tugenden erklärt.

[1] Bamberg, Cod. Bibl. 126 fol. 44^{v}.

[2] Epistolae, l. 1, epist. 44 (SSL 202, 464). Martin von León will sogar die „similitudo" in der dem ersten Menschen naturhaften Unschuld und Gerechtigkeit sehen (Sermo VII in Septuag. — SSL 208, 579).

So bereits in der Alcuin zugeschriebenen Disputatio puerorum [1]. Eine unter Anselm von Canterburys Namen gehende Betrachtung äußert sich zur „imago Dei" in dem Sinne, daß dann der Mensch das Ebenbild Gottes in sich ausprägt, wenn er mit dem Willen Gottes übereinstimmt [2]. Bei Bernhard von Clairvaux [3] und Rupert von Deutz [4] treten ähnliche Gedankengänge auf, denen sich mit kleinen Abweichungen Gottfried von Admont [5] anschließt. Hugo von Amiens baut die Anselmianische Grundlage dahin aus, daß deshalb die Ähnlichkeit mit Gott in die Liebe zu verlegen sei, weil auch Gott selber alles aus Liebe tut [6]. — Es gibt aber auch andere Erklärungen: Durch die Entstellung des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens haben wir nach den unter den Werken Hugos von St. Victor abgedruckten Miscellanea [7] die Gottesebenbildschaft verloren; in Glaube, Hoffnung und Liebe wird sie uns wieder zurückerstattet. Die Summa Sententiarum dagegen sagt: „Ad similitudinem Dei factus est homo, quia innocens et sine vitio factus est." [8] Und ihr schließen sich die von Hugo beeinflußten Sentenzen des Cod. Vatic. Barb. lat. 484 (fol. 153) und des Cod. Vat. lat. 1345 (fol. 54) an.

---

[1] SSL 101, 1102: „Sicut enim Deus creator, qui nos ad similitudinem suam creavit, est caritas, est bonus, iustus et patiens, mitis et mundus atque misericors, et cetera virtutum sanctarum insignia, quae de eo leguntur; ita homo creatus est, ut caritatem haberet, ut bonus esset et iustus, ut patiens atque mitis, mundus et misericors foret; quas virtutes quanto plus in nobis habemus, tanto propius sumus Deo et maiorem nostri conditoris gerimus similitudinem." Ebenso in der Epistola 215 (SSL 100, 489): „nam anima sine caritate mortua est, non habens divinae Bonitatis imaginem, ad quam creati sumus."

[2] Meditatio 19 (SSL 158, 807): „Si tamen concordat cum voluntate Dei et idem vult quod Deus, exprimit in se imaginem Dei."

[3] Sermones in Cantica, Sermo 20, n. 5 und 7 (SSL 183, 896 f.).

[4] De divinis officiis l. 11, c. 18 (SSL 170, 313); De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus l. 6, c. 19 (SSL 169, 137).

[5] Homiliae dominicales, Hom. 22 (SSL 174, 144 f.).

[6] Dialogorum l. 2 (SSL 192, 1157): „Quisquis ergo in omni, quod meditatur vel agit seu loquitur, caritatis causa movetur, suo similis creatori probatur, qui sola caritate cuncta pariter operatur." — Ähnlich Richard von St. Victor, Explicatio in Cant. cant. c. 39 (SSL 196, 516) und der unter den Werken Hugos von St. Victor abgedruckte Sermo 70 (SSL 177, 1120).

[7] L. 5, tit. 67 (SSL 177, 794). Ähnlich Abt Aelred von Riéval, Speculum caritatis l. 1, c. 8 (SSL 195, 512); — Propst Gerhoh von Reichersperg, Comment. in Psalmos, pars 1, Prooemium (SSL 193, 629); — die Sententiae Divinitatis (B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Aus den Hss. zum ersten Male herausgegeben und historisch untersucht. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VII 2, 3.] Münster i. W. [1909] 19* f. und 29*); — Liebhard von Prüfening (Clm. 13107 fol. 162ᵛ).

[8] Tract. 3, c. 2 (SSL 176, 91).

Selbstverständlich änderte sich hier die Erklärung, sobald man die „caritas" mit dem Heiligen Geist identifizierte[1].

Mit der zunehmenden Spekulation wurden auch die Darstellungen des Wesens der „imago" reifer. So findet sich, um einen letzten zu nennen, bei Johannes von Treviso eine im Geiste Wilhelms von Auxerre gehaltene ausführliche Darstellung, die als fünfte, einzig zwischen Gott und Mensch zulässige „similitudo" die „similitudo immitationis" nennt, durch die der Mensch Gottes Ebenbild wird „propter immediatam cognitionem et adhuc propter virtutum operationem."[2]

4. Bei der Wiedergeburt in der Gnade, die Stephan von Langton als „renovatio mentis" definieren sollte[3], liegen die Verhältnisse ähnlich.

Bernhard von Clairvaux[4] deutet sie dahin, daß der Mensch vom Bußgeist beseelt sich vom Sündenleben abkehrt und ein neues Leben der Tugend wandelt. Die bereits erwähnten Miscellanea[5] lassen die Wiedergeburt sogar durch den Glauben geschehen. Honorius von Autun schreibt zum Vers: „Cor mundum crea in me, Deus" (Ps. 50, 12): „Qui hoc potes facere, purga animam ab ignorantiae caligine, ut te possim pure intueri et intelligere. Creare positum est hic pro restaurare. Crea cor mundum, hoc est, da mundum intellectum: cor ideo pro intelligentia ponitur, quia in hoc fons cogitationum esse dicitur."[6] — Petrus von Blois[7] dagegen scheint die „renascentia" mehr in die „caritas" zu verlegen. Beiden Tugenden, dem Glauben und der Liebe, schreibt sie Innozenz III. zu[8].

5. Sogar die Einwohnung Gottes, zu der sich Alkuin[9] und auch Radulphus Ardens[10] noch nicht völlig eindeutig äußern, deutet Simon von Tournai in der Richtung von Glaube und Liebe, indem er Gott nur insofern dem Menschen innewohnen

---

[1] Ausführlich äußert sich dazu der Karthäuser Guigo (Epistola ad fratres de Monte Dei l. 2, c. 3. — SSL 184, 348 f.).

[2] Summa l. 2, c. 21 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 14).

[3] Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Patr. 136 fol. 63v.

[4] In circumcisione Domini, sermo 3, n. 5 (SSL 183, 139).

[5] L. 5, tit. 51 (SSL 177, 777).

[6] Expositio in Psalmos selectos. Ps. 50 (SSL 172, 286 f.). Ähnlich Erzbischof Balduin von Canterbury, Liber de commendatione fidei (SSL 204, 592).

[7] De caritate Dei et proximi, c. 31 (SSL 207, 931). Man vgl. Wilhelm von St. Thierry, Liber de natura et dignitate amoris (SSL 184, 390).

[8] Comment. in VII psalmos poenit. Ps. 4 (SSL 217, 1067 f.).

[9] Comment. in Joh. l. 1, c. 2, n. 33 (SSL 101, 758).

[10] Homiliae de Sanctis 5 (SSL 155, 1503).

läßt, als er die „dona gratuita efficienter" hervorbringt[1]. — Eine andere Erklärung gaben lediglich diejenigen Theologen, die die Tugend der Liebe mit dem Heiligen Geist identifizierten.

2. Die Entwicklung der spekulativen Erkenntnis.

I. Aus dem Gesagten ergibt sich zur Genüge, daß „fides" und „caritas" von Anfang an als das galten, was gnadenhaft rechtfertigt. Bereits bei einer andern Gelegenheit habe ich darauf hingewiesen, daß man unter dem rechtfertigenden Glauben nur denjenigen verstand, der unter dem Einfluß der Liebe steht und daß es sich daraus herleitet, wenn neben dem Glauben auch die Liebe als rechtfertigende Gnade betont wird[2]. Darum wird denn auch das Augustinische „credo in Deum" im Gegensatz zum „credo Deum" und „credo Deo" von Anselm[3] und

[1] Quaestio 62 (Berlin, Philipp. 1997 fol. 66): „Eorum, que a Deo habentur, duo sunt genera: Data id est naturalia, et dona id est gratuita. Datis autem subsistit homo quod est et qualis est naturaliter. Donis vero qualis est spiritualiter. Ex datis ergo contrahit statum naturalem, ex donis spiritualem. Deum autem esse in homine per essentiam, hoc est eum esse causam essendi hominem in statu naturali. Eum autem esse in aliquo per inhabitantem gratiam, hoc est eum esse causam essendi hominem in statu spirituali."

[2] Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik. ZKathTh 51 (1927) 182. — Ich verweise hier nur auf einige weniger bekannte Stellen: Alcuin, Commentariorum in Ioannem l. 1, c. 1 (SSL 100, 751). — Anselm von Canterbury, Monologium c. 77 (SSL 158, 220); Cur Deus homo l. 1, c. 20 (SSL 158, 393). — Gilbert de la Porrée, zu 1 Kor. 3, 11 (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 427 fol. 33): „‚Fundamentum autem nemo potest ponere aliud preter id, quod' mea predicatione ‚positum est, quod' scilicet ‚est Christus Ihesus' id est fides Ihesu Christi, non ea quidem, que sine operibus mortua est, qua etiam demones credunt et contremiscunt, sed fides gratie christiane, id est que per dilectionem operatur, qua scilicet quis credens in Christum servat mandata, que vere neminem permittit perire." — Goffridus abbas Vindocinensis, Sermo V, De resurrectione Domini (SSL 157, 252). — Hervaeus von Bourg-Dieu, In epist. ad Romanos, c. 3 (SSL 181, 642). — Wilhelm von St. Thierry, In epist. ad Romanos l. 2, c. 4, v. 11 (SSL 180, 584) und l. 7, c. 12 (SSL 180, 677). — Guerricus abbas, De purificatione B. Mariae, Sermo 1 (SSL 185, 66). — Robertus Pullus, Sententiarum l. 5, c. 11 (SSL 186, 839). — Abt Aelred von Riéval, Speculum caritatis l. 1, c. 31 (SSL 195, 536). — Petrus von Blois, De caritate Dei et proximi, c. 2 (SSL 207, 898).

[3] Monologium c. 75 (SSL 158, 219). — Augustinus, In Ioannis Evangelium, tract. 29, n. 6 (SSL 35, 1631): „Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari. Ipsa ergo est fides, quam de nobis exigit Deus."

der ganzen Scholastik für den Glauben gedeutet, der sich durch die Liebe betätigt. Auf eine Ausnahme deuten lediglich die fälschlich Hugo von St. Victor zugeschriebenen Quästionen zu den Paulusbriefen hin, die eine Sentenz erwähnen, nach der auch der bloße Glaube, soweit es an ihm ist, immer rechtfertigt, und dieser Wirkung nur zuweilen „ex abundantia mali" verlustig geht[1]. Sonst aber wird nur der durch die Liebe bewegte Glaube als die „fides non ficta" bezeichnet, die der hl. Paulus für den Gerechten fordert[2].

II. 1. Nur ganz langsam setzte die Spekulation ein. Die Frühzeit hat sich vor allem noch nicht näher dazu geäußert, ob unter dem Glauben und der Liebe, von denen sie in dem genannten Zusamenhang spricht, „Akte" oder „habitus" zu verstehen seien. Man findet Stellen, die eine Deutung für das eine, aber auch Stellen, die eine Deutung für das andere zulassen[3]. Es war eben damals das Problem „habitus" oder „Akt" noch gar nicht aufgerollt. Für gewöhnlich gebrauchte man sich an Augustinus anlehnende Wendungen, die noch bis spät ins 12. Jahrhundert ohne nähere Analyse über etwaige Schwierigkeiten hinweghelfen konnten.

So finden wir bei Gandulphus von Bologna aus der Epistola 98 n. 9[4]: „Nihil aliud est credere quam fidem habere, et ideo cum respondetur credere parvulum, qui fidei nondum habet affectum, respon-

---

[1] Quaestiones super epistolas Pauli, q. 32 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 71).

[2] Richard von St. Victor, De gradibus caritatis, c. 4 (SSL 196, 1205). Der davon abhängige pseudobernhardinische Liber sive Tractatus de caritate (c. 4) sagt: „Fides non ficta illa est, quae per dilectionem operatur. Alioquin non modo fictam, sed etiam mortuam Iacobus eam dicere non veretur" (SSL 184, 594).

[3] Auf eine solche sich widersprechende Art Gratians, vom Glauben der Kinder zu reden, die ihre Ursache lediglich in der Nichtbeachtung dieses Problems hat, weist Rufinus hin (H. Singer, Die Summa decretorum des Magister Rufinus [Paderborn 1902] 569) in der Erklärung zu pars III, dist. 4: „(c. 138) ‚Parvuli fideles'. Hic dicitur, quod fides facit parvulos fideles; alibi autem dicit, quod non fides, sed fidei sacramentum facit fidelem parvulum, supra ead. dist. cap. Nihil (76)."

[4] SSL 33, 364. — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXIV (Wien 1895) 531. — Die Stelle ist schon bei Haimo von Halberstadt angedeutet in den Homiliae de tempore, Hom. 35 (SSL 118, 230) und findet sich auch in den Sentenzen Algers von Lüttich (Cod. Vatic. lat. 4361 fol. 89^{v}).

detur fidem habere propter fidei sacramentum et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum."[1] — Der Lombarde bringt mit einem Verweis auf Augustin (Contra Iulianum haereticum): „Per fidem enim impius iustificatur. Sicut ergo per fidei virtutem adultus iustificatur, ita et per fidei sacramentum parvulus, id est de impio fit pius, de infideli fidelis."[2] — Man sah so in der Frühzeit nicht die geringste Schwierigkeit darin, die Tugenden ganz allgemein als Wirkungen der Taufe zu verzeichnen[3].

Obwohl schon im 9. Jahrhundert Amalarius von Metz[4] ausführlich die Frage behandelte, wie unmündigen Kindern durch die Taufe Tugenden mitgeteilt werden könnten, so kam doch die Disputation darüber erst im 12. Jahrhundert in Fluß und konzentrierte sich schießlich um den Punkt, ob der Besitz von Tugenden möglich sei, deren Akte nicht ausgeübt werden können. Man stellte sich sogar mit allem wissenschaftlichen Ernst die Frage, ob die Tugend eine Regung sei — obwohl sich schon Augustinus für die „qualitas" entschieden hatte. So liest man noch im beginnenden 13. Jahrhundert bei Magister Martinus de Fugeriis:

„Quod autem virtus non sit motus, patet, quoniam, sicut dictum est: virtus est in homine sine homine. Sed motus liberi arbitrii non est in homine sine homine, nam est ex libero arbitrio. Ergo virtus non est motus liberi arbitrii. — Nituntur tamen quidam probare, quod virtus est motus liberi arbitrii. Dicit enim Augustinus: Quid enim est fides, nisi credere quod non vides? Sed credere motus est. Ergo fides est motus. Sed fides virtus. Ergo virtus motus. — Idem alibi: caritatem autem dico motum animi. Ergo caritas motus est. Ergo etc. — Item bonus usus liberi arbitrii est virtus.

Omnes igitur iste auctoritates exponende sunt et retorquende ad qualitatem mentis. Cum ergo dicitur: quid est fides nisi credere, sic est intelligendum: id est nisi qualitas, unde provenit ille motus,

---

[1] J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor (Vindobonae et Vratislaviae 1924) 429.

[2] Collectanea in epist. ad Rom. c. 5, v. 19 (SSL 191, 1397. — Bamberg, Cod. Bibl. 123 fol. 26ᵛ).

[3] Rhabanus Maurus, De clericorum institutione l. 1, c. 25 (SSL 106, 310): „Primum homines foedi eramus deformitate peccatorum; in ipsa tinctione pulchri dealbatione virtutum efficimur." Diese Stelle kehrt noch dreimal in den Schriften des Rhabanus wieder, nämlich in: De universo l. 5, c. 11 (SSL 111, 133), Liber de sacris ordinibus c. 5 (SSL 112, 1169), De ecclesiastica disciplina l. 2 (SSL 112, 1219).

[4] De ecclesiasticis officiis l. 1, c. 24 (SSL 105, 1024).

scilicet credere. Similiter: caritatem dico motum id est virtutem, unde est motus. Similiter: bonus usus etc., id est qualitas, unde provenit bonus usus[1].

Der Streit wurde lebhafter und lebhafter, bis schließlich die Lehre der Katharer und Waldenser, die logisch richtig eine Wiedertaufe verlangte, wenn die Tugenden nicht unmündigen Kindern innewohnen könnten, eine kirchliche Entscheidung herausforderte. Bereits Innozenz III. hat eine solche erlassen, aber ohne sich über die Möglichkeit von Tugenden in den Unmündigen zu äußern[2]. Zur Ehre der auf dem Boden der Kirche stehenden Theologen muß aber gesagt werden, daß niemals bei ihnen ein Zweifel in der Richtung laut wurde, ob die Kinder in der Taufe wirklich ein Gnadengeschenk Gottes erhielten[3].

2. Auch sonst blieb manche Unklarheit zu beheben. So war man sich nicht von vornherein darüber sicher, ob die „fides iustificans" eine innere oder bloß eine äußere Gnade sei. Wirklich hat es manchmal bei Abaelard den Anschein, als ob er sich mit dem Charakter einer bloß äußern Gnade begnügen zu können glaubte[4], so sehr er auch an andern Stellen vom innern Glauben als Fundament der Tugenden spricht[5]. Doch hat schon Radulphus Ardens mit aller nur wünschenswerten Präzision die einzelnen zum Zustandekommen des

---

[1] Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 3116 fol. 43. Die gleiche Frage findet sich auch in der Summe des Magisters Martinus (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 313^{v}) und des Udo (Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Patr. 127 fol. 29^{v}). Sie wurde unzweifelhaft gefördert durch die Ausführungen in den Sentenzen des Petrus Lombardus (l. 2, dist. 27, c. 5 6 [Quaracchi 1916] 446 f.).

[2] H. Denzinger - C. Bannwart, Enchiridion symbolorum[12] (Freiburg i. B. 1913) n. 410.

[3] Man vgl. z. B. die Anselm von Canterbury zugeschriebene Meditatio in Psalmum Miserere (SSL 158, 831): „Nam quemadmodum tu, Deus omnipotens, cognitor occultorum, occultissimam gratiam Spiritus Sancti tui latenter infundis tuis fidelibus, et etiam parvulis in baptismo...." Ferner Laborantis, De iustitia et iusto l. 2, c. 7 (Archiv von St. Peter im Vatikan [Rom] Cod. C. 110 fol. 249).

[4] Expositio in Epist. Pauli ad Rom. l. 4, c. 9 (SSL 178, 918) und l. 1, c. 1 (SSL 178, 801).

[5] Introductio ad Theologiam l. 1, n. 2 (SSL 178, 984). — Man vgl. auch Epitome c. 2 (SSL 178, 1696).

Glaubens notwendigen Erfordernisse von einander geschieden[1]. Selbst der Begriff des Glaubens war im allgemeinen nicht völlig eindeutig fixiert, so daß Alanus von Lille in seinem als Nachschlagewerk für die theologische Terminologie seiner Zeit unentbehrlichen Liber in distinctionibus dictionum theologicalium eine ganze Reihe von Bedeutungen für das Wort „fides" aufzuzählen vermag[2].

3. Ebenso blieb es bis zum Ende des 12. Jahrhunderts unentschieden, ob die genannten Tugenden als Formal- oder bloß als Wirkursache der Rechtfertigung anzusprechen seien. Eine Frage, die in der Frühzeit noch gar nicht aufgeworfen war, so daß sich auch hier leicht einander widersprechende Texte zusammenstellen ließen.

Alanus von Lille bezeichnet wohl als Erster den Glauben als Formalursache der Rechtfertigung[3] und scheidet obendrein die „causa formalis" genau von der „efficiens", „instrumentalis" und „occasionalis"[4]. Doch er verknüpft mit dem Begriff der „causa formalis iustificationis" eine ganz singuläre Bedeutung. Er versteht darunter lediglich das Zeichen, an dem man eine Sache erkennt[5]. Am Vorhandensein des Glaubens wie der Liebe ersieht man die geschehene Rechtfertigung des Menschen. Wenn die Heilige Schrift lehrt, daß der Mensch aus dem Glauben gerechtfertigt werde, so darf dies nach Alanus nicht dahin verstanden werden, als ob der Mensch die erste Rechtfertigung aus dem Glauben erhielte. Es ist damit lediglich gemeint, daß der

---

[1] Speculum universale l. 7, c. 8 (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 88): „Oritur autem fides ex tribus, licet et alio et alio modo: ex predicatione, ex ratione, ex gratia. Ex predicatione tamquam ex ministratione, ex ratione tamquam ex origine, ex gratia tamquam ex auctoritate. Ex predicatione tamquam ex cultura ministerii, ex ratione tamquam ex origine stirpis vel seminis, ex gratia tamquam ex auctoritate incrementum prestantis. Ex predicatione tamquam ex causa adminiculante, ex ratione tamquam ex causa originali sive materiali, ex gratia tamquam ex causa efficienti. . . ."

[2] SSL 210, 790.

[3] Liber in distinctionibus dictionum theologicalium (SSL 210, 782): „‚Ex' . . . Notat causam formalem, unde Paulus: ‚Iustus ex fide vivit', id est iustificatus ex fide vivit, scilicet vita aeterna; fides est causa formalis suae iustificationis."

[4] Ebd. (SSL 210, 897): „‚Per' . . . Notat causam formalem. Iuxta quod solet dici: ‚Hoc factum est per malitiam illius', vel ‚Hoc fecit ille per sapientiam vel potentiam suam'."

[5] Theologicae Regulae, Reg. 91 (SSL 210, 669): „Forma etiam apparitione dicitur. Sicut enim forma rei impressa facit rem magis apparere, sic per opera caritatis magis apparent ceterae virtutes."

Glaube in besonderer Weise die erfolgte Rechtfertigung bezeugt, oder auch, daß der Mensch durch das, was er in einem Glaubensartikel festhält, nämlich durch die Gnade gerechtfertigt werde[1]. Damit weist sich Alanus als Genossen Simons von Tournai aus, in dessen Summe wir ähnlichen Aufstellungen begegnen[2].

Auch der Standpunkt, den man dem Begriff der Gerechtigkeit selber gegenüber einnahm, wurde maßgebend für die Ansicht, die man von ihrem Verhältnis zu „fides" und „caritas" hegte. So sehen die unter dem Einfluß Anselms von Canterbury stehenden Theologen Glaube und Liebe als Wirkursache der Gerechtigkeit an, weil sie die Gerechtigkeit in die Rechtheit der Betätigung verlegen[3]. Bei Wilhelm von St. Thierry dagegen erscheint die Gerechtigkeit als Summe aller Tugenden. Folgerichtig kann auch die fides für ihn nur einen Teil der Formalursache darstellen, der allerdings notwendig mit den übrigen Stücken verbunden ist[4]. — Auf eine völlige Identifizierung zwischen „caritas" und Gerechtigkeit machen die selber auf anselmianischer Grundlage stehenden pseudohugonianischen Quaestiones super epistulas Pauli aufmerksam[5]. Die durch sie angedeutete Ansicht treffen wir tatsächlich im pseudobernhardinischen Liber de modo bene vivendi[6]. — Mit dem Lombarden endlich setzten die meisten Theologen des 12. Jahrhunderts die gratia iustificans identisch mit der gratia operans und diese wieder identisch mit dem Glauben[7]. Kein Wunder darum, wenn

---

[1] Theologicae Regulae, Reg. 93 (SSL 210, 670): „In Sacra Scriptura frequenter invenitur hominem iustificari ex fide. Unde Habacuc ait: ‚Iustus ex fide vivit' (Hab. 2). Et alibi legitur: ‚Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam' (Rom. 4). Sed non est sic intelligendum, quod prima iustificatio sit ex fide, quia secundum hoc quis mereretur primam iustificationem, nec esset ratio, quare potius diceretur homo iustificari ex fide quam ex caritate: sed ideo iustificatio dicitur esse ex fide, quia fides specialiter significat hominem esse iustificatum; et quia homo iustificatur per fidei articulum, id est per gratiam, quae est fidei articulus. Sicut enim ad alia credenda tenemur, et sic ad hoc credendum, quod homo iustificatur ex sola gratia Dei. Est ergo sensus: Homo iustificatur ex fide, id est ex gratia, ad quam nos dirigit fides."

[2] Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 40 und 61).

[3] A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff. — Den dort aufgeführten Theologen möchte ich noch hinzufügen den Abt Guerricus, der sich sehr ausführlich zur Frage äußert. Man vgl. In Epiphania Domini, Sermo 3 (SSL 185, 57); In Festo S. Benedicti, Sermo 4 (SSL 185, 114).

[4] In epist. ad Rom. l. 2, c. 4, v. 11 (SSL 180, 584).

[5] Q. 32 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 70).

[6] XV (SSL 184, 1221).

[7] Sententiae, II dist. 26, c. 3 (Quaracchi 1916, 439). Es läßt sich aber durchaus noch nicht daraus herleiten, daß er über die Formalursache der Rechtfertigung schon Klarheit gewonnen hätte. — Man vgl. auch die plastischen Exzerpte aus dem Lombarden, die der Cod. lat. 627 (fol. 79^{v})

wir in dem Speculum universale des als Theologen noch immer viel zu wenig geschätzten Radulphus Ardens bereits folgende distinkte Erklärung der klassischen Stelle vom Leben aus dem Glauben finden: „Et Abacuc Propheta: ‚iustus ex fide vivit'. Quod quidem potest intelligi vel de fide credita, et est sensus: iustus, inquantum Deo credit, vivit. Et tunc hec prepositio ‚ex' causam designat efficientem. Vel de fide credente, et tunc hec prepositio ‚ex' causam adminiculantem sive sine qua(!), et tunc est sensus: iustus ex fide vivit vel venit ad iustitiam, que est iusti. Vel causam formalem, et tunc est sensus: iustus ex fide virtute est fidelis et iustus, quemadmodum ex albedine albus" (VI 7 — Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 87ᵛ).

III. 1. Die bekannten Schwierigkeiten betreffs der Möglichkeit einer Tugend, die sich nicht betätigen kann, hatten zur Folge, daß man sich mit der gnadenhaften Rechtfertigung, die auch Kindern in der Taufe zuteil wird, auseinandersetzen mußte. Bekannt ist der Versuch Anselms von Canterbury, der die Gerechtigkeit, die er von der Rechtheit unterschied, als die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit des Willens definierte, und, da er sie formell in Abhängigkeit von einer Betätigung bringen mußte, sie als unmöglich für unmündige Kinder erklärte. Von der Gerechtigkeit schied er alsdann die Nachlassung der Sünden selber, die ohne die innere Gerechtigkeit statthaben kann und in den unmündigen Kindern auch wirklich statthat[1]. Abaelard wandelte in seinem Gefolge[2]. Die Kinder sind nach ihnen frei von Sünden, ohne gerecht zu sein.

2. Man hatte umgekehrt schon immer unabhängig von spekulativen Erwägungen die Sündennachlassung als rechtfertigende Gnade gedeutet, ohne beide adäquat mit einander zu identi-

---

der Pariser Nationalbibliothek bringt: „... et he omnes precedunt gratiam iustificantem, que dicitur prima, quia ea iustificatur homo, et dicitur operans sive preveniens, dicitur etiam fides, que per dilectionem operatur." — Ferner Magister Martinus de Fugeriis (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 3116 fol. 43): „operans enim dicitur, quia hominem erigit, ut velit, quia impium iustificat, quod idem est" und (fol. 48ᵛ): „per iustificationem enim non intelligimus nisi virtutem." Außerdem Praepositinus in seinen Quaestionen (Paris, Bibliothèque Mazarine Cod. lat. 1708 fol. 238) und Hugo a S. Charo in seinem Sentenzenkommentar, in 2 dist. 26 (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573 fol. 106).

[1] A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff 155—166.

[2] Ebd. 168.

fizieren[1]. Nunmehr trieb der Zwang auch noch zur Zeit einer entwickelten Spekulation zu einer solchen adäquaten Gleichsetzung beider. Diese finden wir bereits mit Entschiedenheit bei Robertus von Meleduno[2]. Und Magister Martinus betont: „Nota, quod Spiritus Sanctus dicitur dari dupliciter, aut quantum ad peccati remissionem, prout datur parvulis, aut quantum ad virtutum collationem, prout datur adultis."[3] Zugleich versucht er, scheinbar nicht völlig unbeeinflußt von Abaelard, die Schwierigkeit zu lösen, wie dann die Kinder ohne Mitteilung der Gnade, bloß auf Grund ihrer Unschuld, d. i. ihrer Sündenlosigkeit, des ewigen Lebens würdig seien[4]. In ähnlichem

---

[1] So Gilbert de la Porrée, Zu Rom. 4, 5 (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 427 fol. 9ᵛ): „‚Hec fides eius reputatur ad iustitiam', id est sufficit ad iustitie demonstrationem. Deus enim peccatorum remissione iustificat, sed non nisi credentem hoc." — Bernhard von Clairvaux, Sermo in coena Domini n. 2 (SSL 183, 272). — Radulf von Laon, Zu Rom. 5, 15 (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 12): „Vel per gratiam, que est pars doni, intellige solummodo remissionem peccatorum." — Pseudo-Hugo von St. Victor, In epist. 1 ad Timotheum q. 3 (SSL 175, 594). — Martin von León, Sermo 3, In natali Domini (SSL 208, 79): „‚Gratia vobis et pax' id est remissio peccatorum et quies."

[2] Summa (Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 191 fol. 260ᵛ). Ihm dürfte schon Gottfried von Babion vorausgegangen sein, in dessen Enarrationes in Matthaeum sich folgende plastische Äußerung findet: „Baptismus est consummatio omnis iustitiae. Quantumcumque enim fuerit iustus, religiosus, eleemosynarius, ieiunator, castus etc., tamen, si baptismatis gratia caret, nihil ei proficit. Unde Cornelius ad Petrum missus est. Baptismus sine virtutibus aliquando solus valet, sicut in puero, sed virtutes sine baptismate nunquam" (c. 3 — SSL 162, 1267).

[3] Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 353.

[4] Ebd.: „Ad hoc, quod postea dicitur, quod baptismus facit parvulum dignum vita eterna de congruo ratione innocentie, set non de merito. Congruum enim est, ut, qui immunis est a peccato, salvetur. Puer autem non alia de causa dicitur membrum diaboli, nisi quia obnoxius est pene eterne. Non enim aliquod peccatum habet in se, set hoc contraxit ab originali a primo parente; non pro peccato ipsius fit obnoxius pene eterne. Puer ergo iste nec ante peccatum proprie habet peccatum, nisi peccatum vocemus reatum, id est obnoxietatem pene, nec post baptismum virtutem, nisi virtutem vocemus quandam dignitatem congrui, quam videlicet contrahit ex baptismo et fide Ecclesie. — Quod vero postea dicitur, quod post mortem non invenitur aliquis iustus nisi in vita fuerit iustificatus: aut peccati remissione aut virtutis collatione." Gaufried von Poitiers schildert, wie sich die Vertreter der innocentia ohne eingegossene Gnade den Erwerb der Gnade bei Erlangung des Vernunftgebrauches erklärlich machten: „Et dicimus, quod parvulus habet gratiam baptismi, scilicet sacramentum et dimissionem pec-

Sinne sprach sich auch Petrus Cantor aus, der ebenfalls alles aufbietet, um sich dieser Schwierigkeit zu entziehen[1].

Viel zur Verbreitung dieser Ansicht hat unzweifelhaft die Autorität Simons von Tournai beigetragen. Obwohl ihm die Unterscheidung der Tugend in „natura", „habitus" und „usus" bekannt war[2], wandte er diese nicht an, um ein Dasein der Tugend in den unmündigen Kindern zu erklären. Er stand vielmehr völlig unter dem Banne der Unverdienbarkeit der Sündennachlassung[3] und betrachtete unter diesem Gesichtswinkel die ganze Gnadenlehre. Darum führte er eine Unterscheidung zwischen „gratia purgans" und „gratia ornans" ein. „Purgans ut peccati remissio, que fit in homine sine homine et sine eius merito vel precedente vel comitante. Ornans gratia est fidei vel alterius doni collatio, que fides fit in homine sine merito precedente, non tamen prorsus sine homine, quia non sine humano ar-

---

cati et immunitatem a peccato, sive innocentiam, que virtus non est, sicut nec in Adam, antequam habeat gratiam, scilicet(?) non habet gratiam, id est virtutem. Et bene potest dici, quod confertur ei gratia in primo instanti sue discretionis, nisi tunc peccat mortaliter. Et est necesse, quod in primo instanti mereatur vel peccet mortaliter. Vel alio modo potest dici, quod non est necesse, quod tunc primo; set quando primo cogitabit de Deo, confertur ei gratia, nisi interim peccet mortaliter. Et si ante illum statum moreretur, sufficeret ei innocentia baptismalis ad salutem" (Bologna, Biblioteca Comunale del Archiginnasio A 1036 fol. 78).

[1] Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 9593 fol. 183^{v}—184). Ihm schließt sich sein Schüler Liebhard von Prüfening an (Clm. 13107 fol. 167^{v}): „Iustificatio et iustitia. — [Iustificatio]: remissio peccatorum; iustitia: profectus bonorum operum. Sicut precedit fides iustificationem, sic iustificatio iustitiam." — Robert Courçon nimmt, wie wir noch sehen werden, dagegen Stellung. In seiner Erwiderung sagt er (Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 247 fol. 108^{v}) unter anderem: „Magister G. et Ancelmus et alii fere omnes dixerunt, quod parvuli post baptismum non habent fidem vel in actu vel in habitu, sed tantum fidei sacramentum, et ex tali solummodo sacramento salvantur." — Der Magister G. dürfte Guilelmus de Montibus sein, der in der Tauflehre scheinbar auch vom Clm. 22233 (fol. 7) zitiert wird. Ancelmus mag identisch mit Anselm von Laon sein, der in seinen Sententiae divinae paginae im angegebenen Sinn zur Sache spricht (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XVIII 2, 3], Münster i. W. 1919, 46).

[2] Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 33^{v}).

[3] Simon führt hier scheinbar einen Gedanken Anselms von Canterbury fort, den dieser u. a. in der Oratio 6 (SSL 158, 872) ausspricht: „Est autem hoc opus Spiritus Sancti, quod peccatori sua facinora displicent, et ea agere satagit, quae creatori suo placent. Sed et hoc suis viribus non valet, nisi eiusdem Spiritus Sancti gratia illuminatus, cuius cor, cum per uam gratiam visitat, protinus ab omni labiorum vitio emundat."

bitrio."[1] Er setzte die Sündennachlassung „natura prius" vor der Gnaden-, d. i. der Tugendeingießung an, bei der der Mensch „comitanter" mitwirken muß. Folgerichtig hat er darum in denen, die sich noch nicht selber betätigen können, sich mit der Sündentilgung als einziger Gnade („gratia purgans") begnügt[2]. Der gleichen Ansicht ist Alanus von Lille[3]. Magister Martinus, Guido von Orchelles[4] und selbst Innozenz III. dürften in diesem Punkt nicht unbeeinflußt von Simon geblieben sein. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wird diese Lehre von der Priorität der Sündennachlassung vor der Eingießung der Gnade noch wiederholt als die Simons zitiert[5]; später tritt sie nur noch anonym auf[6].

Hier ist ein Punkt, an dem sich auch in den kanonistischen Traktaten wertvolle Aufschlüsse finden. So lesen wir in den Glossen zum „Decretum Gratiani": „Quid est hec gratia [nämlich die Taufgnade] in parvulo vel adulto? Estne virtus vel virtutis opus? Non, sed remissio peccatorum. Numquid satisfecisti? Nonne eadem remanet questio? Ne itaque occupetis dispendiis sermonum, illa gratia, illa peccatorum remissio nichil est aliud quam delictorum nostrorum non-inputatio, ut supra eadem distinctione, ‚per baptismum', in

---

[1] Quästionen (Berlin, Cod. Philipp. 1997 fol. 79). — Ähnlich liest man in der Summe (Cod. lat. 14886 fol. 40) der Pariser Nationalbibl.

[2] Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 55ᵛ).

[3] Theologicae Regulae, Reg. 87 (SSL 210, 666): „Gratia ad meritum dicitur prima gratia, id est peccati remissio, quae fit in nobis sine nobis: non enim ad remissionem peccati operatur libertas arbitrii: de sola enim gratia remittitur culpa. Numquam tamen fit peccati remissio sine libero arbitrio, non quia operetur ad hoc vel cooperetur, sed quia remissionem comitatur, ut sit causa sine qua non." — Außerdem kommt noch in Betracht: Contra haereticos l. 1, c. 41 f. (SSL 210, 346 ff.).

[4] Auch Innozenz III., der sich, wie gesagt, über die virtutes in den Kindern noch nicht entschieden äußerte, hielt an der Unverdienbarkeit der Gnade im Sinne Simons fest. Man vgl. Comment. in VII Psalmos poenit.: Ps. 1 (SSL 217, 993 f.), Ps. 4 (SSL 217, 1072), Ps. 7 (SSL 217, 1121); Sermones communes, Sermo 12 (SSL 217, 647).

[5] So z. B. bei Wilhelm von Auxerre (Summa aurea l. 3, tr. 8, q. 1) und in der von ihm abhängigen ersten Quästionensammlung des Cod. lat. 353 (fol. 64) der Erlanger Universitätsbibl.

[6] Bonaventura, In 4 dist. 17, p. 1, a. 2, q. 1; — Johannes von Treviso, Summe (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 25); — Richard von Mediavilla, In 4 dist. 17, a. 4, q. 4 (man vgl. J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla [München 1925] 242). — Noch im 14. Jahrhundert finden wir darauf Anspielungen, z. B. bei Guilelmus Rothwell, Super sententias IV (Kopenhagen, Kgl. Bibl., Gl. kgl. S. 1363, nicht paginiert). Auch schon bei Peter von Poitiers, Sententiarum l. 3, c. 2 wird diese Sentenz ohne Namenangabe aufgeführt (SSL 211, 1045 — Erfurt, Bibliotheca Amploniana Cod. Q. 117 fol. 23).

fine. Vides ergo, quod nichil est in eo, qui baptizatur. Talis est gratia, quia nec virtus nec opus vel motus mentis. Et secundum hoc nichil ponit. Et tantum secundum hunc modum dicitur remissio peccatorum conferri ⟨g⟩ p⟨r⟩a[r]v[ul]is, et presertim secundum eos qui dicunt, quod nulla virtus est in pueris. Item dicitur remissio peccatorum iustificatio, fides, per quam peccata dimittuntur et homines iustificantur, et secundum hoc etiam remissio peccatorum confertur adultis" (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 13 fol. 264).

Es ist sogar hier noch ein weiterer Versuch zur Klärung der Rechtfertigung der Kinder angedeutet: „... id est immutatur et destruitur, nisi dicatur quandam occultam gratiam preter virtutes in baptismo conferri, que postmodum perditis omnibus etiam virtutibus ipsa tamen non perditur, set quanto magis homo det[er]ior efficitur, tanto ipsa amplius innotatur. Hec etiam in baptismate omnibus equaliter datur, sicut hic dicitur. Hec est gratia, de qua Augustinus dicit, quia Deus eam latenter infundit etiam parvulis" (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 13 fol. 264).

Vielleicht ist hier mit der „gratia occulta" der Taufcharakter gemeint. Tatsächlich versucht Huguccio mit ihm zu erklären, wie die unmündigen Kinder kraft der Taufe des ewigen Lebens ohne die Tugenden würdig seien. Seine Ausführungen erweisen sich irgendwie als abhängig von Abaelard: „Nos vero dicimus, quod pueri nullam habent virtutem ante annos discretionis et sic in baptismo nulla virtus eis confertur. Sunt digni intrare ad vitam vel sunt digni vita eterna? Sunt utique, non per caritatem vel fidem, sed per sacramentum baptismi, non dico per exteriorem ablutionem, sed per quemdam caracterem et quoddam signaculum, quod heret inseparabiliter cuique baptizato. — Sed numquid intrabunt ad vitam vel celeste convivium sine caritate? Non. Statim enim anime talium, ex quo separantur a carne, induuntur virtutibus et eis conferuntur omnes virtutes. Deus namque inspirat et creat eas in ipsis animabus, que virtutes primo non erant eis necessarie, cum non possent eis uti, et ideo eis ante non conferuntur" (Bamberg, Staatl. Bibl. Can. 40 fol. 272; man vgl. auch Can. 40 fol. 464^{v}).

Eine Folge der adäquaten Gleichsetzung zwischen heiligmachender Gnade und Sündennachlassung war die Statuierung eines wesentlichen Unterschiedes zwischen der Gnade der Kinder und der Gnade der Erwachsenen, der z. B. bei Magister Martinus[1] und sogar noch bei Guido von Orchelles[2] Gegenstand der Diskussion ist.

[1] Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 353.
[2] Ebd. Cod. lat. 17501 fol. 21^{v}.

Die Möglichkeit einer Rechtfertigung ohne eingegossene Gnade fand aber schon bei Wilhelm von Auxerre den entschiedensten Widerspruch[1]. Zur Zeit, da Hugo von St. Cher seinen Sentenzenkommentar schrieb, dürfte sie bereits völlig abgetan gewesen sein, denn er scheint auf sie anzuspielen, wenn er sagt: „Quidam enim dicunt, quod parvulis in baptismo datur gratia, que non est virtus. Isti dicunt, quod quando parvulus baptizatus moritur, Deus ex sua benignitate commutat gratiam in gloriam. Similiter dicunt, quod [quando] fit adultus, quod gratia commutatur in virtutem ex Dei largitate. Et hoc dicto satis facile est respondere ad obiecta. Sed ista opinio iam recessit ab aula."[2]

Auch sonst dürfte sie nie zu großen Anklang gefunden haben, wenn sie auch noch öfter, selbst in der kanonistischen Literatur, zur Sprache kam in der Untersuchung, ob durch die Beschneidung nicht bloß die Sünde nachgelassen, sondern auch Gnade mitgeteilt wurde[3]. Noch aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts berichtet die anonyme im Cod. lat. 541 der Erlanger Universitätsbibliothek erhaltene „Quaestio de Sacramentis" (fol. 147): „Primo videndum est, an circumcisio fuerit collativa gratie gratum facientis. Et circa hoc sunt duo modi. Alii dicunt, quod non dabat gratiam, sed tantum purgabat maculam originalem. Et moventur ratione: si circumcisio culpam expelleret et gratiam conferret, tunc baptismus non esset perfectior circumcisione. Sed consequens est falsum. Quare et antecedens."

---

[1] Summa aurea IV (Parisiis 1500, fol. 254): „... ita cum baptizatus est parvulus, necesse est infundi gratiam, et ita parvulus baptizatus habet virtutes. Item, si non habet virtutes, per quid efficitur dignus vita eterna. Si dicatur, quod per innocentiam baptismalem. Contra: Adam in statu innocentie habuit maiorem innocentiam quam iste parvulus, quia iste parvulus habet fomitem et multas corruptiones, que non fuerunt in Adam. Ergo si iste parvulus propter innocentiam baptismalem est dignus vita eterna, Adam propter maiorem innocentiam fuit dignus vita eterna. Sed hoc est falsum. Ergo nec parvulus propter innocentiam baptismalem est dignus vita eterna. Relinquitur ergo, quod per virtutes sit dignus vita eterna. Et ita habet virtutes has."

[2] Sentenzenkommentar (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573 fol. 221^{v}).

[3] Guido von Orchelles glaubt tatsächlich, daß durch die Beschneidung nur die Sünde nachgelassen, nicht aber die Gnade mitgeteilt wurde (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 17501 fol. 8^{v}—9). Ebenso anscheinend Simon von Tournai (Summa, Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 54) und Alanus von Lille (Theologicae Regulae, Reg. 110^{r} — SSL 210, 679).

Dadurch daß auch die bloße Sündennachlassung als eine Gnade Gottes gekennzeichnet wurde, hielt man sich fern von der durch Aristoteles inaugurierten, schon am Anfang des 13. Jahrhunderts in der Scholastik bekannten und als häretisch verworfenen Lehre, daß eine Rechtfertigung auch bei Ausschluß alles Gnadenhaften möglich sei[1].

3. a. Ein Glück für die Klärung des Begriffes der heiligmachenden Gnade war es, daß die Theologen sich nur in ganz geringer Zahl der Ansicht des Lombarden anschlossen, der die „caritas" — einer schon vor ihm bestehenden Strömung folgend[2] — mit dem Heiligen Geiste identifizierte[3]. Umgekehrt aber wirkte ungemein befruchtend auf die Spekulation seine Behauptung, daß der Glaube „forma et mater omnium virtu-

[1] Man vgl. die Summa Rolands von Cremona (Paris, Bibl. Mazarine Cod. lat. 795 fol. 101): „Vel inde sequitur opinio heretica philosophorum, qui dicebant, quod homo potest iustificari ex solo libero arbitrio." — Schon im 13. Jahrhundert glaubte man, daß durch die Bemerkung im Kommentar des Lombarden (zu Röm. 3, 21 22): „Non igitur iustificati sunt per legem, non per propriam voluntatem, sed per gratiam Christi" (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 63) die betreffende Lehre des Aristoteles geächtet worden sei. „So steht im Cod. Vat. lat. 147 aus jener Zeit (mit Lombardus um den Schrifttext) fol. 19[b] zu ‚non igitur iustificati sunt per legem' eine glossa interlin.: ‚hoc contra iudeum'; zu ‚non per propriam voluntatem': ‚hoc contra philosophum', und am Rande: ‚hoc contra philosophum, qui attribuit libero arbitrio'" (H. Denifle, ebd. 221 Anm. 1). Augustin de Favaroni von Rom (ebd. 231) und der anonyme Kommentar des Cod. 1416 der Krakauer Universitätsbibl. (ebd. 275) nehmen ebenfalls dagegen Stellung. — Aristoteles, Κατηγορίαι c. 10 (I. Bekker, Aristoteles Graece I [Berlin 1831] 13).

[2] Vertreter dieser Ansicht sind: Wilhelm von St. Thierry, In Epist. ad Rom. l. 5, c. 8 (SSL 180, 643) und Liber de contemplando Deo c. 3 (SSL 184, 371), c. 4 (SSL 184, 372), ferner Hugo von St. Victor, De laude caritatis (SSL 176, 975), Martin von León, Sermo 34, In Festo S. Trinitatis (SSL 208, 1304 f.) und sogar im 13. Jahrhundert noch Richard Fishacre (Sentenzenkommentar III — Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 228). — Abaelard (Introductio ad Theologiam l. 1, c. 20 — SSL 178, 1024), Magister Omnebene (München, Staatsbibl. Cod. sim. 168 fol. 82) und wohl auch Radulphus Ardens (Homiliae in epist. et evang. dominic. 72 — SSL 155, 1939) haben sich schon dagegen ausgesprochen.

[3] Praepositinus bemerkt sogar: „Hanc viam tenuit magister Petrus. Sed nullus de suis coëqualibus secutus est eum, licet sit sana et catholica. Sed dixerunt, quod Spiritus Sanctus est caritas, qua diligimus Deum et proximum efficiente causa, et dum in nobis est quedam gratia a Spiritu Sancto, qua diligimus Deum et proximum tamquam formali causa" (Summa, Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 353 fol. 14[v]).

tum" sei[1], ebenso wie die sich daran anschließende Streitfrage, ob die „virtus naturalis" zur „virtus gratuita" werde. Gerade diese letzte Frage trug auch zur Lösung der Schwierigkeiten bei, die sich gegen eine Annahme von Tugenden in den unmündigen Kindern erhoben. Darauf weist unter andern ausdrücklich Stephan v. Langton hin[2].

Es wäre nämlich unmöglich geblieben, von Tugenden in Personen zu reden, die physisch an deren Betätigung behindert sind, wenn man nicht nach Analogie der natürlichen auch in den gnadenhaften Tugenden drei Zustände zu unterscheiden gelernt hätte, die im wesentlichen bezeichnet werden als „virtus in natura, in habitu, in usu".

b. Für die Erarbeitung dieser Unterscheidung ist der eindringende Aristotelismus von ausschlaggebender Bedeutung gewesen, wie sich an Alanus von Lille ersehen läßt, der durch seine entschiedenen Ausführungen in den Theologicae Regulae in diesem Punkt bahnbrechend wie sonst keiner gewirkt hat[3]:

„Nota, quod omnis virtus genere qualitas est: et naturaliter omnis virtus potentia est rationalis creaturae, qua rationalis creatura nata est apta ad hoc vel illud faciendum. Unde et Tullius[4] virtutes

---

[1] Man vgl. im Kommentar zu den Paulinen die Erklärung von Röm. 1, 17 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 60). — Praepositinus deutet hier den Lombarden ganz richtig: „Ad hoc respondetur breviter secundum hanc viam, quod caritas dicitur mater, quia est Spiritus Sanctus, a quo sunt omnes virtutes in nobis" (Summa, Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 353 fol. 35^{v}). — Weiteres zur Entwicklung des Problems vgl. man bei A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923) 91 ff. und De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum. Bogoslovni Vestnik 4 Laibach 1924) 136 ff.

[2] Quästionen (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 260): „Queritur, utrum parvuli habeant virtutes. De hoc sunt due opiniones. Illi, qui dicunt, quod naturalia efficiuntur gratuita, dicunt, quod parvuli habent virtutes. Cui opinioni adheremus." — Auf den gleichen Zusammenhang machen noch aufmerksam Magister Martinus (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 353), Petrus von Capua (Summa IV, Clm. 14508 fol. 58^{v}), die zweite anonyme Quästionensammlung des Cod. lat. 450 (fol. 187) der Erlangener Universitätsbibl. und auch schon Petrus Cantor (Summa, Reun, Stiftsbibl. Cod. 61 fol. 162).

[3] Reg. 88 (SSL 210, 666). — Kenntnis seiner Ausführungen verrät Magister Martinus (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 325^{v}).

[4] Cicero, De inventione l. 2, c. 52, § 159 (G. Friedrich, M. Tullii Ciceronis opera Rethorica I [Leipzig 1893] 230). Er nennt hier die Tugend

ponit inter species naturalis iuris. Et Aristoteles[1] in praedicamento qualitatis ait: Amplius scientiae et virtutes. Augustinus[2] etiam dicit, quod virtus genere qualitas est. Praeterea cum omnis virtus sit habitus mentis bene constitutae, omnis autem habitus vel dispositio qualitas sit, omnis virtus qualitas est. Omnis autem virtus homini tripliciter intelligitur convenire, aut natura, aut habitu, aut usu. Natura convenit omnis potentia, quae sit virtus, homini a creatione, ut naturaliter aptus sit secundum hanc vel illam potentiam ad hoc vel illud faciendum, ut sicut aptus est natus ad ratiocinandum vel ad intelligendum, ita aptus natus ad reddendum unicuique quod suum est, ad diligendum Deum et proximum: quod satis insinuat Aristoteles[3], quod homo est mansuetus natura. Sub hoc nomine ‚mansuetus' intellexit illas naturales virtutes. Sed tunc potentiae non sunt virtutes. Sed postquam ventum est ad annos discretionis, si homo utitur illis potentiis in officio debito et debito fine, ut usus earum dirigat ad Deum, et prout exigit christiana religio, illae potentiae fiunt virtutes, quasi vi contra vitia stantes. Habentur ergo virtutes in habitu, quando homo per illas potentias quamdam habet habilitatem et pronitatem ad utendum eis, si tempus exegerit: et secundum hoc simul et similiter habentur omnes virtutes. Quicumque enim habet unam in habitu, habet omnes in habitu. In usu autem dicuntur haberi, quando aliquis utitur eis ad bene agendum: et secundum hoc nec simul, nec pariter habentur. Habetur enim aliquando una virtus in usu, quando alia non habetur, et magis una quam alia. Illae ergo auctoritates et rationes, quae videntur insinuare, quod omnes virtutes simul et similiter habentur, referendae sunt ad habitum. Illae vero, quae insinuare videntur, quod non simul nec similiter, referendae sunt ad usum."[4]

Alanus gehört in die Gruppe um Simon von Tournai, zu der auch der Magister Martinus, Guido von Orchelles, Papst Innozenz III., vielleicht auch der Abt Adam von Perseigne und der Zisterzienser Günther zählen. Es ist nur merkwürdig, daß Simon und Alanus, deren Ausführungen hier verwandt sind, trotz der Kenntnis dieser Unterscheidung noch nicht zugeben wollten, daß auch unmündige

---

„animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus". — Diese Definition macht sich Augustinus zu eigen (Contra Iulianum l. 4, n. 19 — SSL 44, 747).

[1] Κατηγορίαι c. 8: „Τοιαῦται δὲ αἵ τε ἐπιστῆμαι καὶ αἱ ἀρεταί" (I. Bekker, Aristoteles Graece I [Berlin 1831] 8).

[2] De moribus Ecclesiae catholicae l. 1, c. 6, n. 9 (SSL 32, 1314).

[3] Περὶ Ἑρμηνείας c. 11 (I. Bekker, Aristoteles Graece I [Berlin 1831] 20): „... οἷον ὁ ἄνθρωπος ἴσως ἐστὶ καὶ ζῷον καὶ δίπουν καὶ ἥμερον."

[4] Auch Simon von Tournai weist auf den Einfluß des Aristotelismus in dieser Frage hin, wo er sich mit den Tugenden beschäftigt „an substantiales sint vel accidentales" (Summa, Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 33^{v}).

Kinder schon die gnadenhaften Tugenden haben könnten. Dies muß in dem durch das Alanuszitat angedeuteten engen Begriff der Tugend begründet sein. Erst Guido von Orchelles, der nach Praepositinus[1] schrieb, vermag von den Theologen aus dieser Gruppe, vielleicht beeinflußt von jenem[2], vielleicht auch unter dem übermächtigen Einfluß von Petrus Pictaviensis[3], die wichtige Distinktion zu verwerten. Innozenz III. aber erließ noch die bekannte kirchliche Entscheidung vom Jahre 1201, ohne die Frage der Möglichkeit von Tugenden in den unmündigen Kindern entscheiden zu wollen. Er nennt sogar die Verteidiger der Möglichkeit bloß „nonnulli".

c. Einmal in ihrer Bedeutung erkannt, scheint sich, wohl unter dem Drucke der Irrlehren der Waldenser und Katharer, unsere Unterscheidung auch in ihrer Anwendung auf die übernatürlichen Tugenden ziemlich rasch und endgültig durchgesetzt zu haben. Denn während Petrus Cantor[4] noch eine große Schwierigkeit darin fühlte, daß die Kinder durch die Taufe Tugenden „in habitu" oder auch bloß „in habilitate" erhielten — er beruft sich auf den Lombarden als Bekämpfer dieser Ansicht[5] — kann schon sein bedeutendster Schüler Robert Courçon schreiben:

---

[1] Er zitiert ihn (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 17501 fol. 20).

[2] Summa (Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 353 fol. 50. — In den Quästionen scheint er sich darüber nicht völlig klar zu sein (Paris, Bibl. Mazarine Cod. lat. 1709 fol. 246^{v}).

[3] Sententiae V, c. 6 (SSL 211, 1232 f. — Erfurt, Bibl. Amploniana Cod. Q. 117 fol. 38^{v}). Ihm schließen sich Petrus von Capua (Clm. 14508 fol. 58^{v}) und Udo (Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Patr. 127 fol. 31^{v}) an.

[4] Summa (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 9593 fol. 183^{v}). Im Cod. lat. 61 der Stiftsbibl. von Reun lesen wir (fol. 162^{v}): „Consideratis utrimque rationibus posset dici parvulo non conferri virtutem aliquam in habitu per baptismum, nec aliud esse habere virtutem aliquam, quam habere usum et motum secundum ali[qu]am virtutem."

[5] Sententiae IV, dist. 4, p. 2, c. 7 (Quaracchi 1916) 771 f. — Es ist interessant, die Stellung zu verfolgen, welche die verschiedenen Autoren in ihren „Lecturae super Sententias" zu den hier einschlägigen Äußerungen des Lombarden nehmen. Während Romanus de Romanis die Ausführungen des zweiten Sentenzenbuches über die Identität zwischen virtus und motus mentis (II dist. 27, c. 5 6) getreu referiert (Cod. Vat. Ottob. lat. 1430 fol. 104 und 104^{v}), sagt der anonyme Verfasser der „Lectura super Sententias" des dem Ende des 14. Jahrhunderts angehörigen Cod. Vat. lat. 4289 (fol. 93) im Gegensatz zu Petrus Cantor: „Respondet magister, quia parvuli recipiunt gratiam in baptismo in munere et non in usu; licet non recipiant usum virtutum, recipiunt tamen habitum, mediante quo possunt exire in usum, cum pervenerint ad etatem etc." Merkwürdig ist auch, daß die Samm-

„Sed communis fere omnium magistrorum est opinio, quod parvulus recipit in baptismo fidem in habitu et non in actu. Nam qualitas tripliciter habetur: Primo in natura, secundo in habitu, tertio in actu vel in usu. Quod patet circa catulum, qui primo habet visum in natura, scilicet ante nonum diem; secundo in habitu, scilicet post nonum diem; tertio in usu, quando actualiter videt. Sic est de parvulo, quia ante baptismum habet informem virtutem in natura; post baptismum habet eam formatam in habitu; tertio, cum adultus est, habet eam in usu.“ [1]

Damit war ein für allemal sichergestellt, daß die Rechtfertigung wesentlich die vitale Befähigung zu den Heilsakten mit sich bringt, deren grundlegendste Glaube und Liebe sind, und es wurden jetzt die Kräfte frei für eine weitere auf dieser Grundlage aufbauende Forschung.

Diese wandte sich nun in erster Linie der Frage zu, ob die Rechtfertigung formell identisch sei mit den gnadenhaften Tugenden, oder ob noch eine von diesen verschiedene Gnade anzunehmen sei, die formell als rechtfertigende — unsere heutige Theologie sagt heiligmachende — Gnade anzusprechen sei.

---

lung der Irrtümer des Lombarden, die sich in dem im Jahre 1412 abgeschlossenen Cod. lat. 506 der Erlangener Universitätsbibl. findet, ebenfalls nicht seine Ansicht über die Möglichkeit von Tugenden in unmündigen Kindern aufführt. Aus der Tauflehre werden nur zwei Sentenzen proskribiert: „Nota, quod in isto 4^to^ libro magister non tenetur in istis opinionibus. Primo quando dicebat in distinctione 2^a^ capitulo ultimo, quod baptismus Iohannis cum impositione manus equipollebat baptismo Christi. 2° eodem libro distinctione 7^a^, quando dicebat, quod potestas dimittendi peccata in baptismo potuit dari ministris eius“ (fol. 85^{v}). Tatsächlich hat es der Lombarde ebensowenig wie Radulphus Ardens im „Speculum universale“ (VIII 48 — Cod. Vat. lat. 1175 I fol. 126^{v} f.) gewagt, in der Frage entschieden Stellung zu nehmen.

[1] Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 247 fol. 107^{v}. — Simon von Tournai, der schon die Unterscheidung kannte, macht sich die Folgerung noch nicht zu eigen (Summa, Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14886 fol. 33^{v} und fol. 55^{v}. — Quästionen, Cod. Berlin, Philipp. 1997 fol. 43). Dagegen stimmt ihr in der Summa schon rückhaltlos Praepositinus zu, der sie die „communis via magistrorum“ nennt (Erlangen, Universitätsbibl. Cod. lat. 353 fol. 50). Ebenso z. B. Stephan von Langton auch in seiner Summa (Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Patr. 136 fol. 26 und fol. 29^{v}), Roland von Cremona (Summa, Paris, Bibl. Mazarine Cod. lat. 795 fol. 87), Wilhelm von Auxerre (Summa aurea III [Parisiis 1500] fol. 254), aus Wilhelms Schule Johannes von Treviso (Summa, Cod. Vat. lat. 1187 fol. 58^{v}), die anonyme Summa des Cod. Vat. lat. 2674 (fol. 109^{v}) und der anonyme Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Vat. lat. 782 (fol. 156 f.); endlich Gaufried von Poitiers in seiner Summa (Bologna, Biblioteca Comunale del Archiginnasio, A 1036 fol. 78).

3. Die endgültige Klärung.

I. Es scheint vor allem, als ob die Untersuchung über die Information der Tugenden durch die „caritas" der Anlaß geworden sei zur Auffindung einer von den gnadenhaften Tugenden verschiedenen Gnade, die als Form derselben betrachtet werden konnte. Eine solche Ansicht wird nämlich in diesem Zusammenhang bereits von Wilhelm v. Auxerre[1] und mit Anlehnung an ihn von Hugo von St. Cher[2] und dem von diesem abhängigen anonymen Verfasser der Quästionen des Cod. Patr. 98 der Bamberger staatlichen Bibliothek[3] erwähnt und abgelehnt.

Es ist wohl möglich, daß hier auf eine Lehre angespielt wird, die scheinbar im 12. Jahrhundert aufgetaucht war. Wir finden so in den fälschlich Hugo von St. Victor zugeschriebenen „Quaestiones super epistolas Pauli" einander koordiniert aufgezählt: „caritas iustificat, et fides, et gratia, et Deus"[4]. Die Gnade wird also hier getrennt von Gott, Glaube und Liebe genannt. Es ist aber wahrscheinlicher, daß sich der anonyme Verfasser über einen Unterschied zwischen Gnade und Tugenden noch nicht klarer war als die früheren Pauluskommentare und auch zeitgenössische Schriftsteller[5], die ebenfalls Ausdrücke und Wendungen gebrauchen, aus denen sich ein solcher Unterschied herauslesen ließe. Finden wir doch auch bei ihm auf die Frage, „quid sit gratia Dei", die den Unterschied zwischen Tugend und Gnade nicht berührende Antwort: „Gratia Dei dicitur Deus gratis dans, et gratia, id est inspiratio divina, scilicet operatio Dei, ex qua movetur animus ad diligendum Deum et proximum."[6]

II. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht aber dafür, daß Wilhelm v. Auxerre die Theorie andeuten wollte, die der geniale Kanzler Philipp v. Grève, scheinbar ohne eine bedeutendere

---

[1] Summa aurea III, tr. 15, q. 1 (fol. 207^{v}): „Sunt enim super hoc due opiniones, quia dicunt quidam, quod caritas informat virtutes; alia, quod gratia, que non est virtus."

[2] In 2 dist. 23 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 103): „Alii dicunt, quod informantur [virtutes] a quadam gratia, que est communis forma omnium virtutum. Quod videtur innuere glossa super illud Ysaie XXVI: Ros lucis, ros tuus, id est misericordia tua fidem irrigans et perducens ad operationem sicut ros semen."

[3] Fol. 132^{v}: „Alii dicunt, quod informantur [virtutes] a quadam gratia, que est communis forma omnium."

[4] Quaestiones super epistolas Pauli, q. 32 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 71).

[5] Z. B. Richard von St. Victor, Explicatio in Cant. Cant. c. 30 (SSL 196, 492).

[6] In Epist. 1 ad Cor. q. 3 (SSL 175, 514).

Vorarbeit anzutreffen, mit einer überragenden Meisterschaft aufgestellt und ausgebaut hat.

1. Angeregt wurde er durch die Lehre des hl. Paulus vom Leben aus dem Glauben und vom Leben in Christus, das uns durch die Rechtfertigung gegeben wird[1].

Worin eigentlich dieses Leben bestehe, darüber suchten sich auch schon früher die Pauluskommentare und auch die systematischen Schriften Klarheit zu verschaffen. Auf eine psychologische Darstellung dieses Lebens durch Sedulius Scottus habe ich bereits hingewiesen. Auch Radulf von Laon[2] hält an einer solchen fest und identifiziert das Leben mit dem Meiden des Bösen und Tun des Guten. Beides ist nach ihm ebenso wie alle Tugenden wesentlich vom psychologischen Einfluß des Glaubens abhängig[3]. — Daß das Leben aus dem Glauben

[1] Z. B. Röm. 1, 17: „Iustus autem ex fide vivit"; Gal. 2, 20: „Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus. Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me."

[2] Zu Gal. 2, 17 (Bamberg, Staatl. Bibl. Cod. Bibl. 128 fol. 72): „Legi, inquam, mortuus sum, ut vivam Deo, id est per gratiam Dei vere deserens legem et tenens fidem vivit Deo per fidem. Nam cessat a malo et operatur bonum.... Vivo autem iam non ego, qui eram secundum legem, sed vivit in me Christus, id est factus sum Christi per conformitatem; et per hanc partem habemus operari bonum.... Quod itaque sic vivo, hoc est in fide, id est per fidem Filii Dei vivo et non per opera legis, et per dilectionem, qui dilexit me homine[m], et per traditionem."

[3] Zu 1 Tim. 1, 5 (Bamberg, Cod. Bibl. 128 fol. 104): „Si quis enim considerat, videbit multos filios Abrahe secundum carnem reprobatos ut Esau. Inveniet etiam multos [non] de carne Abraham genitos, quos tamen Deus elegit ut Job. Que genealogie prestant questiones id est litigia et nullas solutiones. Hoc, inquam, prestant magis quam edificationem, quam nullo modo prestant. Hic enim magis electivum est de non participantibus agens. Edificationem utique virtutum non prestant, que edificatio est Dei non per circumcisionem, sed que est in fide id est per fidem. Omnis enim iustificatio ex fide, que in fundamentum iacitur, et super hanc quasi fundamentum cetere virtutes edifficabuntur. Probat, quod in fide sit edificatio Dei dicens: Si ex fide procedit conscientia bona id est spes, ex spe autem purum cor et de puro corde caritas, caritas vero sit finis id est impletio totius precepti, seu nove seu veteris legis. Quod si hoc modo ex fide sequitur omnis precepti inpletio, tunc in fide est omnis edifficatio Dei et non alibi. Sed in fide est impletio totius mandati. Igitur et edificatio Dei.... — (fol. 104^{v}) Caritas etiam procedit de conscientia bona, id est de spe, non quia conscientia sit idem quod spes, sed ea affinitate, quia cui male conscientie scrupulus abest, et ubique se in animo circumspectans nihilque quod eum mordeat inveniens, sic tandem sperare licet. Qui enim se peccatorem conspicit, timendum est illi de peccato, non sperandum. Caritas etiam procedens de fide non ficta...." — Man vgl. auch Gilbert de la Porrée zu Röm. 4, 3 f. (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 427 fol. 9^{v}) verglichen mit der Erklärung zu Gal. 3, 11 (fol. 73^{v}). Ebenso die Glosulae Glosularum zu

kommen soll, war der Grund, warum man von Anfang an unter dem lebendigen Glauben denjenigen verstand, der durch die Liebe zur Betätigung gebracht wird[1].

Äußerst kräftig betonen die unter den Werken Hugos von St. Victor gedruckten Miscellania[2] den Zusammenhang der Liebe mit dem Leben der Seele, so daß sie sogar das Axiom aufstellen: „Vita cordis amor est, et idcirco omnino impossibile est, ut sine amore sit cor, quod vivere cupit." Daraus folgern sie dann: Wenn der menschliche Geist nicht ohne Liebe zu sein vermag, liebt er notwendigerweise entweder sich selber oder etwas von sich Verschiedenes. Das Glück in dieser Liebe aber findet er nur, wenn er das höchste Gut zum Objekt nimmt, das in Wahrheit nur Gott ist. In ihm findet er ohne alle Furcht seine Ruhe.

Auch sonst tritt die Verwertung des Begriffes des Lebens schon frühzeitig stark hervor. So erscheint die Gnade als Leben des „liberum arbitrium"[3], die Liebe als Leben des Glaubens[4]. Dies Letzte mit Rücksicht auf die Stelle des Jakobusbriefes 2, 17, wo der Glaube ohne Werke tot genannt wird[5].

Röm. 8, 2 (Bamberg, Cod. Bibl. 129 fol. 19ᵛ), den zweiten anonymen Pauluskommentar des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 42) zu Coloss. 2, 13. Ferner Anselm von Canterbury (A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff), Bernhard von Clairvaux (Epist. 107, n. 9 — SSL 182, 247), Abaelard (Introductio ad Theologiam l. 1, n. 2 — SSL 178, 984 und In epist. ad Rom. l. 1, c. 2 — SSL 178, 801) und Rupert von Deutz (In Ioannem l. 1 — SSL 169, 219). — Dabei soll aber nicht verhehlt werden, daß unter dem Leben, das der Glaube gibt, auch manchmal das ewige Leben verstanden wird. So in den Pauluskommentaren, so auch bei Martin von León (Sermo IV In natali Domini — SSL 208, 183).

[1] Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate l. 1, c. 11 (SSL 120, 1421 und 1417).

[2] Lib. 1, tit. 171 (SSL 177, 563). Man vgl. auch Petrus von Blois, De caritate Dei et proximi c. 2 (SSL 207, 898).

[3] Honorius von Autun, Inevitabile (SSL 172, 1209).

[4] Gillebertus Abbas, In Cantica Sermo 13 (SSL 184, 66).

[5] Philippus de Harveng, Moralitates in Cantica, Moralitas 2 (SSL 203, 502): „Sicut enim corpus nostrum sine anima moritur, sic fides sine operibus, testante Iacobo, mortua appellatur. Et ideo quidem bene post fidem et spem in ordine caritas sequitur, que in duo, hoc est dilectionem Dei et proximi dividitur." — Man vgl. auch Helinandus Frigidi Montis monachus, Sermo 7 (SSL 212, 543) und Sermo 25 (SSL 212, 688). — Die Glossa interlinearis Anselms von Laon zu Jac. 2, 17 lautet: „‚Sic et fides sine operibus' quibus reviviscat ‚mortua est in semetipsa': circa seipsam; quod enim verbis promisit, non implet" (Cod. Vat. lat. 4211 fol. 6; Cod. Vat. lat. 4212 fol. 6. — Bibl. Laurenz. Plut. XVII cod. 17 fol. 8). Dazu die Randglosse: „‚Sic et fides'. Quod legitur: ‚qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit', de fide perfecta, que per dilectionem operatur, est intelligendum" (ebd.).

2. Philipp v. Grève machte nun den Versuch, die aristotelische Unterscheidung zwischen dem Lebensprinzip und den Fähigkeiten zur Betätigung auch auf dieses Gnadenleben anzuwenden. So kam er zur Unterscheidung zwischen der eigentlichen Gnade — der heiligmachenden Gnade unserer Theologie —, die das Leben der Seele ist, und den Tugenden, die die nächsten Betätigungsprinzipien dieses Lebens darstellen. Die Gnade ist dasjenige, was der Substanz der Seele, die Tugend das, was ihren Fähigkeiten, Verstand und Wille entspricht[1].

[1] Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 75): „Sed notandum, quod primum, quod respicit Deus oculo misericordie, est ipsa essentia anime, quo(!) est ad eius ymaginem secundum id quod est nobilius in ea; secundo naturaliter ipsas vires, que sunt date anime ad operandum. Et sicut prius est naturaliter esse quam operari, ita esse in hoc genere et [! wohl statt quam] operari in hoc genere. Et sicut aliquando contingit esse vitam sine sensu(?) et motu, sicut in paraliticis, remanet tamen motus vitalis, — per quod patet, quod anima habet quandam operationem immediatam, quandam autem mediantibus organis in corpore distinctis — sic primo anime datur vita a Deo, qui est eius vita per gratiam infusam gratum facientem, que facit eam vivere in se, et per consequens in suis viribus. Et quia sicut Dominus, cum remittit, totaliter remittit — impietas enim est ab ipso dimidiam sperare veniam —, sic cui amorem suum communicat, omnia [fol. 75v] bona communicat, et cui amorem, ei gratiam. Et ita per consequens cui gratiam, ei et omnes virtutes, que sunt ad salutem. Cum autem insit virtus cum gratia, non tamen habet effectum virtutis virtus, quam cito gratia habet effectum suum principalem. Principalis enim effectus gratie est tribuere vitam et gratificare; sed virtutis est a potentia habilitata elicere actum bonum, quo sit meritum vite eterne; quod non fuit in puero. Defectus autem ille non est ex parte virtutis gratuite, sed ex parte potentie, que est inhabilis de se ex impotentia nature. Est ergo gratia prima perfectio anime in bene esse ad vitam eternam, virtus vero ut virtus secunda perfectio; non quin simul sint in sua essentia, sed ordinatur posterius ratione actus; et hec est perfectio ipsius anime; ille vero perfectiones potentiarum, inquantum sunt ad actus. Et videtur esse gratia sicut totum potentiale ad virtutes, quemadmodum anima est totum potentiale ad vires, ut sic se habeat perfectio ad perfectionem, quemadmodum perfectibile ad perfectibile per locum a permutata proportione. — Et nota, quod ex hoc ipso, quod gratia et virtutes simul infunduntur, plurimum quod attribuendum est primo gratie, attribuitur virtuti. Unde, cum dicitur ‚iustus ex fide vivit', proprius actus fidei non est vivificare, vel vitam dare, sed credere. Immo proprius actus est gratie vitam dare. Et ita fidei attribuitur quod gratie, quia hoc habet fides a gratia et non ex se. Similiter quod est virtutis attribuitur gratie, ut cum dicitur ad Eph. II: ‚donum Dei, non est ex operibus' etc. Glossa: gratia non est ex operibus, sed opera ex gratia." — Ferner fol. 49v: „Quod autem gratia sit vita, accipitur ex hoc, quod comparatur anima ad Deum in hoc, quod est principium

3. Um alle Schwierigkeiten, die ihm aus den „auctoritates" entgegengehalten werden könnten, zu lösen, unterscheidet er ein doppeltes Leben: „vivere in se et vivere in opere. Vivere in se habet per esse gratie, vivere in opere habet per esse gratum [?] in virtute et ita per virtutem." [1]

4. Dabei denkt er nicht an einen wirklichen Unterschied zwischen heiligmachender Gnade und Tugenden und sucht unter Wahrung einer realen Identität der beiden ihren Unterschied an einem Beispiel klar zu machen, das wir noch bei Alexander Hales [2], Bonaventura [3], Odo Rigaldi [4], auch unter den Glossen zum Lombarden im Cod. lat. 1539 (13. Jahrh.) der Bibliothèque Royale de Belgique [5] und noch nach Thomas, z. B. in dem Sentenzenkommentar des Cod. Ny kgl. S. 648 (fol. 138) der Kopenhagener Kgl. Bibliothek wiederfinden:

„Ad aliud ℟, quod que est differentia radii et luminis existentis in aere, consimilis videtur differentia gratie et virtutis. Et dicendum est, quod gratia est sicut radius et virtus sicut lumen. Radius enim nominat, ut ab alio in aliud veniens vel in alio existens. Lumen vero nominat ut perfectionem subiecti, in quo est, non quantum ad perfectionem primam, sed secundam. Nam aer est aer sine lumine. Similiter gratia nominatur, inquantum est ab alio dependens et ad idem ducens subiectum, in quo est. Virtus autem est habitus opus bonum reddens ad finem consequendum." [6]

Er erweitert seine Ausführungen noch dahin:

„Et nota, quod sicut creatura rationalis est totum potentiale, ita oportet, quod perfectio eius sit totum potentiale. Perfectio autem dico in bene esse. Est autem gratia eius perfectio. Erit ergo gratia

---

vite. De quo dicitur Act. XVII: ‚in quo vivimus, movemur et sumus'. Sed primum ens in creatura rationali, quo vivit per Deum, est gratia, sicut in corpore quo vivit per animam vita. Ergo gratia est vita, de qua dicitur Abacuc II: ‚iustus meus ex fide vivit' et ad Ro. I, ad Gal. IIII."

[1] Cod. Vat. lat. 7669 fol. 75ᵛ.

[2] Summa 3, q. 69, memb. 2, a. 4.

[3] In 2 dist. 27, art. 1, q. 2 (Quaracchi II [1885] 675).

[4] Bibl. Royale de Belgique in Brüssel Cod. lat. 1542 fol. 108ᵛ: „Loquendo autem de virtute ratione formali, secundum quod gratuita dicitur, sic dico, quod est idem cum gratia per essentiam, differens secundum rationem, quia eadem gratia, que vivificat et informat anime essentiam, informat habitus istos. Et dicitur, quod in prima formatione habet rationem luminis, in secunda rationem radii, quia dirigat potentiam respectu actus determinati."

[5] Fol. 131. [6] Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50.

totum potentiale. Unde quemadmodum creatura rationalis est quid secundum rationem preter vires, ita gratia est quid preter virtutes, que sunt perfective virium inquantum vires sunt. Anima igitur dicitur totum potentiale, et totum potentiale sumitur iuxta totum integrale et in divisione reducitur ad illud per similitudinem. Augustinus enim dicit in libro de quantitate anime, ut supra ostensum est, quod quantitas anime est secundum extensionem potentiarum ad actus. Est igitur considerare animam secundum substantiam quasi non habito respectu ad aliquem actum. Et est considerare eam, secundum quod inclinatur ad actus, ut intelligendi et volendi et huius. Nec in hoc additur nova substantia. Sed secundum quod attendimus eam intelligere, dicimus eam intellectum vel magis proprie intellectivum, et, secundum quod vult, voluntatem vel voluntativum. Una ergo substantia est et plures vires secundum plures comparationes ad actus. Non ergo differt ratio a voluntate potentia in substantia et tamen differt essentialiter, quia essentia potentie est in comparatione ad actum. Substantia ipsa non alia est quam anime substantia. Eodem modo et magis etiam proprie, cum est circa gratiam, intelligamus gratiam: Non habito respectu ad aliquem actum, erit substantia comparatione virtutum. Intelligamus eam comparando ad actum: Quantum ad actum credendi erit fides, quantum ad actum diligendi erit caritas. Et tamen fides et caritas differunt essentialiter. Et tamen sunt unum in substantia gratie. Et attende, quod magis propria est hec: gratia est fides, caritas etc. quam hec: anima est ratio, voluntas et huiusmodi. Potius enim dicitur voluntativum et intellectivum. Et hec est causa, quia anima dicit subiectum, non solum substantiam; gratia substantiam ita, quod non subiectum.

Et nota, quod non propter hoc concedendum est, quod sit unus habitus in anima tantum, sed plures, quia habitus dicit comparationem vel habitudinem ad actum. Plures igitur habitus, plures virtutes sunt una gratia. Et quod plures gratie dicuntur, refertur ad effectus ut plures virtutes, et quia gratie nomen extendit se et ad gratiam gratis datam et ad gratum facientem. Gratia igitur se tenet ex parte essentie, virtus ex parte virium et quantum ad actus." [1]

5. Philipp identifiziert auch keineswegs einfachhin diese Gnade mit der „iustitia generalis", die er als das habituelle rechte Verhältnis zum letzten Ziel darstellt, sondern er weiß beide begrifflich wohl zu unterscheiden:

„R, quod gratia non est idem quod iustitia generalis, sed iustitia huius est effectus generalis, prout diffinitur rectitudo vite, et est effectus universaliter sequens. Nam cum gratia det vitam anime, sive vivificet vivificando, conformat Deo conformando, facit se habere recte

[1] Cod. Vat. lat. 7669 fol. 49^{v}.

ad ipsum ut finem. Si autem volumus actus distinguere: primus actus universalis gratie est vivificare sive Deo acceptare, secundus illuminare, tertius conformare vel unire, IIII[us] rectificare sive rectum facere. Primum facit gratia ut gratia, secundum ut est lux, tertium ut est amor generalis, quartum ut est iustitia generalis, si iustitia nominat habitum. Si vero nominat actum, tunc dicendum est ipsam esse effectum gratie. Reliquo modo ratione differens est." [1]

Auch zwischen „iustitia" und „caritas" setzt er auf Grund der Zielsordnung einen Unterschied, indem er als Ziel der „caritas" das „bonum", als Ziel der „iustitia" das „debitum" fixiert [2].

III. Leider wurden, wie sich aus dem Beispiel Hugos a Sancto Charo ersehen läßt, diese Ergebnisse Philipps nicht sofort und rückhaltlos von den Theologen herübergenommen. Erst auf der Scheide zwischen Früh- und Hochscholastik, bei Alexander Hales, Guilelmus de Melitona [3], Bonaventura, Odo Rigaldi, Gerhard von Abbéville [4], Albert dem Großen und Thomas ist die Rezeption vollendet.

Was noch ferner geschehen sollte, beschränkte sich auf einen weiteren Ausbau der vom großen Kanzler erarbeiteten Daten im Sinne der damaligen Metaphysik. Aber auch schon dafür hatte Philipp in weitestem Umfang Vorarbeit geleistet [5]. Vor allem wandte sich das Interesse der Frage nach dem wirklichen Unterschied der heiligmachenden Gnade von den Tugen-

---

[1] Cod. Vat. lat. 7669 fol. 76. — Eine solche Unterscheidung verschiedener Wirkungen der Gnade treffen wir auch bei Wilhelm von Auxerre an.

[2] Cod. Vat. lat. 7669 fol. 76[v]: „Ad hoc R., quod in hoc differt caritas a iustitia generali, quod caritas respicit finem, ut est movens ratione boni, iustitia autem attendit debitum."

[3] Quaestiones super sacramentis (Padua, Biblioteca Antoniana Cod. lat. 152 fol. 38[v]): „Respondeo, quod est gratia [fol. 39] sacramentalis et est gratia virtutis. De gratia virtutis dicitur, quod idem est gratia quod virtus. Gratia enim dicitur, inquantum animam perficit et gratificat, virtus, inquantum mediantibus potentiis anime actus elicit virtutis."

[4] Quodlibet 6, q. 3 (Cod. Vat. lat. 1015 fol. 43[v]).

[5] Z. B. Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50: „Cum queritur, utrum gratia sit forma dependens a subiecto quantum ad esse suum, distinguendum est, quod quantum ad quid dependet, et quantum ad quid non. Nam quantum ad esse materiale dependet a subiecto, quantum autem ad esse formale non, quod solum trahit a principio efficiente. Quod enim gratia est gratia, hoc habet a Deo. Quod autem substet ut actus meritorios eliciat, habet ex coniunctione ad liberum arbitrium."

den, besonders von der „caritas" zu. Die Lösung wurde hier stark beeinflußt von dem Standpunkt, den man jeweils gegenüber dem Unterschied der Natur von ihren natürlichen Fähigkeiten einnahm[1]. Thomas lehrte mit seinen Schülern, wie z. B. Romanus de Romanis, einen wirklichen Unterschied, den Alexander Hales, Guilelmus de Melitona, die in der Nähe des Alexander Hales stehenden Quästionen des Cod. lat. 2554 der Biblioteca Universitaria in Bologna[2], Bonaventura und auch Alexander von Alessandria[3] noch nicht zugeben wollten[4]. Auch die Erklärung der klassischen Schrifttexte, von denen die Untersuchung des Gnadenproblems ihren Ausgang genommen hat, wurde durch die Ergebnisse der theologischen Spekulation befruchtet und ward rasch auf die durch diese erreichte Höhe gebracht. Es färbte auf sie deutlich z. B. der Standpunkt ab, den der Verfasser gegenüber dem Unterschied zwischen heiligmachender Gnade und Tugenden einnahm.

So lesen wir in den nahe bei Alexander Hales stehenden Quästionen des Cod. lat. 2554 der Biblioteca Universitaria von Bologna: „Sed contra hoc obiciet aliquis, quod dictum est, quod vivere refertur ad gratiam, non ad virtutem. Videtur enim hoc esse falsum, cum dicatur enim ab Abacuc: ‚iustus ex fide sua vivit'. Et similiter as-

[1] Man vgl. Odo Rigaldi (Bibl. Royale de Belgique in Brüssel, Cod. lat. 1542 fol. 108ᵛ): „... neque hoc facit aliud secundum essentiam, sicut patet, quoniam eadem anima, que est perfectiva corporis totius, est etiam vivificativa partium corporis. Similiter eadem gratia, que [est] informativa anime, est informativa partium potentialium eius."

[2] Cod. Vat. Palat. lat. 331 fol. 53 91.

[3] Kommentar zu den Sentenzen, 2. Buch (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. XXIV dext. cod. 7 fol. 30ᵛ): „Queritur, utrum etiam gratia gratum faciens sit idem quod virtus.... Ad hoc dicendum est, quod gratia idem est quod caritas. Quod patet, quia quorum est idem effectus formalis, illa sunt realiter idem. Sed idem est effectus gratie et caritatis. Ergo idem sunt." — Diese Hs. enthält den Kommentar zum 2., 3. und 4. Buch der Sentenzen. Anonym konnte ich Alexanders Kommentar zum 4. Sentenzenbuch feststellen in der gleichen Bibliothek Fondo S. Croce, Plut. XX dext. cod. 11 fol. 45—67ᵛ. Diese Hs. bringt auch den in der andern fehlenden Prolog.

[4] Man vgl. dazu die Scholien Jeilers zu Bonaventura In 2 dist. 26, a. 1, q. 5 (Quaracchi II [1885] 644) und In 2 dist. 27, a. 1, q. 2 (ebd. 658). Interessant ist die Notiz auf dem Vorsatzblatt des wohl noch dem 13. Jahrhundert angehörigen Cod. Erlang. 502: „utrum gratia sit in essentia vel potentia. Ro, quod ab omnibus communiter dicitur, quod gratia respicit essentiam et virtus potentiam. Diversi tamen diversimode dicunt..."

sumitur hoc Rom. 1. Cum ergo fides sit virtus, patet, quod vivere ad virtutem refertur. — R[esponde]o: Hoc non refertur proprie ad fidem secundum quod est virtus, sed potius secundum quod est gratuita. Unde hoc atribuitur fidei ratione gratie, que est in fide. Et ita nulla est oppositio" (fol. 91^{v}). Nicht minder tritt es bei Petrus Iohannis Olivi im Kommentar zu den Paulinen zu Tage, daß auch er über den Unterschied zwischen heiligmachender Gnade und eingegossenen Tugenden an der Lehre der Franziskaner des 13. Jahrhunderts festhielt[1].

Trotz manchen Rankenwerkes läßt sich somit in der Erkenntnis der heiligmachenden Gnade eine stetig emporstrebende Entwicklung feststellen, nicht vom Irrtum zur Wahrheit, sondern von einer unvollkommenen zur vollkommeneren Erkenntnis. Drei Hauptstadien konnten wir darin unterscheiden:

1. „Fides" und „caritas" werden als die Gnade genannt, die die Rechtfertigung, die „vita animae" gibt, ohne nähere Bestimmung, ob sie als Akte oder „habitus" zu nehmen seien, ohne nähere Bestimmung auch, ob sie Formal- oder Wirkursache der Rechtfertigung seien.

2. Unter dem Einfluß der Aristotelischen Philosophie werden „fides" und „caritas", die zur Rechtfertigung gehören, näher untersucht und als „habitus" determiniert, die auch in unmündigen Kindern zu sein vermögen.

3. Wieder unter dem Einfluß des Aristotelismus werden durch Philipp v. Grève „fides" und „caritas" von dem eigentlichen Leben der Seele, das formell in der heiligmachenden Gnade besteht, geschieden, und zwar wie Fähigkeiten von der Natur. Auch das kausale Verhältnis der heiligmachenden Gnade zur Gerechtigkeit wird endgültig festgesetzt.

---

[1] Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi soppressi cod. 240 fol. 113.

Die Wesenserkenntnis und ihre Bedeutung für Grundfragen der Philosophie

Von Kaspar Nink S. J.

Die Dinge der uns umgebenden Welt und die bewußten Akte, die wir setzen, haben eine doppelte Reihe von Seinsbestimmungen. Sie sind einerseits kontingent und veränderlich, anderseits haben sie ein unveränderliches, bleibendes Wesen, das absolut notwendige Sachverhalte hat und unabänderliche Beziehungen in ihnen fundiert. „Quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis.“ [1] Alles, was den veränderlichen Dingen wesensmäßig zukommt, kann an ihnen nicht anders sein [2].

Diese Lehre ist von entscheidender Bedeutung für den Ausbau der ganzen Philosophie. Das sei im Folgenden an einigen Grundfragen gezeigt.

I. Der Begriff der Wesensnotwendigkeit und ihre Grade.

Das Wort Notwendigkeit hat in jeder Wissenschaft und zumal in der Philosophie ein vorzügliches Interesse.

1. Was besagt Notwendigkeit? Das Wort wird in einem verschiedenen Sinne gebraucht [3]. Den originären Sinn, auf den die andern Verwendungen des Wortes zurückgehen, drückt der hl. Thomas im Anschluß an Aristoteles [4] also aus: „Necessarium (etiam) dicimus sic se habere, quod non contingit aliter se habere; et hoc est necessarium absolute.“ [5] Oder: „Necessarium est quod in sua natura determinatum est ad esse tantum.“ [6] Notwendig ist das, was nicht nicht sein kann. Die Notwendigkeit ist mit dem Wesen eines Gegenstandes gegeben.

---

[1] S. Thomas, In Boethium de Trinit. q. 5, a. 2 ad 3.

[2] Vgl. Nink S. J., Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis, in dieser Zeitschrift 2 (1927) 541 ff.

[3] Aristoteles, 5 Metaph. c. 5 (1015 a 20—36); S. Thomas, In 5 Metaph. lect. 6.

[4] A. a. O. 1015 a 33—35.

[5] In 5 Metaph. lect. 6.

[6] In 2 Phys. lect. 8.

2. Die Grade der Notwendigkeit. Man unterscheidet herkömmlicherweise drei Grade der Notwendigkeit: die metaphysische oder absolute Notwendigkeit, die physische Notwendigkeit, die in den Naturgesetzen zum Ausdruck kommt, und die moralische Notwendigkeit, d. i. eine konstante, in der vernünftigen Natur des Menschen begründete Regelmäßigkeit seiner Handlungsweise [1].

Neuerdings spricht man, namentlich unter dem Einfluß von Kants analytischen und synthetischen Urteilen, auch von „analytischen" und „synthetischen Notwendigkeiten" [2]. Diese Unterscheidung sei näher behandelt. Kant hebt in seiner Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft [3] und in seinen Prolegomena § 2 [4] den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen hervor. Analytische Urteile sagen nach seiner Definition „im Prädikate nichts, als das, was im Begriff des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war" [5], erläutern also nur den Inhalt der im Subjektsbegriff enthaltenen Erkenntnis, erweitern ihn nicht. Liegt eine Begriffserweiterung vor, dann haben wir nach Kant ein synthetisches Urteil. Kommt in dem synthetischen Urteil das Prädikat dem Subjekt mit Notwendigkeit zu, dann haben wir nach Kant ein synthetisches Urteil a priori.

Im Bewußtsein und in Anlehnung an die in Kants synthetischen Urteilen a priori ausgedrückte Notwendigkeit spricht man von „synthetischen" Notwendigkeiten, etwa: kein Räumliches der Anschauung ohne Qualität; nach manchen auch die Umkehrung: keine Qualität ohne Räumliches. Andere lassen nur gewisse Umkehrungen gelten: keine Farbe, keine taktile Qualität ohne Räumliches; keine Tonqualität ohne Intensität; keine Klangfarbe ohne Tonqualität u. dgl.

Diese Unterscheidung Kants in analytische und synthetische Urteile a priori entstammt einer zu schematischen Auffassung der Begriffe, wonach diese als feste, abgeschlossene Gebilde betrachtet werden, ähnlich vielen Worten, die einen eindeutigen, invariablen Sinn haben. Wenn man allerdings unter Begriff eine starre Sinneinheit versteht, dann wird jedes Element, das die Einheit bereichert, als eine Erweiterung anzusprechen sein; dann kann man sogar das Urteil: $7 + 5 = 12$, ein synthetisches nennen. Auf die Benennung kommt es hier wenig an. Das Ausschlaggebende ist Folgendes: Kant verkennt

---

[1] Vgl. Lehmen S. J., Lehrbuch der Philosophie. 1. Bd.: Logik, Kritik, Ontologie[5u.6] von Karl Frick (Freiburg 1923) 296 f.

[2] Joseph Geyser, Erkenntnistheorie (Münster i. W. 1923) 243—251.

[3] Kants Werke, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, 4 (Berlin 1911) 20—23.

[4] Kants Werke 4 (Berlin 1911) 266—269. [5] A. a. O. 266.

das Wesen der intellektuellen Erkenntnis, der „cognitio intellectiva", des „intellectus indivisibilium" [1]. Nach dieser erkennen wir in einer vorläufigen Erkenntnis nur einen gewissen Bestand von notwendigen Sachverhalten und Beziehungen eines Gegenstandes, etwa eines Dreiecks, wie es beispielsweise in der im Eingang einer Untersuchung gegebenen Definition zum Ausdruck kommt. In der weiteren Analyse des betreffenden Gegenstandes entdecken wir immer mehr wesensnotwendige Sachverhalte und Beziehungen an ihm, und diese bringen wir in metaphysisch notwendig geltenden Urteilen zum Ausdruck. Wenn das einmal einsichtig ist, dann liegt gar kein Grund vor, die übliche Bezeichnung „analytische Urteile" zu verlassen; im Gegenteil, der Ausdruck „synthetische Urteile a priori" erweist sich als höchst unzweckmäßig, weil er das Wesen der Begriffsbildung ganz verkennt.

Was speziell das oft wiederholte Beispiel von $7 + 5 = 12$ angeht, so gibt mir gewiß der Sinn von 7 und der Sinn von 5 nicht den Sinn von 12. Aber ich weiß, was der Sinn von 7 ist, nämlich die Zusammenfassung von 7 in gleicher Weise gebildeten oder als gleich betrachteten Einheiten, gemessen durch die 1, und ebenso, was der Sinn der 5 und der 12 ist, und wenn weiterhin der Sinn der Addition feststeht, dann erkenne ich durch Vergleichung der zweigliedrigen Summe 7 und 5 einerseits mit der 12 anderseits, daß es im Wesen der 7 und 5 notwendig liegt, daß sie $= 12$ sind.

Der Ausdruck „synthetische Notwendigkeiten" bezeichnet nichts anderes als die wesensnotwendigen Seinsbestimmungen und Sachverhalte, die in der fortschreitenden Einsicht erkannt werden. Gegenüber der am Ausgangspunkt der Untersuchung gegebenen Definition stellen die neuen Erkenntnisse eine Erweiterung dar; aber sie alle werden in der philosophischen Deduktion durch Analyse der Begriffe gewonnen. Diese Analyse kann durch Beispiele illustriert und gefördert werden; doch sind diese nur psychologische Hilfen, die den Vollzug der Wesenseinsichten vorbereiten. Weil die kontingenten Dinge unabänderliche Sachverhalte haben und absolut notwendige Beziehungen fundieren — ihre Aufdeckung und systematische Darstellung macht die Philosophie aus —, deshalb fällt all das, was man „synthetische Notwendigkeiten" nennt, unter die metaphysische Notwendigkeit, wie die aristotelisch-scholastische Philosophie sie verstanden und genannt hat. Die Benennung „synthetische Notwendigkeit" ist darum nicht begründet.

3. Eine Folge der Wesensnotwendigkeit: die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis. Auch diese Frage spielt in der neueren Philosophie, vor allem in der Erkenntnistheorie, eine große Rolle. Kant hat sie in den Vorder-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 2 (1927) 542—545.

grund seiner erkenntnistheoretischen Arbeit gestellt[1]. Der Sinn der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis ist dieser: weil die wesensnotwendigen Bestimmungen und Beziehungen von der betreffenden Wesenheit untrennbar sind, deshalb hat jeder Gegenstand, in dem die betreffende Wesenheit verwirklicht ist, notwendig ihre inneren Bestandteile und ihre notwendigen Beziehungen. Wenn somit irgend ein Gegenstand kontingent, räumlich, zeitlich usw. ist, dann hat er alle die absolut notwendigen Seinsbestimmungen und Sachverhalte, die mit dem Wesen der kontingenten, räumlichen, zeitlichen oder irgendwie beschaffenen Gegenstände gegeben sind. Deshalb schreibt der hl. Thomas: „Quicumque enim scit universalia, aliquo modo scit ea, quae sunt subiecta universalibus, quia scit ea in illis; sed his, quae sunt maxime universalia, sunt omnia subiecta. Ergo ille, qui scit maxime universalia, scit quodammodo omnia“[2].

Daraus und aus dem Wesen der Erkenntnis folgt dann: nicht bloß ein bestimmtes geistiges Wesen, sondern jeder erkennende Geist, er mag in seinem physischen Sein konstituiert sein wie auch immer, erkennt genau wie ich und kann, wenn er wahr erkennt, gar nicht anders erkennen als: dieser Gegenstand hat die und die Seinsbestimmungen, Sachverhalte, Beziehungen usw. Wann und wo der Erkennende die erkennende Tätigkeit vollzieht, ob das überhaupt in Zeit und Raum stattfindet, nach welchen Gesetzen die Erkenntnisprozesse des erkennenden Geistes ablaufen, das bleibt für die Wahrheit der Erkenntnis ganz außer Frage. Die Wahrheit der Erkenntnis verlangt nur die Erfüllung der einen Forderung, daß der bestehende Sachverhalt nicht verfehlt werde. In diesem Sinne kann man von Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit der Wahrheit reden.

Deshalb ist auch die Erkenntnis von Tatsachen, z. B. historischen Ereignissen, allgemeingültig. Denn jede Tatsache hat ihr Wesen, und deshalb muß jeder erkennende Geist, wenn er wahr erkennen will, beispielsweise sagen: im Jahre 814 starb Karl der Große.

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, Werke 4 (Berlin 1911) 22; Prolegomena § 1—5 (Werke 4, 265—280).

[2] In 1 Metaph. lect. 2.

Der Relativismus hat einfachhin die wesensnotwendigen Sachverhalte nicht gesehen und deshalb, in der Form des Psychologismus, an die Stelle der notwendigen Sachverhalte der Gegenstände und der aus dem Wesen der Erkenntnis folgenden notwendigen Normierung der Erkenntnisakte durch den Erkenntnisgegenstand die Notwendigkeit der den Denkverlauf bestimmenden psychischen Gesetze gesetzt, wobei dann in folgerichtiger Fortentwicklung der Unterschied zwischen der metaphysischen und physischen Notwendigkeit wegfällt, oder richtiger, der ganze Bereich dessen, was absolut notwendig ist, zu einem physisch notwendigen Verlauf der Denkgesetze gemacht wird.

II. Der Ordnungszusammenhang der wesensnotwendigen Seinsbestimmungen.

1. Die Erkenntnis und Behauptung der Wesensbestimmungen des Seins durchzieht unser ganzes Denken; sie ist in jedem Urteil vorhanden. Der hl. Thomas drückt diese Eigenart unserer Erkenntnis so aus: „Intellectus cognoscit singularia immaterialiter et universaliter“ [1]. Wenn man das einmal sieht, dann stößt man sofort, und zwar wiederum in jeder intellektuellen Erkenntnis, auf Zusammenhänge innerhalb der Wesensbestimmungen. Wir sagen ja ständig bei unserm Denken: dieses setzt jenes voraus; das eine ist das logisch Primäre gegenüber dem andern. Wir haben kondizionale und begründende Zusammenhänge, korrelative und Gegensatzverhältnisse, Über-, Neben- und Unterordnung; wir reden vom Enthaltensein eines Gedankens in einem andern, von explicite ausgesprochenen Sätzen und implicite in ihnen miterkannten Wahrheiten, von theoretischem Zusammenhang, einheitlicher Systembildung usw.

Die erste Bestimmung, die allen andern zu Grunde liegt, ist das Sein: „Ens est id, quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna“ [2]. Die weitere Reihenfolge deutet der hl. Thomas also an: „Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis: ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo

[1] So z. B. S. theol. 1, q. 57, a. 2; q. 86, a. 1; q. 89, a. 4.

[2] S. Thomas, De verit. q. 21, a. 1; vgl. q. 1, a. 1. „Κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται“, Aristoteles, 10 Metaph. c. 2 (1060 b 4).

quod hoc ens non est illud ens; et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio unum; quarto multitudinem." [1] „Unumquodque intelligibile est, in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit." [2]

Aus diesen Beispielen erhellt, daß auch bei dem vielfältigen Sein, wie es unsere Welt ist, eine feste Ordnung der absolut notwendigen Seinsbestimmungen besteht, durch deren Erfassung dann in zweiter Linie die Ordnung in unser Denken kommt. Deshalb entsprechen die Denkgesetze den Seinsgesetzen. Aufgabe der Philosophie ist es, diese Bestimmungen in der geordneten Weise, wie sie in den Dingen sind, in ihrer Vollständigkeit zur Darstellung zu bringen. Die ganz durchgeführte Entwicklung dieses Zusammenhanges der Wesensbestimmungen der Dinge und die Lehre über ihre Abhängigkeit von Gott und über Gott selbst ist die ganze Philosophie. Je vollkommener ein philosophisches System diesen Zusammenhang darstellt, desto höher steht es.

2. Alles endliche Sein ist der Ausdruck, die Widerspiegelung der Vernunft, und das ist notwendig so.

a) Nehmen wir, um uns den folgenden Gedanken näher zu bringen, das Dasein Gottes als bereits feststehend an und betrachten von diesem Wissen aus die Dinge. Dann gilt vom Sein Gottes und der geschaffenen Dinge Folgendes: Gott ist reiner Geist; er ist das göttliche Urbild. Die kontingenten Dinge sind wesentlich, und zwar ihrem ganzen Sein nach, nur ein Nachbild (μίμησις in der Ausdrucksweise der Pythagoreer) des göttlichen Urbildes, ein Nachbild Gottes selbst, nicht nur der Ideen in Gott. Man muß sich davon überzeugen, daß das Wort „Nachbild des Seins und Wesens Gottes" in keinem irgendwie übertragenen Sinne zu verstehen ist, sondern das innerste Wesen des geschöpflichen Seins bezeichnet, das gar nichts anderes als μίμησις sein kann. „Weil (aber) die göttlichen Ideen nur auf die Nachbildung des Ideals gerichtet sein können, welches Gott selbst ist, und die Welt eben zur äußeren Darstellung der

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 11, a. 2 ad 4 und sonst oft, z. B. De pot. q. 9, a. 7 ad 15; In 4 Metaph. lect. 3; In 1 Sent. d. 24, q. 1, a. 3 ad 2.
[2] S. Thomas, De verit. q. 21, a. 3.

Schönheit und Herrlichkeit Gottes bestimmt ist: so muß die Welt im ganzen wie im einzelnen ein Abbild der Schönheit und Herrlichkeit Gottes sein." [1] Die zufälligen Dinge können nur Nachbilder Gottes sein und deshalb können sie nur im Hinblick auf das Sein und Wesen Gottes und durch die Betrachtung der göttlichen Herrlichkeit geschaffen werden. Denn die Bildhaftigkeit (das Abbildsein) kommt daher, daß der Künstler das Abbild am Ideal abschaut und so nachformt. Zwei Menschen sind ähnlich, aber der eine ist nicht ein Bild des andern; ein gemalter Mensch jedoch ist Bild eines wirklichen Menschen. Das ist ein Vergleich; er hebt aber den entscheidenden Gedanken in unserer Frage hervor. Deshalb ist das Sein der geschöpflichen Dinge seiner Möglichkeit nach nur möglich durch den göttlichen Geist (intellectus). Das ist der Sinn und auch die Begründung der von vielen scholastischen Philosophen vorgetragenen Lehre: „entia possibilia pendent ab intellectu Dei" [2]. Bei der Schöpfung, d. i. bei der Hervorbringung ins reale Sein, ist noch der Wille Gottes beteiligt.

b) So liegen die Dinge, wenn man das Dasein Gottes voraussetzt. Man wird aber auch auf dem philosophischen Wege zu Gott auf diesen Gedanken geführt. In dieser Abhandlung läßt sich das nicht in seiner Vollständigkeit entwickeln; denn das wäre ein großer Teil des philosophischen Systems. Es seien aber die entscheidenden Grundgedanken hier vorgetragen. Alles Sein steht in unabänderlichen Begründungszusammenhängen. Wir erkennen in der Erfahrung eine Mehrheit der Dinge. In dieser reinen Pluralität sind schon folgende Bestimmungen gegeben: Sein, Negation, eines, ein anderes (sein anderes), Identität, Unterschied, Gegensatz, Begrenztheit und Endlichkeit, Vielheit, Beziehung des einen auf das andere, die aber doch irgendwie

---

[1] Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik 2 (Freiburg 1878) 43.

[2] Auch Kant, Kritik der Urteilskraft § 67, hat diesen Gedanken gesehen. Doch ist bei ihm „die Einheit des übersinnlichen Prinzips" die „Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Prinzipien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß" (Kants Werke, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 5 (Berlin 1913) 379.

wieder eine Einheit bilden; sonst könnte von dem Hinsein keine Rede sein[1]. Jeder Gegenstand ist ein Ganzes; damit sind all die Wesensverhältnisse des Ganzen und der Teile (seiner Teile) bedingt[2]. Mit dem Sein sind Wesenheit und Existenz gegeben; mit dem kontingenten Sein Potenzialität (= Bestimmbarkeit) verschiedener Art und Akt (= das die Potenzialität Bestimmende), die Einheit des Bestimmbaren und Bestimmenden, die in jedem Wahrnehmungsobjekt vorliegt und die dadurch bedingten Sachverhalte. Weiterhin erkennen wir das Substanzsein und Akzidenzsein; und beide haben ihrerseits wieder andere Bestimmungen, die notwendig mit ihnen gegeben sind.

In dem Begriff des Körpers liegen folgende Bestimmungen, von denen jede ihre unverrückbare Stelle hat: die substanzielle Realität des Körpers, die Vielheit der Teile in diesem Körper, die Einheit der Teile, ohne die nicht eine Substanz da wäre; die Anordnung der Teile, durch welche die Teile der Substanz in geordneter Weise verteilt sind; das natürliche Streben der Teile nach räumlicher Ausbreitung; endlich die räumliche Ausdehnung mit ihren vorzüglichen Bestimmungen: Punkt, Linie, Fläche und den notwendigen Sachverhalten, wie sie die Lehre vom Continuum zum Ausdruck bringt. Aus diesen Eigentümlichkeiten folgt dann, daß der Körper gemessen werden oder als Maßeinheit dienen, daß er physisch geteilt werden kann usw.

3. Diese Beispiele mögen genügen, um zu sehen, wie das Sein unabänderliche Bestimmungen mit einem festen Ordnungsgefüge zeigt; manche Bestimmungen kommen jedem Sein zu, andere nur dem kontingenten Sein, wieder andere nur dem körperlichen Sein usw. Das nehmen wir nicht an in dem Vertrauen, daß Vernunft in der Welt herrscht, sondern das ist eben die Kraft unserer Vernunft, daß sie diese unabänderlichen Bestimmungen und den verschiedenen Umfang ihres Bereiches erkennen kann. Gewiß wäre ohne diese unabänderlichen Zu-

[1] Die hll. Augustinus, Anselmus, Thomas führen daraus den henologischen Gottesbeweis; vgl. Hontheim, Institutiones Theodicaeae (Freiburg 1893), n. 235—247 und Hontheim, Theodicea in usum scholarum (Freiburg 1926) 86—93.

[2] Vgl. Husserl, Logische Untersuchungen II 1[3] (Halle 1922) 225—293; sehr wertvoll! nur vermeide man bei der Auswertung des von Husserl Gesagten alles, was aus Husserls Annahme der platonischen Ideen fließt.

sammenhänge keine Wissenschaft möglich; aber wir argumentieren nicht: es gibt Wissenschaft; deshalb müssen diese Zusammenhänge als ihre Voraussetzung bestehen; insonderheit müssen verschiedene Prinzipien vom Sein gelten; sondern wir gehen den umgekehrten Weg: weil diese unabänderlichen Zusammenhänge alles Sein beherrschen, deshalb gelten bestimmte Prinzipien des Seins und Denkens; deshalb ist Wissenschaft möglich. — Der Ordnungszusammenhang der notwendigen Seinsbestimmungen und die Art ihrer Erkenntnis wird auch letztlich die Frage nach dem Ausgangspunkt und dem Anfang der Philosophie beantworten.

Wir brauchen dabei auch nicht zu fürchten, daß plötzlich an einer Stelle diese notwendigen Sachverhalte aufhörten und unser Geist vor dem Abgrund der Sinnlosigkeit stände. Diese Furcht ist unbegründet. Die urprimitiven Seinsbestimmungen durchziehen alles Sein, weil sie entweder transzendentale Bestimmungen sind, die für alle „genera" gelten, oder aber mit dem Wesen bestimmter Kategorien gegeben sind.

Mit all dem ist nicht gesagt, daß es eine Welt geben muß; aber wenn es sie gibt, dann gelten von ihr all die Wesensnotwendigkeiten. Deshalb ist eine Metaphysik auch von den notwendigen Sachverhalten der kontingenten Dinge möglich. Daß aber die Welt existiert, kann ich nur durch die Erfahrung wissen. Mit andern Worten, ich kann nicht die Metaphysik dieses Tisches schreiben, an dem ich arbeite; aber wenn ich weiß, daß er existiert, dann hat er eine unübersehbar große Menge von wesensnotwendigen Sachverhalten und Beziehungen. Wenn ich diese alle kenne, dann habe ich den bekannten Tisch erkannt.

Weil die Dinge ein Abbild Gottes sind, und weil Gott der reine Geist und der Geist die vollendete Ordnung ist, deshalb spiegelt sich auch in den Dingen der Geist Gottes; die nicht vernunftbegabten Dinge sind nach dem Ausdruck der scholastischen Philosophie und Theologie „vestigia Dei", der vernunftbegabte Mensch ist gebildet „ad imaginem Dei" [1].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 3, a. 1 ad 2; q. 4, a. 3; q. 35, a. 2 ad 3; q. 45, a. 7; q. 91, a. 4 ad 4; C. gent. l. 4, c. 25; De pot. q. 9 a. 9 und sonst sehr oft.

Mittels der wesensnotwendigen Seinszusammenhänge erhebt sich das philosophische Wissen, von Stufe zu Stufe höher steigend, zu Gott. Sie dienen als Weg zu Gott: „Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης." [1]

H. Wébert zeigt in einem sehr beachtenswerten Aufsatz: „Le rôle de l'opposition en métaphysique" in der RevScPhTh 14 (1925) 303—312, wie die Hauptthesen der Metaphysik des hl. Thomas beherrscht sind vom Gegensatz: Sein — Nichtsein, Einheit — Vielheit, Potenz — Akt, Materie — Form, Wesen — Dasein, Möglichkeit — Unmöglichkeit, Kontingenz — Notwendigkeit, Akzidentalität — Substanzialität, Art — Gattung, vier Arten der Kausalität. Wenn aber H. Wébert gegen Schluß des zitierten Aufsatzes das geistreiche Wort schreibt: „La négation est le signe de l'esprit, la réalité est simplement" (311), so gibt es sicher „a parte rei" nicht das Nichts und auch nicht die Negation (unabhängig von dem in Negationen denkenden Geiste). Sondern nur die Realität ist einfachhin; aber die Realität ist die Spiegelung, das Abbild von Gottes Sein und Wesen. Die Wesensverhalte, auch der kontingenten Dinge, sind ein Ausdruck des göttlichen Geistes. Sie normieren unsere Erkenntnis, sind das Fundament unserer absolut sicheren Urteile und führen uns letztlich zum Urbild und Vorbild alles geschöpflichen Seins. Doch das soll hier noch nicht behandelt werden. Eines aber steht hier schon unbedingt fest: unsere allgemeinen Begriffe sind keine Formen im kantischen Sinne. Zwischen der aristotelisch-scholastischen Lehre von der Wesenserkenntnis und der kantischen Lehre von den im Subjekt enthaltenen Formen, durch die das Chaos der Empfindungen geordnet wird, besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz. Und der entscheidende Punkt bei dieser Verschiedenheit der Lehre ist der: haben auch die kontingenten Dinge absolut notwendige Wesensbestimmungen und Sachverhalte (habitudines)? Kant hat sie übersehen. Bei Aristoteles und Thomas ist das der Kardinalpunkt der Lehre. Von hier aus wird ihre Lehre von den obersten Prinzipien des Seins und Denkens verständlich. Hier auch wird die Richtigkeit dieser Auffassung ersichtlich.

4. Mit Bezug auf die eben vorgetragene Lehre ist eine philosophische Richtung zu verstehen, die immer wieder im Laufe der Geschichte der Philosophie namhafte Anhänger gefunden hat: der Idealismus. Er wird besonders in zwei Formen vertreten. Die eine Form sagt entweder, alles Sein ist Schein und nicht wirklich, oder aber, nur bestimmte Arten des Seins

[1] Römerbrief 1, 20.

sind Schein. So lehrt der Idealismus in der Form des Solipsismus, daß alles unabhängig von meinem Denken existierende Sein ein Unding ist, besonders aus dem sophistischen Scheingrunde, daß ich nur von meinem Denken etwas aussagen könne, daß ein ungedachtes Ding ein Unding sei. Die Eleaten leugneten alles Werden, weil sie im Werden einen unlösbaren Widerspruch sahen. Alle diese Richtungen kamen zu dem ungeheuerlichen Resultat der Scheinwelt auf dem Wege des Denkens, indem sie an irgend einer Stelle vermittels des Denkens einen ihnen unlösbaren Widerspruch sahen und wegen dieses Widerspruches entweder alles Sein leugneten, das unabhängig von dem denkenden Subjekt sei, oder aber doch bestimmte Gebiete des Seins. Diese Art des Idealismus ist nicht weiter ernst zu nehmen. Es kann nicht die Aufgabe der Philosophie sein, allen Trugschlüssen nachzuspüren.

Wesentlich verschieden von dieser Art des Idealismus und von ungleich höherem Wert hinsichtlich der philosophischen Leistung ist die andere Form des Idealismus, der sog. transzendentale Idealismus, der lehrt: alles Sein ist konstituiert durch das Denken; nicht das Sein ist das Primäre, sondern das Denken.

Wenn diese Lehre sagt, alles endliche Sein zeigt die Spuren des Geistes, ist eine Ausprägung des Geistes und eine Nachbildung des reinen Geistes, dann bringt sie etwas durchaus Zutreffendes zum Ausdruck. Aber dieses „Konstituiertsein durch das Denken" muß näher erklärt werden. Da fragt es sich zunächst, welcher Geist hat die Dinge konstituiert; weiter, wie hat der Geist die Dinge konstituiert. Die scholastische Philosophie hat hier die erforderlichen Distinktionen längst gemacht und dabei auch jeden Pantheismus vermieden. Die Frage kann erst in der Theodizee ihre volle Lösung finden. Diese zeigt: 1) die Dinge sind Nachbilder Gottes, geschaffen nach dem göttlichen Sein, das notwendig in anderen Wesen seine Spiegelung, seine Nachahmung (μίμησις) finden kann. 2) Es sind zwar notwendig Dinge möglich, die Gottes Sein wiedergeben, und zwar hängt diese Möglichkeit nicht vom Willen Gottes ab; aber der Wille Gottes bewirkt es, daß die Dinge aus der Potenzialität in die Aktualität übergehen. Die Schöpfung

ist in keiner Weise als Emanation der Dinge aus Gott zu denken, auch nicht als Selbstentwicklung Gottes zur Welt, sondern sie ist eine Wirkung des Willens und der freien Herrschergewalt Gottes. — Was somit der transzendentale Idealismus über die in der Welt ausgeprägte Vernunft gesehen hat, kann von den absolut notwendigen und unveränderlichen Seinsbestimmungen verstanden werden und ist, so verstanden, ein Beitrag, der bei dem Ausbau der einzelnen Strecken des Weges zu Gott gute Dienste leistet; aber weiterhin sind auch die notwendigen Unterscheidungen zu machen und konsequent durchzuführen.

Hegel schreibt: „Der Satz, daß das Endliche ideell[1] ist, macht den Idealismus aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist. Die Philosophie ist es so sehr als die Religion; denn die Religion anerkennt die Endlichkeit ebensowenig als ein wahrhaftes Sein, als ein Letztes, Absolutes, oder als ein Nicht-Gesetztes, Unerschaffenes, Ewiges. Der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ist daher ohne Bedeutung. Eine Philosophie, welche dem endlichen Dasein als solchem wahrhaftes, letztes, absolutes Sein zuschriebe, verdiente den Namen Philosophie nicht."[2] Diese Sätze könnten den Anschein erwecken, als werde die Endlichkeit von Hegel richtig dargestellt. Allein er erklärt das Endliche in einer Weise, daß es „der Widerspruch seiner in sich" ist[3]; „es hebt sich auf, vergeht"[4]; das Endliche ist identisch mit seinem Andern; „jenes Andere ist das Unendliche"[5].

Hegel erkennt die Beziehung des „Einen" zum „Andern" und auch die darin enthaltene Einheitsbeziehung. Aber er setzt von vornherein Sein und Nichts identisch und dabei übersieht er, daß Identität einen verschiedenen Sinn haben kann[6]: 1. die absolute Identität, wenn das

---

[1] Unter dem Ideellen versteht Hegel das Aufgehobensein von einem in einem andern, das „Moment"-sein; vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik I 1, Ausgabe von Lasson (Leipzig 1923) 93—95 139; Purpus, Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel (Berlin 1908) 23 Anm. 1, 75 f. 165 f.

[2] Hegel, Wissenschaft der Logik I 1, Ausgabe von Lasson (Leipzig 1923) 145.

[3] A. a. O. 124. [4] A. a. O.

[5] A. a. O. 125; vgl. die ganze Entwicklung bei Lasson a. a. O. 66—146 und Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften[3] § 84—95.

[6] Vgl. Tilm. Pesch, Institutiones Logicales II 2 (Freiburg 1890) n. 1317.

betreffende Sein gar nicht veränderlich ist; 2. die relative Identität, die zwischen einem bestimmbaren Gegenstand (ens in potentia) und seiner Bestimmung (actus) vorliegt[1]. Deshalb leugnet er das Kontradiktionsprinzip ganz explicite[2] — und das mußte er von seinem Standpunkte aus tun —, und so ist nach ihm jede Seinsbestimmung identisch mit ihrer entgegengesetzten; d. i. nach Hegel gibt es infolge dieser Überspannung der Einheit, die er dem geschöpflichen Sein zuschreibt, nur das Sein, das absolut identisch mit sich und in sich Vielheit ist: das „Absolute". Er leugnet also die Materie, leugnet jede „compositio" im Sein und hat nur ein mit sich durchaus identisches Sein, bei dem Indifferenz und Differenz, Einheit und Vielheit vereinigt sind. Das ist der Idealismus des Geistes, der notwendig Pantheismus ist. Neuerdings referiert über die Auffassung Hegels: Kroner, Von Kant bis Hegel, 2. Band (Tübingen 1924), zumal S. 362—465. Die scholastische Philosophie sieht wohl die Einheit, in der alle Dinge untereinander stehen[3], macht aber nicht die Materie zum Geist und auch nicht das Endliche zum Unendlichen. Die Vielheit der Dinge wird nicht zur Identität, sie findet ihre letzte Einheit nicht in den Dingen, sondern in Gott, in dem jede Vielheit zur absoluten Identität geeint ist. Die Dinge haben ein Sein; aber dieses Sein „vergeht" nicht, wie Hegel meint; sondern ist ganz und gar abhängig von Gott. Daraus folgt dann die scholastische Lehre von der „anlogia entis".

Was gilt von dem Satze des Idealismus: Das Denken ist das Primäre, nicht das Sein? Antwort: 1) Selbstverständlich ist bei dem Sein der geschöpflichen Dinge das Denken, das bei ihrem Zustandekommen beteiligt ist, nämlich das göttliche Denken, in jeder Hinsicht ihnen vorausgehend; und ihr Sein ist eine Ausprägung des göttlichen Geistes. Das eigene Denken der vernunftbegabten geschöpflichen Dinge setzt deren Sein voraus. 2) In Gott ist absolute Identität von Denken und Sein; er ist das ganz einfache Sein, das in seiner höchsten Einfachheit alle Vollkommenheiten hat. In allen göttlichen Vollkommenheiten aber wird das Sein vorausgesetzt. Darüber handelt die Theodizee[4]. So ist Gott ὁ ὤν, „sum, qui sum"[5].

---

[1] Vgl. Franz Sladeczek, Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde; in dieser Zeitschrift 2 (1927) 11.

[2] Hegel, Logik, besonders II 1, Lasson (1923) 59; aber das Kontradiktionsprinzip ist in der ganzen Hegelschen Philosophie geopfert.

[3] Vgl. Hontheim, Institutiones Theodicaeae (Freiburg 1893), n. 139 bis 148.

[4] Vgl. ebd. n. 474—493.

[5] Exodus 3, 19 f.

5. „Alles Sein ist relativ." Dieser Satz ist oft ausgesprochen worden. Er läßt einen mehrfachen Sinn zu. 1) Wenn mit ihm alles absolute, d. i. in sich bestehende Sein und die Unveränderlichkeit der wesensnotwendigen Seinsbestimmungen geleugnet werden und die Relativität der Wahrheit ausgesprochen sein soll, dann ist er offenkundig falsch. 2) Der Satz kann auch in einem andern Sinne verstanden sein.

a) Gott ist reiner Geist. Die charakteristische Eigentümlichkeit des Geistes ist das Selbstbewußtsein. Dadurch ist der Geist in der Gegenüberstellung er selbst, wie es auch in der Sprache zum Ausdruck kommt: Selbst-bewußt-sein. Das Sein des reinen Geistes aber ist die absolute Identität aller Vollkommenheiten. So ist das Sein Gottes ganz und in allem die absolute Identität der göttlichen Vollkommenheiten: geistiges Leben.

b) Das geschöpfliche Sein ist 1. wesensnotwendig ganz und gar auf Gott bezogen; 2. in sich ist es die Nachahmung Gottes, des reinen Geistes, und deshalb ist notwendig jede Seinsvollkommenheit auf die andere bezogen. Dieses Aufeinanderbezogensein der einzelnen Vollkommenheiten ist verschieden je nach den einzelnen Seinsstufen, erreicht auch bei den vernunftbegabten Wesen in gewisser Hinsicht die Vollkommenheit der Identität des Seins — so ist das Sein der menschlichen Seele identisch dasselbe in den einzelnen Teilen des informierten Körpers —, wird aber nie in jeder Hinsicht identisch. Mindestens liegt bei jedem geschöpflichen Sein die „compositio" von „essentia" und „esse" vor. Wegen dieser Beziehungen, in denen das geschöpfliche Sein ganz und gar gegenüber Gott und in sich steht, spricht man von der „relationalen Natur" dieses Seins.

Nach dieser Lehre ist das Sein Gottes in gar keiner Weise abhängig von der Welt, nicht bezogen auf sie, nicht identisch mit ihr, sondern Gott hat die unumschränkte Herrschaft über die Welt. Aber das Sein Gottes ist in sich geistiges Leben und deshalb die Identität aller Vollkommenheiten. Das geschöpfliche Sein steht Gott gegenüber vollständig in der Beziehung der Abhängigkeit; in sich ist jede geschöpfliche Seinsvollkommenheit irgendwie auf die andere bezogen. Wenn der

Satz mit diesen Unterscheidungen verstanden ist, dann wird der Ausdruck von der „relationalen Natur" alles Seins mehr eine Sache der Bezeichnung sein, nämlich ein anderer Ausdruck für das rein geistige Leben Gottes einerseits und anderseits für die Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott und ihre Beziehung zu einander.

III. Die obersten Prinzipien des Seins und Denkens.

Vorbemerkung: Es soll hier nicht eine vollständige Entwicklung dieser Prinzipien gegeben, sondern nur gezeigt werden, wie ihre entscheidenden Gedanken in der Lehre von der Wesenserkenntnis enthalten sind, und wie danach ihr Sinn zu bestimmen ist.

1. Der Ausdruck Prinzip wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Man spricht von Prinzipien, die allen Wissenschaften gemeinsam sind, und speziellen Prinzipien einzelner Wissenschaften. Wo es sich um die Grundlegung der Philosophie handelt, geht selbstverständlich die Frage nach den allgemeinen Prinzipien. Auch hier hat das Wort eine doppelte Verwendung: entweder ist damit jeder Satz allgemeinen Inhalts gemeint, mit dessen Hilfe man andere Sätze beweist; oder aber man versteht darunter allgemeine Sätze, die unmittelbar evident und gewiß sind.

2. Das erste und sicherste Prinzip ist das Kontradiktionsprinzip[1]. Es lautet: es ist unmöglich, daß ein und dasselbe einem und demselben in einer und derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme[2]: „Idem enim simul esse et non esse in eodem secundum idem est impossibile"[3]. Weil diese Notwendigkeit besteht, deshalb gelten die Sätze: „Affirmatio et negatio non sunt simul verae."[4] „Non esse simul affirmare et negare."[5] „Sicut contradictoria non possunt simul esse vera, ita non potest esse medium inter contradictionem, sed de unoquoque necessarium est aut affirmare aut negare."[6] Das Kontradiktionsprinzip besagt die unbedingte und

[1] Vgl. Cosm. Alamannus, Summa philosophiae, sect. 6, q. 4, a. 1.
[2] Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Aristoteles, 4 Metaph. c. 3 (1005 b 19 f.).
[3] S. Thomas, In 4 Metaph. lect. 6.
[4] S. Thomas, De verit. q. 10, a. 12; vgl. In 4 Metaph. lect. 17.
[5] S. Thomas, In 2 Metaph. lect. 1. [6] Ebd. In 4 Metaph. lect. 16.

allgemeingültige Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze. Kontradiktorische Gegensätze sind die mit den Wesensnotwendigkeiten gegebenen Unmöglichkeiten (Unvereinbarkeiten). Die negativen Ausdrücke „Unmöglichkeit", „Unvereinbarkeit" besagen nur die durch die positiven Wesensnotwendigkeiten geforderten unbedingten Verneinungen. Wesensnotwendigkeit ist etwas Positives[1].

3. Der hl. Thomas hat den bedeutsamen Satz: „Quae (enim) secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa."[2] Man kann den Satz auf folgende Weise verdeutlichen. Zwei (oder mehrere) Verschiedene sind in sich, kraft ihres Wesens Verschiedene, nicht ein Eines (nicht ein indivisum in se). Zwei Gegenstände aber, die in sich zwei Verschiedene sind, können nicht in sich ein Eines sein (ein indivisum in se). Zwei Verschiedene sind und bleiben in sich, was sie sind. Sie können erst durch ein anderes ein Eines werden. Darin besteht das Wesen dessen, was die aristotelisch-scholastische Philosophie „compositio" nennt (die dann ihrerseits verschiedener Art sein kann[3]).

Oder eine andere Überlegung: Wenn zwei (oder mehrere) durch sich geeint sind, dann sind sie durch ihre Natur, durch ihr Wesen geeint; dann ist mit ihrer Natur ihre Einigung gegeben, und diese Einigung ist von ihrem Wesen untrennbar. Infolgedessen muß ihre Einheit immer bestehen, solange sie selbst bestehen. Sie sind nicht zwei Verschiedene, die gegen einander indifferent wären. Wo aber zwei Verschiedene sind, d. i. wo die beiden weder eine Natur haben noch durch ihre Natur aufeinander bezogen sind, wo mit andern Worten zwei durch ihre Natur gegeneinander indifferent sind, da kommt ihre Einigung nicht durch sie. Durch sie wäre überhaupt keine Einigung. Wenn die Einigung doch besteht, dann kommt sie durch ein anderes. „Videmus in mundo quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, sc. generabilia et corruptibilia.

---

[1] Vgl. Franz Sladeczek, Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde, in dieser Zeitschrift 2 (1927) 1–37.

[2] S. theol. 1, q. 3, a. 7.

[3] Vgl. Tilm. Pesch, Institutiones Logicales II 2 (Freiburg 1890), n. 1335.

Omne autem, quod est possibile esse, causam habet; quia cum de se aequaliter se habeat ad duo, sc. esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa." [1] „Quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur." [2] „Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam; non enim secundum se uniuntur. Et inde est quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant." [3] Daraus zieht dann der hl. Thomas a. a. O. die Folgerungen für das Dasein (esse), das allen Dingen gemeinsam ist[4].

Die Einigung verlangt kraft ihres Wesens mehrere, die geeint werden können. Wenn die zu Vereinigenden nicht aus sich auf die Vereinigung hindrängen, dann müssen sie durch ein anderes geeinigt werden.

Dieser Satz: „Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa" sagt ein Wesensverhältnis aus. Aber dieses Wesensverhältnis unterscheidet sich von andern wesensnotwendigen Sätzen, die von dem Wesen eines Gegenstandes und den daraus folgenden Sachverhalten gelten. Dieser Satz des hl. Thomas bezieht sich auf die Einheit, in die zwei verschiedene und gegeneinander indifferente Seinsbestimmungen eingehen können, und macht über das Zustandekommen dieser Einheit eine Aussage. Selbstverständlich könnte der Satz nicht gelten, wenn das Kontradiktionsprinzip nicht bestände. Insofern ist das Kontradiktionsprinzip, wie es die Grundlage einer jeden wahren Erkenntnis ist, so auch die Grundlage dieses Satzes. Die weitere Frage ist die, ob die Unmöglichkeit, die der neue Satz aussagt, schon einschließlich (formaliter implicite) in der vom Kontradiktionsprinzip ausgesagten Unmöglichkeit enthalten ist. Die Antwort wird davon abhängen, wie weit man den Sinn des Kontradiktionsprinzips faßt, ob man mit Sladeczek (a. a. O.) die Zurückführung materieller kontadiktorischer Gegensätze auf formelle kontradiktorische Gegensätze, die sicher vorliegt, bereits im

[1] S. Thomas, C. gent. 1, c. 15. [2] A. a. O. 1, c. 18; vgl. c. 13.
[3] S. theol. 1, q. 65, a. 1.
[4] Dasselbe tut er C. gent. 1, c. 42 und 2, c. 15.

Kontradiktionsprinzip enthalten sein läßt. Sachlich wird dadurch an den Resultaten nichts geändert. Die Frage kann meines Erachtens nur in einer im einzelnen durchgeführten Analyse der im Kontradiktionsprinzip enthaltenen Elemente gelöst werden[1].

In diesem und dem früheren Aufsatze haben wir das grundlegende und für den weiteren Ausbau der Philosophie entscheidend bedeutungsvolle Resultat gewonnen: weil die Gegenstände wesensnotwendige Bestandteile haben und in notwendigen Beziehungen stehen, deshalb sind die obersten Prinzipien des Denkens absolut notwendig und allgemeingültig. Kant hat das nicht gesehen, und deshalb hat der von ihm unternommene Versuch — die Wahrheit verlangt diese Beurteilung — von vornherein das Eingangstor in die Philosophie verfehlt.

IV. Der Sinn der Erkenntnistheorie und ihre Möglichkeit.

1. Vielfach ist die Ansicht verbreitet, als sei mit Kant eine ganz neue Fragestellung in die Philosophie gekommen, als habe er eine Wissenschaft geschaffen, die aller eigentlichen Philosophie vorausgehen müsse, nämlich die Kritik der reinen

[1] Dazu müßte noch eine Reihe von Vorbegriffen vorher geklärt werden, so unter anderm: 1) alle im Kontradiktionsprinzip enthaltenen Elemente und ihr Ordnungszusammenhang; 2) der Begriff der Einheit, der seinerseits wieder verschiedene Spezies hat: die „unitas simplicitatis (identitatis)", die „unitas compositionis naturalis" usw. (vgl. C. Frank, Philosophia naturalis in usum scholarum [Freiburg 1926] 290); ebenso der Begriff der Vielheit; 3) der Begriff der Verschiedenheit; 4) der Begriff der Veränderung und des Entstehens, und in welchem Sinne bei diesen Begriffen von einer Einheit der Seinsbestimmungen die Rede ist, die nicht aus sich in dieser Beziehung stehen; 5) der damit zusammenhängende Begriff der Indifferenz von Gegenständen oder Gegenstandsmomenten zueinander; bei dem Begriff der Indifferenz sind auf den ersten Blick Unterschiede seiner Verwendung ersichtlich: ist doch nichts dem andern gegenüber schlechthin indifferent, sondern immer nur in einem bestimmten Sinne; 6) der Begriff der „causa adunans", des „per" u. a. m. Es ist dann ferner zu sehen, ob sich mit Hilfe dieser Überlegungen der Satz vom zureichenden Grunde gewinnen läßt, oder aber, ob er bei dem Satze des hl. Thomas: „quae secundum se diversa sunt ..." bereits vorausgesetzt ist. Man würde dann weiterhin an einer ganz bestimmten Stelle zum henologischen Prinzip kommen und dessen Stellung gegenüber diesem Satze genau zu bestimmen haben. Dabei wäre zu prüfen, ob man auf diesem Wege zur „creatio ex nihilo" käme (weil bei diesen Überlegungen an sich zunächst von einer Vereinigung Verschiedener die Rede ist). Alle diese Untersuchungen mögen einer ausgeführten Studie über die obersten Prinzipien des Seins und Denkens vorbehalten bleiben.

Vernunft[1], die heute Erkenntnistheorie genannt wird; eine Untersuchung über die Leistungsfähigkeit unserer Erkenntnis und die Gründe, durch welche diese garantiert, eingeschränkt, sogar ganz in Frage gestellt oder in einem bestimmten Sinne zu verstehen ist. Jahrzehntelang war auch tatsächlich für viele die Philosophie identisch mit Erkenntnistheorie. Männern, die in diesem Gedankenkreise standen, mochte es scheinen als hätten die großen Klassiker unter den Philosophen: Platon, Aristoteles, der hl. Augustinus, der hl. Thomas usw., von einigen beiläufigen Äußerungen abgesehen, die grundlegende Frage der Philosophie, die mit dem Namen der Erkenntnistheorie bezeichnet wird, übersehen. Ist dem tatsächlich so?

2. Erkenntnistheorie betreiben heißt nichts anderes als: 1) Man muß sich davon überzeugen, daß wir das Vorhandensein unserer bewußten Erlebnisse und der Erfahrungsgegebenheiten der Außenwelt mit absoluter Sicherheit erkennen können[2]. 2) Man muß sich davon überzeugen, daß wir eine intellektuelle Erkenntnis der Dinge haben, die „abstractio a principiis individuantibus", von der wir handelten. Man muß dann die von Aristoteles und Thomas vorgetragenen Lehren über die Objektivität der Gegenstände des Denkens nachdenken und die Einsichten vollziehen, daß wir mit unsern abstrakten Begriffen das Wesen und die wesensnotwendigen Sachverhalte der Dinge erfassen. 3) Man muß ferner die Gedankenentwicklung vollziehen, die von dieser Grundlage aus weiterführt. Die ganze Erkenntnistheorie ist weiter nichts

[1] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke 4 (Berlin 1911) 22 f.

[2] Die hier einschlägigen Fragen sind in dieser Arbeit nicht behandelt. Ihre Behandlung ist relativ leicht. Wenn philosophische Systeme die Erfahrungstatsachen des Bewußtseinslebens oder der Außenwelt als „Schein" oder als „Mythen" erklärten, so lag der Grund darin: sie stießen in der denkenden Bearbeitung des Gegebenen auf Schwierigkeiten, die sie nicht zu lösen vermochten, und gaben deshalb auch die Sicherheit der Erfahrungserkenntnisse preis, sprachen von „Erscheinungen", „Täuschungen" usw. An einem kleinen Beispiele, dem der Veränderung, zeigt das Sladeczek, in dieser Zeitschrift 2 (1927) 9. Das ist aber nur ein Beispiel. Alle großen Systeme der Philosophie, die zur Leugnung offenkundiger Tatsachen übergingen, wurden dazu durch Schwierigkeiten gedrängt, die sie bei der denkenden Bearbeitung des Erfahrungsmaterials nicht bezwingen konnten.

als eine Probe anf die Kraft und Leistungsfähigkeit unseres Denkens. Jeder kann sich im lebendigen Vollzug dieser Erkenntnisse und Einsichten von ihrer Triftigkeit überzeugen; auch davon, ob das Denken der Metaphysik, wie Kant meint, notwendig zu Antinomien führt und deshalb aus Angst vor dem Widerspruch, der jenseits der Grenzen der Erfahrung lauert, sich innerhalb der Grenzen der Erfahrung bescheiden muß[1]; oder aber, ob das Denken notwendig zum Widerspruch führt, deshalb den Satz des Widerspruches und mit ihm den vom ausgeschlossenen Dritten opfern muß und in der Identität der sich Widersprechenden die eigentliche Leistung des Denkens erkennen soll, wie Hegel es meint. Sich von diesen Irrtümern überzeugen, aber viel mehr und an erster Stelle in den positiv weiterführenden Gedanken leben, sie vollziehen und ihre Richtigkeit und Wahrheit erkennen, das ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

So drängt auch die naturhafte Überzeugung aller Menschen zur Metaphysik. Trotz des Vetos Kants fuhr man fort, Metaphysik zu betreiben; und das wird nie anders werden; man kann den Geist, der in uns lebt, nicht töten, ihn auch nicht in gewaltsam gezogene Schranken einengen: „ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν πάντα[2] — omnia ea, quae sunt, quodammodo est anima“[3]: erkenntnismäßig kann unsere Vernunft alles werden.

---

[1] Wenn Kant sagt, unser Erkennen kann die Erfahrung nicht überschreiten, so steht dieser Satz sicher nicht aus der Erfahrung fest. Kant überschreitet also, wenn er mit diesem Satz überhaupt etwas sagen will, schon in diesem Satze die Grenzen der Erfahrung; damit widerspricht er in diesem Satze diesem Satze selbst.

[2] Aristoteles, 3 de anima, c. 8 (431 b 20).

[3] Aristoteles erklärt diese Worte: ἀνάγκη δ'ἢ αὐτὰ (nämlich τὰ ὄντα) ἢ τὰ εἴδη εἶναι. Αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος (a. a. O. 431 b 28 f.). Der hl. Thomas interpretiert diese Stelle also: „Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium“ (S. Thomas, In 3 de anima, lect. 13; vgl. S. theol. 1, q. 84, a. 2 ad 2). — Hegel hat dem Wortlaut nach einen ähnlichen Satz, der aber infolge einer kleinen Auslassung einen ganz andern Sinn hat: „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren

Das Entscheidende ist, daß man die richtige Metaphysik betreibt; es gibt nur eine, wie es auch nur eine Wahrheit gibt: verum vero contradicere nequit. Davon muß man sich an den Hauptzugangsstellen zu den einzelnen Gebieten der Philosophie und im Verlaufe der ganzen philosophischen Arbeit überzeugen.

3. Man wird dann auch verstehen, daß die klassischen Philosophen des griechischen Altertums und des katholischen Mittelalters eine sehr hoch entwickelte Erkenntnistheorie betrieben, ihr aber nicht falsch gestellte Fragen zuwiesen. Gewiß hat der hl. Thomas keine systematisch entwickelte Erkenntnistheorie geschrieben, aber er hat die entscheidenden Fragen gesehen. Kleutgen schreibt darüber: „Wir werden sehen, daß die Vorzeit ... in die Fragen und Zweifel, welche die neue Zeit beunruhigen, viel tiefer als man gewöhnlich glaubt, eingedrungen war, und daß es Männern, welchen Gott die Fähigkeit und Muße, die mir mangeln, verlieh, nicht schwer sein möchte, die philosophischen Wissenschaften nach allen Bedürfnissen der Gegenwart und dennoch im Geiste und den Grundsätzen der Vergangenheit gemäß zu bearbeiten." [1] — So will es Kleutgen „nicht unternehmen, zur Verteidigung der Scholastiker bei ihnen eine Theorie der Erkenntnis, wie sie unsere Zeit erfordert, als schon vollendet nachzuweisen. Manche der hierher gehörigen Fragen wurden in der Vorzeit allerdings nicht ausführlich behandelt; einige hat der Zweifel, welchen die neue Philosophie erhebt, vielleicht auch kaum berührt; und dieser Mangel einer vollständigen Kritik des Erkenntnisvermögens mag auch Ursache gewesen sein, daß gewisse Fragen der Spekulation keine befriedigende Lösung fanden. Aber was wir in Abrede stellen, ist, daß die Scholastik durch jenen Mangel auf dem Gebiete der Spekulation in Irrtümer oder gar von vornherein in eine verkehrte Richtung geraten sei. Vielmehr behaupten wir, daß die neue Philosophie deshalb in so viele und oft abenteuerliche Irrungen sich verlor, weil sie zwar mit großer Anstrengung der Philosophie eine feste Grundlage zu geben bemüht war, aber, was die katholische Vorzeit geleistet hatte, verschmähend, die sonderlichsten Erfindungen, mitunter auch verjährte Irrtümer, zu Anfängen der Spekulation machen wollte" [2].

Ein Vergleich mag die Aufgabe illustrieren, vor welche die philosophische Arbeit gestellt ist. Wer von Madrid nach Moskau reisen will, weiß zuerst für seine Orientierung die Hauptorte, über die der Weg führt. In der Orientierung auf sie bestimmt er die Teilstrecken

---

Begriff aus" (Hegel, Phänomenologie des Geistes[2], Ausgabe Lasson [1921] 156; vgl. 151). Verhängnisvollerweise hat Hegel das aristotelische πως, das „quodammodo" des hl. Thomas ausgelassen!

[1] Philosophie der Vorzeit I[2] (Innsbruck 1878) 22.

[2] A. a. O.

der Reise[1]. Ähnlich verhält es sich in der Philosophie, wie der hl. Thomas sie sieht. Ein Hauptorientierungspunkt auf dem Wege der Philosophie ist die Notwendigkeit, die unser Denken erfaßt. Thomas hat sie richtig bestimmt und so auf der einen Seite den Platonismus, auf der andern den Kantianismus vermieden. Weitere Arbeit mag die einzelnen Teilstrecken durchmessen und prüfen. Und auch in der Einzeldurchführung erkenntnistheoretischer Grundfragen weist der hl. Thomas den Weg. „Duplex est cognitio. Quaedam est sensitiva, et haec est duplex: exterior, qua aliquid cognoscitur per sensus exteriores, ut per visum; et interior, qua aliquid cognoscitur per sensus interiores, ut per sensum communem. Alia est cognitio intellectiva; et talis etiam est duplex: quaedam est cognitio terminorum; alia est cognitio propositionum; et ista est duplex: alia est cognitio praemissarum sive principiorum, alia est cognitio conclusionum. — Unde inter has cognitiones talis est ordo. Nam omnis cognitio intellectiva conclusionum fit ex praeexsistenti cognitione praemissarum sive principiorum; cognitio intellectiva praemissarum fit ex praeexsistenti cognitione intellectiva terminorum. Sed cognitio intellectiva terminorum fit ex praeexsistenti cognitione sensitiva exteriori; et ibi est status.“[2]

Die Darlegungen dieses und des früheren Aufsatzes zeigten die zentrale Bedeutung der „cognitio quidditativa“. Wird bei ihrer Analyse auch nur ein Moment übersehen oder falsch bestimmt, dann entsteht folgerichtig dazu ein anderes philosophisches System. „Parvus error in principio magnus est in fine.“[3] An den Fundamenten entscheidet sich sehr vieles. Wird an dem Ausgangspunkt der Philosophie die Richtung auch nur um ein weniges verfehlt, so mögen wir vielleicht eine weite Strecke lang die Abweichung nicht merken, aber konsequent eingehalten wird die einmal begonnene Bewegung, und sei es auch erst in ihrem fernen Verlauf, vollständig das Ziel verfehlen.

---

[1] Κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα, Aristoteles, 4 Metaph. c. 11 (1018 b 32—34); vgl. S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 3.

[2] Cosm. Alamannus, Summa philosophiae sect. 6, q. 4, art. 1 ad 6; vgl. Aristoteles, Analyt. poster. 2 (100 a 3—14); S. Thomas, In 2 Analytic. poster. lect. 20; In 4 Metaph. lect. 6.

[3] S. Thomas, De ente et essentia, Prooem.

Der Apostolat des hl. Paulus nach den literarischen Quellen des 2. Jahrhunderts.

Im vergangenen Jahr hat J. Wagenmann[1] eine Untersuchung veröffentlicht: „Die Stellung des Apostel Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten", die dartun will, daß sich in der Beurteilung des Apostels Paulus im Laufe des 2. Jahrhunderts eine Wandlung vollzogen habe. In der Zeit vor der durch die Gnosis, durch Marcion und Montanus (weniger durch das Judenchristentum) herbeigeführten „innern Krisis" habe die Kirche Paulus als Apostel anerkannt, wenngleich sie die Zwölf höher gestellt habe (vgl. 102 ff.). In der Abwehr der Häresien, die fast alle die Autorität der Apostel verwarfen — eine Ausnahme macht Marcion bezüglich Paulus (149) — wurde die Kirche gezwungen, ihre Lehre auf Jesus Christus zurückzuführen; deshalb habe sie als Norm das „Amt" (der Bischöfe) „geschaffen" (151), dessen erste Inhaber die Zwölf waren; durch sie als die persönlichen Jünger Jesu sei die Verbindung mit dem Stifter des Christentums hergestellt worden. Dadurch sei die Kirche „apostolisch" geworden in Lehre (Tradition), Schrift (Kanon) und Amt (Sukzession). In dieser Reihe hatte Paulus, der zudem durch Marcion belastet worden sei, keinen Platz (150 ff.). Zwar galt er wegen seiner in den Kanon aufgenommenen Briefe als Apostel, aber er wurde den Zwölfen untergeordnet. Diese These sucht W. durch die Zeugnisse des 2. Jahrhunderts, abschließend durch Irenäus, zu erweisen.

Im Folgenden sei eine kurze Übersicht über die literarischen — die archäologischen bleiben hier außer Betracht — Quellen des 2. Jahrhunderts geboten. Das Hauptgewicht liegt naturgemäß auf denen, die während und nach der „Krisis" geschrieben sind, aus den Jahren etwa 140—200; die früheren können kürzer behandelt werden. Die von W. befolgte Einteilung sei der leichteren Übersicht wegen beibehalten, nicht aber die Zuweisung der Quellen zu diesen Gruppen; einige müssen ausgeschaltet, andere neu aufgenommen werden. Außer Betracht bleiben die von W. dem 2. Jahrhundert zugeteilten neutestamentlichen Bücher: Apostelgeschichte (um 100 von einem Heidenchristen wohl in Kleinasien geschrieben: 71); die Pastoralbriefe (aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts: 100; vielleicht auch der Epheserbrief: 97), die „johanneischen Pseudepigraphen" (Johannesevangelium und Offenbarung: 100 ff.), der zweite Petrusbrief (um 150 geschrieben, eher später als früher: 170)[2].

---

[1] Beihefte zur ZNtWiss 3 (Gießen 1926, Töpelmann); vgl. Schol 2, 602 f.

[2] Zu diesen Zeitansätzen vgl. Cornely-Merk, Compendium Introductionis (Paris 1927). — Wagenmann hat der eigentlichen Untersuchung einen vorbereitenden und grundlegenden Abschnitt vorausgeschickt: „Die Zwölf, die Urgemeinde und Paulus" (3—50), der das tatsächliche Verhältnis des Apostolats Paulus' zu dem der Zwölf zeichnen will. Paulus selbst habe

1. Die Zeugnisse der Zeit von 100 bis 140. — Der I. Clemensbrief stellt Petrus und Paulus als „die guten Apostel" den Römern zum Vorbild auf, bewährt in Arbeit und Tod für Christus (c. 5; K. 10[1]); c. 42 und c. 44 sprechen allgemein von den Aposteln, die durch Christus gesandt sind, und ihren Nachfolgern (K. 12 f.). Ignatius preist die Epheser als Παύλου συμμύσται (Eph. 12) und nennt im Briefe an die Römer die Apostel Petrus und Paulus (ἐκεῖνοι ἀπόστολοι ... ἐλεύθεροι: 4, 3; K. 26). Polykarp erinnert die Philipper an Paulus, den μακάριος καὶ ἔνδοξος, ihren Lehrer (3, 2), der mit den übrigen (λοιποί) Aposteln ihr Vorbild sein soll (9, 1); Apostel sind die Künder des Evangeliums (6, 3). Die folgenden von W. angefügten Zeugen nennen Paulus nicht: Papias (bei Eusebius, KG. 3. 39, 3f.; K. 46) führt nur einige der „Jünger des Herrn" an; auch im sog. II. Clemensbrief (14, 2) und im Hirten des Hermas (Vis. III 5, 1; Sim. IX 15, 4; 16, 5; 17, 1; 25, 2) ist nur allgemein von „den Aposteln" die Rede; im „Hirten" scheint überdies der Sprachgebrauch nicht sicher einheitlich zu sein. Die Didache (Überschrift) und der sog. Barnabasbrief (5, 9; 8, 3) haben vor allem die Zwölf vor Augen; daß Paulus ausgeschlossen sei, läßt sich nicht erweisen, da auch er vom Herrn zur Predigt des Evangeliums auserwählt ist (Barn. 5, 9). Sicher kannten ihre Verfasser Paulus und seine Apostelwürde ebenso wie ihre Zeitgenossen, Ignatius, Polykarp u. a. Wenn sie ihn trotzdem nicht eigens neben den Zwölfen nennen bzw. aus „den Aposteln" herausheben, so mag sich darin eine gewisse Weite des Sprachgebrauchs auswirken, der die Bezeichnungen „die Zwölf" und „die Apostel" fast als gleichbedeutend anwandte, und stillschweigend Paulus zu ihnen rechnete. Anders ist die Stellung der ausgesprochen judenchristlichen Schriften, wie der „Verkündigungen des Petrus" (Hennecke[2]

---

durch seine Berufung auf die Zwölf die „Urapostel" geschaffen, die, weil ihm zeitlich vorangehend, größeres Ansehen genossen hätten. Die Synoptiker enthielten neben geschichtlich zuverlässigen Zügen die Eigenüberzeugung der zweiten und dritten Generation. Markus male die Zwölf dunkler (60 f.), Matthäus und Lukas hätten ihr Bild legendarisch vervollständigt und idealisiert zu „den Aposteln"; diese Auffassung sei in der Folgezeit maßgebend geblieben. — Über die Stellung des Apostolats Paulus' nach den ntl. Quellen vgl. P. I. Cap. „Die eigenartige Stellung des heiligen Apostels Paulus im Grundplan der Kirche" (Der Katholik 72 [1892, I] 421 ff. 481 ff.). H. Dieckmann, De Ecclesia I (Freiburg 1925) 230 ff. 252 f.; K. Pieper, Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit (Münster 1926) 20 ff. 243 ff. 259 f.

[1] K. = C. Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae[4], Freiburg 1923.

[2] Hennecke = E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen[2], Tübingen 1924. Die „Verkündigungen", entstanden vielleicht schon in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts (135—138?), wurden später in anderer Form in die Pseudo-Clementinen aufgenommen.

151 ff.; vgl. 127 f.). Ihre klare Stellungnahme gegen Paulus warnt vor unbesonnener Anwendung des argumentum e silentio zu Ungunsten Pauli, das auch W. sparsam benützt (89 105 f. 111; anders 107).

Daß in den apokryphen Apostelschriften (Evangelien, Akten, Briefe, Offenbarungen) die Zwölf öfter erwähnt werden als Paulus, der nicht zum Kreis der Zwölf gehört, ist selbstverständlich. Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus, Philippus und Matthias und Thomas, die Zwölf sind Träger dieses Schrifttums, aber auch Paulus. Daß bei ersteren die Zugehörigkeit zum Zwölferkolleg erwähnt wird, hat nichts Auffallendes. So im Kerygma (Hennecke 143), in der Offenbarung (Hennecke 314) und den Akten des Petrus (Hennecke 212); vorher schon, in der Himmelfahrt des Isaias (Hennecke 303), die von manchen dem 1. Jahrhundert zugeschrieben wird; ähnlich in 5 Esra (Hennecke 390; um 200). Die Johannes-Akten (Hennecke 171; Mitte des zweiten Jahrhunderts?) nennen „die Apostel" und von ihnen namentlich außer Johannes: Petrus, Andreas und Jakobus. Ebensowenig kann es befremden, daß die Zwölf als Heiden- und Welt-Apostel dargestellt werden; denn diese Auffassung vertreten die kanonischen Evangelien wie die Apostelgeschichte, die doch den Heidenapostolat des Paulus so stark betont. Die Paulus-Akten (Hennecke 192) gehören zwar der Zeit nach der folgenden Periode an, mögen aber hier aus sachlichen Gesichtspunkten eingereiht werden. Im eingeschobenen Briefwechsel des Paulus mit der Gemeinde von Korinth wird dieser ausdrücklich Apostel genannt (Hennecke 207 ff.), der das gleiche lehrt wie „die andern Apostel"; Paulus selbst nennt die Zwölf seine „Vorgänger ... die allezeit mit dem Herrn Jesus Christus zusammengewesen waren" (vgl. Gal. 1, 17: οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι). Aus ihnen wird Petrus namentlich in den Akten erwähnt; leider ergibt der lückenhaft erhaltene Text keinen näheren Aufschluß über die Art des Zusammentreffens (Hennecke 205).

Das Bild aus den im Vorhergehenden besprochenen Quellen ist dies: Paulus erscheint den Zwölfen gleichgestellt als Apostel. Ein Unterschied macht sich in zweifacher Hinsicht geltend: 1. Paulus gehörte nicht zu den Jüngern Jesu während dessen irdischen Lebens und Wirkens; insofern sind die Zwölfe seine „Vorgänger"; 2. trotzdem wird ihm mit Petrus eine Art Ehrenvorrang zuteil. Allerdings das Verhältnis zu Petrus ist damit nicht festgelegt, geradesowenig wie die überragende Stellung Petri innerhalb des Zwölferkollegs nur als Ehrenprimat erklärt werden kann. Weiterhin scheint zu folgen, daß die Frage: Wie stand der Apostolat Pauli zu dem der Zwölf, als solche nicht empfunden und nicht ausdrücklich gestellt wurde. Daraus erklärt sich dann wohl die Sorglosigkeit, mit der von den Zwölf als „den Aposteln" die Rede ist. Man brauchte ein Mißverständnis nicht zu befürchten; denn Paulus galt als Apostel im vollen Sinne des Wortes.

2. Die Zeugnisse aus den Jahren 140—200. — Auf das Zeugnis der Apologie des Aristides, der (15, 2) nur die Zwölf und zwar als Heidenapostel erwähnt, legt W. mit Recht wenig Gewicht (159). Justin wird ausführlich behandelt (159—170). Tatbestand: Die Apostel (Apol. I 42 45 49 f. 53 61 67; Dial. 42 76 88 100 105 f. 109 114 119; dazu Johannes: Dial. 81; die Zebedäiden und Petrus: 106; vgl. 100; die Zwölf Männer: Apol. I 39; die „Erinnerungen der Apostel": Apol. I 33 66; Dial. 88 100—107) sind dem Zusammenhang nach die Zwölf als Weltmissionare. Deutung: Klar trete die gehobene Stellung der Zwölf hervor, auch Paulus gegenüber. Wie sich Justin das Verhältnis des Apostolats Pauli zu dem der Zwölf gedacht habe, wissen wir nicht (170). Aber man möchte doch eher urteilen: Justins Stellung ist wesentlich die gleiche wie die so mancher früheren Zeugen, keineswegs aber Paulus feindlich. — Das Zeugnis des an dieser Stelle von W. eingefügten II. Petrusbriefes übergehen wir. Mit Recht aber macht W. auf die Epistula apostolorum[1] aufmerksam, die 11 Apostel aufzählt (Johannes, Thomas, Petrus, Andreas, Jakobus, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Judas Zelotes, Kephas: c. 2), die den „12 Stämmen Israels und den Heiden" predigen (c. 30), also Weltmissionare sein sollen. Matthias fehlt; seine Zuwahl wird auch nicht etwa vorhergesagt, wie (die Gefangenschaft Petri durch Agrippa: c. 15, und) der Apostolat des Paulus (c. 31 bis 33; nach AG. 9). „Der letzte der letzten" wird zum „Prediger der Völker" von Gott selbst bestellt. Die Deutung W.s, daß Paulus nicht als vollwertiger Apostel angesehen werde, ist wenig glücklich; denn die Handauflegung seitens der Apostel (seine Augen „werden durch eure Hand mit dem Zeichen des Kreuzes beschattet", sagt der Herr den Elfen, und so die Blindheit geheilt) und die folgenden nicht ganz durchsichtigen Worte: „Tut ihm alles, wie ich euch tat. Übertragt es den andern!", können im Zusammenhang nicht als Bestellung zum Apostel verstanden werden; diese erfolgt durch göttliche Berufung. — Die an dieser Stelle von W. behandelten Acta Pauli, von denen oben die Rede war, bestätigen die Formel „Die Zwölf und Paulus" (186), auch in dieser Reihenfolge, aber im Sinn einer zeitlichen Priorität der Zwölf verbunden mit deren persönlicher Gefolgschaft Jesu, nicht im Sinne einer Unterordnung Pauli unter die Zwölf. Dieselbe Auffassung findet sich in einigen andern von W. übergangenen Quellen der gleichen Zeit. Dionysius von Korinth nennt um 170 Petrus und Paulus als Gründer der Kirchen von Korinth und Rom (bei Eus. KG. 2, 25, 8; K. 60). Hegessipus fand auf seiner Reise nach Rom dort wie in Korinth den ὀρθὸς λόγος, verbürgt durch die Sukzession der Bischöfe (bei Eus., KG. 4, 22, 2;

[1] Ausgabe C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. (Texte und Untersuchungen 43.) Leipzig 1919.

K. 70), die in Korinth auf Paulus zurückgeführt wurde, wie in Rom auf Petrus (und Paulus). Polykrates, Bischof von Ephesus, beruft sich im Osterfeststreit auf Philippus, „einen der zwölf Apostel", und Johannes (bei Eus., KG. 5, 24, 2f.; K. 92); hat er Paulus und sein ephesinisches Wirken nicht gekannt? Ähnlich nennt Polykarp (nach Irenäus bei Eus., KG. 5, 24, 16; K. 100) den Johannes mit den „übrigen Aposteln". Gaius führt gegen den Montanisten Proklos (Eus., KG. 3, 31, 4) und die Prophetengräber Asiens die τρόπαια τῶν ἀποστόλων in Rom an, Petri und Pauli (Eus., KG. 2, 25, 7; K. 138). Diese Zeugnisse deuten in keiner Weise eine Minderschätzung Paulus' an, sondern erkennen ihm im Gegenteil durch die Zusammenstellung mit Petrus einen Ehrenvorzug zu.

Der Grund liegt in der im N. T. bezeugten Apostelberufung, und gewiß auch in der in den Kanon übernommenen Briefsammlung Pauli; ihre Geltung kann einen Maßstab geben für die Wertung, die Paulus selbst zuteil wurde. Im Fragmentum Muratorianum (K. 156ff.) werden die kanonischen Briefe Pauli aufgezählt mit Ausnahme des Hebräerbriefes, abgelehnt die apokryphen Schreiben an die Laodizäer und die Alexandriner, der Norm gemäß; daß sie weder Propheten- noch Apostelschriften seien (Z. 78ff.; K. 162). Als Apostel erscheint Paulus auch hier wieder an der Seite Petrus' in den Worten über die Apostelgeschichte (K. 158), die weder den Martertod des Petrus noch die spanische Reise des Paulus erwähne. W. möchte die Angabe, daß Paulus an sieben Gemeinden geschrieben habe wie Johannes, sein „Vorgänger", an die sieben Kirchen Asiens in der Offenbarung (Z. 48; 57ff.; K. 159), als „Legitimation" (193) fassen des Paulus durch die Zwölf. Die Deutung ist nicht berechtigt; denn die Vorgängerschaft ist wie im Galaterbrief und andern Quellen zeitlich zu nehmen; der Vergleich soll wohl die Schwierigkeit lösen, wie denn Briefe, die an Einzelgemeinden gerichtet waren, der ganzen Kirche als heilige Bücher dienen können. — Hier hätte wohl auch ein Satz aus der Passio ss. Scilitanorum (vom Jahre 180; K. 71ff.) Aufnahme finden können. Auf die Frage des Prokonsuls Saturninus: „Quae sunt res in capsa vestra?" antwortet Speratus: „Libri et epistulae Pauli viri iusti". Die sog. Monarchianischen Prologe[1], die allerdings später angesetzt werden, bemerken zu Lukas: „... discipulus apostolorum postea Paulum secutus", dessen Wahl und Apostel-taten Lukas in der AG. schildere.

Wir kommen zu Irenäus, der nach W. „der erste (ist), der die gesamte bisherige Entwicklung schon zur Voraussetzung hat" (202), also einen gewissen Abschluß darstellt. Wie äußert er sich über den Apostolat des Paulus? Antwort mögen folgende Stellen aus seinem Hauptwerk „Adversus haereses" (ed. Stieren) geben.

[1] Mit dem Fragm. Murat. herausgegeben von H. Lietzmann. (Kleine Texte 1.) 2. Aufl., Bonn 1908.

Gleich in der Vorrede zum 1. Buch nennt er Paulus καθὼς ὁ ἀπόστολός φησιν (1 praef.; vgl. 1, 9, 3: Johannes). Die Valentinianer zitieren Paulus (1, 8, 2); die Ebioniten „apostolum Paulum recusant" (1, 26, 2; K. 115), Marcion „et apostoli Pauli epistulas abscidit" (1, 27, 2; K. 118). „Sed neque de Pauli quidem tacendum est, sed exigendum ab his (gnosticis), in cuius Aeonis typum apostolus nobis traditus est . . ." (3, 21, 2), wie sie es für die Zwölf getan haben. In Rom sei das Evangelium verkündet und die Kirche gegründet worden durch Petrus und Paulus (3, 1, 1; K. 123), „gloriosissimi duo apostoli" (3, 3, 2; K. 125), οἱ μακάριοι ἀπόστολοι (3, 3, 3; K. 126). Lukas, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, hat das Evangelium Pauli aufgezeichnet (3, 1, 1; K. 123). Irenäus berichtigt die Paulus-Erklärung der Häretiker (3, 7), verwendet dessen Briefe als Beweise („exponentes apostolum" 3, 12, 9) wie die Aussagen der andern Apostel (3, 12). Mit Barnabas sei Paulus nach Jerusalem zu ihnen als „ad alteros apostolos" gekommen (3, 12, 14). Gegen diejenigen, die nur Paulus als Apostel gelten lassen, beruft sich Irenäus auf das Zeugnis Pauli selbst (Gal. 2, 13): „Ipsius ergo Dei Petrus erat apostolus, cuius et Paulus" (3, 13); anderseits verteidigt er Pauli Apostelwürde; „Neque enim contendere possunt Paulum non esse apostolum, quando in hoc sit electus" (3, 15, 1). Das Evangelium nach Lukas ist „doctrina apostolorum", zu denen Paulus gehört (3, 14, 3 f.; vgl. 4, 15, 2; 26, 5). Paulus, „gentium Apostolus cum esset", hat mehr als die andern gearbeitet (4, 24, 1); seine Berufung und Erwählung wird eigens erzählt (5, 12, 5). „Si autem . . . Salvator suos apostolos misit in mundum. . . . Iam igitur non Petrum et Paulum et reliquos apostolos dicant (haeretici) annuntiasse veritatem . . .", die sie ja doch nicht anerkennen (4, 35, 2; vgl. 3, 21, 3: „Etenim Petrus et Ioannes et Matthaeus et Paulus et reliqui deinceps et horum sectatores . . .").

W. gibt zu, daß Irenäus den Apostolat Pauli „mit aller Entschiedenheit betont" (203), daß Paulus wie die andern Apostel als „letzte Instanz für die Lehre" gilt, und „auch in rechtlicher Beziehung" gleichwertig ihnen zur Seite stehe (204). Dennoch glaubt er eine „Degradierung der Apostelwürde des Paulus" feststellen zu müssen (211)[1]. Die oben mitgeteilten Stellen aus Irenäus, mehr noch der Zusammenhang, in dem sie sich finden, widerlegen diese Ansicht und ihre Begründung, die zu den schwächsten des Buches gehört.

[1] Gründe: Auch für Irenäus seien die Zwölf „die Apostel" schlechthin, so nach dem Buch Εἰς ἐπίδειξιν . . . c. 41 46 (W. 207). Ferner widerlege Irenäus die Gegner (3, 13) weniger aus den Briefen Pauli, als aus dessen in Apg. mitgeteilten Reden (208 f.); die Abhängigkeit des Lukas von Paulus hebe Irenäus zwar selbst hervor (3, 3, 2), ignoriere sie aber später (209 f.) dadurch, daß er Lukas zum „cooperator omnium apostolorum" mache, offenbar um so Lukas „gegen jeden Zweifel an seine Glaubwürdigkeit" zu schützen (210). Aus ähnlichem Grunde werde Clemens nicht durch Paulus allein (Phil. 4, 3) legitimiert, sondern durch Petrus und Paulus (3, 3, 3; W. 211), werde Johannes neben Paulus als Zeuge der Kirche von Ephesus genannt (3, 3, 4; W. 211). Irenäus habe unter der Vorstellung „der dogmatischen Einheit der apostolischen Predigt" (214) eine „Notkonstruktion" aufgebaut: Paulus Apostel, aber doch nicht einer „der Apostel" (217).

Irenäus teilt die Ansicht der Kirche, die er von den öfter genannten Presbytern überkommen hat; auch für ihn ist Pauli Platz in der Reihe der Apostel, neben und nach Petrus. Das gleiche Urteil findet sich in weiteren von W. nicht angezogenen Schriftstellern der gleichen Zeit. Auf Tertullian und sein von Irenäus stark beeinflußtes Werk „De praescriptione haereticorum" sei nur eben hingewiesen: „Ista quam felix ecclesia (romana), cui totam doctrinam apostoli cum suo sanguine profuderunt . . . Petrus . . . Paulus . . . Ioannes . . ." (36, 3; K. 194). Etwas eingehender möge Clemens Alexandrinus zu Worte kommen, der ähnlich wie Irenäus wegen seines zusammenfassenden, auf die Aussagen der Presbyter sich stützenden Zeugnisses den wichtigsten Quellen des ausgehenden 2. Jahrhunderts beizuzählen ist.

Eine auf absolute Vollständigkeit keinen Anspruch erhebende, aber den Zwecken der Arbeit genügende Übersicht ergibt, daß in den Werken Clemens' Paulus weitaus am häufigsten genannt wird und zwar als Apostel, den andern, auch den Mitgliedern des Zwölferkollegs völlig gleich[1]. Er ist ὁ ἀπόστολος; die ihn auszeichnenden

[1] Die Zählung in der folgenden Liste ist nach Migne Band VIII und IX, deren Seitenzahl in Klammern beigefügt ist, die Angaben sind Mindestzahlen. — Es werden erwähnt: Cohortatio ad gentes: Paulus 6mal (VIII 64 89 193 197 200 236); Johannes (160). Paedagogus: Buch 1: Paulus 17mal (VIII 269 272 f. 281 285 289 292 f. 304 308 312 324 337 349 365); Petrus (311); Johannes (296); die Apostel (268); Buch 2: Paulus 22mal (VIII 384 388 392 396 f. 408 f. 424 429 433 440 444 452 f. 456 468 501 513 517 541 552); Petrus (400 404); Matthäus (404); die Apostel (460); die Zwölf (460; vgl. 540 f.). Buch 3: Paulus 7mal (VIII 557 629 645 660 f. 665; vgl. 673 ff.); Petrus (649 664). Stromata: Buch 1: Paulus 21mal (VIII 689 692 f. 697 700 717 737 748 f. 752 757 801 804 f. 809 812 916 920 f. 925); Petrus, Jakobus, Johannes, Paulus (700). Buch 2: Paulus 13mal (VIII 944 964 977 980 984 989 1053 1069 1084 f.); Matthäus (981); Johannes (1004); Petrus (1008); Barnabas (965 1060; vgl. 1005 1021). Buch 3: Paulus 23mal (VIII 1104 1108 1136 1141 1144 1149 1152 f. 1156 f. 1164 1168 1176 1181 1184 f. 1189 1193 1196 f. 1200 1204 1212); Philippus (1056 1129); Matthias (1132); Johannes (1148 f.); Petrus (1156 1176 1213); die Apostel (1100 1156). Buch 4: Paulus 21mal (VIII 1221 1224 1233 1261 1264 f. 1272 1284 1300 1305 1320 1337 1340 f. 1344 f. 1352 1356); Petrus (1257 1260 1340); Johannes (1308); Matthäus, Philippus, Thomas, Levi (1281); die Apostel (1341; vgl. 1272); Clemens Romanus (1312). Buch 5: Paulus 16mal (IX 12 17 32 44 f. 57 89 93 100 f. 120 124 197); Johannes (121); apostolisch (197); Buch 6: Paulus 7mal (IX 284 289 316 348 352 393 396 f.); Petrus (257 260 269 285 352 357); Matthias (328); Johannes (328); Jakobus, Petrus, Johannes, Paulus und die übrigen Apostel (289); die Apostel (292 348). Buch 7: Paulus 11mal (IX 417 476 481 484 488 504 513 517 544 f.); Petrus (488); die Apostel (501 532 544 548); Matthias (513; vgl. 552). Quis dives salvus: Paulus (IX 637 644); Petrus (625 629); Matthäus (617); Fragmente:

Beiwörter sind μακάριος, θεῖος, θεσπέσιος, γενναῖος, καλός, ἅγιος, wie die andern Apostel und mehr als diese. Beachtung verdienen vor allem die Stellen Strom. 1, 1 (VIII 700) und 6, 8 (IX 289), die Paulus auch nach dem Zeugnis der von Clemens angeführten Presbyter den andern, und namentlich den „Säulenaposteln" Petrus, Johannes und Jakobus, völlig gleichsetzen als unfehlbaren Trägern der Lehre Jesu Christi. Damit zählt Clemens ihn zu hervorragenden unter den Aposteln und drückt in anderer Weise die Überzeugung aus, die in den oben behandelten Quellen durch die Zusammenstellung mit Petrus hervorgehoben wurde.

Allerdings ein Unterschied und eine Unterordnung ist mehr oder weniger klar in manchen der herangezogenen Quellen ausgedrückt; aber sie besteht nicht zwischen Paulus und „den Aposteln", sondern zwischen Petrus und allen andern Aposteln, Paulus einbegriffen. Diese Tatsache konnte W. nicht entgehen[1], aber er hat ihr nicht die gebührende Beachtung geschenkt. So wurde seine Fragestellung zu eng umgrenzt, das Ergebnis tatsächlich negativ. Nicht Paulus ist durch die Zwölf, nicht Paulus samt den Zwölf durch Petrus „zurückgedrängt" (220), sondern der Primat des Petrus trat in steigender Klarheit im Schrifttum wie im Leben der Kirche hervor. Über dem Ehrenvorrang der „Apostelfürsten" Petrus und Paulus, der von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus sooft betont wird, steht der Rechtsprimat Petri, der sich auf die Worte des Herrn selbst gründet. Die legendarische Ausgestaltung dieser Überzeugung bilden die Petrusakten (aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts; vgl. Hennecke 229), die den Entscheidungskampf der Kirche mit Simon Magus schildern: Paulus, der in Rom weilt, wird durch eine Vision nach Spanien berufen; Petrus aber von Jerusalem nach Rom, wo er den Simon besiegt und den Martertod stirbt. Dann kehrt Paulus von Spanien nach Rom zurück (Hennecke 233 ff.).

H. Dieckmann S. J.

Zur Frage nach dem Wesen des Berufes

Die Frage nach den Wesenselementen der Berufung eines Menschen durch Gott zu einem bestimmten Lebensstand ist eng verknüpft mit einer Reihe anderer Grundfragen der Theologie; so mit der Frage nach dem „supremum dominium dei", nach den immanenten Gesetzen der göttlichen Vorsehung und ihrer tatsächlichen Auswirkung, nach

---

Paulus etwa 10mal (IX 644 668 676 680 f. 684 689 725); Petrus etwa 5mal (vgl. 729 ff.); die Zebedäiden etwa 4mal. — Insgesamt Paulus etwa 190mal, Petrus etwa 25mal, Johannes etwa 14mal, im Sinne von Verhältniszahlen.

[1] Vgl. 110 f.; „In Rom stoßen später die beiden Größen zusammen: die Zwölf bzw. Petrus und Paulus. Und Petrus besiegt Paulus hier" (111).

der Gnadenwahl und der Gnadenausteilung. Eine eingehende Erörterung über das Wesen der Berufung und des Berufes hat seinerzeit stattgefunden im Anschluß an das Buch von Kanonikus Jos. Lahitton „La vocation sacerdotale" und gelegentlich der amtlichen Billigung, die im Jahre 1912 die Hauptthesen dieses Buches durch die Entscheidung einer besondern römischen Untersuchungskommission erhielten. Nach Erscheinen des CIC wurde die Frage vorübergehend wieder aufgegriffen, weil einigen Autoren in seinen Bestimmungen (vor allem in can. 1353) eine gewisse Abschwächung der genannten Entscheidung von 1912 und ein Zugeständnis an die frühere Ansicht namhafter Moralisten enthalten zu sein schien. Bis in die jüngste Zeit finden sich Äußerungen des Inhaltes, die Entscheidung in der Sache Lahitton beschäftige sich überhaupt nicht mit der Frage nach dem Wesen des „innern" Berufes, sondern stelle nur negativ und positiv fest, worin die wesentlichen Elemente der „äußern" Berufung bestehen. Neuerdings hat sich nun J. B. Raus C. SS. R.[1] wieder eingehender mit dem Beruf befaßt. Seine Arbeit möge Anlaß sein, zu der Frage nach den eigentlich wesentlichen Elementen des Berufes darlegend und prüfend Stellung zu nehmen. Wenn sich dabei die kritische Untersuchung, wie es die ganze bisherige Kontroverse mit sich brachte, unmittelbar nur mit dem Sonderfall des priesterlichen, bzw. des religiösen Berufes befaßt, so geben doch diese Einzelfälle nur den konkreten Stoff ab, bei dessen Behandlung die allgemein gültigen Normen und das Wesen eines jeden Berufes aufgewiesen und erhärtet werden.

Die anregende und inhaltreiche Schrift von Raus will in ihrem ersten Teil[2] zeigen, wie zwischen der Berufslehre des hl. Alphons von Liguori und der des hl. Thomas von Aquin Übereinstimmung besteht; ferner, wie sich diese Berufslehre auch mit der römischen Entscheidung von 1912 in der Sache Lahitton und mit den einschlägigen Canones des CIC in Einklang befindet. Die Ansicht des Verfassers dürfte sich in den Satz fassen lassen, daß der Ordensberuf — R. handelt fast ausschließlich von ihm — unter Voraussetzung der negativen und positiven Eignung (d. h. des Fehlens ausschließender Hindernisse, des Vorhandenseins der notwendigen positiven physischen und moralischen Eigenschaften) und der rechten Absicht, wesentlich eine innere, wenn auch nicht fühlbar wahrnehmbare oder durch dauernde Neigung sich kundgebende Gnadeneinwirkung und ein innerer Zug Gottes ist, der sich unmittelbar an den einzelnen Berufenen richtet und auf das Ergreifen des Ordensberufes abzielt. Soll es zur Verwirklichung dieser inneren Berufung kommen, dann muß noch die Zulassung durch die

[1] La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de S. Thomas et les prescriptions du Code. 8° (129 S.) Lyon-Paris 1926, E. Vitte. *Fr.* 8.—

[2] Über den zweiten Teil siehe Schol 2 (1927) 95 ff.

rechtmäßigen Ordensobern, bezw. beim Priesterberuf durch den zuständigen Bischof hinzutreten (die „vocatio externa“ oder „canonica“). Der entscheidende Punkt ist für den Verfasser der Nachweis, daß die als „vocatio divina“ (interna, supernaturalis, vera) bezeichnete innere Gnadeneinwirkung das Wesentliche des „Berufes“ ist, daß Thomas von Aquin und Alphons von Liguori in der Anerkennung und Behauptung ihrer Notwendigkeit einig sind und auch die Kundgebungen der kirchlichen Autorität auf keinen andern Anschauungen aufbauen.

Vor einem Eingehen auf Einzelheiten ist es notwendig, einen Punkt klar hervorzuheben und festzustellen. Wenn die eben genannte „vocatio divina“ nichts anderes sein soll als die göttliche Gnadenanregung, -einladung, -hilfe, -erhebung, die als solche keineswegs in das Bewußtsein des Berufenen einzutreten braucht, die aber, wie zu jedem andern Heilswerk, so auch zu einem, dem übernatürlichen Ziel des Menschen entsprechenden Erwägen, Beschließen, Ergreifen des Lebensstandes notwendig ist, so erübrigt sich jede weitere Auseinandersetzung. — Es kann sich in der ganzen Frage nur um den „göttlichen Ruf“ handeln, soweit er als solcher irgendwie in das Bewußtsein des Menschen tritt (wenn auch durchaus nicht als „fühlbare“ Einwirkung oder dauernde spontane Hinneigung, usw.) und nicht nur die tatsächlich vorhandene, durch sorgfältige Prüfung und Beratung verstandesmäßig erkannte physische, psychische, moralische Berufs e i g n u n g und die auf eigenem freien Wollen beruhende r e c h t e Berufs a b s i c h t ist. Nur was darüber hinausliegt oder liegen soll, ist der Gegenstand der Untersuchung.

Was nun zunächst die Lehre des h l. T h o m a s angeht, so führt R. den angestrebten Beweis hauptsächlich aus der Schrift „Contra retrahentes“. Man wird dem Verfasser zugeben müssen, daß Thomas klar von einem „instinctus“ oder „impetus Spiritus Sancti“ spricht, wodurch der Mensch zum Ordensstand gerufen werde, von einem „auditum consilium Christi“. Damit ist nun unmittelbar gesagt, daß da, wo sich solches findet, ein „Beruf“ vorliegt; aber damit ist noch nicht gesagt, daß umgekehrt, wo kein derartiger „impetus“, „instinctus“ gegeben ist, kein „Beruf“ angenommen werden darf. Ob der Beweis dafür sich aus Thomas führen läßt, das ist eine Frage für sich; doch dürfte die Mehrzahl der angeführten Texte hierzu nicht genügen, auch die Texte nicht, in denen Thomas den Grund angibt, warum nicht alle der an sie ergangenen Einladung folgen und andere den erhaltenen Beruf wieder verlieren. Vorausgesetzt wird dabei allerdings, daß man sie nicht versteht von der gewöhnlichen „gratia excitans, adiuvans et elevans“, die zu jedem übernatürlich guten Werk erfordert wird. Der Grund, warum auch diese Texte für sich allein nicht genügend scheinen, ist der, daß man auch bei ihnen auf den Einwand gefaßt sein muß, Thomas spreche eben nur von den Fällen, in denen ein innerer Ruf und Antrieb vorliege, ohne damit die Frage zu berühren, ob es auch einen richtigen und berechtigten Entschluß zum Ordens-

stande geben könne, wo eine über die oben genannte gewöhnliche Gnade hinausgehende Gnadenanregung nicht vorhanden sei; sondern die Wahl unter dem Einfluß der (natürlichen und übernatürlichen) Anlagen und Neigungen, sowie der äußern Vorsehung Gottes zustande komme. — Den von Lahitton angezogenen Text (S. theol. Suppl. q. 41, a. 2 = Sent. l 4, dist. 26, q. 1, a. 2), wo Thomas anscheinend das Ergreifen des Ehestandes durch die einen, der „vita contemplativa" durch die andern im wesentlichen auf nur zwei bestimmende Faktoren zurückführt: die Anlagen und Neigungen einerseits, das Walten der Vorsehung andererseits, will R. nicht als Beweis für eine der seinen entgegenstehende Auffassung des heiligen Lehrers gelten lassen. Nach R. bezeichnet hier die „vita contemplativa" nicht den Ordensstand, sondern ganz allgemein das Befassen mit den Geisteswissenschaften. Meines Erachtens ist an der betreffenden Stelle sicher nicht ausschließlich vom „Ordensstand" die Rede; der Ausdruck ist, wie R. mit Recht betont, weiter zu fassen. Aber daß in diesem Text nicht auch das Ordensleben einbegriffen, dieses vielmehr positiv ausgeschlossen sein soll, dürfte nach dem, was Thomas in der S. th. 2, 2, q. 79 und 180 (bes. a. 4.) über die „vita activa" und „contemplativa" sagt, schwer zu beweisen sein. Indes auch zugegeben, die Deutung, die R. dem Text des Suppl. gibt, bestehe zu Recht, so würde meines Erachtens die Schlußfolgerung, die Lahitton aus diesem Text zieht, noch nicht zurückgewiesen sein. Thomas gibt an dieser Stelle jedenfalls zu, daß der genügende Grund, warum viele, und zwar mit Recht und in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes den Ehestand ergreifen, in den genannten beiden Faktoren gegeben sei: 1. in den natürlichen Anlagen und Neigungen der einzelnen, 2. in der Führung durch die Vorsehung. Nun ist aber nicht recht einzusehen, warum Thomas, der bei dem einen Stand diese zwei Momente genügend sein läßt, um das Erwählen eines Berufes zu erklären und zu rechtfertigen, bei einem andern Stande eine solche Möglichkeit leugnen sollte. Die „Würde" des Ordensstandes genügt für sich allein nicht, um aus der Natur der Sache heraus bezüglich des allgemeinen Gesetzes der Gnadenbestimmung eine solche Unterscheidung als notwendig darzutun; jedenfalls bieten die Texte bei Thomas dazu keinen zwingenden Anlaß. Außerdem legen die „Würde" des christlichen Ehestandes (die Erhebung der christlichen Ehe zum Sakrament gibt hier einen zuverlässigen Wertmaßstab ab) und die Aufgaben und Schwierigkeiten eines christlichen Ehelebens den Gedanken nahe, daß auch zum Ehestand eine „Berufung" vonseiten Gottes anzunehmen und diese Berufung dem gleichen allgemeinen Gnadengesetz zu unterstellen ist. — R. will zwar das von ihm angenommene allgemeine Prinzip, Gott habe für die Menschen einen individuell bestimmten Stand ausersehen, in dem er ihnen „reichere" Gnaden zu geben bereit ist, nicht auch auf den Ehestand angewendet wissen, sondern nur auf die Stände, die über das „Gewöhnliche" hinausgehen.

Für die andern Menschen macht er sich die Ansicht Vermeerschs zu eigen: „in statu communi potius ‚relinquuntur' quam ad illum eligantur" (30 f.). Aber ein innerer Grund, warum das genannte Gesetz der Berufsvorherbestimmung, auf die „vollkommeneren" Berufe beschränkt sein soll, ist nicht recht ersichtlich; denn die bloße Tatsache, daß der Ordensstand und Priesterstand in sich vollkommener ist, verlangt eine solche Beschränkung nicht. Außerdem bleibt zu zeigen, daß gerade Thomas diese Auffassung vertritt, d. h., daß auch nach ihm in der jetzigen Heilsordnung und an sich die Bestimmung zum Ehestand im wesentlichen nach Art eines Ausschlusses aus dem „status perfectionis" erfolge (in diesem Sinne also eine gewisse „reprobatio negativa" darstelle) und nicht eigentlich auf einem positiven Gnadenwillen Gottes beruhe. Hat Thomas wirklich diese Härte, und paßt die ganze Konstruktion zu dem, was R. selbst (48 f.), im Anschluß wieder an Vermeersch, über die vielen „Heiligen" sagt, die im Ehestand zur Heiligkeit gelangt sind? Der von Lahitton angezogene und die andern oben angedeuteten Texte aus der 2, 2 q. 179 ff. legen meines Erachtens eine andere Auffassung nahe.

Was die Lehre des hl. Alphons über den Beruf betrifft, so gibt R. eine Definition des Ordensberufes nach Alphons und läßt alsbald das Grundprinzip aus der Gnadenlehre folgen, auf dem seine Berufslehre aufbaut: „Selon l'ordre établi par sa Providence, Dieu destine aux hommes des états de vie, dans lesquels il leur prépare des moyens de salut plus abondants et des secours de grâce plus efficaces, dont il les privera, si par l'opiniâtreté de leur volonté ils se choisissent eux-mêmes un état auquel ils ne sont point appelés" (30). Daß nach Alphons das Wesen des „Berufes" in der innern Gnadeneinladung und -einwirkung besteht, wird wohl von allen zugegeben; die Frage kann nur sein, wie diese Gnade genauer zu fassen und zu umschreiben ist. Der Verfasser bezeichnet sie als „appel divin", als „attrait et aspiration interne du sujet"; sie bestehe nicht in „des attraits sensibles, des propensions spéciales, des voix intérieures, des invitations particulières du Saint Esprit etc." (36). Diese letzteren, meint R., mögen sich finden bei einer „außergewöhnlichen" Berufung. — Die genannte notwendige „vocatio divina" ist aber anderseits, so scheint es, nach Alphons und R. gleichzusetzen weder mit der positiven und negativen Berufseignung noch mit der rechten Berufsabsicht; auch nicht mit der Zulassung zur aktuellen Berufsergreifung durch die zuständigen Obern; das alles sind notwendige Voraussetzungen, Zutaten oder Auswirkungen der eigentlichen „innern" Berufung. Eine volle Klarheit darüber zu gewinnen, was nun genauer und im einzelnen R. unter diesem „innern" Beruf versteht, dürfte nicht so ganz leicht sein. Als eine Feststellung des hl. Alphons bringt er (32) folgende Überlegung: „Vouloir entrer en religion, présuppose un choix, une élection; or ce choix réfléchi et sincère d'état de perfection spirituelle au service de

Dieu, ne peut être que le résultat d'une grâce d'en haut, d'un secours divin, d'une invitation intérieure ou action de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la volonté humaine" (32). Eine ähnlich lautende Darstellung findet sich später (51 f.). Ist der Sinn dieser Ausführungen vielleicht folgender: „Wenn jemand die ehrliche Überzeugung hat, er habe die zum Ordens- oder Priesterberuf notwendigen Anlagen und Gaben (d. h. die zur Erfüllung der Berufsverpflichtungen genügen), und wenn er sich dann aus rechter Absicht zu einem dieser Berufe entschließt, so ist (unter Voraussetzung, daß die genannten erforderlichen Anlagen auch objektiv vorhanden sind) die bloße Tatsache einer derartigen Erwägung und eines solchen Entschlußes das Zeichen der gemeinten innern Anregung, einer ‚vocation divine'; und dies auch dann, wenn für das subjektive Bewußtsein des Betreffenden jede (nicht bloß eine ‚außergewöhnliche') spontane Willensneigung für einen der Berufe fehlt, und Berufserwägung wie Entschluß lediglich auf ruhiger Verstandesüberlegung und rein sachlichen Gründen beruht und mit dem klaren Bewußtsein vollzogen worden ist, daß man sich gerade so gut und mit ebenso vielen Gründen für einen andern Stand entscheiden könnte?" — Wenn R. nicht mehr sagen will, dann besteht, was die Praxis angeht, wohl überhaupt keine Verschiedenheit der Auffassungen. Auch eine extreme Deutung der Ansicht Lahittons wird nicht leugnen wollen, daß bei vorhandener Berufseignung die rechte Berufsabsicht und der wirksame Berufsentschluß unter dem Einfluß der Gnade steht und nur so vollzogen wird. Freilich in der spekulativen Fassung, außerdem in manchen Einzelheiten des ganzen konkreten Berufungsvorganges, vor allem aber in dem allgemeinen Grundgesetz der Gnadenbestimmung, auf dem sich die Berufslehre aufbaut, können dabei noch große Verschiedenheiten bestehen bleiben. Denn wenn Gott bereits „antecedenter ad praevisam liberam electionem hominis" für den einzelnen Menschen einen ganz bestimmten Stand festgesetzt hat, so kann die konkrete Aufgabe des Menschen nur darin bestehen, zu finden, welches der Inhalt dieses Ratschlusses Gottes ist. Wenn indes eine solche „Praeelectio" und „Praedestinatio" nicht notwendig angenommen werden muß, Gott vielmehr dem Menschen oder wenigstens manchen Menschen eine Eignung gegeben hat, die zu verschiedenen Berufen genügt, und es im übrigen dem freien Ermessen überlassen wissen will, für welchen dieser Berufe er sich nun entscheidet, so ist die Lage des Menschen in der Berufsfrage in gewisser Hinsicht eine ganz andere. Es wird nun nicht seine Aufgabe sein, den Inhalt eines ganz bestimmten Ratschlusses Gottes zu erforschen, vielmehr wird seine hauptsächlichste Aufgabe darin bestehen, sich nur über seine Berufseignung und Berufsabsicht gewissenhaft zu prüfen. Die weitere Frage dann: „Von welchem Beruf, zu dem ich tauglich bin, will nun Gott, daß ich ihn ergreifen soll?" erübrigt sich; und zwar deshalb, weil Gott diese Entscheidung seinerseits dem Menschen überlassen wissen will. — Daß Gott so vorangehen kann, daß

dabei weder der Oberhoheit Gottes, noch der absoluten Sicherheit der Weltregierung und Vorsehung, noch der Weisheit und Güte Gottes Eintrag geschehen muß, dürfte für alle, die sonst in die Gnadenlehre eine „scientia media" einbeziehen und eine Vorherbestimmung „post praevisa merita" als möglich oder wirklich annehmen, im Prinzip selbstverständlich sein. Es liegt uns fern, sagen zu wollen, unter Zugrundelegung des von R. angenommenen Gnadensystems lasse sich die von Lahitton vertretene Auffassung, soweit sie von Rom ausdrücklich gebilligt wurde, nicht halten. Das ist meines Erachtens durchaus möglich; nur wird der spekulative Unterbau und der Weg zu den Sätzen Lahittons ein anderer sein. Auf alle Fälle wäre es aber im Interesse der Sache wünschenswert, den von R. (und nach seinen Äußerungen auch von Alphons) als notwendig bezeichneten „inneren Gnadenruf" klarer zu fassen und ihn auch nach der ins Bewußtsein tretenden subjektiven Seite schärfer zu umgrenzen und zu kennzeichnen.

Bezüglich der erwähnten römischen Entscheidung und der Stellungnahme des CIC in der Berufsfrage ist noch ein Wort beizufügen. Der Verfasser läßt keinen Zweifel darüber, daß er beide so, wie sie liegen, annimmt und sich bezüglich seiner Berufslehre im Einklang mit ihnen weiß. Mit Recht betont er zunächst, daß der wesentliche Inhalt der römischen Entscheidung vom 20. und 26. Juni 1912 (AAS 4 [1912] 485), wenn er sich auch unmittelbar nur mit dem Priesterberuf befaßt, auch auf den Ordensberuf angewandt werden könne und müsse. — Wie R. zu der andern öfters untersuchten Frage sich stellt, ob sich die genannte Entscheidung nur mit der äußern Berufung befaßt, scheint mir nicht recht klar zu sein. Was die Sache in sich angeht, so ist wohl sicher, daß der erste, von Rom in der Lehre Lahittons ausdrücklich gebilligte Satz, sich ausschließlich auf die „vocatio externa per Episcopum" bezieht; dagegen sind meines Erachtens die beiden folgenden Sätze nicht auf diese beschränkt, wenn sie auch nur mit Rücksicht auf die „vocatio canonica" vorgebracht und sprachlich nur in ihrer Beziehung zu dieser gefaßt sind. Die in Satz 2 und 3 genannte und beschriebene „vocatio sacerdotalis" wird der „vocatio canonica" des ersten Satzes gegenübergestellt und als die notwendige, aber auch genügende Voraussetzung für die „Zulassung durch den Bischof" bezeichnet. Inhaltlich wird sie negativ und positiv bestimmt. Negativ heißt es von ihr, daß sie nicht notwendig sei und für gewöhnlich in einem gewissen innern Verlangen des Menschen oder in Einladungen des Heiligen Geistes zum Eintritt in das Priestertum bestehe. Positiv wird von ihr gesagt, daß sie in nichts bestehe als in der rechten Berufsabsicht und in einer solchen Berufseignung, die, in den erforderlichen Gaben der Gnade und Natur grundgelegt und, durch Rechtschaffenheit des Wandels wie Aneignung genügenden Wissens erprobt und erwiesen, zu der Hoffnung berechtigt, der Betreffende werde imstande sein, die Amtsverrichtungen des Priestertums, so wie es sein soll, vorzunehmen

und dessen Verpflichtungen treu zu erfüllen. Meines Erachtens befassen sich diese beiden Sätze mit der innern Beschaffenheit, die erforderlich ist und genügt, damit jemand, soweit zum Ergreifen des Priestertums auch eine innere Einwirkung Gottes erfordert ist, von Gott „berufen" sei und als „berufen" anerkannt werden dürfe. Denn es wäre nicht recht verständlich, daß die römische Kardinalskommission das wichtigste innere Element, das im Kandidaten des Priestertums sein muß, die „vocatio divina interna" nicht beachtet oder absichtlich ausgelassen haben sollte. Die von R. geforderte „innere göttliche Berufung" müßte darum in diesen beiden Sätzen mitenthalten sein. Als innere Gnadeneinwirkung hat man sie zu suchen in der „recta intentio" und der „idoneitas", soweit diese in den „gratiae dotibus" niedergelegt ist; sie darf nicht gesucht werden in darüber hinausgehender „interna quadam adspiratione subiecti" bzw. in „invitamentis Spiritus Sancti"; denn sonst würde der letzte Satz einschließlich wieder einführen, was der vorhergehende ausdrücklich ausgeschlossen hat. Man könnte allerdings versuchen, die im zweiten Satz genannte „adspiratio interna subiecti", ebenso wie die „invitamenta Spiritus Sancti" als „adspirationes extraordinariae, sensibiles, per longius tempus protractae etc." zu deuten; indes geht das wohl nicht gut an, da weder Text noch Kontext hierzu einen Anhalt bieten. — Zur größeren Klarheit trüge es darum bei, wenn hervorgehoben würde, ob man die von Gott gegebene übernatürliche Berufstauglichkeit und rechte Berufsabsicht als „Beruf", oder bloß als „Zeichen" (bzw. Vorbedingung oder Auswirkung) des Berufes bezeichnen zu müssen glaubt. In den Ausführungen des Verfassers (31 ff.) ist nicht recht ersichtlich, ob er die genannten Stücke als konstituierende Elemente des Berufes oder nur als „Bedingungen" oder „Erkennungszeichen" angesehen wissen will. Im letzteren Falle würde man nur die genannten Elemente als völlig genügend bezeichnen, um mit Sicherheit das Vorhandenseins eines (von ihnen unterschiedenen) Berufes kundzutun und zu beweisen. (Eine Stellungnahme in diesem Punkte ist unabhängig von der Stellungnahme zu einem bestimmten System in der Gnadenlehre. Die oben erwähnten verschiedenen Auffassungen über einen vorherbestimmenden Ratschluß Gottes scheiden hier völlig aus; denn es handelt sich hier um die Verwirklichung des „decretum divinum" nach außen, nicht um dieses Dekret, wie es in sich und in Gott ist).

Wenn man nun, wie gezeigt sein dürfte, einerseits acht haben muß, daß man nicht in irgend einer Weise doch wieder mehr zum Priesterberuf verlangt, als die römische Entscheidung sagt, so wird man sich ebenso anderseits hüten müssen, in sie eine Ablehnung oder Verneinung hineinzulegen, die sich in ihr nicht findet. Die römische Kommission hat in keiner Weise in Abrede gestellt, daß eine innere Zuneigung zum Priesterberuf, eine innere Einladung des Heiligen Geistes, ein spontanes, von reinster Absicht getragenes Verlangen nach dem Priestertum

vorliegen kann oder tatsächlich oft vorliegt; sonst würde sie den Tatsachen widersprechen. Gesagt wird nur, daß diese Dinge nicht notwendig und „de lege ordinaria" gefordert sind; es wird die Behauptung abgelehnt, daß jemand, bei dem sie sich nicht finden, sicher keinen „Beruf" habe und zum Priestertum nicht zugelassen werden dürfe.

Es bleibt die letzte Frage, nämlich die, wie sich der Codex iuris canonici zu der Berufslehre stellt. Wohl mit Recht vertritt R. die Ansicht, daß durch das neue kirchliche Gesetzbuch an dem Stand der Frage nichts geändert worden ist. Daß zum Priesterstand eine innere Berufung im Sinne des hl. Alphons gefordert wird, sieht R. in den Ausdrücken des can. 1353 „indicia ecclesiasticae vocationis" und „divinae vocationis germen", die nach ihm eindeutig klar eine innere Berufung besagen oder voraussetzen. Die entsprechende Bestimmung des CIC über den Ordensberuf (can. 538) entbehrt zwar solcher Redewendungen; aber sie fordert klar, daß der Kandidat „recta intentione moveatur", was nach R. als „condicio necessario requisita" die „Berufung durch Gott" voraussetzt. Außerdem ist ihm selbsverständlich, daß sich das kirchliche Gesetzbuch nicht in Widerspruch setzen wollte mit der früher von der S. Congregatio Episcoporum et Regularium in § 56 der „Normae" über die Erfordernisse zur Aufnahme in einen Orden ausgesprochenen Bestimmung: „Condiciones sunt: in primis vera vocatio a supernaturali fine procedens." — Dieser Beweisführung des Verfassers wird man im allgemeinen beistimmen können; nur erhebt sich hier wieder die Frage, wie die genannten Ausdrücke genauer zu erklären sind. Meines Erachtens liegt kein zwingender Grund vor, das in can. 1353 genannte „germen divinae vocationis" bzw. die „vera vocatio a supernaturali fine procedens" der „Normae" anders zu fassen als die in Satz 3 der römischen Entscheidung genannte „recta intentio" zugleich mit der qualifizierten „idoneitas in gratiae et naturae dotibus reposita", deren erste Anzeichen als „germen divinae vocationis" bezeichnet werden. Daß die Worte des Codex einen weiterreichenden Sinn haben müssen, dürfte schwer zu beweisen sein; daß sie einen weiteren Sinn haben können, kann man ohne weiteres zugeben. Die Kirche will nicht leugnen, daß Gott in der Berufung mancher Menschen bedeutend weiter geht als es „necessario et de lege ordinaria" geschehen muß; und selbstverständlich sollen sich nach dem Willen der Kirche die Seelsorger die Pflege auch solcher Berufe, und vielleicht sogar gerade solcher Berufe, sobald sich deren erste Keime zeigen, anempfohlen und angelegen sein lassen.

Franz Hürth S. J.

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 verwchselt Rückbildung mit Fortschritt, Entartung mit Vervollkommnung und verwickelt bei der mosaisch-christlichen Religion in handgreifliche Widersprüche. Einerseits wird ihr Charakter als Offenbarungsreligion anerkannt, anderseits 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 Abchnitten 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 klafft 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 einer 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. Natuur- 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 Prächelléen 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 „Zeischrift 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 (524ff) 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 Weltdinge 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 abzusprechen." 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 beifügen: „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 gelehrte 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 gefallenen 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 irrige 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. ö.). 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 Erbgerechtigkeit 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 exsistente 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 Einzelpersönlichkeit 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 allein über den Arbeitsvertrag einzuschieben? — 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 bedenklichen 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

nil confert", richtig; aber soweit die Funktion der Zervikal- und Uterusdrüsen in Frage kommt (und das ist bei Eintreten des Orgasmus das Entscheidende), geht sie zu weit. Diesbezüglich sagt der als Autorität bekannte Leipziger Sexuologe Dr. H. Rohleder: „Der Orgasmus stellt, wenn auch keine ‚condicio sine qua non', so doch einen die Konzeption begünstigenden Faktor dar." Er vertritt die Ansicht, daß „durchschnittlich ein Drittel der ehelichen Sterilität auf Dyspareunie zurückzuführen" ist, und sucht dies aus statistischen Beobachtungen und aus den bestimmenden physiologischen Gesetzen zu beweisen. Abschließend faßt er seine Ansicht dahin zusammen: „Ist männlicherseits die Azoospermie die häufigste Ursache der Kinderlosigkeit, so weiblicherseits die Dispareunie (abgesehen natürlich vom ‚coitus interruptus' und dem Neomalthusianismus, d. h. der gewollten Sterilität). Der Arzt hat daher bei ehelicher Sterilität, wenn die Anamnese beide letztgenannten Momente ausschließt und ebensowenig Azoospermie seitens des Mannes vorliegt, die Verpflichtung, nach Dispareunie zu forschen." — Derartige Äußerungen erster Autoritäten auf dem Gebiete der Sexuologie mahnen, mit einer gewissen Vorsicht die vollständige Belanglosigkeit des weiblichen Orgasmus für die Konzeption zu behaupten. Ob deshalb an der moraltheologischen Fassung einiger Prinzipien eine Änderung vorgenommen werden muß oder müßte, ist wieder eine Frage für sich, die hier nicht erörtert werden soll. Beabsichtigt war nur, die Aufmerksamkeit auf einen Punkt zu lenken, der anscheinend nicht mit der Sicherheit behauptet werden kann, mit der er vielfach behauptet wird.

F. Hürth S. J.

Erhardt, Franz, Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants. (VIII u. 269 S.) Leipzig 1926, Reisland. *M* 12.—

E. macht starke Abstriche am Kantianismus. Dabei handelt es sich nicht um Äußerlichkeiten oder Einzelheiten in der Gedankenwelt Kants, sondern recht eigentlich um die Grundanschauungen und die wesentlichen, das ganze Lehrgebäude tragenden Voraussetzungen. Durch die klare, gründliche Art der Auseinandersetzung überragt dieses Werk sicherlich die meisten neueren Erscheinungen in der Kantliteratur. — Nur das System des Kritizismus will E. werten. Die vorkritischen Anschauungen werden nur soweit herangezogen, als dazu nötig erscheint. Hier sei nur das Ergebnis, möglichst mit des Verfassers eigenen Worten, gekennzeichnet.

Als „zweifellos" stellt es sich heraus, „daß das kantische System trotz all seiner großen und außerordentlichen Bedeutung lange nicht in sämtlichen Teilen aufrechterhalten werden kann. Nur einige der maßgebenden Lehren verdienen völlige oder doch sehr weitgehende Zustimmung"; in erster Linie die Lehre von Raum und Zeit; sodann Kants dynamische Theorie der Materie, seine positiv teleologische Naturphilosophie und die Grundgedanken seiner Geschichtsphilosophie und Ästhetik. „Im übrigen muß ich die Hauptlehren des Systems in letzter Hinsicht eigentlich alle ablehnen" (250—251). „Wir müssen den Mut haben, die Kategorienlehre, die Kritik der rationalen Psychologie, die Aufstellung von Antinomien und vieles andere als Irrtümer im eigentlichen Sinne des Wortes zu verwerfen, anstatt diese Lehren alle staunend zu verehren und kritiklos als einen Gipfel philosophischer Weisheit zu betrachten" (261). „In gewissem Sinne ist es eigentlich ein Rätsel, wie ein Denker von Kants Range nach allen möglichen Versuchen, zur Klarheit zu gelangen, sich schließlich bei einem System beruhigen konnte, das so starke Widersprüche in sich einschließt und daher als einheitliches Ganze unmöglich aufrechterhalten werden kann" (260). Eine Erklärung dieses Rätsels scheint einzig in dem Doppelumstande zu liegen, daß Kants philosophische Forschung einerseits durch allzu ausgedehnte, auf den verschiedensten Gebieten sich bewegende naturwissenschaftliche Arbeiten, andrerseits durch einen starken Mangel philo-

sophiegeschichtlicher Kenntnisse gehindert war, zu gesunder, dauerhafter Gestalt durchzureifen.

Vor allen Dingen ist Kants Auffassung von der Metaphysik und seine Stellungnahme zu ihr unhaltbar. Die Erfahrung bietet uns eine, wenn auch unvollkommene, so doch wahre Erkenntnis der Dinge an sich. Auch der Verstand erkennt in seinen Begriffen, selbst in denen von Ursache und Substanz, Ansichseiendes. Und darum „besteht im Prinzip durchaus keine Schwierigkeit, aus den Tatsachen der Erfahrung Schlüsse zu ziehen, die selbst über die Erfahrung hinausgehen" (262). „Eine wissenschaftlich berechtigte, selbständige und positive Metaphysik" ist daher keineswegs, wie Kant und unter dem Druck seiner Autorität heute noch viele denken, eine unmögliche Sache, sondern etwas durchaus Mögliches, und ihre Aufrichtung ist „das dringendste philosophische Bedürfnis unserer Zeit" (263).

Wie sehr manche dieser Ergebnisse zu begrüßen und anzuerkennen sind, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Nur auf zwei Punkte sei nock kurz hingewiesen. In der Untersuchung über die Apriorität der sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit, wo der Verfasser im wesentlichen Kant beistimmt, scheinen alle beigebrachten Gründe nur eine „Apriorität" in dem Sinne zu beweisen, daß die sinnliche Fähigkeit, Räumliches und Zeitliches wahrzunehmen, angeboren sei und aller Wahrnehmung (als Grund der Möglichkeit) vorausliege; nicht aber scheint damit widerlegt zu sein, daß das räumliche Außereinander und das zeitliche Nacheinander als den Dingen an sich zukommend von uns mit Hilfe dieser Fähigkeit erkannt werde. Die Unstimmigkeiten, zu denen der Raum-Zeit-Realismus hinführt, wenn Raum und Zeit gefaßt werden „als selbständig existierende Wesenheiten, die gleichsam das Grundgerüst der Wirklichkeit bilden" (79), dürften allesamt zusammensinken, wenn man sich zu dem „gemäßigten Realismus" bekennt: das räumliche Außereinander und das zeitliche Nacheinander finden sich im Ansichseienden, ganz unabhängig von aller Art unseres Erfassens; das bloße Außereinander und Nacheinander als solches, das der Verstand auf Grund des in der Erfahrung Gegebenen erfaßt, ist nicht selbst ein reelles für sich bestehendes Wesen, sondern, wie es die Scholastik von jeher nennt, ein „ens rationis cum fundamento in re", wobei beides, das „ens rationis" und das „fundamentum in re", in gleichem Maße zu beachten ist. Am deutlichsten dürfte dieses hinsichtlich der Zeit sein. Wenn man nämlich mit dem Verfasser (gegen Kant) annimmt, durch den innern Sinn sei uns das ansichseiende Ich erkennbar, so ist doch wohl auch das reale zeitliche Nacheinander des wahrgenommenen Ich in seinen wahrgenommenen zeitlich abfolgenden Zuständen gegeben. Wie sollte dieses zeitliche Nacheinander, das wir aus dem Gegebenen entnehmen, zuvor vonseiten des Subjektes dahinein gelegt sein? Wie sollte das Subjekt, wenn das Nacheinander ihm nicht an sich zukommt, selber durch die innere Wahrnehmung erkannt sein? — Ein zweites sei hinsichtlich des Begriffes der Metaphysik bemerkt. Der Verfasser fordert mit Entschiedenheit ein Zurückgehen über Kant hinaus auf die traditionelle Metaphysik. Dies ist wohl sein wichtigstes Anliegen. Doch da muß wohl unterschieden werden zwischen jener „Metaphysik", in welcher Kant als Denker aufgewachsen war, der extrem rationalistischen Metaphysik Wolffischer Richtung, und jener, die er wegen seiner mangelnden Geschichtsvertrautheit nicht kannte, vielleicht nicht kennen konnte, der aristotelisch-thomistischen, in der Erfahrung und Denken von Grund auf so zusammengehen, daß alles νοεῖν ein ἐν φαντάσμασι νοεῖν, alles „intelligibile" ein „intelligibile in sensibilibus" ist. Eine eingehendere Untersuchung über die Frage: Ist das, was Kant unter dem Namen der traditionellen Metaphysik bekämpft, und jenes, was bei Aristoteles und dem hl. Thomas „philosophia prima" genannt wird, dasselbe? würde ohne Zweifel zu dem Ergebnis gelangen, daß es verschiedene „Metaphysiken" sind. Will man von einer Tragik in Kants Philosophen-

leben sprechen — und das muß man im Sinne der Erhardtschen Ergebnisse —, so besteht sie nicht so sehr darin, daß Kant die Metaphysik, die er kennt, mit unzureichenden Mitteln bekämpft und so nicht zu befriedigenden positiven Ergebnissen gelangt, sondern vielmehr darin, daß er in der ganzen Art, wie er sie bekämpft, und in seinen positiven Aufstellungen von dieser „Metaphysik" selber noch allzusehr eingenommen ist. Nur im Rückgang auf die metaphysischen Grundgedanken der echten, nicht der entarteten Scholastik kommen wir auf den Boden, den E. sucht, auf dem positive Arbeit gedeihlich voranschreiten kann. L. Claßen S. J.

Kroner, Richard, Von Kant bis Hegel. I. Bd. 8° (XIX u. 612 S.) II. Bd. 8° (XXIII u. 526 S.) Tübingen 1921 u. 1924, Mohr. *M* 14.—, geb. *M* 16.50 bzw. *M* 12.50; geb. *M* 15.—

„In dem verhältnismäßig kurzen Zeitraum von vierzig Jahren (1781, Erscheinungsjahr der Kritik der reinen Vernunft, bis 1821, Veröffentlichung von Hegels letzter größerer Schrift, seiner Rechtsphilosophie) hat sich eine geistige Bewegung vollzogen, die ihresgleichen in der Geschichte der Menschheit nicht besitzt." Nach einer zunächst mehr allgemeinen Charakterisierung dieser Epoche beginnt der erste Abschnitt mit Kants Vernunftkritik. Die kritische Logik, Ethik und Religionsphilosophie und die Kritik der Urteilskraft werden in ihren entscheidenden Grundzügen dargestellt und kritisch betrachtet. Der zweite Abschnitt bringt in gleicher Art den Übergang von der Vernunftkritik zur Wissenschaftslehre, durch Jacobi, Reinhold, Maimon zu Fichte, der dritte eine sehr eingehende Darstellung der Wissenschaftslehre von 1794, ihrer Methode und Prinzipien, ihres theoretischen und praktischen Teils. Endlich beleuchtet der vierte Abschnitt den Übergang von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie. Der zweite Band bringt zuerst Schellings Entwicklung von 1797 bis 1800, dann, über Schiller, Schleiermacher und Fichtes „Bestimmung des Menschen" von 1800, Schellings System von 1800, und endlich das Identitätssystem von 1801. Dann folgen die drei Abschnitte, die den Schwerpunkt des ganzen Werkes ausmachen: Zuerst der Übergang von Schelling zu Hegel, und — mit einer besondern „weltgeschichtlichen" Einleitung an der Spitze, im siebten und achten Abschnitt Hegel und seine Philosophie des Geistes, ihre Grundzüge im ganzen, Phänomenologie, Logik und Enzyklopädie im einzelnen. Die in den ersten Abschnitten der Darstellung jeweils folgende Kritik hört bei der Darstellung Hegels auf, da „die Intentionen Kants, Fichtes und Schellings in der Philosophie des Geistes ihre höchste Verwirklichung finden". — Für die fehlende Darstellung der Romantiker, „deren Lebensgefühl und geistige Wesenheit ohne Zweifel auf Hegel stark eingewirkt haben", verweist der Verfasser auf N. Hartmanns Philosophie des deutschen Idealismus I (1923). „Wie Goethe den klassischen und den romantischen Geist in sich vereint hat, so ist auch Hegel (soweit diese Begriffe auf den Philosophen übertragbar sind) Klassiker und Romantiker zugleich."

Kroners Buch gehört, obwohl es nicht ausdrücklich an die Frage rührt, wie die Philosophie auszusehen hat, die unsere Gegenwart erfordert, doch zum Bedeutendsten, was die philosophische Gegenwart auf akatholischer Seite hervorgebracht hat. Die „systematische Methode", die er (im Gegensatz zur „biographischen" und „kulturgeschichtlichen") anwendet, gibt ihm das Recht, sein Werk als nicht „bloß" historisches zu betrachten. „Das Studium Hegels muß die hohe Schule werden, in der sich dem Geist der wissenschaftliche Zugang zu den Problemen der Metaphysik erschließt.... Daß Tieferes und Gründlicheres über diese Probleme weder vor noch nach ihm gesagt worden ist, wird jeder bekennen, der die Mühe nicht scheut, in sein System einzudringen." Das Werk K.s ist neben der Lassonschen Neuausgabe ein Symptom der beginnenden Palingenese Hegels in der Weltwissenschaft.

Die Aufgaben die sich daran für die katholische Wissenschaft ergeben, sollen hier nicht erklärt werden. Nur eines sei bemerkt: Der Verfasser zieht auch „Parallelen“: „Was Thomas“, sagt er, „für das Mittelalter getan, tut Hegel für die neuere Zeit.“ Er schaffe, wie K. näher ausführt, die große Synthese und Aussöhnung antiker Philosophie und christlicher Religion. Hätte er etwa gesagt: Was Averroes für das Mittelalter, hat Hegel für die neuere Zeit getan, so ließe sich darüber reden. Aber die Parallele mit Thomas trifft nicht zu. Das Christentum hat nie an Synthese im Sinne von Aussöhnung mit der Weltgeistphilosophie gedacht, weder Augustin in der Patristik noch Thomas in der Scholastik. Allerdings, das „Christentum“, wie es bei Hegel zur Darstellung kommt, ist ausgesöhnt, versöhnt sich in jeder Zeitgestalt aufs neue mit absoluter Philosophie. Neuplatonisches „Christentum“, mohammedanisches „Christentum“ versöhnt sich mit Philosophie in Hegelschem Sinn, mit dem Wissen, in dem es seine höchste Explikation verehrt. Und so mag auch protestantisches „Christentum“ in Hegel, dem philosophischen Luther, seine Versöhnung mit der „Philosophie“ feiern. Das Christentum ohne Anführungszeichen aber wird immer in schärfster Auseinandersetzung, die nur zu wirklicher Überwindung, nicht zu versöhnender „Synthese“ führt, mit aller absoluten „Philosophie“ im Sinne Hegels stehen. K.s Hochachtung für Thomas ist anzuerkennen: Er hat sie offenbar von seinem Lehrer Hegel übernommen, der (im Gegensatz zu Kant) nicht bloß Aristoteles als den größten aller Philosophen betrachtet und studiert hat, sondern auch mit hoher Achtung vor der Scholastik, besonders vor Anselm und Thomas, erfüllt ist, wenn er sie auch nach eignem Geständnis weniger studiert hat und deren Tiefstes ihm unzugänglich blieb. Jedenfalls aber ist K.s Auffassung unzulänglich, daß Thomas das Christentum mit der antiken Philosophie „versöhnt“ hat — mit der aristotelischen Philosophie, sei es in ihrer antik-heidnischen Gestalt oder in ihrer mohammedanisch-jüdischen oder in ihrer mittelalterlich-heidnischen in den Pariser Artisten, daß er überhaupt die Synthese von Aristoteles und Christus, Athen und Golgotha, hat schaffen wollen. Man kann sagen: Er hat den heidnischen Aristotelismus getauft. Taufe aber ist nicht Synthese. Im Geisteskampf mit der akatholischen Wissenschaft ist die Patristik und die Scholastik erwachsen. Die Auseinandersetzung, die das wissenschaftliche christliche Mittelalter mit dem noch-nicht-christlichen und antichristlichen Aristotelismus seiner Zeit führte, für unsere Zeit neben andern mit Hegel durchzuführen (und in ihm mit den Vorhegelianern), ist Aufgabe der katholischen Wissenschaft, an der sie zu arbeiten hat „ad mentem Aquinatis“. Dabei wird ihr auch K.s Buch als Weg zum Verständnis des Gegners dienlich sein. Denn es ist von sehr kundiger Hand geschrieben und erleichtert sicher das Eindringen in manche schwierigen Abschnitte bei den Vorhegelianern und bei Hegel selber, wenn auch wieder auf weite Strecken die Werke jener Denker selbst leichter zu lesen sind, als ihr Darsteller und Kritiker. W. Klein S. J.

Woestyne, Zach. van de, O. F. M., Scholae Franciscanae aptatus Cursus Philosophicus. Tomus II: Cosmologia, Psychologia, Theologia. gr. 8° (XXXIX u. 816). Mechliniae 1925, Typis S. Francisci.

Das umfangreiche Werk, von dem der erste Band früher erschien, der dritte noch aussteht, ist gedacht als Handbuch der scholastischen Philosophie für die Studierenden des Ordens. Durch verschiedene Größen der Typen ist die Möglichkeit gegeben, sich auf das wesentlichste zu beschränken. Die Kosmologie (200 S.) umfaßt die Fragen über Kosmogonie, die verschiedenen Formen des Monismus, die Quantität, Raum und Zeit, Wirksamkeit der Körper, die Sinnesqualitäten (worin W. sich der neueren Ansicht zuneigt), Wesen der Körper, besonders Hylemorphismus und Zweck-

strebigkeit. Die Theodizee, um diese gleich vorauszunehmen, umfaßt auf 150 Seiten die Gottesbeweise, die Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes. Der größte Teil kommt der Psychologie zu (über 400 S.); ihre etwas ausführlichere Besprechung möge zeigen, wie der Verfasser seine Aufgabe auffaßt und löst.

Die allgemeinen Fragen über das Leben werden kurz erledigt. Es folgt Natur und Teilung der Fähigkeiten. Bei deren Unterscheidung von der Seele wird die scotistische „distinctio formalis" vorgezogen. Die Dunkelheit dieses Begriffes ist bekannt; anderswo wird er auch der „distinctio rationis" stark angenähert. — Bei der „sensatio" (60 S.) kommt die empirische Psychologie reichlich zu Wort; besonders werden die dem Verfasser näher liegenden französischen Darstellungen in der endgültigen Lehre bevorzugt. Einiges ist da angreifbar: so wird Reizschwelle und Reizhöhe gewöhnlich nicht auf die untere und obere Grenze der Qualitäten bezogen, sondern auf die Intensität. Die Behauptungen über die Raumwahrnehmung sind nicht alle haltbar, z. B. daß der Tastsinn keine Raumwahrnehmung habe; die sinnliche Zeitwahrnehmung scheint geleugnet zu werden. Gut ist die Darstellung der Wesensgleichheit von Vorstellung und Empfindung, der Natur der Gedächtnisspuren, der Funktionen des Gedächtnisses. Die Empfindungsmessung findet die in der französischen Literatur herrschende Darstellung. Es folgt die scholastische Disputation über die sinnliche Seele als über die Materie erhaben, wenn auch nicht geistig, und ihre Teilbarkeit. Die Beweise hier wie später überraschen durch ihre äußerste Kürze; sie machen weniger den Eindruck, sich an wirkliche Gegner zu wenden, als vielmehr den Zusammenhang mit der als Grundlage hingenommenen scholastischen Lehre zu zeigen. — Die Fragen der Tierpsychologie werden nur eben gestreift.

Sehr umfassend (100 S.) ist die Lehre vom Verstand. Klar wird gegenübergestellt thomistische und scotistische Lehre über das nächste Objekt der Verstandeserkenntnis, die „rationes aeternae", die Erkenntnis der Einzeldinge; dabei wird die Meinung der eigenen Schule immer bloß als wahrscheinlich verteidigt. Die neuere Bewußtseinslehre wird gut mit der scholastischen vereinigt. — In der Willenslehre (35) wird der Gegensatz der zwei scholastischen Schulen auf die verschiedene Anschauung vom Wesen der Freiheit zurückgeführt, ob die indifferente Wahl oder die Selbstbestimmung vorangestellt wird. Zweifellos erscheinen dadurch manche paradoxe Behauptungen bei Scotus etwas verständlicher. Das Gefühlsleben wird in all seinen Abarten durchbesprochen, den Gefühlen, Trieben, Gemütsbewegungen, Leidenschaften. — Auf den nächsten 50 Seiten ist eine große Zahl Anwendungsgebiete berührt, die Wechselwirkung der Seelenfähigkeiten, Traum usw., die motorische Rolle der Vorstellungen, die Habitus, das Lebensideal, die kollektive Psychologie, Geistesstörungen; endlich auch die scholastische Streitfrage der Überlegenheit von Verstand oder Wille.

Rein scholastisch ist wieder die Untersuchung über die Natur der menschlichen Seele (50): ihre Geistigkeit, Substantialität (hier läge die Umkehrung der Reihenfolge wohl näher), die Einzigkeit, Einfachheit, wobei die üblichen Beweise, wie immer, mehr angedeutet als ausgeführt sind. Die Frage der Glückseligkeit überlassen andere der Ethik. Bei der Unsterblichkeit liegt auffallenderweise der Nachdruck allein auf dem ontologischen Beweis, der dann aber doch der nachträglichen Ergänzung durch die andern nicht entbehren kann. Eingehend wird durchgeführt, in welchem Sinn Scotus die Unsterblichkeit „certo probata", aber nicht „demonstrata" nennt; letzteres heiße nur, daß die Beweise nicht ausschließlich aus dem Wesen der Seele entnommen sind; die Betrachtung, daß Gott die Seele erhalten muß, führe auf etwas ihr Äußerliches zurück. Es folgen die Eigenschaften der getrennten Seele, die Frage der Beweise für die Ewigkeit der Strafen.

Nach den Eigenschaften der Seele in sich genommen wird endlich ihr Verhältnis zum Leib untersucht (50). Eingehender als gewöhnlich üblich wird der scholastische Begriff der substantiellen Verbindung entwickelt; den Beweis für die Tatsächlichkeit der „forma" wünschte man freilich tiefer durchgeführt. Daß die Seele „ut rationalis" Form des Körpers sei, entspricht wohl der gewöhnlichen Redeweise nicht, wenn ihr auch hier eine annehmbare Auslegung gegeben wird. Im scotistischen Sinn wird die „forma corporeitatis" sehr gut erklärt und verteidigt. In der Frage der Stammesentwicklung neigt der Verfasser der Ansicht neuerer katholischer Autoren zu, welche sie innerhalb eines gewissen Umfangs wahrscheinlich finden. Sehr gründlich wird die Natur der „unio substantialis" (im Sinn von Scotus) besprochen.

Die Lesung des Buches muß demjenigen etwas schwierig erscheinen, der nicht schon durch die andern Teile in die scotistische Denk- und Redeweise eingeführt ist. Die Eigenart des Werkes sehe ich darin, daß neben der Wiedergabe der alten Spekulation auch die neueren Ergebnisse in größerem Umfang verwertet werden. Der Versuch konnte noch nicht überall vollkommen ausfallen; denn der Vorgänger, die ihn ehrlich unternommen haben, sind noch zu wenige. Es bezeichnet aber einen Schritt auf dem Weg zum Ziel, das notwendig erreicht werden muß, um der katholischen Philosophie die Anerkennung zu verschaffen, die sie verdient. Die Belesenheit des Verfassers ist für einen Philosophen außergewöhnlich groß. Beachtet man, daß ein volles Eindringen auf diesem ungeheuren Gebiete nicht die Sache von Jahren, sondern von Jahrzehnten ist, so wird man die Erfolge des Verfassers gebührend einschätzen.

J. Fröbes S. J.

Gredt, Ios., O. S. B., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. I: Logica, Philosophia naturalis. Ed. 4. gr. 8° (XXIV u. 504 S.) Freiburg 1926, Herder. *M* 12.—, geb. *M* 14.—

Das vorliegende Kompendium beabsichtigt, in Lehre und Darstellung möglichst auf die alten Autoren, und zwar ausschließlich auf Aristoteles und Thomas, zurückzugehen, die Schüler in ihren Geist einzuführen. Diesem Zweck entsprechend werden fast nach jeder These die einschlägigen Texte zusammengestellt. Die Lehre ist die in der strengsten thomistischen Schule heute übliche, wobei aber doch manchmal auch neues Material herangezogen wird. In den von mir besonders durchgesehenen Teilen erscheint Suarez nur, wo er zu widerlegen ist, ebenso Tongiorgi oder Palmieri. Ob das nicht beim Schüler leicht einen unbeabsichtigten üblen Eindruck erweckt? Die weitläufige Darstellung der Streitfragen und Erklärungen der Alten hat den Nachteil, daß bei dem beschränkten Raum die heute besonders wichtigen Fragen zu sehr zurücktreten. Zweifellos ist das eine vom Verfasser im Hinblick auf seine Schüler gewollte Einseitigkeit. Denen dagegen, die den Kampf gegen die heutigen Gegner des Glaubens im Auge haben, wird die Darstellung nicht genügen. Hier wird jeder unter den vielen vortrefflichen Handbüchern auswählen müssen, was für seine besondere Absicht am dienlichsten ist. — Der gegenwärtige Band behandelt die Logica (200), besonders eingehend darin die Universalienfrage. Es folgen 130 Seiten über das, was man heute „Philosophia naturalis" zu nennen pflegt, während der Verfasser unter diesen Namen auch die auf fast 200 Seiten folgende „Psychologie" (im weiteren Sinn) einbegreift. Ich will hier bloß einen Bericht über mein Sondergebiet, die sensitive und rationelle Psychologie, geben (130).

In der Sinnespsychologie kommen zur Darstellung die Natur der Tierseele, die „species impressa" und „expressa", die organische Natur der sinnlichen Fähigkeiten, die innern Sinne, das Strebevermögen. Dabei wird auch empirisches Material reichlich berücksichtigt. Daß der Sitz der Emp-

findung im peripheren Organ liege, bezeichnet allerdings Barbado neuestens als nicht thomistisch, ebenso gilt nicht als aristotelisch, daß der Tastsinn das drückende Objekt direkt wahrnehme. Heute erscheint uns ferner nicht mehr annehmbar, daß das äußere Objekt und der Empfindungsakt sich zeitlich und örtlich berühren müssen; das letzte rein Materielle vor dem erkennenden Akt ist in keiner Weise „Objekt der Erkenntnis". Auch die Erkenntnis des eigenen Körpers als eigen findet heute eine andere Erklärung. Anderseits ist beachtenswert, mit welcher Sachkenntnis die Rolle der Erfahrung für die „Projektion" der Objekte nach außen sowie für die Wahrnehmung des wahren Subjektes der Bewegung betont werden. Auch für den Sitz der Gefühle im Gehirn tritt der Verfasser ein. — Bei der menschlichen Seele werden ihre Eigenschaften abgeleitet: die Geistigkeit, Einzigkeit, die Art der Verbindung mit dem Körper in thomistischem Sinn, die Unsterblichkeit usw. Der Schwerpunkt liegt freilich auf den alten Streitfragen; die Fragen, die uns heute drängen, die Substantialität der Seele gegenüber der Aktualitätstheorie, die Widerlegung des Parallelismus, die Unsterblichkeit, werden viel zu kurz abgemacht. — Eine ausführlichere Darstellung findet die Verstandestätigkeit, die Geistigkeit, das „obiectum formale commune" und „proprium", die Erkenntnis des „singulare materiale", das Zusammenwirken von „intellectus agens" und „phantasma". Beim „obiectum formale" kehrt die mehrdeutige Definition von der „ratio sub qua" wieder; man weiß nicht, ob es sich da bloß um den Gattungsbegriff handelt oder um einen in jeder „intellectio" als solchen erkannten Zug. Der weitere Verlauf der Thesen legt das zweite nahe, das freilich dann ungenügend bewiesen wäre. — Auch in der Willenslehre wird die grundlegende Frage der Willensfreiheit viel zu kurz behandelt. — Es wäre zu begrüßen, wenn der Verfasser in einer neuen Auflage bei voller Wahrung der so wertvollen scholastischen Gründlichkeit auch den heute entscheidenden Fragen mehr gerecht würde. J. Fröbes S. J.

Driesch, Hans, Grundprobleme der Psychologie. gr. 8° (IX u. 249 S.) Leipzig 1926, Reinicke. *M* 9.50; geb. *M* 12.—

Die psychologischen Grundanschauungen des berühmten Biologen dürfen auch auf das Interesse der Psychologen rechnen. Der Verfasser will in diesen Vorträgen, die er in verschiedenen Ländern gehalten, besonders die „neue" Psychologie im Gegensatz zur Assoziationspsychologie kennzeichnen.

Die Zahl der psychischen Elemente ist gegen früher stark gewachsen. Es werden nun auch dazugerechnet die Beziehungen, die Evidenz der Sätze, das Bekanntheitsbewußtsein, Wirklichkeitsbewußtsein usw. Mit den Komplexerlebnissen der Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle wird besonders auch das Willenserlebnis ausführlich zergliedert. Auffallenderweise fehlt bei seinen Elementen gerade die Hauptsache, das eigentliche Wollen, das Tätigkeitsbewußtsein, wie es Ach und Michotte dargestellt haben. Begreiflich; denn D. sucht die Ursächlichkeit an einem falschen Punkt, in der Ausführung des Wollens, während sie in der Entschließung liegt. So begreift sich der unhaltbare Schluß: Denken und Wollen als bewußte Tätigkeiten gibt es nicht; nicht „ich tue", sondern „es tut", „es fällt mir ein". Die Einfälle folgen sich, bis die Aufgabe gelöst ist. Mit Recht wird zurückgewiesen, daß das Assoziationsgesetz der einzige Faktor des Seelenlebens sei, wenn auch der Mangel an Eindeutigkeit das nicht durchschlagend beweist. Richtende Faktoren wirken bei der Aufgabe mit, die determinierenden Tendenzen, die Komplexergänzungen im Sinne von Selz. Die Tätigkeit des Denkens und Wollens wird schließlich der Seele zugeschrieben, die das ebenso unbewußt zweckmäßig leistet wie die Vegetation.

Die Bedeutung der psychischen Ganzheiten vertritt D. schon seit mehr als zwei Jahrzehnten. Er findet übrigens ihr Gebiet viel weiter als das

gewöhnlich allein angegebene der Wahrnehmungen, sieht sie auch in den auf Objekte gehenden Gefühlen, den Willensprozessen und Gedanken. — Der Abschnitt über Psychophysik behandelt die Beziehungen von Leib und Seele: die Sondereigenschaften des eigenen Körpers, die Wechselwirkung mit der Außenwelt in Empfindung und Handlung. Wie üblich, erkennt D. der Empfindung eine Stärke zu, aber nicht deren Meßbarkeit. Die summarische Darstellung der Raumvorstellung wird den Psychologen nicht befriedigen. Der Verfasser erklärt sich gegen den Parallelismus, der „heute als fast aufgegeben gelten kann", und gegen die noch recht verbreitete rein physiologische Erklärung der Assoziationen aus Hirnspuren.

Der Abschnitt über die Organisation der Seele dringt am tiefsten in die Erklärung der rein seelischen Vorgänge. Besondere Erwähnung verdienen die angeborenen Elemente bei der Verstandestätigkeit; Zeit, Raum, Kategorien gehören dazu. Zur instinktiven, angeborenen Erkenntnis gehören die mathematischen Wahrheiten, der Kausalsatz, die Kenntnis der eigenen Körperform, da jede Berührungsempfindung Lokalzeichen mit Rücksicht auf den Leib als Ganzes besitzen soll. Ähnlich haben wir ein instinktives Wissen um unsere Zugehörigkeit zu einer überpersönlichen geistigen Gemeinschaft, ein Wissen um das, was Objektivität heißt. Alle diese angeborenen Schemata werden durch Erfahrung mit besonderem Inhalt gefüllt. Diese stark an Kant erinnernden angeborenen Ideen finden ihre Erledigung, indem man nachweist, daß es andere Wege gibt, auf die allgemeinen Urteile usw. zu kommen.

Recht eingehend werden auch die Grenzzustände, Traum, Hypnose, Bewußtseinsspaltungen gewürdigt. D. charakterisiert kurz die Komplexe bei Freud und Coué. Letztere sind das anstrengungslose Festhalten einer Vorstellung mit dem festen Glauben an ihre Verwirklichung, was diese selbst nach sich zieht. Freud beseitigt böse Komplexe, Coué schafft gute. Die letzten Erklärungen für die Bewußtseinsspaltungen, das Nebenbewußtsein und Unterbewußtsein dringen nicht tiefer ein. Der Verfasser scheut nicht einmal eine kurze Behandlung der Parapsychologie, die sich nach ihm freilich noch in einem vorkritischen Stadium befindet. Das Gedankenlesen scheint ihm zu beweisen, daß alles Seelische im Grunde eins ist, wozu auch die kritische Metaphysik auf verschiedenen Wegen führen soll; vielleicht seien die Seelen Teile einer Überseele, die in sie zerspalten ist.

Unverhältnismäßig viel Raum ist dem Freiheitsproblem gewidmet, freilich mit recht unbefriedigendem Erfolg. Den psychologischen Beweis nimmt D. nicht an; dagegen führt er einen recht fragwürdigen daraus, daß das Bewußtsein eine Bedeutung für das Ganze des Lebens haben müsse. Gewiß ist das richtig; aber wenn daraus schon die Freiheit folgte, wären auch die Tiere frei, was doch kaum jemand zugibt. Die Freiheit geht dem Verfasser übrigens auf den Umsatz vom Willen in die Tat; danach wäre wieder jedes Tier frei, das nicht an der Kette liegt. Eine große Schwierigkeit sieht D. in der posthypnotischen Suggestion mit ihrer Freiheitsillusion. Es ist oft geantwortet worden, daß eine solche Täuschung im abnormen Bewußtseinszustand ebensowenig das normale Freiheitsbewußtsein entwerten könne, wie es die falsche Evidenz unsinniger Sätze im Traum gegenüber der normalen Evidenz im Wachen tut. Andere bekannte Schwierigkeiten übergehen wir. Das Schlußergebnis des Verfassers ist, wie zu erwarten, winzig: Danach ist Freiheit des Willens möglich und vielleicht (!) wahrscheinlich (?!); weil ohne sie das Dasein von Bewußtheit überflüssig wäre.

Noch schwächer ist das Ergebnis der Behandlung der Unsterblichkeit. Der Verfasser weiß dafür nichts anderes geltend zu machen als die Tatsachen des Spiritismus, die freilich in der Regel anders erklärbar

seien. Nur sei für gewisse Tatsachen der Spiritismus „einfacher und weniger künstlich". Die Motivkraft einer derartigen schwachen Begründung für schwerste sittliche Entscheidungen kann man sich leicht vorstellen. Und doch liegt auch in diesen Ausführungen ein nicht unbedeutender Fortschritt gegenüber der empirischen Psychologie vom Jahre 1900.

J. Fröbes S. J.

Hartmann, Nicolai, Ethik. 8° (XX u. 746 S.) Berlin u. Leipzig 1926, W. de Gruyter & Co. *M* 29.—, Glw. *M* 32.—

Die Eigenwilligkeit, mit der dieses Werk liebgewonnene Bahnen verläßt, verbietet, es einer „Schule" einzuordnen. Es liegt hier ein gewaltiger Versuch zu einem ganz neuen ethischen System vor, in dem wohl Aristoteles, Kant, Scheler u. a. weithin nachwirken, aber zugleich auf das entschiedenste bekämpft werden. Ob die unleugbare systembildende Kraft des Verfassers den neuen geistigen Weltenbau auch diesseits der Grenze der „Rationalität" (143) zu einem widerspruchslosen Ausgleich gebracht hat? Er selbst, unerschöpflich im Aufdecken von Antinomien und zugleich sichtlich gedrängt von einem unwiderstehlichen logischen und metaphysischen Einheitsbedürfnis, würde diese Frage wohl kaum zu beantworten wagen. — Die Besprechung sucht möglichst getreu den Aufbau nachzuzeichnen, wobei auf viele Einzelschönheiten und -probleme nicht eingegangen werden kann, die erst die Reichhaltigkeit des oft auch zu wahrer Feierlichkeit der Sprache sich erhebenden Buches ahnen ließen. Die möglichst einfach herausgestellten großen Grundlinien des Aufbaus dürften die Lösung unserer Frage in etwa ermöglichen.

Die erste ethische Grundfrage, was wir tun sollen, ruft sofort logisch die vorher zu lösende zweite ethische Grundfrage hervor, welches die ethischen Werte sind, nach denen alles Tun sich gestalten muß. Gleich tritt hier H. mit aller Schärfe, ähnlich wie in seiner Metaphysik der Erkenntnis, für die Begründung aller ethischen Erkenntnis in der Objektivität ein. Demnach widmet er im ersten der drei Teile des Werkes, der Phänomenologie der Sitten, um die Gesamtstruktur des ethischen Aktes zu enträtseln, der vielberufenen Apriorität der ethischen Erkenntnis sowie dem Wesen der erkannten objektiven Werte die Hauptausführungen. Wenn er zuvor, um sich die Bahn freizulegen, einige antike Systeme, die christliche Ethik, die Schopenhauerische „reine Theorie" kurz charakterisiert, können wir darin nicht Vollständigkeit von ihm fordern; sonst müßte die gebotene Darstellung der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit als einziger Typus der christlichen Ethik abgelehnt werden. Ausführlich wird an Hand von Scheler der Formalismus und Intellektualismus des kantischen kategorischen Imperativs als erkenntnistheoretisch und ethisch unmöglich dargetan. Mit Scheler desgleichen will nun H. das ethische Erkennen — wohl um allem kantischen Intellektualismus möglichst ferne zu rücken — in einem Schauen sehen, das gleichsam einem eigenen Wertorgan entspringt und auch oft ein Werterfühlen genannt wird. Immerhin erreiche dieses Gefühl, wie unfehlbar, ein Objektives, Absolutes: die ethischen Werte. Das Allgemeingültige, Apriorische müsse eben nicht, wie dies Kants Protonpseudos gewesen sei, dem Subjekt entspringen. Das einzelne Empirische könne allerdings dieses Absolute nicht bieten, aber über dem realen (physischen) Sein gebe es das ideale Ansichsein, „schwebe" gleichsam das Reich des Wahren (des theoretischen Apriori) und das Reich der Werte, innerhalb deren die ethischen Werte die aufdringlichsten sind. Im Hinblick auf Aristoteles und Scheler fordert H. nun entschieden die Rückkehr zu der Mannigfaltigkeit einer materialen Wertethik, deren Möglichkeit eben jene Schau ins Objektive biete; die einzig erlaubte und erreichbare Frucht vom Baum der Erkenntnis sei die Mannigfaltigkeit des Guten, während das Wesen des Guten selbst jenseits des Erkennens und der Schau, im Irrationalen, liege. Die

Schau ist aber für die konkrete Mannigfaltigkeit ausgerüstet: Sie erfaßt, ähnlich wie das strikte Erkennen (34) in jedem Positiven, Empirischen schon in etwa die Idee umschließt, in den realen Gütern und ihrer Bezogenheit zu Personen die von ihnen „fundierten", aber doch wieder von ihnen gänzlich unabhängigen, überzeitlichen Werte, Wertwesenheiten im Wertereiche; außerdem erfährt derselbe Wertgefühlsakt eine dem ethischen Werte modal immanente Sollensforderung, deren Aufleuchten man Gewissen nennt; zudem erschließt sich jedem solchen Akt sofort die Rangordnung der Werte, die im Blickfeld auftreten, bezüglich des höheren oder niederen Wertes, der „Werthöhe", und bezüglich der „Wertstärke", d. i. der größeren oder geringeren Wichtigkeit und Dringlichkeit einer Sollensforderung. Im Sinne H.s können wir diese Stadien des ethischen Aktes unterscheiden: Das Erkennen erblickt Dinge, die zu andern Dingen und zur Person in Beziehung stehen. Ein eigenes Wertorgan, das dem Wertereich zugeordnet ist, nimmt Werte wahr, etwa Angenehmes, Nützliches, oft aber auch einen an ein solches Gut oder eine Handlung geknüpften Sollenswert, der gegebenenfalls mit der Drohung einer im Versäumnisfalle unweigerlichen Schuldbelastung auftritt. Der Sollenswert, aus seinem idealen Ansichsein, der idealen Sphäre, durch die Person in die „aktuale Sphäre" hinübergeführt, verlangt, aktualisiert zu werden, um so die geforderte Änderung in der „realen" (physischen) Welt herbeizuführen. Der Aktwert allein ist der Personwert, die Bereicherung der Persönlichkeit; der Akt ist der Träger der (konkreten) Eigenschaften gut und bös. Die Güter mit ihren Werten, die Sollenswerte, die der Aktualisierung folgende Leistung, der „Zweck", sind nur Vorbedingungen und Begleit- oder Folgeerscheinungen des eigentlich sittlich Guten oder Bösen im Akte, im Aktwerte. Hierbei wird jedoch Schelers Person- und Gesamtpersontheorie zurückgewiesen.

Der zweite Teil, die Axiologie der Sitten, sucht in Anlehnung an Aristoteles die Mannigfaltigkeit der Werttafel zu schauen, mit ihren Unterschieden, Gegensätzen, möglichen Synthesen. Es sei hingewiesen auf das viel Wahres und Feinfühliges enthaltende 40. Kap., das Edle, das 42. Kap., die Reinheit, das 55. Kap., die Fernstenliebe (Nietzsche), sowie das 58. Kap., die persönliche Liebe. Eine eigentliche angewandte Ethik im Sinne der Scholastik und etwa Paulsens wird auch von dieser „materialen" Ethik als moralisierende Kasuistik gemieden; der Umkreis entpricht etwa dem der Nikomachischen Ethik (vgl. zu den Aristoteleskapiteln Schol. 1 [1926] 504 ff.). Doch ist hier ohne Zweifel in aristotelischer Weite und Feinheit vieles niedergelegt, was erst den modernen Menschen bewegt hat. — Betreffs Aristoteles' Mitte-Lehre sei an der S. 401 zitierten Stelle hingewiesen auf den Parallelismus von εὑρίσκειν (Satz vorher) und οὐσία einerseits, αἱρεῖσθαι und τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ anderseits. In der Ausführung, der „Aktualisierung", bewährt sich vorab die Tugend. Ferner braucht weder die Ausführung noch die „Mitte in Bezug auf uns" als auf einen Punkt, den „Kulminationspunkt", beschränkt gedacht zu werden. Wie in der „Mitte-Linie", so gibt es in der „Höhenlinie" der Tugend viele Wege und Grade, ohne daß die Mitte oder Höhe der Tugend damit verlassen wird. Aristoteles steht der stoischen starren Auffassung fern.

Wenn man H.s Einheitsforderung für „die" Ethik gegenüber den „Moralen" vernimmt (33 38 261), müssen manche Ausführungen in dem 30. Kap. über das Problem des obersten Wertes und überhaupt alle die erste Ursache und das letzte Ziel, die Gottheit, betreffenden Darlegungen überraschen. „Die axiologische Forderung der Synthese bleibt als solche doch bestehen; sie besteht unabhängig von ihrer Erfüllbarkeit" (522). Dieser für das ganze Werk schlaglichtartige Doppelsatz, dessen beide Teile, bis in ihre unausweichlichen Konsequenzen zu Ende gedacht, sich kontradiktorisch, wie Ja und Nein, aufheben, stellt vor die noch einfacher formulierte zwingende Entscheidung: Gibt es ein einziges, zugleich erstes und letztes Prinzip

aller Dinge, allen Denkens und Seins, oder ist die Annahme eines unaufhebbaren letzten Pluralismus diskutierbar? Der Verfasser fühlt wie kein anderer diesen Zwang einer Wahl zwischen einem einzigen siegreichen Geiste und dem Chaos, das die logische Folge wäre, wenn man das Einheitsprinzip verließe. Er sagt selbst: „Danach scheint es, daß die Ethik es in ihrem Prinzipienbereich von vornherein auf einen unheilbaren inhaltlichen Pluralismus ankommen lassen muß. Dann aber wird nicht nur ihre eigene Einheitlichkeit, sondern auch die der praktischen Richtschnur im Menschenleben sehr fraglich. . . . Streben muß Einheit haben, sonst zerstückelt es sich und hebt sich selber auf. Man kann nicht mehr als einen Weg zugleich gehen. Niemand kann zween Herren dienen" (262). Diese Forderung, die H. für das ganze innerethische Gebiet trotz aller Antinomik auch fast überall durchzuführen bemüht ist, gilt sie nicht ebenso unweigerlich für alle Gebiete in Sein und Denken? Wenn nicht überall, wer garantiert die Einheit innerhalb *eines* Gebietes? Wenn darum auch jeder einem kleinlichen und weichlichen „Harmonisierungspostulat", das unser vergängliches Denken zum Fundament und Maß aller Dinge machte, abhold bleiben wird, so wird er doch folgende Worte kaum mit den obigen vereinbaren können: „Gibt es einen überragenden Einheitsgesichtspunkt, der dennoch an irgendwelchen Gegebenheiten inhaltlich faßbar wird? . . . Besteht es (dies Problem) nur als philosophische Systemfrage, so liegt an ihm nicht soviel; ist es aber eine praktische Frage der Lebensgestaltung selbst, so hat es ganz anderes Gewicht. Letzteres aber wäre nur insofern der Fall, als eine Pluralität ohne Einheitswert in sich selbst widerstreitend sein müßte. Das aber läßt sich nicht unbedingt behaupten. Es zeigt sich vielmehr die Möglichkeit, daß ein systemartiger Zusammenschluß mannigfaltiger Werte auch ohne punktuelle oberste Einheit bestehen könnte. Es ist im Gebiet der Seinskategorien nicht anders. Auch dort ist das Letzte, was sich erschauen läßt, nicht ein einziges, beherrschendes Prinzip, sondern eine ganze Schicht von Prinzipien, deren jedes selbständig und für die andern bedingend ist" (263). Gegenseitiges Sichbedingen, systemartiges Zusammenhängen — weisen sie nicht über sich auf ein geistiges Band — und zwar notwendig nach H.s Erkenntnistheorie auf eine Objektivität? Und wird dieses Urwesen auch nicht „geschaut", tritt nicht hier doch wieder einmal der Intellekt in seine Rechte, dessen Prinzipien immer oder nirgends gelten? Und wenn auch nicht „punktuell" oder überhaupt in unserem Rahmen „gegeben", muß nicht eine auch unser Denken tragende und überragende Einheit alle jene Reiche des realen und idealen Seins und Sollens und Denkens und Handelns, Finalität und Kausalität umspannen, deren gegenseitige „Schichtungs"-, „Fundierungs"-, Stufenordnungsgesetze gerade H. in weiter, neuplatonisch anmutender und doch zugleich so neuartiger Gesamtüberschau dargestellt hat (498 544)? Hier müßte sich seine wahre Rückkehr von Kant und allem bloßen Empirismus zu Plato und Aristoteles zeigen, nach welch letzterem das Einheitsprinzip in allem das Beste ist (Nik. Eth. 1143 b, 10). Darum mußten wir am Anfang H. als Gegner des Aristoteles hinstellen: Seine Anerkennung jenes umfassenden Geistes würde des Aristoteles schärfste Verdikte über seine metaphysischen Grundlagen des Denkens und Seins nicht verhindern.

Der *dritte* Teil, die Metaphysik der Sitten, gilt der unausweichlichen Voraussetzung des Sollens und damit allen Ethos und aller Ethik: der *Willensfreiheit*. Insbesondere wird hier das Verantwortungsproblem in einer äußerst ergreifenden Wahrhaftigkeit als untrügliches Anzeichen der Willensfreiheit dargetan. Die Darstellung des Freiheitsproblems in seiner Geschichte (über die aber das im Anfang Gesagte gilt), in seinen Scheinlösungen, die unbarmherzig aufgedeckt werden, in seiner den psychologischen, ethischen und ontologischen Tatsachen allein gerecht werdenden bejahenden Lösung ist ohne Zweifel das Wertvollste am Werke. Diese

aktiv verstandene Selbstbestimmung des Menschen, die, in gewissem Umfang, sowohl der äußern Naturgesetzlichkeit als auch der innern unbewußten psychologischen Gesetzlichkeit gegenüber, aber ebensosehr auch allen bewußten Motiven und Sollensforderungen gegenüber, mögen sie noch so sehr beeinflussen und als ethische drohende Notwendigkeit sich erheben, als eine Art Ursprung im Menschen dasteht, entspricht sozusagen in allem der unentstellten scholastischen „Indeterminismus"-Auffassung. Der Verfasser will diese Freiheitslehre freilich nur als Hypothese, aber mit dem Höchstgrad der in „metaphysischen" Dingen erreichbaren Gewißheit (727) darbieten, gegen die nur „die nihilistische Stärke der skeptischen Position" stehen bliebe (728). Wird so die wahre Verantwortungsmöglichkeit des Menschen als Quelle seiner Würde auf das schärfste betont, ferner auch seine „axiologische Autonomie" im Sinne Kants auf das entschiedenste abgelehnt, da das objektive Wertreich des Sollens aus seinem Ansichsein heraus an den Menschen fordernd und, im Fall der Schuld, vielleicht „zerbrechend" (744) herantritt, so unterbleibt doch auch hier der letzte unumgängliche Schritt: Die Urheiligkeit, von der die erhabene Forderung des Gewissens, des Wertreichs, stammt und die zugleich die Sanktion im Menschenherzen in der Hand trägt, die darum identisch sein muß mit dem Urquell allen Seins und allen Geistes — sie ist nach H. keine Denkforderung; ja die „Autonomie" (die wissenschaftliche) der Ethik verlangt, daß alles „Religiöse" ausgeschaltet bleibe. Noch mehr: diese religiöse Forderung ist abzulehnen, da ein Gott, der richten und die Schuld vom Menschenherzen nehmen könnte, mit der Verantwortung dem Menschen auch die Freiheit nähme und damit seine ganze Würde sowie alle Möglichkeit des ethischen Handelns aufhöbe. — „Die Sehnsucht nach Erlösung ist ein Zeichen innern Bankrotts" (322). „Daß ihm (dem Menschen) irgend etwas im Himmel oder auf Erden, und sei es Gott selber" über seine Person, das „Personale in jedem Menschenwesen" ginge, „wäre ethisch verkehrt, unmoralisch, ein Verrat am Menschen" (738). Darum ist es nach H. kein Verrat an der Gottheit, dem Menschen die zwei Attribute der Gottheit, alle Vorsehung und alle Prädestination, zuzuweisen, da nur er über die Verwirklichung der idealen Sollensforderungen, über ihre Überführung in die reale Welt und damit über die Zukunft verfügt: „Das Ethos des Menschen ist seine Hybris, seine Erhebung wider die Gottheit, seine Anmaßung ihres Attributs" (322).

Wenn die Physik die Mathematik und Logik, wenn die Ethik die Psychologie und Denkordnung „voraussetzt", so wird damit die wahre Eigengesetzlichkeit dieser Wissenschaften nicht überschritten; Autonomie, die „Isolierung" wäre, führt zur Erstarrung und logisch zu einem letzten Pluralismus. Wenn der Zwang der Logik Hartmann von der Ethik zum Postulat der Willensfreiheit führt, ist das etwa sogleich eine verkehrte κατάβασις zur Logik und Psychologie? Wenn die unausweichliche Logik, wie sie auf den übrigen Gebieten, so in der Ethik zur Gottheit führt, so ist ein solches Resultat noch nicht an sich „religiös", sondern wissenschaftlich wie irgend ein Schluß. Religiös ist erst die daraus entspringende Geisteshaltung, in der Gott nicht mehr bloß „Formalobjekt" der Logik, Ethik, Metaphysik ist, sondern der Hingabe des ganzen Menschen. So muß gerade die Eigengesetzlichkeit der Logik und Ethik ehrfürchtig anerkannt bleiben, auch wenn sie zur Gottheit führt in ihrem eigensten Bereiche. Dann ist die Gottheit kein „fremdes" Land, ob auch wieder kraft logischer, psychologischer und ethischer Forderung auf dem Fundamente der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis eine neue, nicht fremde, aber wieder eigengesetzliche Welt sich erhebt, die religiöse. Die Isolierung der Gebiete ist die tötende Nur-Analyse, die H. sonst so scharf ablehnt. — Die Erklärung der „Selbstverantwortung" könnte man sich bei Kant geschrieben denken: „In der Verantwortung . . . kommt die Person zweimal vor: einmal als das sich Verantwortende, dann aber als das

Tribunal, vor dem es sich verantwortet. Denn alle ethische Verantwortung ist im Grunde Selbstverantwortung, d. h. Verantwortung nicht nur seiner selbst, sondern auch vor sich selbst. Will man das Gleichnis des Tribunals weiter ausspinnen, so sind auf dem Richterstuhl die Werte zu denken; aber sie nehmen diesen Sitz nicht aus eigener Kraft ein, es ist wiederum die Person, die sie dort thronen läßt, denn bei ihr steht es, welche Werte sie sich zu Richtern über ihr Tun setzt." Ist solche Mythologie nicht ein schmerzlicher Bankrott? Möchte die siegreiche Kritik an Kants Apriorismus und Imperativ, wie sie Verfasser übt, überall einsetzen, unparteiisch! H. ist noch mehr Kantianer, als er meint; wo aber Kant mit Leibniz und Aristoteles und allen größten Denkern übereinstimmt, möge er ihm folgen!

Die beiden Gebiete, die H. bislang „ex professo" in Angriff nahm, die Erkenntnislehre und die Ethik, erfuhren durch ihn in vielfachster Beziehung dauernde Bereicherung. So dürfen wir ohne Zweifel auch Überraschungen erwarten, wenn er außer der angekündigten allgemeinen Metaphysik (Ontologie) auch einmal die religiöse Frage in ihrer Gesamtheit behandelt. Seine Eigenwilligkeit wird auch hier, so dürfen wir hoffen, auf die Dauer alle Inkonsequenz zerschlagen, und so auch seine Ethik vollenden; alle gezwungenen Lösungen müssen vor der einen großen Lösung weichen, vor dem erlösenden Prinzip, ohne das wir nie hätten denken können: „Simplex sigillum veri" (183). J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik

1. Schmalenbach, H., Das Mittelalter. Sein Begriff und Wesen (Wissenschaft und Bildung Bd. 226). (157 S.) Leipzig 1926, Quelle u. Meyer. *M* 1.80. — S. will die Entstehung des Begriffes „Mittelalter" in Renaissance und Reformation und die Wiederentdeckung des Mittelalters in der Zeit Goethes und der Romantik aufzeigen und sich mit den verschiedenen Versuchen auseinandersetzen, durch die man seitdem das spezifische Wesen des Mittelalters zu erfassen versucht hat. — Auf Einzelheiten einzugehen, würde zu weit führen. Das Buch ist jedenfalls ein weiterer Beweis dafür, wie man auch in den Kreisen, die dem Innersten des Mittelalters, seinem Glauben und seiner Weltanschauung fernstehen, neuerdings diesem mehr und mehr gerecht zu werden versucht. Hentrich.

2. Michel, V., O. S. B., Why Scholastic Philosophy lives: Philosophical Review 36 (1927) 166—173. — In sympathischer Weise werden folgende Gedanken ausgeführt: Fälschlich wird der scholastischen Philosophie eine zu große Abhängigkeit von der Autorität der Kirche oder der alten Meister vorgeworfen. Leo XIII. forderte Rückkehr zum „Geiste des hl. Thomas". Dieser Geist hat manche Meinungen des Aristoteles verworfen und den Beweis aus der Autorität für den schwächsten in der Philosophie erklärt. Nur dekadente Scholastik hielt gegen wissenschaftliche Errungenschaften ihrer Zeit am Buchstaben des Aristoteles oder Thomas fest. Die echte Scholastik bleibt stets lebenskräftig, weil sie die Philosophie des gesunden Menschenverstandes ist, ihren Stoff aus der Welt der Wirklichkeit holt und mit Hilfe des Verstandes bearbeitet, weil sie an einer wenigstens relativen Übereinstimmung zwischen innerer und äußerer Welt, Leben und Denken, festhält. Ein Scholastiker, der, allzu selbstzufrieden, einem engen, unfruchtbaren „Kommentarismus" verfällt, wird seinen eigenen Grundsätzen untreu. Weil auf Tatsachen gegründet, muß seine Wissenschaft stets auf Wachstum und Änderung gefaßt sein. Sie wächst gleich einem Lebewesen durch die innere Kraft ihrer Prinzipien und durch Aufnahme äußerer Nahrungsstoffe. Sie scheut auch nicht das Messer des Chirurgen. Höchst anpassungsfähig, hat sie Raum für jede Frage. Doch sie geht nur vorwärts, wenn der Weg gebahnt ist; sie stürzt sich nicht blindlings ins Unbekannte. Die heutige Lage ist der vor sechs- bis siebenhundert Jahren vergleichbar: Ein gewaltiges Material neuer Tatsachen aus Natur und Geisteswelt harrt der philosophischen Durchdringung. Doch die Größe der Probleme verwirrt den wahren Scholastiker nicht. Er ist Optimist, und Optimismus ist der Seele erste Lebensfrucht. Lange.

3. Merkle, S., Antonio Uccelli und Thomas Contra errores Graecorum: RömQschr 35 (1927) 209—239. M. charakterisiert auf Grund des in der Vatikanischen Bibliothek erhaltenen Nachlasses U., den wegen seiner Bemühungen um die Auffindung und Herausgabe von Thomashss. und Thomasautographen in Forscherkreisen wohlbekannten Gelehrten (1816—1880) als einen für die Wissenschaft begeisterten, eifrigen Materialsammler, dem aber wissenschaftliche Methode, Kritik und Selbstzucht in hohem Maß abgehen. Das Urteil ist meines Erachtens durchaus richtig. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß auch solche Männer einer späteren Generation die größten Dienste erweisen. M. hat die wertvollen Notizen Grabmanns

über U. (Baeumker, Beitr. 22, 1—2, 33—38) nicht gekannt; diese müssen zur Ergänzung unbedingt herangezogen werden (Geburtsjahr, Beschäftigung in der vatikanischen Bibliothek, Verzeichnis der Schriften). Im zweiten Teil berührt M. ein wichtiges Problem. Thomas hat die Schrift „Contra errores Graecorum" zur Kritik und Erläuterung einer Sammlung von Stellen griechischer Väter geschrieben. U. war so glücklich, diesen „libellus" in Cod. Vat. lat. 808 wiederaufzufinden. Er behauptet, das Buch sei aus dem Griechischen übersetzt, die zitierten Väterstellen seien zweifellos echt. M. weist mit Recht auf die Haltlosigkeit der Gründe U.s hin, aber die eigentlich interessante Frage nach dem Ursprung des „libellus" hat auch er meines Erachtens nicht gelöst. Nach Reusch, dem M. ohne weiteres sich anschließt, ist der „libellus" lateinisch verfaßt von einem im Orient lebenden abendländischen Dominikaner, der, um die schismatischen Griechen für Rom zu gewinnen, mehrfach Stellen aus griechischen Vätern oder Konzilien umgestaltete, andere frei erfand (Hist. Jahrb. 41, 293). Ohne irgendwie die Echtheit aller Väterstellen verteidigen zu wollen, möchte ich doch auf das Ungenügende dieser Lösung hinweisen. Wenn das Buch ursprünglich lateinisch geschrieben war, woher stammen jene Vätertexte, die noch gar nicht ins Lateinische übertragen waren? Sollen sie ad hoc zum ersten Mal übersetzt sein? Wenn das Buch von einem Lateiner lateinisch verfaßt war, um die Lehre der Kirche über Trinität und Primat zu stützen, woher denn die Auswahl all der schiefen Stellen und Ausdrücke, so daß Thomas in einer langen Reihe von „dubia" Sinn und Wortlaut erst zurechtrücken muß? Wird ein theologisch wohl geschulter, apologetisch eingestellter Dominikaner Stellen auswählen, in denen von einem Hervorgehen des Heiligen Geistes „ex essentia Patris" die Rede ist? Wird er „hypostasis" mit „essentialis persona", „logos" beständig durch „sermo essentialis" wiedergeben, wie bereits Thomas gerügt? Einstweilen bleibt wohl die Annahme durchaus offen, daß der „libellus" die ungeschickte Übersetzung eines griechischen Florilegiums ist, das natürlicherweise Echtes mit Unechtem verbindet. Entstehungs- und Quellennachweis sind bis heute noch nicht befriedigend geliefert.

Pelster.

4. Bačić, A., Ex primordiis scholae thomisticae: Angel 4 (1927) 19—50 224—251. Der Verfasser faßt zusammen, was Zeitgenossen und Angehörige der nächstfolgenden Zeiten für die Verehrung des hl. Thomas und das Studium seiner Werke getan haben, und schildert Angriff und Verteidigung der thomistischen Lehre in jenen Zeiten. Wenngleich die Arbeit in einzelnen Punkten eine eindringendere Kenntnis der Forschungsergebnisse vermissen läßt, wird sie als erste Einführung gute Dienste leisten. P.

5. Landgraf, A., Echtheitsfragen bei Stephan von Langton: PhJb 40 (1927) 306—318. — Der literarische Nachlaß des besonders für grundlegende moraltheologische und für exegetische Fragen wichtigen Stephan Langton ist noch immer nicht völlig gesichtet. L. kann vor allem die in Cod. Vat. 4297 und Cod. Paris. lat. 16385 enthaltenen Quästionen, die lange umstritten waren, Stephan zuweisen. Doch handelt es sich hier nicht um eine einheitliche Summa, sondern um eine ziemlich wirre Sammlung von Fragen, so daß man noch immer mit nichtauthentischen Einschüben rechnen muß. Die in Cod. 353 der Erlanger Bibliothek enthaltenen Quästionen, die Denifle Langton zuschrieb, gehören ihrem ersten Teil nach (ff. 65^r—85^r) ihm sicher nicht an. — Die drei letzten Fragen sind ihm entnommen. — L. möchte auf Grund des „Incipit" die Summa des Cod. Patr. 136 der Bamberger Staatsbibliothek für Langton in Anspruch nehmen. Sie würde dann einer späteren Zeit angehören. Da aber bis heute nirgendwo eine wörtliche Übereinstimmung zwischen den Fragen nachgewiesen wurde und auch der Aufbau und Stil verschieden ist, so halte ich es für geratener, das Urteil in Schwebe zu lassen. — Ebenso ist das Verhältnis der in Cod. Paris.

lat. 14556 enthaltenen Fragen zu den vatikanischen noch nicht völlig geklärt. Der Beweis für die Priorität der q. 4 der vatikanischen Sammlung scheint mir zutreffend. In q. 101 des Cod. Vat. ist das Verhältnis umgekehrt. Das gleiche gilt auch wohl für q. 2 des Cod. Vat., wenngleich hier die Verhältnisse weniger klar liegen. — Das sinnlose „Ad hoc" enim reputat und „ad hoc" enim semper tenet ist durch „adhuc" aufzulösen. Die Auslegung von „notandis" (S. 313) als Hinweis auf Zukünftiges scheint nicht gerade einleuchtend. Wird jemand als Lösung auf eine Schwierigkeit einen Hinweis auf ein noch gar nicht geschriebenes Werk bieten? P.

6. Mumbauer, J., Die Briefe des sel. Jordan von Sachsen aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einleitung hrsg. 8° (LII u. 129 S.) Vechta 1927, Albertus-Magnus-Verlag. *M* 3.80. — Vorliegender Band eröffnet die Sammlung: „Dominikanisches Geistesleben", die zwar in erster Linie Vertreter der Aszese und Mystik enthalten soll, aber bei der innigen Verbindung von Scholastik und Mystik sicher auch manch wertvollen Beitrag für die Geschichte der Scholastik bringen wird. In den Briefen des sel. Jordan an die Dominikanerinnen in Bologna, insbesondere an Diana von Andalò, die lautes Zeugnis ablegen von der Gemütstiefe und Gottverbundenheit des edlen Verfassers, ist die lebendige Schilderung des Eindruckes, den die Predigten Jordans und das Auftreten der Dominikaner bei der Universitätsjugend von Paris, Bologna und Padua hervorriefen, für die Geschichte der Scholastik von besonderem Interesse. Möglicherweise befand sich unter den in Brief 20 erwähnten deutschen Studenten in Padua auch Albert d. Gr., zumal dieser nachweislich um jene Zeit in Padua studierte. P.

7. Little, A. G., Thomas Docking and his relations to Roger Bacon: Essays in History presented to R. Lane Poole, 1927, 301—331. — In der Festschrift R. Lane Poole behandelt L. das Schrifttum des siebten Oxforder Franziskanerlehrers Thomas Docking (um 1262). Von D. sind in englischen Bibliotheken, zumal in jener des Balliol College zu Oxford exegetische Schriften erhalten: Kommentare zum Deuteronomium, zu Isaias, zu den meisten Paulinischen Briefen und in Auszügen einige Fragen zu Lukas, zum ersten Korintherbrief und zu Job. L. berücksichtigt besonders die handschriftliche Überlieferung, die kulturgeschichtliche Seite der Kommentare, die Zitationen aus weltlichen Schriftstellern und das sich offenbarende Verhältnis des D. zu Roger Bacon. Vgl. auch Little im ArchFrancHist 19 (1926), 846—850. Für eine Würdigung der dogmengeschichtlichen Bedeutung dieser Kommentare ist noch alles zu tun. Bei den meisten scholastischen Exegeten, die doch für die Geschichte der positiven Theologie eine hohe Bedeutung haben, liegen die Verhältnisse nicht besser. Auf die Note S. 314 über Thomas Chabham (verschieden von dem später lebenden Oxforder Lehrer und Bischof von Worcester Thomas Cobham) und seine „Summa de poenitentia" sei besonders hingewiesen. P.

8. Chenu, M. D., Le „De Conscientia" de R. Kilwardby, O. P. († 1279): RevScPhTh 16 (1927) 318—326. — Nach einigen einleitenden Bemerkungen gibt Ch. das Fragenverzeichnis einer Quästionensammlung über Conscientia und Synderese, die in Cod. Bodley 333 der „Bodleiana" zu Oxford erhalten ist. K. steht in einer Linie mit Bonaventura, nicht mit Thomas. P.

9. Spettmann, H., Der Sentenzenkommentar des Franziskanerbischofs Johannes Pecham († 1292): DivThom(Fr) 5 (1927) 327—345. — Sp. gibt nach der einzigen bekannten Hs. G. 4. 854 (Conv. soppr.) der Nationalbibliothek Florenz das Fragenverzeichnis zum ersten Buch des Sentenzenkommentars. Bei der Art der Hs. verständlich, aber immerhin etwas mißlich ist es, daß Sp. den Wortlaut bald den Textüberschriften, bald dem Verzeichnis entnimmt, ohne diesen Unterschied äußerlich kenntlich zu machen. P.

10. Muscat, P., Guilelmi de Ware, Quaestio inedita de unitate Dei: Anton 2 (1927) 335—350. — Die veröffentlichte Frage verdient aus zwei Gründen besonderes Interesse: Einmal ist Ware nach unserem jetzigen Wissensstand der erste Scholastiker, der leugnete, daß man die Einheit Gottes durch reine Vernunftgründe erweisen könne; er sucht alle von Philosophen und Theologen vorgebrachten Vernunftgründe zu entkräften. Dann aber bietet die „Quaestio" einen Anhaltspunkt, um das noch immer dunkle Verhältnis zwischen W. und Scotus zu klären. Für eine Abhängigkeit des W. von Scotus findet sich gar kein Anzeichen. Umgekehrt folgt ebenfalls beinahe notwendig, daß Scotus bei Abfassung des Opus Parisiense (1302—1303) l. 1, d. 2, q. 4 diese Frage des W. nicht kannte. Bei der Neuheit und Wichtigkeit des Problems hätte er irgendwie auf sie anspielen müssen. Er tut es nicht; im Gegenteil, die Erwähnung der Mehrheit von Intelligenzen aufseiten der Gegner zeigt klar, daß Scotus andere als W. im Auge hatte. Anderseits ist ihm beim Niederschreiben des Opus Oxoniense l. 1, d. 2, q. 3 (nach 1305) die Fragestellung und vielleicht auch die „Quaestio" selbst vertraut. Er weist erst jetzt auf den von W. erwähnten Maimonides und ebenso auf Richard von St. Viktor hin, so daß es naheliegt, an eine direkte Abhängigkeit zu denken. Freilich ist die Abweichung in dem unmittelbar an diese Autoritäten sich anlehnenden Beweis wieder so erheblich, daß allenfalls auch eine indirekte Verbindung genügen würde. Immerhin scheint einstweilen die von mir geäußerte Vermutung (ZKathTh 51, 67—68), daß Scotus erst nach dem Opus Paris. mit dem Werke Wares bekannt wurde, viel wahrscheinlicher als die Datierung Longprés vor 1300. W. als Lehrer des Scotus bleibt noch immer eine unbewiesene Annahme, noch viel mehr die traditionelle Behauptung, die auch M. wiederholt, daß der „inceptor" Ware zu Paris doziert habe. Die sehr nützliche Ausgabe hätte noch an Wert gewonnen, wenn M. neben der oft benützten Florentiner Hs. wenigstens einige leicht erreichbare Hss. kollationiert hätte. Man würde so einen vorläufigen Einblick in die ziemlich verwickelte Überlieferung gewonnen haben. Ebenso wäre es selbst nur mit Hilfe des gedruckten Materials nicht allzu schwer gewesen, einige Abhängigkeiten oder wenigstens Parallelen festzustellen. P.

11. Xiberta, B., De magistro Johanne Baconthorp, O. Carm.: AnalOrdCarm 6 (1927) 3—128. X. schließt seinen rühmlichst bekannten Arbeiten über die Lehrer des Karmeliterordens eine neue, überaus ergebnisreiche Studie über Johannes Baconthorp an. Dieser erste Teil enthält die literarhistorische Grundlegung, die über das Leben, die Werke und die zitierten Autoren Aufschluß gibt. Vorausgeschickt ist eine mustergültige Untersuchung über den quellenkritischen Wert der hier in Betracht kommenden bio-bibliographischen Angaben. Nur die wichtigsten Ergebnisse seien angedeutet. Bacon oder Baconthorp studierte ca. 1313—1322 zu Oxford und Paris. Als seine Lehrer nennt er vor allem die Karmeliter Robert (nicht Richard) Walsingham und Guido Terreni. Die Sentenzen muß er kurz vor 1318 in Paris gelesen haben, um 1322 wird er Magister. B. war von ca. 1326—1333 Provinzial der englischen Provinz. Gestorben ist er vor 1352. Von seinen Werken sind, abgesehen von den zum großen Teil verlorenen Schriftkommentaren und Aristoteleserklärungen, besonders der Kommentar zum „Lombarden" und drei „Quodlibeta" wichtig. X. kann neben der gedruckten Fassung für die drei ersten Bücher in Cod. Royal 11 C. VI des Britischen Museums eine zweite nachweisen und außerdem in Cod. Royal 9 C. VII 22 Fragen aus dem hierzu gehörigen vierten Buch (die „Quaestiones speculativae"). Das gedruckte vierte Buch enthält die „Quaestiones canonicae", die erst um 1340 in England entstanden. Nach X. steht die grundlegende Pariser Ausgabe von 1484—1485 dem Manuskript am nächsten, die Ausgaben von Venedig 1526 uud von Cremona 1618 haben manche Fehler des ersten Druckes ausgemerzt; sie erlauben sich

aber zu große stilistische Freiheiten. Die „Quodlibeta" sind nur in den Drucken von Venedig 1527 und Cremona 1618 erhalten. Sie geben uns manche Rätsel auf. Mit Recht bemerkt X., daß viele Fragen sich in nichts von den Fragen des Sentenzenkommentars unterscheiden; bei andern glaubt er den Niederschlag einer mündlichen Disputation mit Pariser Magistri zu finden. Letzteres ist mir sehr zweifelhaft. Die zahlreichen Proben sprechen vielmehr dafür, daß es sich ähnlich wie bei den „Principia" um eine „Disputatio inter absentes" handelt. Die Magistri gingen in ihren Disputationen auf die Lehrmeinungen ihrer Kollegen ein, zerpflückten deren Beweise und mußten sich dafür gefallen lassen, daß ihnen das Gleiche geschah. Auch über die Bildung von Schulen erfahren wir einiges. Zur Schule Gottfrieds von Fontaines gehören Johannes de Polliaco, Guido Terreni und ein Flame. Der Franziskaner Richard Conington steht Heinrich von Gent nahe, wie denn überhaupt dieser Lehrer auf die englische Franziskanerschule stark eingewirkt hat. Auch Aureoli hat seine „sequaces". Letzterer und Scotus sind die Lehrer, welche B. am meisten bekämpft, während er Thomas etwas näher steht. — Aus der Stelle „ut ponit doctor communis et alii communiter" kann man nicht schließen, daß Thomas' Lehre für B. bereits die „sententia communis" war. — Bei der Beurteilung der Stellung eines Lehrers ist eine immer wiederkehrende Erscheinung zu beachten: Die Gegner werden häufig zitiert, recht selten jene, welche mit dem Verfasser übereinstimmen oder gar dessen Quelle sind. So geben die ausdrücklichen Zitationen durchaus kein volles Bild der Lehrrichtung. Der zweite Teil soll die Lehre Bacons im einzelnen darlegen. Soviel läßt sich bereits sagen: B. ist der typische Engländer jener Zeit: scharf, kritisch, mit einem skeptischen Zuge, daher oft dunkel und unübersichtlich, das Problem jedoch nach allen Seiten erwägend, dabei den Wert und die Sicherheit des Glaubens stark betonend. P.

12. Xiberta, B., Joan Baconthorp, Averroista? Estudi sobre l'orientació doctrinal i metòdica del Doctor Resolut: Criterion 3 (1927) 45—60 246—319. — Johannes Baconthorp geht als „princeps averroistarum" um. X. zeigt im ersten Teil dieser von einer erstaunlichen Kenntnis des gedruckten und ungedruckten Materials zeugenden Studie, daß im ganzen Mittelalter ein absolutes Schweigen über diesen Titel herrschte, daß ein erster Keim in der Ausgabe des Sentenzenkommentars B.s von 1510 sich findet, der alsdann bei Augustinus Niphus, De immortalitate animae (1518) völlig ausgebildet vorkommt und in die Bibliographien von Bale, Pits u. a. und in die Ausgaben übergeht. Ebensowenig hat B. irgendwelchen Einfluß auf die Averroistenschule in Padua ausgeübt, wie Renan und Vanini fabelten. Der Aufsatz ist besonders interessant als Behandlung eines typischen Falles der Legendenbildung. Der Anlaß zu dieser Legende scheint mir darin zu liegen, daß B. manchen Beweisen stark skeptisch gegenübersteht und vor allem, freilich in ganz anderem Sinn, Phrasen hat wie „verum secundum philosophiam, sed secundum veritatem theologicam non". P.

13. Paulus, N., Der Augustinergeneral Thomas von Straßburg: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 1 (1926), Sonderabdruck S. 1—18. — P. hat unter Benützung der alten bibliographischen Literatur des Augustinerordens, an der die Münchener Staatsbibliothek so reich ist, und besonders auch des wertvollen literarischen Nachlasses von A. Höggmair, die Lebensdaten des Pariser Lehrers und Ordensgenerals Thomas von Straßburg gesammelt. Th. ist zu Hagenau oder in dessen nächster Umgebung geboren. Er hat zu Straßburg, Padua und Paris studiert und ist zu Paris Magister der Theologie geworden. 1343 wurde er Provinzial von Rheinland-Schwaben, 1345 General des Ordens. Als solcher starb er anfangs 1357 zu Wien. Sein Sentenzenkommentar wurde zuerst 1490 zu Straßburg gedruckt, dann 1564 und 1588 zu Venedig, 1585 zu Genua. —

P. nimmt gegen eine Erfindung des Straßburger Chronisten Specklin († 1589) Stellung, nach dem Th. mit Tauler und Ludolf von Sachsen zur Zeit des schwarzen Todes in Gegensatz zum Papst getreten sei. Vielleicht ist insofern doch ein „Anlaß" zu der Erfindung geboten, als diese drei Ordensleute entgegen einem möglicherweise in Straßburg noch herrschenden Brauche dafür eintraten, daß in Todesgefahr auch den Interdizierten „alle" Sakramente zu spenden seien. Die Zeit der Sentenzenvorlesung ist bei P. nicht richtig angegeben. Aus dem Epilog geht hervor, daß der Weltkleriker Petrus de Cros mit Th. im selben Jahr die Sentenzen las. Dieser aber war nach Denifle (Chart. Paris. 2, 556, A. 2, n. 1096) bereits 1337 Lizentiat der Theologie, 1335 war er Magister artium und Baccalaureus theologiae. Da nun damals für die Weltkleriker zwischen Sentenzenvorlesung und Lizentiat wenigstens fünf Jahre liegen mußten, wobei Anfangs- und Endtermin miteingerechnet wurden, so hat Peter de Cros und deshalb auch Th. spätestens 1333 über die Sentenzen gelesen. Möglicherweise hat Th. dann seinen Kommentar noch für die Herausgabe überarbeitet. P.

14. Wils, J., Les professeurs de l'ancienne Faculté de théologie de l'Université de Louvain (1432—1789): EphThLov 4 (1927) 338—358. — W. kann zum guten Teil nach ungedruckten Quellen eine anscheinend vollständige Liste der Löwener Theologieprofessoren aufstellen. Anfangs wurden die Professoren von der Stadt bezahlt. Sehr bald aber gelang es, verschiedene Präbenden an der Kollegiatskirche St. Peter für die Professoren zu reservieren. Später kamen noch die von Karl V. und Philipp II. gestifteten königlichen Professuren hinzu. W. führt die Namen der Professoren mit den zugehörigen Daten unter den von ihnen bekleideten Präbenden an. Um die Dauer der Professur zu bestimmen, hat man darauf zu achten, ob ein Lehrer nicht von einer Präbende zu einer andern, besseren gewandert ist. Die Liste ist für alle, die sich mit der Geschichte eines Löwener Theologen befassen, ein unentbehrliches Hilfsmittel. P.

15. Feckes, K., Gabriel Biel, der erste große Dogmatiker der Universität Tübingen in seiner wissenschaftlichen Bedeutung: ThQschr 108 (1927) 50—76. — Nach einer Übersicht über die Lebensdaten und die schriftstellerische Tätigkeit des Butzbacher Fraterherrn und Tübinger Theologen Gabriel Biel (ca. 1415—1495) gibt F. eine vorzügliche Charakterisierung der wissenschaftlichen Bedeutung dieses bekannten Nominalisten. Das Geheimnis seiner tiefen Nachwirkung liegt nicht in selbständiger spekulativer Fortführung des überkommenen Lehrstoffes, sondern in der klaren Fassung und Vollständigkeit und der hieraus sich ergebenden praktischen Brauchbarkeit seines in erster Linie auf Ockham fußenden Sentenzenkommentars. Dabei ist er treu der Kirche ergeben und ehrlich bemüht, die Orthodoxie zu bewahren. Ist ja der gemäßigte Nominalismus durchaus eine Schule innerhalb der kirchlichen Orthodoxie gewesen, wie die heiligen Nominalisten Johannes Kant und Jacobus de Marchia zeigen. Sehr richtig bemerkt F., daß nicht alles bei B. aus nominalistischer Quelle fließt. Auch Scotus und die Augustiner haben auf ihn eingewirkt, wie ja entsprechend die Lehre Luthers und Kalvins nicht allein mit dem Ockhamismus in Berührung steht, sondern ebenso mit einem durch Bradwardine, Wiclef und Hus ins Heterodoxe verzerrten Scotismus. Überhaupt ist es verfehlt, wie auch F. andeutet, aus der Tatsache, daß ein Lehrer in dem einen oder andern Punkte eine nominalistische Grundanschauung verteidigt, ohne weiteres abzuleiten, daß auch seine übrigen Lehren aus den Prinzipien des Nominalismus fließen. Marsilius von Inghen und Heinrich von Oyta sind z. B. recht stark von der Augustinerschule beeinflußt. Methodisch richtiger wäre es deshalb, mit der Erforschung der theologischen und philosophischen Grundprinzipien Ockhams und seines getreuen Schülers

Adam Wodeham zu beginnen und dann zu prüfen, inwieweit die nachfolgenden Theologen diese Prinzipien weiter entwickeln oder fremdes Gut aufnehmen. P.

16. Beltrán de Heredia, V., Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria: CiencTom 35 (1927 I) 303—328; — La herencia literaria del maestro fray Francisco de Vitoria: CiencTom 36 (1927 II) 57—84, 210 bis 264. — B. de H., der bereits durch seine Studien zur handschriftlichen Überlieferung des hl. Thomas und der älteren Thomisten bestens bekannt ist, beginnt hier mit Franz von Vitoria eine Übersicht über den Nachlaß der Thomisten des 16. Jahrhunderts. Mit Einschluß der bereits von Ehrle beschriebenen römischen Hss. kann er 27 (28) Hss. mit Arbeiten Vitorias aufführen. Es handelt sich, abgesehen von den gedruckten „Relectiones", zu denen besonders die Hs. 22 Palencia wichtige Ergänzungen zu bieten scheint, um Teile der „prima pars" von 1533 und 1539, der „prima secundae" und „secunda secundae" und der „tertia pars". Es ist sehr zu begrüßen, daß B. de H. durch reichliche Auszüge einen Einblick in die Lehrweise Vitorias und die Art der Überlieferung ermöglicht. Vitoria gehörte zu jener Klasse von Gelehrten, deren Stärke nicht so sehr im Schreiben als im lebendigen und anregenden Vortrag des immer wieder von neuem durchgearbeiteten Stoffes beruht. Er selbst hat nichts veröffentlicht; die erhaltenen Werke sind ausnahmslos Nachschriften und Überarbeitungen seiner Schüler, die nach den gegebenen Proben stark voneinander abweichen. Hierin dürfte der Hauptgrund liegen, daß trotz des Beschlusses der Universität der Kommentar zur Summa nie gedruckt wurde. Hoffentlich gelingt es, wenigstens einige besonders interessante Abschnitte noch jetzt zu veröffentlichen. In der Einleitung gibt B. de H. einige Daten aus der Lernzeit Vitorias; abgesehen vom Datum der Priesterweihe (1509) kommt er jedoch über Echard und Ehrle nicht hinaus. Gegen 1513 als Beginn der „theologischen" Studien sprechen doch starke Gründe. Wichtiger ist die Darlegung, wie in Salamanca auf den beiden ersten Lehrstühlen allmählich statt der Sentenzen die Summa eingeführt wurde. Tatsächliche Einführung, anfänglich stillschweigende Duldung, dann Protest vonseiten der Obrigkeit, ein gewisses äußerliches Nachgeben aufseiten der Lehrer, ein Kompromiß, der tatsächlich doch ein voller Sieg des Neuen ist, sind auch hier die Stufen der Entwicklung. Wegen ihres Weitblicks und ihrer Bedeutung auch für die Gegenwart sei besonders auf die Entscheidung des Claustro von August 1552 hingewiesen (35 [1927 I] 313 f.). Der Visitator der Universität wünschte, in der Voraussetzung, daß an den Hauptlehrstühlen Thomas erklärt werde, die Lehrstühle zweiter Klasse des hl. Thomas, des Scotus und wohl auch der Nominales abzuschaffen. Dagegen verlangte das Claustro, „da die Zier und der Fortschritt der Universität darauf beruhe, daß alle Fakultäten und Wege gelesen würden", daß auf der „cathedra nominalium" nicht Durandus, der Thomas zu nahe stände, sondern Gabriel Biel oder Marsilius von Inghen oder ein anderer Nominalist erklärt werde, daß auch Scotus, der auf allen Universitäten gelesen werde, bleibe, und daß auf der „cathedra Thomae" Thomas oder Durandus kommentiert werden sollten. In der Begründung heißt es: All diese Lehrstühle sind notwendig. Wenn man irgend eine Lehrkanzel aufgäbe, so würde man alsbald die entsprechende Lehre vergessen oder verlieren. Daraus aber würde für die Christenheit gar kein Nutzen entstehen. — B. de H. meint zwar, daß eine solche Anschauungsweise veraltet sei, und daß von den mittelalterlichen Systemen nur der Thomismus seinen Persönlichkeitswert behalten sollte. Mir will scheinen, daß die Auffassung des Claustro und sie allein der von der Kirche bis auf unsere Tage geübten Praxis entspricht. Bei aller Einheit im Wesentlichen hat die Kirche innerhalb der durch das Dogma gegebenen Grenzen den verschiedenen Lehrmeinungen weitgehendste Freiheit gestattet und neben dem Thomismus auch den Skotismus und andere Systeme, ja selbst einen gemäßigten Nomi-

nalismus geduldet und sogar gefördert. Wenn die Enzyklika „Studiorum ducem" Thomas als Führer und Vorbild des Lehrers und Studierenden der Theologie feiert, so wird dabei die volle Freiheit betont, „in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, . . . eam sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur" (AAS 15 [1923] 324). — Recht lehrreich ist endlich der Überblick über den Streit, der zwischen Universitätslehrern und Schülern über das Diktieren entbrannte. Hier kämpfen wissenschaftlicher Idealismus und Sinn für das unmittelbar Nützliche. Das Letztere siegt fast auf der ganzen Linie. P.

17. Carro, V., El maestro fray Pedro de Soto: CiencTom 35 (1927 I) 159—182 329—358; 36 (1927 II) 169—201. — C. hat sehr wertvolles Material zu einer Biographie des edlen Petrus de Soto († 1563) gesammelt, der als langjähriger Berater Karls V., als Mitbegründer der Dillinger Universität und als hervorragender Theologe auf dem Trienter Konzil mitbestimmend in die Kirchengeschichte eingriff. Der dritte Teil der Abhandlung ist deshalb besonders wertvoll, weil er ausführlich über das Schrifttum des Soto berichtet. Seine Werke sind zum großen Teil apologetischen und theologisch-praktischen Inhalts. Soto gleicht hier wie in manch andern Punkten dem hl. Canisius; so hat er auch bereits einige Jahre vor diesem einen Katechismus verfaßt. C. beschreibt den Kampf Sotos mit dem Tübinger Brenz und die aus diesem Kampf hervorgegangenen bedeutenden Schriften „Assertio Catholicae Fidei" und „Defensio Catholicae Confessionis" auf Grund deren er einige Ansichten Sotos, zumal über die Rechtfertigung, analysiert. Soto ist erklärter Gegner der Lehre Contarinis und Seripandos von der „duplex iustitia formalis". Hoffentlich erhalten wir bald im „Corpus Catholicorum" eine Neuauflage der wichtigsten Werke. Leider läßt C. mitunter die volle wissenschaftliche Unparteilichkeit vermissen. Soto hat es wirklich nicht nötig, durch Verkleinerung anderer hervorgehoben zu werden, ebensowenig die spanische Theologie. Nach C. scheint es so, als hätte es damals außerhalb Spaniens kaum einen bedeutenden Theologen gegeben. Aber waren Cajetan, Crockaert, Coellin, von denen Vitoria stark abhängt, etwa Spanier? Gab es in Deutschland und den Niederlanden nicht auch die Universitäten Köln und Löwen, aus denen tüchtige Theologen hervorgingen? In Köln, dem ein Canisius seine Ausbildung verdankte, blühte sogar eine Schule des hl. Thomas. In Italien und Deutschland wurden die Werke der großen Scholastiker, auch des hl. Thomas, immer wieder aufgelegt. Das in Deutschland weitverbreitete Lehrbuch des Gabriel Biel, das trotz seiner bedeutenden Mängel doch im ganzen treukatholisch und gutscholastisch ist, fand seinen Weg selbst bis zum hochscholastischen Salamanca, wo es längere Zeit Grundlage des Unterrichtes an der „Cathedra Nominalium" war. Nominalismus und Humanismus sind nach C. die Zerstörer aller Theologie, während alles Heil vom Wiederaufleben des Thomismus kam. Aber hat nicht gerade der Nominalismus eine Reihe von neuen Problemen aufgeworfen und dadurch den Fortschritt mächtig gefördert? Und ist nicht die Entwicklung der Theologie des 16. Jahrhunderts noch mehr durch das Studium der hl. Schrift und der Väter beeinflußt als durch die Rückkehr zu Thomas? Hierin liegt doch gerade das Charakteristische bei Vitoria, Soto, Cano. Schrift- und Väterstudium wurden aber zum guten Teil durch die Einwürfe der Reformatoren und die Anregung der Humanisten neu belebt. Contarini und Genossen werden wegen der Formulierung der doppelten „iustitia formalis", die damals noch freie Lehre war, von C. hart angelassen. Das Augsburger Interim mit seinen vagen, vermittelnden, mißverständlichen Formeln ist dagegen ein unschuldig Ding. Das muß schon daraus folgen, daß die beiden Soto und Malvenda es zum großen Teil verfaßt haben. Auch Thomisten können im guten Eifer einmal zu weit gehen! Zu einem Unheil droht sich die Quasi-Identifizierung von katholischer Lehre und Thomismus auszuwachsen und jene Auffassung, nach der jeder Theologe, der nicht in

allem mit Thomas geht, schon irgendwie der Häresie sich nähert, wie sie hier wieder zu Tage tritt: „Die ‚Feinde' des Thomismus nähern sich in dem Maße, als sie vom hl. Thomas sich trennen, der Häresie" (36, 193). Gilt dies etwa auch von der Notwendigkeit einer innern, übernatürlichen Gnade zur entfernteren Vorbereitung auf die Rechtfertigung, die Soto behauptet, Thomas aber, zum mindesten in jungen Jahren, nicht kennt? Oder von der Lehre, daß die Bischofsweihe ein Sakrament ist, die Soto vertritt, während Thomas sie verwirft? Oder von der Annahme Sotos, daß bei der Priesterweihe die Händeauflegung das Entscheidende sei, nicht allein die Übergabe von Patene und Kelch, wie Thomas glaubt? Irreführend und ungenau sind auch die Ausführungen über die Wirksamkeit der Sakramente (36, 198 f.). Hier sollen die extremen Lösungen der Nominalisten, des Scotus, Alexander von Hales — von dem Thomas seine Theorie entlehnt hat — Bonaventura, Ockham und Durandus nur schwer mit dem Tridentinum vereinbar sein, während die thomistische Theorie sich völlig einfüge, woraus ihr Triumph sich erkläre. Aber warum ist den ersteren nicht auch Cano zugezählt, der sich nur im Ausdruck, nicht sachlich von Bonaventura unterscheidet? Welche „thomistische" Theorie ist gemeint? Jene des hl. Thomas von der dispositiven Kausalität oder jene des Kajetan? Warum ist Soto hier Thomist, da er ausdrücklich die von Thomas festgehaltene Ansicht verwirft? Man ist endlich versucht zu sagen: Wenn der Triumph der thomistischen Ansicht und ihre Vereinbarkeit mit dem Konzil proportional wären, dann stände es mit dieser Vereinbarkeit nicht überaus glänzend; denn vom Triumph des Thomismus in dieser Frage sind wir noch ein gutes Stück entfernt. — Hoffentlich gelingt es C. in seinem versprochenen größeren Werke, sich in theologischen und nationalen Dingen zu einem sachlicheren und unparteiischeren Urteil zu erheben. P.

18. Baumgarten, P. M., Zu den geistlichen Schriften des Dominikaners Fray Luis de Granada: ThQschr 107 (1926) 267—283. — B. berichtet nach Quellen aus dem Vatikanischen Archiv über Anklagen, welche gegen den heiligmäßigen Dominikanertheologen Luis de Granada, der vor allem als Klassiker der Aszese bekannt ist, von zwei Mitgliedern des eigenen Ordens erhoben wurden, und über dessen Rechtfertigung durch die kirchliche Behörde. Der durch seine überragende Gelehrsamkeit und seine blinde Leidenschaftlichkeit bekannte Melchior Cano hatte wohl die Indizierung mehrerer Schriften des Luis durch den spanischen Großinquisitor mitverursacht. Auf Betreiben des portugisischen Gesandten beim Konzil veranlaßten die päpstlichen Legaten eine Untersuchung der Werke, die mit einer glänzenden Rechtfertigung des Verfassers endete. Durch eine Breve Pius' IV. vom 18. Juni 1564 wird die Erlaubnis erteilt, die Schriften überall zu drucken. Die zweite Anklage stammt aus dem zweiten Memoriale des überspannten Alonso de la Fuente, der die Irrlehre der Alumbrados aus den ignatianischen Exerzitien und aus dem Traktat „De oratione" des Luis de Granada abzuleiten sich mühte. Leider ist die Luis betreffende Stelle nicht nach dem Original, sondern nur nach der Übersetzung des Recalde mitgeteilt. Zum Schluß macht B. auf ein anerkennendes Breve Gregors XIII. vom 21. Juli 1582 aufmerksam. Ob sich in dem neuesten Pamphlet Recaldes gegen die Gesellschaft Jesu, auf welches B. emphatisch hinweist, wirklich Material findet, das für die Beurteilung des Suarez „von ungemein großer Bedeutung" ist, kann ich nicht beurteilen, da mir die Schrift zur Zeit nicht zur Verfügung steht. Wenn B. schreibt, „an der Hand des trefflichen Buches von Mahieu" ordne der Verfasser sein Material, so legt mir freilich diese Bemerkung den Gedanken nahe, daß er das klassische Werk von De Scorraille über Suarez, aus welchem der gesamte historische Teil des „trefflichen Buches" von Mahieu nur ein Auszug ist, überhaupt nicht kennt. P.

19. Spinoza, Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von C. Gebhardt, 4 Bde (631+393+432+447 S.), Heidelberg

(ohne Jahr) C. Winter. Halbleder *M* 100.— — Das 250jährige Spinozajubiläum hat neben vielen Festschriften und Festartikeln von Eintagswert auch ein Bleibendes geschaffen: die von der Heidelberger Akademie veranstaltete Gesamtausgabe der Werke S.s. Der Herausgeber, der auch als Spinozaforscher anerkannte Sekretär der deutschen Spinozagesellschaft C. Gebhardt, hatte sich, wie er im „Nachbericht" betont, eine doppelte Aufgabe gestellt. Die neue Ausgabe hatte erstens einen sichern und gepflegten Text herzustellen, bei dem jede textkritische Frage auf der Grundlage der Erstdrucke bzw. der Hss. entschieden, zugleich aber auch alle selbständigen Ansichten der Forschung angeführt wurden. Zweitens hatte die Ausgabe ein lückenloses Inventar aller Abweichungen der holländischen von den lateinischen Texten zu schaffen. Die neue Akademieausgabe ist also im vollen Sinne als eine „Editio definitiva" anzusprechen, d. h., soweit die Textgestaltung nur von Genauigkeit und Sorgfalt abhängt, dürfte sie den endgültigen Text bieten; soweit Textkritik strittige Fragen entscheidet, hat Gebhardt das Material vorgelegt, die verschiedenen Meinungen gegeneinander abgewogen und weitere Fortschritte durch spätere Einzelforschungen ermöglicht. In einer Hinsicht stellt diese Spinozaausgabe eine eigenartige Neuerung dar, die hoffentlich auch von ähnlichen Ausgaben nachgeahmt wird. Um die Werke als Ausdruck ihres Zeitgefühls auch äußerlich zu charakterisieren, wurde ihnen in der typographischen Wiedergabe die Form der „Editiones principes" gelassen: die Type der Offizin von Jan Rieuwertsz, eine schöne klare Antiqua-Type, wurde sorgfältig nachgeschnitten, das Quartformat und die Satzanordnung belassen, sodaß jede Seite dieser neuen Ausgabe einer Seite der „Editiones principes" entspricht. Dadurch wird eine allgemeingültige Weise des Zitierens ermöglicht. Hentrich.

20. Heimann, Betty, System und Methode in Hegels Philosophie. 8° (XXIII u. 483 S.) Leipzig 1927, Meiner. *M* 18.—; geb. *M* 21.— — „Diese Untersuchung legt von vornherein das Bekenntnis ab, daß sie die Aufgabe die sie sich gestellt, nicht befriedigend lösen, sondern nur eine vorläufige Klärung der Lage geben wird" (XIX). Der vierte Teil, von der Verfasserin als entscheidend betrachtet, aber bei ihrem Tod noch nicht fertig, ist von der Herausgeberin in einigen Bruchstücken angefügt. Auch so liefert das — für Hegelsche Auffassung meines Erachtens allerdings viel zu sehr „mathematisierende" — Werk wertvolle Beiträge zum Verständnis Hegelscher Gedankengänge, wenn auch deren Grundirrtümer nicht geahnt sind.

Klein.

2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik

21. Jansen, B., Descartes, der Vater der heutigen Philosophie: StimmZeit 113 (1927) 368—379. — Die restlose Aufrollung und glühendste Durcherlebung des Zweifels und seine Überwindung durch das Bewußtseinsphänomen ist die erste Tat, die D. den Ruhmestitel „Vater und Begründer der neueren Philosophie" verdient hat. Wie die formale Methode, so zwang auch das Inhaltliche seiner Erkenntnislehre zu neuen Fragestellungen. Kein Denker vor ihm ist ein so entschiedener Rationalist und Apriorist wie er. Eine ähnliche Stoßkraft wie von der Erkenntnislehre ging von dem großartig einseitigen System seiner Naturphilosophie aus, in dem alle die damals lebendigen neuzeitlichen Motive restlos aufgearbeitet sind. Auf zwei ideelle Errungenschaften ist unsere Zeit stolz: auf ihre Problematik und ihre märchenhafte Technik und Verindustrialisierung. In jeder dieser beiden Beziehungen ragt der Geist D.' noch lebendig und belebend in unsere Zeit hinein. Trotzdem will unsere Philosophie nicht zur Ruhe kommen. Es macht sich ein Heißhunger nach spiritueller Metaphysik, nach seinshaften Ordnungen, nach religiös-sittlichen Werten, nach sinngemäßer teleo-

logischer Erklärung geltend, der nur durch eine Neubelebung der christlichen Philosophie gestillt werden kann. Sladeczek.

22. Jansen, B., Der ideelle Ort Gottes im System des Kritizismus: StimmZeit 114 (1927/28) 14—31. — Die spekulative Vernunft weiß nach Kant absolut nichts von Gott. Die Leugnung der Erkennbarkeit Gottes, die Ablehnung aller Gottesbeweise ist eine folgerichtige Anwendung der prinzipiellen erkenntnistheoretischen Haltung des „transzendentalen Idealismus". Gleichwohl ist Kant in seiner letzten und tiefsten seelischen Haltung Metaphysiker durch und durch. Die praktische Vernunft bejaht eindeutig das Dasein Gottes als ein wirklich seiendes. Diese Erklärung läßt sich nicht nur induktiv aus den Einzelstellen sorgfältig gewinnen, wie J. es auf Grund eines überaus reichen Quellenmaterials tut, sie bringt auch in das Ganze des Kantischen Systems Einheit, Sinn und Verständnis (vgl. B. Jansen S. J., „Der Kritizismus Kants" [München 1925]). — Treffend weist J. gegenüber manchen neueren entgegengesetzten Aufstellungen nach, daß K. theoretisch durchaus alle Gottesbeweise ablehnt; doch spricht er dem „futuribile" die Wahrscheinlichkeit nicht ab: „Hätte Kant die Logik und Tragfähigkeit der klassischen aposterioristischen Gottesbeweise gekannt, wie wir sie bei Aristoteles, Thomas und den übrigen Scholastikern finden, so hätte er ihrer Wucht schwerlich widerstehen können." Ja, wäre Kant mit den Tiefen der aristotelisch-scholastischen Erkenntniskritik vertraut gewesen, hätte er dann überhaupt den transzendentalen Idealismus begründet? S.

23. Gratry, A., Die Quellen. Erster Teil. Neue Übersetzung, hrsg. von E. Scheller. (Der katholische Gedanke. XIV. Bd.) kl. 8° (256 S.) München 1925, Oratoriumsverlag. *M* 5.50. — Sch. schickt der Übersetzung eine längere Einführung voraus, in der er den philosophischen Standpunkt G.s kennzeichnet — dieser wäre freilich noch genauer zu untersuchen —, sein Leben kurz skizziert und aus beiden die Eigenart der „Quellen" sehr gut verständlich macht. Die Erkenntnis des Daseins Gottes und der heilige Glaube werden hier als erwiesen vorausgesetzt. Der erste Teil sucht dem Leser die Lebensaufgabe aufleuchten zu lassen und gibt die dazu dienenden Mittel an. Das Ziel ist Arbeit für Wahrheit und Gerechtigkeit. Die Mitarbeit eines jeden am Heile des Zeitalters wird gefordert. Dieses Heil sieht G. in der Versöhnung von Glaube und Wissenschaft. Dazu dient die vergleichende Wissenschaft. Als Methode gibt G. das Schreiben in der Gegenwart Gottes an. Es soll Methode des Lebens werden. Der zweite Teil der „Quellen" geht auf die einzelnen Wissenschaften selbst ein, erscheint aber heutzutage veraltet und bedürfte einer durchgreifenden Neubearbeitung. Sch. zeigt sehr gut, welchen Einfluß die „Quellen" ausgeübt haben. Der trefflichen Übersetzung ist weite Verbreitung zu wünschen. S.

24. Schnippenkötter, J., Kaspar Isenkrahe und seine wissenschaftliche Bedeutung: Das Heilige Feuer 14 (1926/27) 129—136. — In Betracht kommen vor allem Isenkrahes Arbeiten über Grenzfragen der Mathematik, Naturwissenschaft und Philosophie bzw. Theologie. „Der wissenschaftliche Wert der Untersuchungen Isenkrahes liegt in der konsequenten Anwendung der ganz streng intellektualistischen Methode, die ihm besonders aus der mathematisch-analytischen Denkart des Beweisens erwuchs." — Diese Denkart war der Vorzug, aber auch das wissenschaftliche Verhängnis Isenkrahes. Mathematik und Philosophie ist eben nicht dasselbe. In der mathematischen Abstraktion war Isenkrahe ein Meister, die metaphysische Abstraktion war ihm durchaus fremd, und doch ist sie die einzige Grundlage der Philosophie und Metaphysik, ja letztlich der Mathematik selbst, wie es der Streit unter den bedeutendsten Mathematikern der Gegenwart zeigt (vgl. Schol 2 [1927] 461). Die redliche Absicht Isenkrahes und sein lauterer Charakter, den S. so anziehend und warm zu schildern versteht, wird jeden mit wahrer Hochachtung erfüllen. S.

25. Simon, P., Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik (Philosophie und Geschichte 14). 8° (21 S.) Tübingen 1927, J. C. B. Mohr. *M* 1.50. — Der Wissenschaftsbegriff der Hochscholastik ist nach S. durch ihre realistische Erkenntnislehre bestimmt, die selbst wieder abhängig sei von ihrer Seinslehre. Unter Führung des hl. Thomas von Aquin habe die Hochscholastik im wesentlichen den aristotelischen Wissensbegriff übernommen. Das ganze Problem der Erkenntnis liege darin, zu erklären, wie es möglich ist, daß die zwischen Subjekt und Objekt bestehende Kluft überbrückt wird. Man habe mit Recht gesagt, daß man in der thomistischen Erkenntnislehre die Auffassung Fichtes wiederfinden könnte, nämlich, daß man nur das erkennt, was man ist, nur mit dem Unterschiede, daß die thomistische Lehre, um diese Identität herbeizuführen, verschiedene Seinsweisen postuliert. Der Sinngehalt des Seienden oder die Idee des Dinges könne sich auf einer zweifachen Ebene realisieren: einmal materiell in den Dingen selbst, das andere Mal in immaterieller Form. Die Wesensformen oder Ideen der Dinge liegen also in ihnen, gelangen aber im Subjekt zum Bewußtsein. Diese Harmonie sei nur dadurch möglich, daß der Kern aller Dinge Sinngehalt, „Idee", nicht bloß „Wesen" ist. — Wahres Wissen sei Wesenserkenntnis, und Wissenschaft das geordnete System von Wesenserkenntnissen. Da bei den Dingwirklichkeiten die Wesensform substantiell ist, könne nur dieses substantielle Wesen eigentliches Objekt der Erkenntnis und somit der Wissenschaft sein. Alles Akzidentelle entziehe sich in weitem Maße der Erkenntnis. Gerade hier zeige sich, daß die thomistische Erkenntnislehre nicht ausreichend sei, wie sich aus einem Vergleich mit den modernen Naturwissenschaften ergebe, wenn auch diese die Wesenserkenntnis nicht ersetzen könnten. Hier gelte es einen inneren Ausgleich zu schaffen zwischen Wesenserkenntnis und moderner induktiver Forschung. — Diesen inneren Ausgleich scheint uns der rein aristotelische Erkenntnisbegriff nicht zu ermöglichen (vgl. z. B. Schol 1 [1926] 470 Nr. 328). Welche inneren Schwierigkeiten er in sich birgt, insbesondere auch infolge der Einheitslehre des Aristoteles, wurde bereits früher dargetan (Schol 2 [1927] 459 f.). Alle nicht streng thomistischen scholastischen Schulen legen denn auch ihrer Erkenntnislehre den auf Augustinus zurückgehenden Erkenntnisbegriff zu Grunde, der nicht auf unzureichend begründeten metaphysischen Konzeptionen beruht, sondern auf der psychologischen und phänomenologischen Analyse des Aktcharakters der Erkenntnis, wie sie uns unmittelbar im Bewußtsein gegeben ist, und der auf ihm beruhenden Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt. Dieser Erkenntnisbegriff ermöglicht auch eine innere Synthese zwischen Wesenserkenntnis und moderner induktiver Forschung. S.

26. Schneider, Artur, Einführung in die Philosophie unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Pädagogik. I. Teil: Allgemeines. Erkenntnistheorie (Handbücherei der Erziehungswissenschaft 15). 8° (220 S.) Paderborn 1927, Schöningh. *M* 4.50. — Die Einführung zeichnet sich durch ihre klare, dem Anfänger verständliche Sprache aus. Sehr gut sind insbesondere die historischen Überblicke. Man findet hier Einzelheiten, die man in dieser Zusammenstellung anderswo vergebens suchen dürfte. — Hinsichtlich der Idealwahrheiten gibt S. dem Rationalismus recht (119); die Erkenntnis der realen Welt dagegen läßt er auf Erfahrung und Induktion beruhen (120 126 215). Gleichwohl sollen die Kategorien, die allgemeinen Formen und Gesetze des Denkens keine andern sein als diejenigen des Seins; denn nicht nur das menschliche Denken, sondern auch die Objekte selbst seien vernünftiger Natur (165). Hier ist der Einfluß Sawickis nicht zu verkennen (vgl. Schol 1 [1926] 466). Doch S.s Seinsmetaphysik ist nicht rationalistisch. Auch die metaphysisch notwendige Wirklichkeit wie Gott wird nach ihm auf dem Wege der Induktion erkannt. — Nur die Erkenntnis der absolut betrachteten Wesenheiten in

und aus der Erfahrung gibt den innern Ausgleich zwischen Apriori und Aposteriori; sie allein löst das Erkenntnisproblem. Diese Lösung hat S. unseres Erachtens verkannt (126 f.), was zum Teil damit zusammenhängt, daß er — geschichtlich unbegründet — den metaphysischen Idealismus Platos und Augustins als Rationalismus auffaßt (100 ff.). — Gleichwohl behält das Buch, vor allem wegen seiner trefflichen historischen Überblicke, seinen Wert. S.

27. Honecker, M., Logik (Leitfäden der Philosophie V). 8° (194 S.) Berlin 1927, Dümmler. *M* 3.80. — H. berücksichtigt weitgehend die moderne Phänomenologie. Seine Unterscheidung von Gegenstand, Bedeutung und Denkakt fällt im wesentlichen mit der scholastischen Unterscheidung von Gegenstand (res intellecta), innerem Wort (verbum mentis, conceptio intellectus) und Denkakt (intelligere) zusammen. In der Durchführung weicht er freilich bisweilen nicht unwesentlich von der scholastischen Auffassung ab, vor allem in seiner Gegenstandslehre; der Denkinhalt (verbum mentis) gibt den Gegenstand, stellt den Gegenstand dar, der Denkakt zielt auf den Gegenstand. Gegenstand ist alles, was dem Denken gegenüberstehen kann. Es ist nicht notwendig, daß er gedacht wird. Er ist „für sich". Er ist ein „Seiendes" im weitesten Sinne von „Sein". Scholastisch würde er sowohl das „ens reale" wie das „ens rationis" umfassen. Als „für sich" ist der Gegenstand unabhängig vom Denken, ihm gegenüber „transmanent". — Hier dürfte eine auf phänomenologische Einflüsse zurückgehende Einseitigkeit vorliegen. So aufgefaßt, bedeutet der Gegenstand nur eine beziehbare oder bezogene Rücksicht (ratio relata), die ohne Subjekt oder Terminus ein innerer Widerspruch wäre. Deswegen kann der Gegenstand nur soweit dem Denken gegenüber schlechthin „transmanent" sein, als er in einem realen Sein sich findet. Vom „ens rationis" gilt das nicht schlechthin; es ist nur möglich durch Beziehung zum „ens reale". — Damit hängt auch H.s Auffassung des Widerspruchsprinzips (35 ff.), der verschiedenen Arten des Seins (38 ff.) und der generellen Objekte (42 ff.) zusammen, die uns die absolute Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze zu gefährden scheint. Nicht ganz frei von der gleichen Einseitigkeit dürfte auch H.s Notionslehre sein (92 99 ff. 108 ff. 118 f.), deren Grundzüge er bereits in einer früheren Arbeit gezeichnet hat (vgl. Schol 2 [1927] 141). Die Denklehre wird hauptsächlich als Methodenlehre behandelt. — Der Versuch, die Ergebnisse der neueren phänomenologischen Untersuchungen mit denen der alten Logik zu verbinden, ist an sich zu begrüßen, wird aber erst dann als geglückt anzusehen sein, wenn nur das Haltbare aus der Phänomenologie übernommen sein wird. S.

28. Geny, P., Critica de cognitionis humanae valore disquisitio. 8° (XX u. 415 S.) Romae 1927, Pontificia Universitas Gregoriana. — Eine ausführliche Erkenntniskritik vom neuthomistischen Standpunkt aus. Wie bei manchen Neuthomisten macht sich vielleicht ein gewisser Einfluß der konzeptualistischen Philosophie etwas geltend, besonders in der Auffassung der Idealwahrheiten. Das Hauptproblem der Erkenntniskritik ist doch: Wie können wir metaphysische Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit erkennen? Mit einem Zitat aus der wohl unechten Schrift „De natura generis" ist das Problem nicht gelöst. Die ganz grundlegende Lehre des hl. Thomas von der Wesenserkenntnis in und aus der Erfahrung wird kaum berücksichtigt. So ergeben sich manche Unklarheiten in der Universalienlehre, besonders über das Verhältnis der absolut betrachteten Natur zur Individuation. Im übrigen kommen dem Werke die Vorzüge, die den neuscholastischen Lehrbüchern zu eignen pflegen, in hohem Maße zu. S.

29. Marxuach, Fr., Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae. 8° (288 S.) Barcinone 1926, Eug. Subirana. — Ein knappes, klar geschriebenes neuscholastisches Kompendium der Logik und Ontologie,

meist mit der gewohnten Einteilung des Stoffes. Ob sich nicht in der Kritik und Ontologie der Einfluß der konzeptualistischen Philosophie etwas geltend macht, so in der Universalienlehre (156 ff.), in der Lehre von der Erkenntnis der idealen Wahrheiten (117 f.), in der Begründung der ersten Prinzipien (169 196 f.)? Der fundamentale Unterschied zwischen „ens nominaliter sumptum" und „esse verbaliter spectatum", die scholastische Lehre von der Wesenserkenntnis in und aus der Erfahrung (intelligibile in sensibili) scheint nicht genug beachtet zu werden. Dementsprechend dürften auch die Beweise für das Dasein des „ens necessarium" und seiner Eigenschaften nicht ausreichend sein. Sehr gut für den inneren Aufbau der Kritik und Ontologie ist es dagegen, daß das Evidenzproblem vor den Erkenntnisquellen und die Analogie des Seins erst am Schluß der Ontologie behandelt wird. Nach einer entsprechenden Umarbeitung der angegebenen Kapitel würde sich das Buch bei seiner Kürze und Klarheit als Schulbuch recht eignen. S.

30. Rozwadowski, A., De problemate criteriologico: Greg 8 (1927) 55 bis 75 424—452. — Gegenüber dem Skeptizismus (61—67) zeigt R., daß wir in jedem sicheren Urteil die drei Grundwahrheiten behaupten. Von diesen drei habe das Widerspruchsprinzip die absolute Priorität, weil es allein „explicite" und „signate" in jedem Urteil von uns erkannt werde. Gegenüber dem Idealismus wird die objektive Gültigkeit unsrer Urteile (68—75) und Begriffe (424—441) dargetan. Unsre Erkenntnis der Objektivität der metaphysischen und physischen Seinsordnung ist eine unmittelbare. Auch die sekundären Sinnesqualitäten sind als solche formaliter und nicht bloß fundamentaliter in der Wirklichkeit. Die Beweismomente aus der Physik und Psychologie, auf welche die Gegenpartei vor allem ihre Ansicht stützt, werden von R. nicht behandelt. — In einem letzten Teile (441—452) kommt R. zu folgenden Ergebnissen. Hinsichtlich der Sicherheit unsrer Erkenntnis haben wir diese Ordnung: 1) die ersten Prinzipien, 2) die Existenz des eigenen Geistes, 3) die Existenz der Körperwelt (441—451). Was dagegen die Reihenfolge unsrer Erkenntnisse betrifft, so besteht eine andere Ordnung: „Prima enim cognitio nostra est cognitio ordinis physici actualis per sensus externos. Secunda est cognitio sensuum internorum, qui ordinem physicum etiam non exsistentem apprehendere possunt (phantasia et memoria). Tertio sequitur cognitio intellectiva ordinis metaphysici idealis. Quarto venit cognitio intellectiva (reflexa) ordinis metaphysici actualis. Quintum tandem locum obtinet cognitio intellectiva (quasi reflexa) ordinis physici actualis. Sic cognitio nostra immediata intellectiva terminatur ibi, ubi incipit sensitiva" (457). Nink.

31. Horten, M., Zu jüngsten Erkenntnistheorien: PhJb 40 (1927) 241 bis 249. — H. betont gegenüber dem Ultrarealismus Schelers, der eine „strenge Identität" der außenwirklichen Wesenheit mit dem Inhalte unseres Denkens behauptet, die scholastische Lehre von der Abstraktion der Wesenheiten, derzufolge unser Geist aus den daseienden konkreten Dingen — und es gibt nur existierendes, konkretes Sein — die Wesenheiten durch Auslassung der individuellen Daseinsbestimmungen erkennt (241—245). Der moderne Platonismus, der neuerdings in Husserls „Logischen Untersuchungen" wieder auflebte, wird namentlich von Nic. Hartmann vertreten. Den Inhalten unsrer Begriffe entspricht nach dieser Meinung „ein Reich des idealen Seins", ein geistiges Reich der „Ideen". H. macht auf die Fehler aufmerksam, durch welche die heutigen „Platoniker" zu ihren Sätzen kommen. — Übrigens haben bereits Aristoteles und die großen Führer der Scholastik alle Gründe, auf welche die heutigen „Platoniker" ihre Ansicht stützen, gekannt und widerlegt. N.

32. Maréchal, J., Le dynamisme intellectuel: RevNéo-scolPh 28 (1927) 137—165. — Der bekannte Verfasser des Werkes „Le point de départ de

la métaphysique" bietet hier eine Ergänzung zum Cahier V seines Buches, in dem er die Frage behandelt: Wie kommt es, daß die Erkenntnisformen (die erkennenden Akte, „species") nicht ihre eigene subjektive Realität, sondern die von „Dingen an sich" darstellen (137)? M. gibt darauf folgende Antwort: „L'inhérence formelle (de la ‚species') . . . est essentiellement dynamique: l'état respectif de la forme et du sujet répond ici à une action continuée du sujet sur la forme. Un sujet immatériel ne reçoit que ce qu'il poursuit et ne subit que ce qu'il retient activement: sa passivité est spontanéité; sa puissance acquisitive est tendance; son repos dans l'objet est emprise permanente sur l'objet" (155). Die intellektuelle Tätigkeit umfaßt in ihrer Angleichung an den Gegenstand („processus assimilateur", 159) drei untrennbare Momente: „1. Au moment initial, la forme étrangère est accueillie dans l'intelligence comme une réponse effective au désir radical de posséder intuitivement l'être en soi, et par conséquent comme une anticipation imparfaite de cette possession" (155). „2. Au second moment, celui de l'assimilation déjà effectuée (‚in facto esse'), le sujet, non seulement soutient la forme comme la substance supporte l'accident, mais il la possède activement en vertu de la tendance même qui, au moment précédent, le portait vers elle" (156). „3. La tendance assimilatrice de l'intelligence ne peut s'emparer d'une forme exprimant partiellement l'être en soi, sans déborder infiniment, du même coup, et cette forme, en tant que forme particulière, et le degré intensif de réalité signifié par elle" (156). Diese Tätigkeiten vollziehen, heißt objektiv erkennen; das Bewußtsein dieser Tätigkeit haben, heißt die Objektivität der Erkenntnis erkennen (161). Diese drei Momente, die in der gegenständlichen Angleichung jeder intellektuellen Erkenntnistätigkeit vorkommen, bilden eine Einheit mit der „species", die nur in ihrer Beziehung auf die aktive Seite der drei Momente „species" ist (161 f.). Die „species" hat demnach nicht einen ausschließlich statischen und formalen Charakter; anderseits aber stellt sie die Dinge dar (163). — Eine sehr beachtenswerte Studie, die gut das aktive Element im intellektuellen Erkenntnisprozess herausarbeitet, dabei aber den in der Aktivität enthaltenen und in ihr wirksamen darstellenden (abbildenden) Faktor der Erkenntnisleistung nicht übersieht. N.

33. Noël, L., The Neo-Scholastic Approach to the Problems of Epistemology: NewSchol 1 (1927) 136—146. — Der Artikel ist ein Vortrag vom 6. internationalen Kongreß der Philosophie. Er gibt Noëls Auffassung des kritischen Problems wieder, die an Gedanken von Kard. Mercier anknüpft. Wenn unser Wissen nur subjektive Bilder enthielte, wäre ein Vergleich mit der wirklichen Außenwelt nicht möglich; diese Möglichkeit setzt vielmehr voraus, daß unser Wissen nicht in subjektiven Bildern endigt, sondern in der Wirklichkeit selbst. Im Satze „dieses ist Papier" wird das Subjekt des Satzes der eigenen Tätigkeit gegenübergestellt, ist dem Geist gegenwärtig, aber unabhängig von ihm, ihn beherrschend. Das Subjekt ist eine primäre Gegenwart, die ich passiv erleide; dieses der eigenen Tätigkeit entgegengesetzte Ding müssen wir real nennen, es ist das Nicht-ich. — Noël ist sich bewußt, daß der kritische Realismus diese Lösung als naiv verwerfen wird; nach diesem sind die Daten des Bewußtseins nicht das reale Objekt, das nicht selbst gegeben ist, sondern angenommen wird. Den Eindruck der Passivität, des Beherrschtwerdens, hat man ja auch in der Halluzination. Im einzelnen Bild ist da nicht zu entscheiden, ob Wirklichkeit oder Täuschung vorliegt. Es müssen vielmehr die Gründe gesucht werden, die uns mit Sicherheit sagen lassen, daß und innerhalb welcher Grenzen die Erkenntnis die Wirklichkeit wiedergibt. Fröbes.

34. Noël, L., La présence immédiate des choses: RevNéo-scolPh 28 (1927) 179—196. — Eine Auseinandersetzung mit zwei Kritikern. Nach dem zweiten Kritiker z. B. haben wir anfangs im gesehenen Objekt nur

ein phänomenales Sein; das wirkliche Sein erfassen wir erst in der eigenen Tätigkeit, von der wir es dann auf die Phänomene der Außenwelt übertragen. Noël antwortet: Eine solche Übertragung ist nicht notwendig; schon in der Sinneserfahrung erfaßt der Verstand das wirkliche Sein. Ja man könnte nicht einmal mit Recht das Sein auf andere Dinge übertragen, wenn man es nicht in ihnen gesehen hat. — Die letzte Bemerkung ist zweifellos richtig, wenn es sich um die Erscheinung handelt. Das Haus erscheint dem Kind gleich reell, wie das Ich, und wahrscheinlich klarer und eher so. Dagegen hat der Kritiker recht, wenn er an die Reihenfolge der wissenschaftlichen Überzeugungen von der Realität der Objekte denkt. Die Bewußtseinstatsachen sind uns eher und ausnahmsloser sicher, als die Körper draußen. Daß mir ein Haus erscheint, diese Tatsache des Bewußtseins kann keine Täuschung sein. Aber daß das gesehene Haus wirklich draußen existiert, bewahrheitet sich bei Vorstellungen oder Trugwahrnehmungen nicht. Ich muß also andere Gründe anführen, warum ich eine solche Täuschung nicht für die Gesamtheit der Sinneserfahrung annehmen darf. F.

35. Kießler, H., Geschichte und Kritik des hypothetischen Urteils seit Wolff. (29 S.) Mödling 1926, St. Gabriel. — K. gibt sehr klar, meist mit ihren eigenen Worten, die Auffassung vieler neueren Philosophen über das hypothetische Urteil wieder. Scharf hebt er den Gegensatz zwischen Wolff und Kant hervor. Wolff scheidet nicht scharf das kategorische vom hypothetischen Urteil, er tritt für die Verwandelbarkeit des kategorischen in das hypothetische Urteil ein. Diese Reduktionsmöglichkeit leugnet entschieden Kant. Nach ihm ist das hypothetische Urteil wesentlich ein Verhältnisausdruck und beruht auf einer wesentlich andern Funktion des Verstandes als das kategorische Urteil. K. zeigt dann, wie diese entgegengesetzten Auffassungen bei den folgenden Philosophen sich geltend machen, bei denen freilich neue Rücksichten hinzukommen, so z. B. die Anlehnung an Aristoteles bei Überweg und Trendelenburg usw. – Ideengeschichtlich wäre es interessant, zu untersuchen, wie die Auffassungen der einzelnen Philosophen mit ihren metaphysischen Grundauffassungen zusammenhängen, da der Unterschied zwischen kategorischem und hypothetischem Urteil wesentlich mit ihnen zusammenhängt und nur von ihnen aus sich bestimmen läßt. So ist die Auffassung Wolffs durch seinen Rationalismus bestimmt, den Kant so energisch bekämpft. Freilich hätte das den Umfang der Schrift bedeutend erweitert. Auch so behält die lichtvolle Darstellung ihre Bedeutung. Sladeczek.

36. Wintrath, Der letzte Grund der Gewißheit: DivThom(Fr) 41 (1927) 32—44. — Bedingungen der sichern Wahrheitserkenntnis sind nach W.: 1) die Übereinstimmung des urteilenden Verstandes mit dem Gegenstande, wie er an sich ist; 2) die (einschließliche) Erkenntnis dieser Übereinstimmung. Sawicki, gegen den sich die Ausführungen richten, stimmt ihm darin zu. Unser unüberwindbares naturhaftes Wahrheitsstreben kommt erst dann zur Ruhe, wenn es dieses Ziel erreicht hat. Nach Sawicki wird es niemals erreicht, „weil das Objekt des Erkennens an sich dem Erkennen stets transzendent bleibt". Nach W. dagegen sind die angegebenen Bedingungen erfüllt durch die objekktive Evidenz. Die Erklärung, die für deren Erfassung gegeben wird, reicht aber nicht aus, da sie in der neuthomistischen Erkenntnisanalyse gründet, die großen psychologischen Schwierigkeiten begegnet. S.

37. Somló, F., Gedanken zu einer ersten Philosophie. gr. 8° (107 S.) Berlin 1926, W. de Gruyter & Co. *M* 4.— — S. entwickelt diese Gedanken: Schlechthin unbedingt kann niemals eine Tatsache, sondern nur eine Bedeutung, ein Sinn, sein. Die Bedeutung muß also sorgfältig von jeder Tatsächlichkeit losgelöst werden. Das Unbedingte können nur Sätze sein. Der

Satz vom Widerspruch ist der Maßstab der Richtigkeit aller übrigen. Seine Leugnung schließt seine Bejahung ein. Damit ist aber der Skeptizismus noch nicht überwunden. Man kann sich auf den Standpunkt absoluten Schweigens stellen; man kümmert sich überhaupt nicht um die Wahrheit. Das bloß subjektive Wollen der Wahrheit begründet noch keine unbedingte Gültigkeit. Das Wollen muß auch unbedingt gesollt sein. Das unbedingte Sollen wird nicht bedingt, weil es gewollt ist: es will ja seinem eigenen Sinn nach gewollt werden. Hierin sieht S. den gesicherten Ausgangspunkt der Philosophie, den er den transzendentalen Normatismus nennt. An der Hand des Satzes vom Widerspruch sind nun aus der Reihe der auf unbedingte Gültigkeit Anspruch erhebenden Sätze die wirklich unbedingt gültigen herauszusuchen, die nicht nur frei von innerem Widerspruch sind, sondern auch zu einem widerspruchsfreien System von Sätzen gehören. Die Evidenz ist nicht letztes Kriterium, da es zwischen Evidentsein und Evidentscheinen keinen Unterschied gibt. Wahrheit ist nicht Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande, sondern die Richtigkeit des Anspruches auf unbedingte Gültigkeit eines Aussagesatzes. Sie bleibt ein unendliches Ideal. — Die ganze Voraussetzung dieser ersten Philosophie, die Loslösung der unbedingten Gültigkeit von jeder Tatsächlichkeit, die einen extremen Rationalismus bedeutet, würde das Reich der Wahrheit zwischen Sein und Nichtsein stellen und so den Satz vom ausgeschlossenen Dritten und den vom Widerspruch selbst aufheben. Daran wird auch nichts geändert, wenn nach S. nur die obersten Bedeutungen „von jeglichem Sein grundsätzlich unabhängig sind" (97 ff.). In Verkennung der eigentlichen Natur der Evidenz wird der Satz vom Widerspruch nicht genügend erhärtet. Auch dem obersten Sollsatz gegenüber bleibt der Standpunkt des Schweigens möglich. Im günstigsten Falle hätten wir eine nichteinsichtige blinde Annahme des Widerspruchsprinzips. Das widerspricht aber unserem naturhaften Wahrheitsstreben, ebenso wie die Definition der Wahrheit, die S. aufstellt. Wir kommen dann wesentlich nicht über den Skeptizismus hinaus. S. zieht alle Folgerungen aus dem rationalistischen Subjektivismus und zeigt somit die innere Unhaltbarkeit des Rationalismus. S.

38. Wolff, Emil, Philosophie des Geistes. (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Bäumler und M. Schröter. 12. Lieferung) gr. 8° (73 S.) München 1927, Oldenbourg. Preis des ganzen II. Bandes: geb. *M* 35.— — Mit dieser Lieferung 12 ist die zweite Abteilung des „Handbuchs der Philosophie" von Baeumler und Schröter vollständig geworden. Da jeder Beitrag ein Ganzes für sich ausmacht, veranstaltet der Verlag jetzt auch Sonderausgaben der einzelnen Beiträge. Das vorliegende Heft enthält ein sehr ausführliches 35 S. langes Namen- und Sachregister zur ganzen II. Abteilung (Natur, Geist, Gott). — E. Wolff deutet schon durch den Titel seines Beitrags an, daß er sich Hegel anschließt. Seine Betrachtungen „gehen von Hegel aus, wie sie in ihm ihr Ziel finden". „Wir sehen die wahre Bedeutung unserer Besinnung auf Hegel nicht in einer Rückkehr zu der besonderen Form seines Systems, sondern in dem lebendigen Ergreifen der Idee der Realität, die in diesem System zum erstenmal sich gestaltet hat." — In der Mannigfaltigkeit und Entgegengesetztheit der in diesem Handbuch sich äußernden Ansichten spiegelt sich die gegenwärtige Lage der Philosophie. Klein.

39. Dessauer, Friedrich, Leben, Natur, Religion. Das Problem der transzendenten Wirklichkeit. 2. Aufl. 8° (X u. 141 S.) Bonn 1926, Cohen, *M* 4.— — Eine Apologie des Übermateriellen und Übernatürlichen gegenüber den Ansprüchen einer naturalistischen Weltanschauung. Der „Wirklichkeitstaumel" des Gegenwartsmenschen hat für das Religiöse keinen Sinn und keine Achtung mehr. Er wird ganz absorbiert vom Lebenskampf und narkotisiert durch die ihm zunächstliegenden Dinge. Am Beispiel einer

Spieldose zeigt D. sehr anschaulich, daß es außer der naturgesetzlichen noch eine ästhetische Wirklichkeit gibt. Die Melodie, die das eigentliche Wesen des Musikstücks ausmacht, ist der physikalischen Betrachtungsweise unzugänglich, und doch existiert sie. Unter den Wirklichkeiten, die sich naturwissenschaftlich nicht analysieren lassen, stehen die religiösen am höchsten und greifen am tiefsten in das Menschenleben ein. Ihnen kommt auch die höchste Wirklichkeit zu unter vollkommener Wahrung aller naturgesetzlichen Zusammenhänge. Die Freiheit des menschlichen Willens muß im „Leben aus Religion" den seelischen Kompaß auf Gott einstellen, um das Rätsel des Menschenlebens zu lösen. Wasmann.

40. Dessauer, Friedrich, Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung. 8° (VIII u. 180 S.) Bonn 1927, Cohen. *M* 5.— — Eine Apologie der so viel verkannten und als materialistisch geschmähten Technik. Referent muß gestehen, daß ihm dadurch ein ganz neues Licht über das Wesen der Technik, ihre Machtfülle und ideale Bedeutung für den Fortschritt der Menschheit aufgegangen ist. Nicht die Spekulation, sondern die Technik mit ihren Erfindungen hat das Antlitz der Erde umgestaltet. Sie ist ein Reich für sich, in dem der Menschengeist gleichsam teilnimmt an der göttlichen Schöpfermacht. Mit „heroischem Optimismus" schreitet die Beweisführung voran, obwohl die Gefahren nicht verschwiegen werden, die aus der Abhängigkeit der Technik vom Unternehmertum unvermeidlich entspringen. Doch nicht die Technik trifft die Schuld an den hier wurzelnden Schäden, sondern ihren Mißbrauch durch jenes Kapital, dessen Gott der Mammon ist. — Diese Schrift wie die in der vorigen Nummer besprochene verraten einen in theoretischer und angewandter Naturwissenschaft erfahrenen Forscher, der eine gründliche Kenntnis der einschlägigen Fragen besitzt und in glänzender Sprache selbst das schwierigste Problem verständlich und anziehend zu machen weiß. W.

41. Haering, Th. L., Über Individualität in Natur- und Geisteswelt. Begriffliches und Tatsächliches. (114 S.) Leipzig 1926, Teubner. M. 5.80 — H. will keine „Spekulationen", keine „Metaphysik" bieten, sondern nur die Vorarbeiten dafür leisten: begriffliche Klärung dessen, was unter „Individualität" jeweils verstanden wird und was darunter zu verstehen ist (Individualität 1. als Besonderheit, 2. als Einheit besonderer Art), und empirische Klärung des Tatbestandes, auf den man den Begriff in einer seiner bestimmten Bedeutungen anwenden will, bzw. eine Anwendung ablehnt. H. glaubt festgestellt zu haben, daß manche Erscheinungen der Wirklichkeit, die man früher als grundsätzlich verschieden ansah, dieselbe Struktur zeigen und die Anwendung des gleichen Individualitätsbegriffs gestatten. Andrerseits glaubt er gefunden zu haben, daß in dem Tatsächlichen, das man vielfach in gleicher Weise als „Individualität" zu bezeichnen pflege, sich unüberbrückbare Unterschiede zeigen (so z. B. zwischen psychophysischer Naturindividualität und freier geistiger Individualität des Menschen). — H. betont mit Recht immer wieder die Notwendigkeit solcher begrifflichen Klärung. Um so mehr ist zu bedauern, daß dem Verfasser die umfang- und inhaltreichen Untersuchungen der Scholastik über das Individualitätsproblem unbekanntes Land zu sein scheinen. Hentrich.

42. Brandenstein, W., Zur Klassifikation der Relationen: PhJb 40 (1927) 163—169. — Der Aufsatz bietet eine Einteilung der Relationen. In der Frage, ob eine Relation in einer andern begründet sein kann, entscheidet sich B. in bejahendem Sinne. Die scholastischen Philosophen sind in diesem Punkte geteilter Meinung; vgl. Tilm. Pesch, Institutiones Logicales, pars 2, vol. 2, n. 1552; und Cosmus Alamannus, Summa philosophiae 1, q. 13, a 6. Unzutreffend ist, was B. ohne weitere Begründung sagt: „Der Terminus ‚Fundament' ist seit den Scholastikern in so verschiedener Bedeutung in Gebrauch, daß niemand sein Verschwinden beklagen würde" (166, vgl. 167).

Der Terminus muß wie jeder im Zusammenhang der betr. Lehre genommen werden und hat dann jeweils eine ganz eindeutig bestimmte Bedeutung.
Nink.

43. Pace, E. A., The Teleology of St. Thomas: NewSchol 1 (1927) 213 bis 231. — Eine leicht lesbare Darstellung der scholastischen Lehre von der „causa finalis" im Anschluß an die einschlägigen Texte aus dem hl. Thomas.
Fröbes.

44. Graf, J., Individuelle Gotteswege: ThQschr 106 (1925) 267—295; 107 (1926) 39—89. — Die individuellen Wege zu Gott sind sehr mannigfaltig. Sie führen zum Gottesbekenntnis. Geben sie auch eine sichere Gotteserkenntnis? Die Forderung, die Bekenntnisse zu denknotwendigen Erkenntnissen zu erweitern, wird häufig von tiefreligiösen Menschen verworfen. G. versucht einen Mittelweg. Die irrationalen Elemente (Gefühlsgewißheit, Numinoses, religiöse Erfahrung, Intuition) haben im religiösen Akte ihre Bedeutung und können in seine Einheit verschmolzen sein. Nur dürfen sie sich nicht gewalttätig und selbstherrlich vordrängen und die große Vernunft aus dem heiligen Bereiche des Religiösen ausschließen, sonst zerstören sie die Einheit der Seele. Der religiöse Akt ist psychologisch betrachtet ein einheitlicher Ausdruck des Gesamtlebens der Seele. In ihren schweigenden Tiefen liegt alles, was später auseinandertritt und sich spaltet, in nächtlicher Verhaltenheit beisammen: Intellekt und Gemüt, Rationales und Irrationales, Glaube und Wissen. Die Gottesgewißheit wird auf verschiedene Art erreicht. Doch mischen sich stets das irrationale und rationale Element, wenn auch eines von beiden in den Vordergrund treten kann. Hat die Seele die Gottesgewißheit erlangt, so mündet ihr bisher aktives Streben in die passive Hingabe an Gott ein, d. h. in den Glauben. — G. unterscheidet nicht klar zwischen übernatürlichem Glauben und dem wesentlich davon verschiedenen natürlichen Gottesglauben und bei diesem nicht genügend das religiöse Anerkennen Gottes, bei dem der Wille wesensmäßig beteiligt ist, von der sichern Erkenntnis Gottes. Bei letzterer sind wieder die das Erkennen beeinflussenden psychologischen Faktoren von dem objektiv sicheren Erkenntnisgrunde zu unterscheiden. Nur ein solcher — es gibt deren viele — kann eine objektiv sichere Gotteserkenntnis begründen; sonst wäre die Zustimmung unvernünftig, dem Wesen der Seele widersprechend; sie wäre reiner Subjektivismus. Doch ist dabei zu beachten, daß intellektuelle Erkenntnis sich keineswegs mit „rationaler" im Sinne der rationalistischen Philosophie deckt. Diese rationalistische Gotteserkenntnis ist durchaus unzureichend. Sie unterscheidet sich wesentlich von der patristisch-scholastischen Gottesbegründung. Ferner ist es in keiner Weise erforderlich, daß die Erkenntnisgründe ausdrücklich (explicite) und wissenschaftlich-reflex erfaßt werden; es genügt durchaus die natürliche Gotteserkenntnis, in der die objektiv sichern Erkenntnisgründe direkt und einschließlich (implicite) miterfaßt werden.
Sladeczek.

45. Lemaître, Ch., La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres: NouvRevTh 54 (1927) 321—339 436—468. — L. führt, kurz gefaßt, den Beweis also: Es gibt in den Dingen ein mehr oder weniger Gutes usw. Das Mehr oder Weniger ist Mehr oder Weniger, weil es sich mehr oder weniger dem höchsten Sein nähert. Also, so geht gegen Erwarten L.s Gedankengang weiter, ist das unendliche Sein innerlich möglich (447 f.). Das unendliche Sein schließt aber, wenn es innerlich möglich ist, auch die reale Existenz ein (449—453). Also existiert das unendliche Sein. — Diese Erweiterung macht einen Umweg, der nicht notwendig ist, und bringt so eine umstrittene Frage in den Beweisgang, die der „quarta via" als solcher fern liegt. L. vertritt dabei die Auffassung: Sobald die innere Möglichkeit des Begriffes erkannt ist, steht auch die reale Existenz

Gottes fest. Ob das richtig ist und ob insbesondere die Ausführungen, mit denen L. das zu zeigen sucht (449—453), zutreffend sind, bleibe dahingestellt. Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen ist von dieser Frage ebenso unabhängig wie der kosmologische Gottesbeweis. — Wünschenswert wäre es, wenn gezeigt würde, warum der größere oder geringere Seinsgrad seinem Wesen nach eine größere oder geringere Annäherung an das höchste (unendliche) Sein ist, nicht aber, wie man vielleicht (törichterweise) denken könnte, eben nur mehr oder weniger Sein. Hier liegt der Nerv des Beweises aus den Seinsgraden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieses den Beweis tragende Prinzip richtig ist; aber seine Richtigkeit wäre zu zeigen. L. bringt zwar (440—442) einige Gedanken dazu; doch reduzieren sie sich auf zwei Momente: zunächst auf eine Analogie, daß nämlich eine mehr oder weniger reine Rotempfindung eine mehr oder weniger große Annäherung an die ganz ungemischte Rotempfindung ist (440; und dann auf die Behauptung, daß ein größerer Seinsgrad nur dadurch ein solcher sein kann, daß er sich dem unendlichen Sein mehr nähert (441). — Gern sähe man ferner eine Darlegung, ob dieses Beweisprinzip der „quarta via" das Prinzip vom zureichenden Grunde bereits voraussetzt und wie überhaupt sein Verhältnis dazu ist. Nink.

46. Manzini, Argeo, La Scienza divina e l'Infinitio matematico. (22 S.) Rovigo 1927. — Die vorliegende Schrift will die Frage beantworten, welche Beziehungen zwischen dem Wissen Gottes und dem mathematisch Unendlichen bestehen, m. a. W. ob und wie das Unendliche, das in der Zahl (infinito algebrico) und in der stetig ausgedehnten Quantität (infinito geometrico) vorkommt, Gegenstand der göttlichen Erkenntnis sei (9). Hat Gott eine distinkte Erkenntnis all der unendlich vielen geometrischen Formen und der unendlich vielen algebraischen Werte der Zahl (10)? Der Fragepunkt wird also formuliert: Es scheint, daß die Erkenntnis, die von einem Vorher zu einem Nachher übergeht oder umgekehrt, dem Begriffe der Zahl wesentlich ist, zumal in der Zahlenreihe. Deshalb, so scheint es, sind Begrenzung und Veränderlichkeit der Erkenntnis, welche die Zahl zum Gegenstande hat, notwendige Folgen. Diese aber sind in der Erkenntnis Gottes ein Widerspruch (11). Die Antwort lautet: Gott erkennt nicht in einem Früher und Nachher all die Erkenntnisformen, mit denen die menschliche Erkenntnis das algebraisch und geometrisch Unendliche erfaßt; sondern absolute Totalität und Gegenwart sind immer die Kennzeichen seiner unendlichen Erkenntnis. Somit erkennt Gott all die zählenden und rechnenden Akte der Menschen, aber er erkennt nicht, indem er zählt, rechnet und berechnet; er erkennt in einer allumfassenden Erkenntnis und „ad modum totius", weil er infolge seiner unendlichen Gegenwart jedem Sein gegenwärtig ist und weil jedes Sein mit all seinen Formen vor seinem Geiste steht (22). N.

47. Fleischmann, H., Das Unendliche in der Aufeinanderfolge: Div Thom(Fr) 41 (1927) 145—154. — Auf einen Artikel von Munnynck (vgl. Schol 2 [1927] 149 f.) antwortend, führt F. aus: Die „successio ab aeterno" ist ein metaphysisch, nicht nur ein mathematisch Unendliches; denn jede Vielheit ist in sich entweder endlich oder unendlich; entweder hat etwas eine Grenze oder es hat keine. Dieser kontradiktorische Gegensatz läßt ein Drittes, ein Mittleres, nicht zu. Doch ist die „successio ab aeterno" nicht möglich wegen der bereits früher dargelegten Gründe (vgl. Schol 1 [1926] 469). F. sieht hierin nur eine Weiterentwicklung der Lehre des hl. Thomas. — Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Thomas die Gründe, die F. anführt, wohl nicht unbekannt waren (vgl. PhJb 35 [1922] 38 ff., Schol 2 [1927] 413 ff.). Wenn er nun in seinen späteren Schriften dieselben als nicht beweisend bezeichnet, so kann man wohl kaum die Ansicht F.s als Weiterentwicklung der Lehre des hl. Thomas ansehen. Dieser lehnt ausdrücklich die aktuell unendlich

große Menge wie eine „series infinita causarum per se subordinatarum" ab. Ist dann, da er trotzdem die Unmöglichkeit einer Schöpfung der Welt von Ewigkeit philosophisch für nicht beweisbar hält, die Unterscheidung in ein metaphysisch und mathematisch Unendliches — auf den Namen kommt es nicht an — im Sinne des hl. Thomas unmöglich? Der von F. angeführte Gegengrund ist nicht durchschlagend; denn einen Widerspruch haben wir nur, wenn ein und dasselbe von einem und demselben in einer und derselben Beziehung behauptet und verneint wird. Nun erhebt sich die Frage, ob etwas in einer Beziehung unendlich, in andrer endlich sein kann. Man denke nur an Strahl und Linie. So ist auch beim kategorischen Unendlichen das Unendliche der Wirklichkeit und der Möglichkeit nach zu unterscheiden. Aus der Unmöglichkeit einer aktuell unendlich großen Menge folgert Thomas nicht die Unmöglichkeit kategorisch unendlich vieler Möglichkeiten (possibilia), und ebensowenig die Unmöglichkeit einer „successio infinita a parte ante", zumal hier das ganze Kontinuums- und Zeitproblem mitberücksichtigt werden muß. Die genannte Unmöglichkeit läßt sich unseres Erachtens nur dartun, wenn gezeigt wird, daß das kategorisch Unendliche sowohl der Wirklichkeit wie der Möglichkeit nach gleichzeitig in derselben Beziehung eine (mögliche) „perfectio simplex" und „mixta" wäre, so daß folgerichtig die Möglichkeiten (possibilia) nur synkategorematisch unendlich wären (vgl. Urráburu, Cosmologia [1892] 802 ff.). Das bedeutet aber ein Abweichen von der Ansicht des hl. Thomas, der seinerseits in der Unendlichkeitsfrage von der allgemeinen Ansicht der Väter und Theologen abweicht. Sladeczek.

3. Naturphilosophie. Psychologie

48. Becher, Erich, Metaphysik und Naturwissenschaften. Eine wissenschaftliche Untersuchung ihres Verhältnisses. gr. 8° (32 S.) München und Leipzig 1926, Duncker u. Humblot. *M* 2.— Die Naturwissenschaften sind Partialrealwissenschaften von körperlichen Gegenständen, d. h. nicht nur Dingen, sondern auch Eigenschaften, Vorgängen und Beziehungen (4). Den Gegenstand der Metaphysik hingegen bildet das Gesamtwirkliche. Sie ist Totalrealwissenschaft (5), indem sie die Probleme erforscht, denen man erst begegnet, wenn man Teilgebiete der Wirklichkeit im Hinblick auf das Wirklichkeitsganze betrachtet. Ihr Formalobjekt ist somit das Gesamtwirkliche sowie dessen Teile und Seiten in ihrem Verhältnis zum Gesamtwirklichen (6). Infolgedessen berührt sie sich vielfach mit den Teilwissenschaften, stützt sich auf deren Resultate, empfängt von ihnen Anregungen in Form von Hypothesen, wie auch umgekehrt ursprünglich rein metaphysische Hypothesen im Laufe der Philosophiegeschichte öfters in die Naturwissenschaft übergewandert, dort geprüft und eventuell sorgfältig begründet und verfeinert worden sind (8 ff.). — Der schwerwiegendste Einwand gegen diese Gegenstandsbestimmung ist natürlich die Behauptung, das naturwissenschaftliche Erkennen habe es mit der Erscheinungswelt zu tun, die Metaphysik dagegen erforsche die Welt der Dinge-an-sich. Demgegenüber begründet der Verfasser kurz, aber mit großem Nachdruck, seine realistische Auffassung, daß die Naturwissenschaft die Dinge-an-sich zu erkennen vermöge (10—16). Das sei eine unvergleichlich leistungsfähigere Hypothese als die Kant-Fichtesche Lehre von der Produktion der Erscheinungswelt durch den Verstand oder das Ich. Natürlich müsse der Realismus ein kritischer sein (13 ff.), dürfe den Außerweltsdingen-an-sich keine Sinnesqualitäten und auch keine räumlichen Eigenschaften von der Art zuschreiben, die uns aus der Sinneswahrnehmung bekannt ist. Das bedeute noch lange kein Hinabgleiten in den Phänomenalismus. Ferner schließe der kritische Realismus nicht aus, daß die Atome-an-sich vielleicht ihrem Wesen nach seelische Realitäten oder Inhalte eines Allgeistes seien (15). — Im zweiten Teile (16—32) wird nachgewiesen, daß die Natur-

wissenschaft und die Metaphysik im Grunde sich ganz derselben Methoden und Erkenntnisgrundlagen bedienen: dort wie hier empirisch-induktives Verfahren, durch Soseinswahrnehmungen gesicherte Idealurteile, deduktives Schließen und Hypothesenbildung, endlich die Voraussetzungen des Erinnerungsvertrauens und des Kausalprinzips. Nicht feindselige Trennung, sondern nachbarliche Freundschaft erscheint als das sachgemäße Verhältnis zwischen den beiden Wissenschaften (32). Schmitz.

49. Dingler, Hugo, Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie. gr. 8° (400 S.) München 1926, Reinhardt. *M* 13.—; geb. *M* 16.— Wir möchten auf dieses Werk hier nur wegen der naturphilosophischen Erörterungen in Kapitel V und VI aufmerksam machen. Im V. Kapitel behandelt der Verfasser „Das Problem der Geschichte", dabei auch „Die Biologie als Geschichte" (305—335), wobei die Entwicklung der Lebewelt, die Entstehung des Lebens und dergleichen Fragen mehr erörtert werden. Im VI. Kapitel behandelt er „Das Wunderbare" (335—368) in einem allerweitesten Sinn, von Telepathie (341 ff.) bis Vitalismus (361 ff.). Absolute und relative, d. h. eigentliche Wunder gibt es nicht (336); wohl aber „Seinswunder", d. h. im Gefühlserlebnis gegebene Wunder, Tatsachen, die Staunen, Ehrfurcht erregen. Die Wunder Jesu können als Tatsachen nicht geleugnet werden; sie kommen auch heute vor, sind aber keine echten Wunder (358). Für D.s Wunderbegriff ist es charakteristisch, daß auch das Leben, nach vitalistischer Auffassung gedacht, darunter fällt. Wenn Driesch eine Maschine definiere als eine typische Anordnung physikalischer und chemischer Konstituenten, durch deren Wirkung ein typischer Effekt erreicht wird, so könne diese Aussage nur einen Boden haben, wenn genau bekannt sei, was das Charakteristische physikalischer und chemischer Konstituenten ist. Gerade hier sei aber bei Driesch eine vollkommene Lücke (362). Die Anwendung des Axioms, daß eine Maschine nicht bleibe, was sie ist, wenn man ihr beliebige Teile nimmt usw., auf die Experimente von Driesch enthalte einen „quaternio terminorum" (363). Auch die behauptete fremddienliche Zweckmäßigkeit — mit deren Unterlagen der Verfasser sich nicht genügend vertraut zeigt — beweise nichts (364 ff.). Der Beweis aus der komplizierten Ordnung wird durch logische Untersuchung des beliebten Beispieles von dem Finden eines Gegenstandes mit Ordnungsmerkmalen in der Wüste zurückgewiesen (366). Übrigens habe der Vitalismus einen durchaus richtigen Willenshintergrund, das Ziel, die materialistische oder auch die mechanistische Lehre zu überwinden; nur setze er den Hebel nicht an der ersten Wurzel dieser Pseudophilosophien an (367). Das geschehe erst in des Verfassers „Philosophie der reinen Synthese", deren Begründung das ganze Buch gewidmet ist. S.

50. Frost, Walter, Bacon und die Naturphilosophie (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. V. Die Philosophie der neueren Zeit II., Bd. 20). 8° (504 S.) München 1927, E. Reinhardt. *M* 10.— Das Buch gliedert sich in zwei Teile: 1. Francis Bacon (9—199), 2. Die neue Naturphilosophie (200—447). Der Darstellung von Bacons wissenschaftlicher Gesamtpersönlichkeit und geschichtlicher Bedeutung gehen gedrängte Mitteilungen voraus über des Philosophen Jugend, wissenschaftliche und politische Anfänge, Aufstieg und Sturz. Auch F. weiß der niemand sympathischen Persönlichkeit Bacons nur sehr spärliche bessere Seiten abzugewinnen; die schlechten verbirgt er nicht. In ähnlich objektiver Weise wird auch die philosophische und naturwissenschaftliche Bedeutung des problematischen Mannes behandelt. Das führt einerseits zu dem harten, paradox klingenden Urteil: „Die moderne Naturwissenschaft ist trotz Bacon vorwärts gekommen", anderseits zur Aufdeckung eines „bisher noch zumeist unverstandenen Verdienstes.... Es wäre denkbar, wenn auch nicht

sicher, daß sich Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, zum Teil wenigstens, auf eine einheitliche Grundmethode einigen könnten. Dieser Tag würde der Tag Bacons sein" (46). Interessant ist die Zusammenstellung der Urteile über Bacon (48—60). Weiter folgen drei Abschnitte über seine Logik (Novum Organum), „Enzyklopädie" (De dignitate et augmentis scientiarum), Ethik und „scientia civilis", Abschnitte, deren reichen und fesselnden Inhalt wir hier nicht analysieren können. Im zweiten Teil schildert der Verfasser: I. Das Ringen der Philosophie mit der Tatsache der modernen Naturwissenschaft (200—202); II. Die ersten Aufgaben der Chemie (203—219); III. Lionardo da Vinci (220—227); IV. Kopernikus und Kepler (228—280); V. Galilei (281—335); VI. Die Erneuerung der Atomistik (336—373); VII. Huyghens und Newton (374—447). Hier wiegt das Geschichtliche und Naturwissenschaftliche stark vor, womit indes nicht gesagt sein soll, daß die Metaphysik des Anorganischen zu kurz komme. Doch zeigt sich leider auch hier wieder, daß es kaum möglich ist, die Grenzen des eigenen Fachgebietes zu überschreiten, ohne sich der Gefahr schwerer Blößen auszusetzen. Mit Erstaunen liest man, wie F. die alten Galilei-Fabeln vom Haß der Jesuiten, besonders Grassis und Scheiners, von ihren Intrigen bei Urban VIII. und vom roten Büßerhemd wieder auftischt (285—287). Die vorurteilsfreie Forschung sowohl in Italien als auch in Deutschland (A. Müller 1909) läßt Galilei und seine „Gegner" aus dem Jesuitenorden, zu denen F. unbegreiflicherweise auch Grienberger rechnet, in ganz anderem Lichte erscheinen. S.

51. Blumenfeld, F., Kant, seine Zeit und das Lebensproblem. 8° (25 S.) Leipzig 1927, Kabitzsch. *M* 1.50. — Ein Vortrag, gehalten im Verein der Ärzte Wiesbadens. Beansprucht daher keine Bedeutung für den Fortgang der philosophischen Forschung, sondern wendet sich an weitere Kreise, um sie mit wichtigen Ideen zur Theorie und Philosophie des Lebens bekannt zu machen. S.

52. Becher, Hedwig, Fechners Philosophie des organischen Lebens im Zusammenhang mit seiner religiösen Metaphysik (Phil. und päd. Arb. hrsg. von E. Becker u. Aloys Fischer, Heft 15). 8° (95 S.) Langensalza 1926, Beyer. *M* 1.80. — Nach einer Einleitung über Fechners metaphysische Grundanschauungen und seine auf weitestgehende Anwendung des Analogieschlusses hinauslaufende philosophische Methode folgen vier Abschnitte: Fechners Ansicht von der materiellen Beschaffenheit, von der Beseelung, vom Ursprung und von der Entwicklung der Organismen. Sie sind vorwiegend referierend, und nur mit einer gewissen vornehmen Zurückhaltung, aber stets in klarer, wohlabgewogener und an Erich Bechers feinsinnige Art erinnernder Weise wird ab und zu Stellung genommen. Nur einmal, zur „richtigen Einordnung der Fechnerschen Anschauung über die Entstehung des organischen Lebens" ist eine längere Ausführung über die drei verschiedenen Grundanschauungen vom Ursprung des Lebens (Schöpfung, Urzeugung und ewiges Dasein) eingeschoben. Hier (61) wie auch sonst gelegentlich wird die Fundamentsicherheit der christlichen Philosophie geleugnet. Am Schlusse steht (86—92) eine „Würdigung von Fechners Philosophie der organischen Natur". Es fehle bei ihm nicht an Überlebtem und Verfehltem (Atomenlehre und psychophysischer Parallelismus, phantastische Durchführung der Pflanzenbeseelungs-Hypothese, Gesetz der Tendenz zur Stabilität), doch sei sein mutiges Auftreten als Gegner des oberflächlichen Materialismus seiner Zeit, als Bekämpfer des Darwinismus aber nicht des Entwicklungsgedankens, als Wegbahner der empirisch-induktiven Methode in der Metaphysik und als Führer zu dankbarer Erfassung religiöser Gemütswerte ein bleibendes Verdienst. S.

53. Bertalanffy, L. v., Über die neue Lebensauffassung: AnnPhPh Krit (1927) 250—264. — Die Entscheidung zwischen Vitalismus und physikochemischer Lebenserklärung ist nach B. keine Frage der Empirie,

sondern der Methodologie und muß zu Gunsten eines Vitalismus ausfallen, der sich jedoch davor zu hüten hat, aus dem methodologischen Gegensatz einen Gegensatz des Wesens zu machen. Die neue Auffassung bedeutet den Pluralismus der Methode, dabei bleibt die Einheit der Welt erhalten. Die methodologischen, formalen Kategorien, deren wir zur Erklärung des Lebens bedürfen, sind Teleologie, Schöpferisches und Seelisches. Auch das Seelische bleibt allenthalben in der Welt; es liefert keineswegs das Sprungbrett zu einer neuen Theologie; im Gegenteil, es ist der einzige Weg, uns in Einheit mit der Welt, die Welt in Einheit mit uns zu erleben. S.

54. Bertalanffy, L. v., Das Problem des Lebens: Scientia 41 (1927) 265—274. — Es wird zunächst gezeigt, daß die teleologischen Ausdrücke, die der landläufige Mechanismus fortwährend anwendet, keine vorläufigen Aushilfen, sondern zur Beschreibung der Lebensvorgänge unabweislich erforderliche Begriffe sind. Sie müßten noch durch den Begriff „historische Entwicklung" ergänzt werden. Die mechanistische Lebenserklärung reiche also nicht aus. Aber auch der Vitalismus von Driesch, der seine Entelechie als unvorstellbar bezeichnet und sie lediglich ein final wirkendes Prinzip sein läßt, das er im übrigen nur durchaus negativ charakterisiert, bleibe wissenschaftlich unbefriedigend. Ein interessanter Versuch, zwischen Mechanismus und Vitalismus einen gangbaren Mittelweg zu finden, seien die Theorien Rignanos, der dem finalen und historischen Charakter der Lebenserscheinungen durch die Annahme einer mit der Eigenschaft einer spezifischen Akkumulation begabten neuen Energieform beikommen will. S.

55. Sapper, K., Hans Drieschs Beweise für die Autonomie des Lebens: ArchGPhSoz N. F. 30 (1926) 226—236; 31 (1927) 18—33. — Es fragt sich, ob die von Driesch versuchte Widerlegung der Maschinentheorie einwandfrei ist. Bezüglich der harmonisch-äquipotentiellen Systeme erhebt S. das Bedenken: Driesch verlegt bei seiner Beweisführung die als absurd nachzuweisende Maschine in den Zellenkomplex als Ganzes; man kann sie aber auch in den Potenzen aller das System bildenden einzelnen Zellen suchen. Unter dieser Voraussetzung erscheint der Beweis von Driesch als mißlungen. Eine mechanistische Deutung ist nicht unmöglich, bloß in höchstem Maße unwahrscheinlich (19). Das Gleiche gilt von den komplex-äquipotentiellen Systemen (22—23). Bei dem dritten Beweise von Driesch, aus der Analyse der menschlichen Handlungen, macht Verfasser verschiedene Bedenken von E. Becher geltend und kommt zu dem Schlusse: Wenn zuzugeben ist, daß die mechanische Deutung auch in diesem Fall nicht streng widerlegt ist, so wird doch die vitalistische Erklärung mindestens sehr nahegelegt. S.

56. Bühler, Charlotte, Das Problem des Instinktes: ZPsych 103 (1927) 46—64. — In präziser und lichtvoller Auseinandersetzung zumal mit amerikanischen Psychologen wird das Instinktproblem entfaltet. Die mechanistischen Versuche, die offenbare, wenigstens „Als-ob"-Zweckmäßigkeit im instinktiven Verhalten zu erklären durch Zurückführung auf das Schema Reiz-Reaktion, auf Begierde und Abneignng u. ä. müssen wesentlich versagen; es handelt sich ja eben um etwas ganz anderes, als etwa Reaktion auf Reize: um die „schöpferische Aktivität" des Lebendigen, die über alle erfahrenen Reize hinaus auf zukünftige Situationen abzielt, zukünftige Bedürfnisse im voraus überkompensiert usw., nur aus dem zukünftigen Erfolg heraus verständlich ist. Der Erfolg der Instinkthandlungen „stellt sich dar als eine Mehrleistung über bloße Regeneration und Kompensation hinaus in den drei Richtungen: Wachstum, Vermehrung, Sichdurchsetzen gegenüber andern. An Stelle des Darwinschen Prinzips der Tendenz zur Arterhaltung träte damit das Prinzip des Kampfes zur Artausbreitung als Symptom und Resultat der schöpferischen Aktivität des Lebens." Gegen-

über den verschiedenartigen Bedeutungen, die verschiedene Forscher mit dem Wort „Instinkt" verbinden, dringt B. auf scharfe Umgrenzung des Begriffes. Im Anschluß an Lloyd Morgan kann man scheiden: Instinktive Verhaltungsweisen in einem weitesten Wortsinn („Richtiger Gebrauch der Organe ohne Unterweisung und Gebrauch der Organe in einer gewissen angemessenen Situation") und Instinkthandlungen im engeren Sinn des Wortes (wobei zum vorigen hinzukommt: „Gebrauch von Organen, auf die der Reizgegenstand noch gar nicht eingewirkt hat, bevor er überhaupt einzuwirken begann", und das „nicht nur reaktiv-zurück, sondern auch aktiv-voraus"-Wirken der Handlung). Willwoll.

57. Peillaube, E., De l'opération spirituelle de l'intelligence humaine: RevPh 27 (1927) 125—152. — In leicht verständlicher Sprache wird hier die scholastische Lehre über den Verstand und seine Geistigkeit dargelegt, unter Voraussetzung der von den Scholastikern zugegebenen Grundsätze. Fröbes.

58. Sesma, L. de, La volonté dans la philosophie de Jean Duns Scot: EstudFranc 39 (1927) 220—249. — Aus dieser Willenslehre sei nur die Auffassung der Freiheit herausgegriffen. Der Wille bestimmt sich wesentlich und deshalb immer frei; natürlich geht dem Wollen ein Verstandesakt voraus; aber Sache des Willens ist es, die Erkenntnis zu lenken. Auch der Wille des Seligen bleibt frei, Gott zu lieben, wenn er auch nicht sündigen kann. Freiheit kann auch mit Notwendigkeit verbunden sein, wenn diese nicht Zwang ist oder innere Notwendigkeit, die Unterwerfung bedeutet, sondern spontane Notwendigkeit. So liebt ja auch Gott sich notwendig, ohne daß dies seine Vollkommenheit mindert. — Hier sieht man den Grund der Entgleisung. Freiheit wird eben gleichgesetzt mit Vollkommenheit, Unabhängigkeit. Aber wenn die Freiheit zu schlechtem Handeln fehlt, braucht das nicht eine Unterwerfung einzuschließen. — Verfasser will den Widerspruch so erklären, daß Scotus einfach frei nenne, was sonst „voluntarium", gewollt, genannt wird. Indessen gibt Scotus sehr klar die anerkannte Definition der Freiheit, das Auch-anders-können. Daß er sich in einer besondern Frage in einen Widerspruch verwickelt, hat den eben genannten Grund. Auch in andern Schulen kommt es ja vor, daß unter dem Druck anderer, scheinbar evidenter Sätze, Behauptungen über die Bedingungen des Willensaktes aufgestellt werden, die mit der Freiheit nicht vereinbar sind. F.

59. Schmied-Kowarzik, W., Diltheys und Sprangers verstehende Psychologie in ihrem Verhältnis zur erklärenden (naturwissenschaftlichen) Psychologie: ArchGsmtPsych 58 (1927) 281—306. — Die Arbeit unterscheidet präzis die erklärende und verstehende Psychologie und außerdem innerhalb der verstehenden die von Spranger und Dilthey. Neben der Betonung, daß beide Arten ihre Berechtigung haben und einander ergänzen, ist besonders wichtig, daß Schm. „die scharfe Trennungslinie . . . zwischen den streng apodiktischen Erkenntnissen der Analyse und den assertorischen und nie streng allgemeinen der Erfahrung" (304) verlaufen läßt und sich so der scholastischen Unterscheidung von empirischer und spekulativer Psychologie nähert. Zwar weist er eine Verfahrungsweise zurück, die „spekulativ aus abstrakten, unanschaulichen Gattungsbegriffen" deduziert, aber gerade, was er wünscht, will auch die unverfälschte spekulative Psychologie der Scholastik: „von unten aufbauen, vom Konkreten, anschaulich Gegebenen selbst ausgehend" (305 f.). v. Frentz.

60. Ewald, G., Verstehen und Erklären: ZPsych 103 (1927) 228 bis 241. — Die Schwierigkeiten der wissenschaftlichen „verstehenden" Psychologie im Gegensatz zur „erklärenden" werden — nicht tendenzlos — unterstrichen, wie sie sich ergeben aus der Kompliziertheit der Totalstruktur der Seele, der verstehenden wie der zum Verständnis vortastenden,

und aus der Gefahr der sich einschleichenden subjektiv gefärbten „Einfühlungen" u. dgl. (trotz prinzipieller Ablehnung der letzteren). Trotzdem wird die „verstehende" Methode als notwendig zum Erfassen der sinnvollen Zusammenhänge im Seelischen anerkannt. Wie die drei Psychologien, physiologische, erklärende und verstehende den Ausgangspunkt in der empirischen Persönlichkeit gemein haben, so gilt es zur Erforschung der Persönlichkeit nicht die eine oder die andere Methode zu wählen, sondern alle drei, da nur so wirkliches Erfassen des Objekts erhoffbar ist. Willwoll.

61. Weigl, E., Zur Psychologie der sog. Abstraktionsprozesse. — I. Untersuchungen über das Ordnen: ZPsych 103 (1927) 1—45. — II. Wiedererkennungsversuche mit Umrißfiguren: ebd. 257—322. — Während reflektierend vorgehende Versuchspersonen im teilinhaltlichen Beachten und dementsprechenden Ordnen von Sehdingen sich „kategorial" verhalten, intellektuell erfaßte Zuordnungsprinzipien benützen, lassen unreflektiert vorgehende, vor allem Kinder und die zum kategorialen Verhalten unfähigen Hirnschußverletzten, sich passiv, ohne Mitwirkung höherer psychischer Funktionen vom konkreten Erleben der sich aufdrängenden unmittelbaren, anschaulichen Gliederungs- und Gruppeneindrücke bestimmen. Es handelt sich dann nicht um ein „Abstrahieren" im Sinn der Loslösung von Teilinhalten aus dem Bereich von zuvor in ihrer Gesamtheit beachteten Eigenschaften der Dinge, sondern um unmittelbares Erleben der Objekte in einer gleichen „Sphäre". — Die Arbeit bietet dankenswerte Beiträge zum Problem der Abstraktion, des „sensus communis" der Scholastik, und, indirekt, auch der Begriffsbildung. W.

62. Kroh, O., Vergleichende Untersuchungen zur Psychologie der optischen Wahrnehmungsvorgänge: III. Scholl, R., Untersuchungen über die teilinhaltliche Beachtung von Farbe und Form bei Erwachsenen und Kindern: ZPsych 101 (1927) 225—280. — IV. Scholl, R., Zur Theorie der teilinhaltlichen Beachtung von Form und Farbe: ebd. 281—320. — Die teilinhaltliche Beachtung mehr der Farbe oder mehr der Form von Sehdingen spielt ihre nicht unbeträchtliche Rolle schon beim Kind und bei manchen Tieren — es dürfte sich vielfach um bestimmte für das Individuum „biologisch wertvolle angeborene Aufnahmeformen" handeln. — Die Versuche des Verfassers führen zu dem überraschenden Ergebnis, daß bevorzugte Beachtung der Farbe oder der Form nicht nur Sache einer echt „typischen" — beim echten Form- oder Farbenseher das ganze Leben andauernden — Veranlagung sei, sondern daß sie als Ausdruck der Gesamtpersönlichkeit gelten könne, indem von früh auf zwischen der Zugehörigkeit zu einem dieser Typen und der Zugehörigkeit zu einem der Kretschmerschen Charaktertypen Korrelation bestehe. W.

63. Zeigarnik, B., Das Behalten erledigter und unerledigter Handlungen: PsychForsch 9 (1927) 1—85. — Die schöne, aus der Lewinschen Schule hervorgegangene Arbeit vertieft unsre Kenntnis von der Natur der Willenshandlungen. Ist eine Reihe Versuchsaufgaben auszuführen, so bildet sich eine Art Bedürfnis, sie zu lösen, das mit der Annäherung an das Ziel wächst, bei Unterbrechung zur Wiederaufnahme drängt, und — was hier besonders erforscht wurde — die unerledigte Arbeit dem Gedächtnis stärker einprägt, als die erledigten. Das Bedürfnis ist stärker, wenn die Aufgabe ernst genommen wird, so bei Kindern, bei gewissen Typen, bei gewissen Arten von Aufgaben, bei gewissen Einstellungen. Starke Ermüdung oder Aufregung vermindert die Bedürfnisspannung, ja bevorzugt das Behalten der erledigten Aufgaben. Für diesen Punkt werden körperliche Analogien geboten, die mehr anregen als befriedigen, während im übrigen der psychologische Gehalt der Erklärungen ein sehr hoher ist. Fröbes.

64. Speich, R., Reproduktion und psychische Aktivität: ArchGsmt Psych 59 (1927) 225—338. — Sp. rückt wieder einen Schritt von der

Assoziationspsychologie ab. Er stellt experimentell fest, daß bei bloßer Reproduktion mit Assoziationen, ja selbst mit determinierenden Tendenzen, Einstellung, Komplexergänzung nicht alles getan ist, sondern für eine gute, d. h. sinnvolle Reaktion auf ein Reizwort am meisten die spontane psychische Aktivität in Betracht kommt. Vorhandensein, Stärke und Herabminderung der psychischen Aktivität kann er anschaulich zur Darstellung bringen durch geschickt eingefügte Ablenkungsversuche, indem er etwa während der Assoziationsexperimente lesen oder zählen läßt.
v. Frentz.

65. Selz, O., Die Umgestaltung der Grundanschauungen vom intellektuellen Geschehen: Kantstud 32 (1927) 273—280. — Der Vortrag, den der Verfasser auf dem 8. internationalen Kongreß für Psychologie in Groningen hielt, faßt in kurzen Worten die wissenschaftliche Leistung zusammen, die in seinen großen Werken niedergelegt ist. Das geordnete Denken geht nicht so voran, daß von den verschiedenen Teilen der Aufgabe isoliert Assoziationen angeregt werden, die nach dem Zufall ihrer Zahl, Stärke und Konstellation sich dann zum gesuchten Endergebnis vereinigen. Vielmehr bildet die Gesamtaufgabe mit Einschluß der Lösung einen Komplex, der oft im (intellektuellen) Gedächtnis hinterlegt ist und dessen Anregung die Lösung liefert. Wenn das versagt, werden erst die Methoden geweckt, die zur Lösung führen können usw. Natürlich gilt das zunächst nur für das Denken, soweit es vom konstanten Willen beherrscht verläuft; also besonders in den Versuchen, wo man eine kurze Zeit angestrengt in bestimmter Richtung arbeitet. Beim gewöhnlichen Denken mit seinen teils willkürlichen, teils unwillkürlichen Abschweifungen wird den reinen Assoziationsgesetzen, die zwischen Komplexen oder auch einzelnen Vorstellungen bestehen, wohl ein größerer Spielraum offenstehen.
Fröbes.

66. Sterzinger, O., Über die sogenannte Verteilung der Aufmerksamkeit: ZAngewPsych 29 (1927) 177—196. — Pauli und Mager haben festgestellt, daß zwei geistige Tätigkeiten nicht genau gleichzeitig geleistet werden können. Dasselbe wird hier gezeigt für recht leichte Tätigkeiten: Addieren und Auffassen einer Geschichte; fast immer mußte die Aufmerksamkeit hin- und hergehen und fiel jede einzelne Leistung ab. Nur beim leichtesten Addieren wurde vermutet, daß es gleichzeitig mit dem Hören ging. Die oft gemessene Aufmerksamkeitsverteilung darf man danach nicht in strengem Sinn verstehen, sondern nur als solchen Wechsel, bei dem noch beide Aufgaben genügend durchgeführt werden. F.

67. Usnadze, D., Zum Problem der Bedeutungserfassung: ArchGsmt Psych 58 (1927) 163—186. — Die Tatsache, daß unsere Wahrnehmungen sich nicht nur aus Empfindungen, sondern auch aus Vorstellungen und gedanklichen Elementen zusammensetzen, wird bei den alltäglichen Erlebnissen haupsächlich visueller und akustischer Art wenig beachtet, tritt dafür aber um so mehr in den Blickpunkt, wenn man einen Gegenstand bei geschlossenen Augen durch bloßes Tasten erkennen will. In U.s Experimenten hoben sich deutlich ab unbestimmte Sinnesqualitäten der Wärme, Härte, Schwere u. ä., unbestimmte Formqualität, Einstellung auf eine bestimmte Deutung, die sich durch erneutes Abtasten bewähren mußte und dann erst den andern Daten ihre Bestimmtheit gab. Daß die Deutung meist plötzlich auftritt und durch Häufung der Sinnesdaten nicht erleichtert wird, beweist zwar die Eigenart dieses unanschaulichen Faktors, aber doch nicht, wie U. will, sein unmittelbares Hervorbrechen aus einer „unterpsychischen Sphäre“ (184). Einfacher ist die Annahme, daß man beim Abtasten auf ein oder mehrere Merkmale stößt, die, erfahrungsgemäß, wenn auch nicht reflex bewußt, nur zu diesem bestimmten Gegenstand gehören.
v. Frentz.

68. Kreis, F., Zur Philosophie der Sprache: Kantstud 32 (1927) 281 bis 289. — Eine Darstellung der großen Wendungen in der Auffassung der Sprache. Der Positivismus ordnete die Lautgesetze den Naturgesetzen unter, was H. Paul verwarf, durch Hervorhebung des geschichtlichen Charakters der Sprache. Voßler berücksichtigt in der Sprache den irrealen Sinn- und Bedeutungsgehalt; Ammann neben der ästhetischen Funktion den praktischen Zweck der Verständigung. Die bei Wilh. v. Humboldt herrschende Auffassung der Sprache als Organismus geht auf Schelling zurück, während Hegel die Deutung der Sprache besser an eine allgemeine Theorie der Zeichen anlehnte. Eine besonders glückliche Verbindung der besten Elemente der Tradition erblickt K. in der Sprachphilosophie von Cassirer. Fröbes.

69. Schwarz, G., Über Rückfälligkeit bei Umgewöhnung: Psych Forsch 9 (1927) 86—158. — Die wertvolle, von Lewin angeregte Arbeit untersucht den Prozeß der Umgewöhnung mit den verschiedenen Arten von Rückfällen in die überwundene alte Gewohnheit. Die Rückfälle sind besonders häufig, wenn die neue Gewohnheit nur Teilhandlung in einem größeren Ganzen ist, das im übrigen bleibt. Zur Überwindung der Rückfalltendenz muß die richtige Handlung gegenwärtig gehalten und der Gegendruck überwunden werden. Nach Pausen treten leichter wieder Rückfälle ein, aber beim Festhalten der richtigen Absicht immer schwächer. Für die Umgewöhnung muß die alte Handlungseinheit zum Teil umgebildet werden, wobei die Betonungen sich vorübergehend verschieben. — Diese Ableitungen lassen den Wert der Anschauungen der Gestalttheorie gut hervortreten. — Die Brauchbarkeit solcher Untersuchungen für die pädagogische Frage der Überwindung fehlerhafter Gewohnheiten liegt nahe. F.

70. Skawran, P., Experimentelle Untersuchungen über den Willen bei Wahlhandlungen: ArchGsmtPsych 58 (1927) 95—162. — Durch eine Versuchsanordnung, die die vier zur Wahl gestellten Handlungen etwas wertbetonter macht, bringt Sk. das Experiment mehr in Wirklichkeitsnähe. Vorzüglich analysiert er den Willensprozeß: allgemeiner Willensentschluß und Wille zum Ziel, Vorstellungen und Gedanken, Gefühle, Wahl, Entscheidung, Willenshandlung. Am besten sind die mannigfaltigen Gefühlseinflüsse dargestellt, aber in ihrer Bedeutung überschätzt, vor allem für eine so belanglose Wahl, wie es die zwischen verschiedenen Zügen an einem Federapparat ist, wenn man nicht lieber sagen will, die im Versuch erzeugte Situation sei etwas gekünstelt gewesen. Dem Gedanklichen wird nur eine regulierende und kontrollierende Bedeutung eingeräumt. So wird die nicht direkt behandelte Frage der Wahlfreiheit indirekt negativ beantwortet. v. Frentz.

71. Otto, R., West-östliche Mystik. gr. 8° (XIII u. 397 S.) Gotha 1926, Klotz *M* 9.— — Das äußerst anregend geschriebene Werk stellt die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Meister Eckhart und dem indischen Mystiker Sankara (8. Jahrhundert) dar, unter Beibringung eines großen Textmaterials. Ob das Bild des Inders richtig gezeichnet ist, darüber wird von Fachleuten verschieden geurteilt. Eckhart ist sicher zu ungünstig (pantheistisch) dargestellt, wenn auch die Kontroverse über ihn noch zu keinem klaren Abschluß gekommen ist. O.s Zitationen zeigen recht klar, wie sehr sich pantheisierende westliche Mystik mit östlicher berührt und wie das unterscheidende Merkmal für den Westen der Begriff des lebendigen Gottes und der lebendigen, aktiven Seele ist. Sie könnten von neuem anregen, die etwaigen literarischen Abhängigkeiten genauer zu prüfen. Aber, ist denn nun Eckhart gerade der klassische Vertreter der christlichen Mystik? Diese Frage muß man sich um so erstaunter stellen, als die bejahende Antwort hier einfach als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Katholische Forscher haben das immer abgelehnt. Eckhart hat das rechte Maß der

mystischen Spekulation des Mittelalters überschritten und ist zum mindesten an die Grenze des Pantheismus geraten, von dem jene sich sorgfältig frei hält. Für die mystische Theologie des Mittelalters, deren Vertreter Eckhart sein soll, zeigt O. geringes Verständnis. Die wirklich großen, Thomas und Bonaventura, von denen Eckhart nur ein Epigone ist, scheint er nicht mehr zu kennen als die katholische Dogmatik und Aszetik überhaupt. Und doch sind diese die Wurzeln, aus denen die Mystik hervorwächst und mit denen sie ein harmonisches Ganze bildet. Der genannte Mangel tut der Wissenschaftlichkeit des Werkes wesentlichen Abbruch, so gut auch die Tendenz und so tolerant auch die Haltung des Verfassers ist. v. F.

72. Bühler, Charlotte, Das Seelenleben des Jugendlichen. Versuch einer Analyse und Theorie der psychischen Pubertät.[4] 8° (VIII u. 215 S.) Jena 1927, Fischer. *M* 7.— — Die in vielen Richtungen sich differenzierende Psychologie hat in der Entwicklungspsychologie ein besonders ergiebiges Feld der Forschung gefunden. B. hat als erste eine Gesamtdarstellung der Jugendpsychologie gegeben, die später auch von andern: Tumlirz, Ziehen, Stern, Spranger geboten wurde. Das Hauptmaterial ihrer Arbeit bieten über fünfzig zum Teil mehrere Bände füllende Tagebuchaufzeichnungen Jugendlicher, ungefähr zu gleichen Teilen von Jungen und Mädchen. Dieser reiche Stoff, der durch statistische Aufnahmen und Fremdbeobachtung ergänzt wird, gibt der neuen Auflage ihren Wert und ihre Eigenart. — Ein allgemeiner Aufriß faßt die Pubertät als Entwicklungsphase mit einer körperlichen Seite, der sexuellen, und einer seelischen, die zum Teil mit ihr zusammenhängt, zum Teil aber über sie hinausragt als Hineinwachsen in das soziale und berufliche Leben. Dem körperlichen Zustand der werdenden und vollendeten Reife entspricht einigermaßen als seelischer die wesentlich negative Phase der Pubertät und die positive der Adoleszenz. Im einzelnen wird dann an Hand des Materials die Entwicklung des ganzen seelischen Lebens geschildert, wobei das Gefühlsleben, das in diesen Jahren eine so große Rolle spielt, stark in den Vordergrund tritt. Das Schlußkapitel bietet einiges über das Verhältnis zur Umwelt und zu den objektiven Werten der Sittlichkeit, Religion, Kunst, Literatur und des Berufes. Hier wird man von den Arbeiten des Wiener psychologischen Instituts, auf die B. hinweist, noch manches erwarten dürfen. Denn nicht die sexuelle Reifung noch auch die psychische nach ihrer rein subjektiven Seite ist der tiefste Sinn dieser Periode; das ist vielmehr das kämpfende Vordringen in die Welt der objektiven Werte, deren Besitz den reifen und wahrhaft „gebildeten" Menschen ausmacht. v. F.

73. Tumlirz, Otto, Die Reifejahre I: Die seelischen Erscheinungen der Reifejahre. 2. Auflage. gr. 8° (VIII u. 176 S.) Leipzig 1927, Klinkhardt. — Das Buch ist eine ungemein klare, für den Psychologen wertvolle Beschreibung des Jugendalters (etwa der Jahre 12—20), die auch viele eigene Beobachtungen des Verfassers benutzt. In der Einleitung wird der Wert der Tagebücher auf ein bescheidenes Maß zurückgeführt. Die Folge der Kapitel behandelt die Gesamtübersicht, die körperliche Grundlage der seelischen Reife, die Entwicklung des Geschlechtslebens, dann die drei Abschnitte des Jugendlebens selbst: Trotzalter, Reifejahre, Jünglings(Jungfrauen-)alter. Zur Kindheit gehören die Perioden der Einübung der Formen des Geistes (1—5) und der Eroberung der Außenwelt (7—11). Der Jugend gehört die Eroberung der Innenwelt: Im Trotzalter (etwa 12—14) steht der Jugendliche den dunklen Kräften, die auftauchen, ratlos gegenüber; deshalb seine Maßlosigkeit, seine Verneinung; es ist das eine Maske für seine innere Hilflosigkeit. Eigentümlich ist da der Verkehr im Kreis der Altersgenossen, die „Rudelfreundschaften" mit ihrem sonderbaren Ehrbegriff. Im Reifealter (14—17) folgt die Wendung zum Innenleben: die Loslösung vom Elternideal als Vorbereitung des Geschlechtslebens; der Schöpferdrang, der seine

Grenzen noch nicht kennt; die geistige Liebe in Verehrung oder Schwärmerei; die Freundschaften aus Mitteilungsbedürfnis. In der Übergangsstufe des Jünglingsalters endlich (17—20) findet man sich in die gegebene Welt hinein und erkennt auch die Grenzen der eigenen Kräfte. Die Liebe, die zunächst von Geschlechtlichem nichts wissen wollte, geht nun allmählich in die Liebe der Geschlechter über. Fröbes.

74. Fräßle, Jos., S. C. J., Negerpsyche im Urwald am Lohali. (VIII u. 189 S., mit 21 Bildern). Freiburg 1926, Herder; geb. *M* 4.80 — Der bekannte Kongomissionär, der seine Missionserfahrungen von 15 Jahren in einer vielgelesenen Schrift niedergelegt hat, gibt uns hier eine systematische Darstellung der Negerpsychologie, die in der Fachliteratur einen ehrenvollen Platz einnehmen wird. Die Reihenfolge der Kapitel behandelt: Orientierung — Charakter und Eigenschaften — Denkungsart — Seelenbegriff — Religion — Recht im allgemeinen — Eherecht — Regierung — Wille — Gemüt — Negerbriefe an den Verfasser — Missionsfragen. Die Ausführungen über das Recht uud insbesondere das Eherecht werden den Ethiker und Moralisten besonders interessieren. Hier möchte ich nur auf die psychologische Ausbeute den Blick lenken. Auch F. brauchte Jahre, bis er durch das Stammesgeheimnis durchdrang und die wahren religiösen Begriffe fassen konnte. Der ethische Monotheismus, der sich bei so vielen Primitiven bestätigt hat und immer neu bestätigt, ganz im Gegensatz zu den veralteten Konstruktionen von Tylor und Wundt, tritt auch hier sehr schön hervor. Der Gedanke der jenseitigen Sanktion wird oft ausgesprochen: diejenigen, die Gott gefallen durch die Schönheit ihrer Seele, werden in „seine schöne Ortschaft" zugelassen, die andern, weil sie wie Tiere gelebt haben, in den Urwald unter die Tiere verwiesen. Das Bittgebet an Gott ist selten, dringt aber in großer Not mit elementarer Gewalt durch. Gott gelten auch die Erstlingsopfer, der Dank bei der Geburt des Kindes usw. Erhebend ist die Darstellung mancher schöner Willens- und Gemütseigenschaften. Nicht selten werden die Neger zu Heldenchristen. Die vom Verfasser unterrichtete Jugend läßt sich wochenlang vom Häuptling auspeitschen, bis dieser erlahmt. Die Opfer, die die Christen bringen, um die Kirche zu besuchen, sind der Märtyrer würdig. Ein allerliebstes Kapitel ist die Sammlung von Zügen, in denen das Gemüt der „Wilden" zu uns spricht, ihre Nächstenliebe, Dankbarkeit Anhänglichkeit, Frömmigkeit. F.

75. Bleuler, E., Affektivität, Suggestibilität, Paranoia. 2., neubearbeitete Auflage. 8° (167 S.) Halle a. S. 1926, Marhold. — Einige psychologische Kapitel in der Art der medizinischen Psychologie behandelt, mit der Anwendung auf das Rätsel der Paranoia. Der erste Abschnitt bespricht die Psychologie des Gefühls, worunter Bleuler auch das Willensleben begreift, also etwa das ganze Strebevermögen im Sinn der Scholastik. Die der biologischen Erklärung zu Grunde gelegte Identitätshypothese ist freilich philosophisch völlig unhaltbar. B. folgt den Entdeckungen Freuds mit kritischer Mäßigung; er unterscheidet dabei gut, was in diesen Erklärungen dunkel oder unhaltbar ist. Im kleinen zweiten Kapitel über die Suggestibilität ist das Stichwort, das alles erklären soll, die Affektivität. Indessen findet er selbst, daß beim Gehorsam der Hypnotisierten, der Faszination, die affektive Bedeutung noch nicht klar ist. Hier liegt sicher näher, wie beim Traum an einen Instinkt zu denken, der die ganze Geisteshaltung umstellt. Bei der Erklärung der Paranoia steht der berühmte Psychiater auf seinem eigensten Gebiet. Die psychogenetische Erklärung, die sich immer mehr durchsetzt, führt Verfasser im Anschluß an seine Erfahrungen in eigener Weise weiter. Der zukünftige Paranoiker hat den Ehrgeiz, etwas Hervorragendes zu werden, aber nicht die dazu nötige Energie. Diese Minderwertigkeitsvorstellung ist ihm unerträglich und wird deshalb abgespalten. Hat der Affekt große Schaltkraft und ist er nachhaltig (stabil), und be-

steht außerdem zugleich ein dauernder Konflikt zwischen Wunsch und Wirklichkeit, so bildet sich ein dauernder Wahn aus. Die notwendige Anlage ist die auch sonst vorkommende Neigung zur Abspaltung (die Schizopathie). Den Konflikt bringt das Scheitern der eigenen Pläne, wofür man die Schuld nicht in sich findet, sondern in der Böswilligkeit der andern: daher der Verfolgungswahn. Die Schaltkraft und Stabilität des Affektes machen, daß die hierzu passenden Assoziationen übertrieben stark und dauernd gebahnt sind, die entgegengesetzten gehemmt werden. Gleichgültige oder entgegengesetzte Wahrnehmungen werden umgedeutet, so daß sich der Wahn immer weiter ausbreitet und zu einem einheitlichen System wird. Die Schizophrenie hat dieselbe Grundlage in der Anlage zur Spaltung, aber ein Krankheitsprozeß treibt bei ihr weiter. Besonders der letzte Abschnitt ist ein vorzügliches Beispiel tiefdringender psychologischer Erklärung. F.

4. Ethik und Rechtsphilosophie

76. Mindorff, Cl., De conceptu moralitatis: Anton 2 (1927) 351—368 469—482. — Mit Recht betont M., daß viele Meinungsverschiedenheiten bezügl. des Moralprinzips auf ungleichen Wortfassungen beruhen. Für „moralitas" zählt er sechs verschiedene geltende Bedeutungen auf. M. untersucht zunächst den Sinn der „moralitas" bei Aristoteles, Thomas, Scotus, Suarez, die nach ihm hierin alle sachlich übereinstimmen, wobei Suarez öfters das bei den Vorgängern noch Verborgene scharf fasse. Den eigentlichen moralischen konkreten Akten weist M. mit Recht nur gut und bös als species zu und spricht ihnen die Indifferenz ab; er läßt jedoch außer diesen moralischen Akten einen „actus humanus" zu, der wohl „Normen" der Kunst usw. folgen könne, ohne gleich der ethischen Norm sich zuzuwenden. Solchen Akten soll also eine Indifferenz gewahrt bleiben. — Gewiß liegt ein Denkunterschied zwischen Freiheit und Sittlichkeit vor; aber ein konkreter, in freier Zielsetzung gewählter Akt entspricht in diesem Ziel entweder der allseitigen Bestimmung des Menschen (und ist dann gut) oder nicht; ein Drittes kann es nicht geben: „Quidquid exsistit, determinato modo exsistit." Übrigens bleibt sich M. in der Definition des „actus humanus" nicht gleich. Einmal genügt ihm dafür jede „rationalis cognitio obiecti eiusque motivi" (480), wo von der Freiheit nichts gesagt wird; S. 474 aber wird der „actus humanus" definiert als „actus cum ratione liber". — In vielem ist die ruhige, sorgfältige Art des Verfassers vorbildlich.

Gemmel.

77. Gillet, M. S., La morale laïque et la raison: RevPh 27 (1927) 24—41. — Der Verfasser von „La morale ou les morales" führt hier alle Systeme der Laienmoral auf drei Klassen zurück: die biologische (Metschnikoff), die psychologische (Fouillée: idée-force), die soziologische (Durkheim: die „société", besonders in ihren primitiven Ursprüngen, Quelle aller Religion und aller „Verpflichtungsidee"). Ihnen allen sei eigen die gegenseitige Uneinigkeit und Unvereinbarkeit, die gegenseitige Selbstaufhebung; sodann aber eine gegenseitige Abneigung gegen alle Konfession, Religion und Metaphysik, obwohl sie letztere nur dem Namen nach mieden. Wenn z. B. Parodi u. a. (Belot, Rauh) sich gegenüber der bloß empirischen „science" auf eine transzendente „raison" beriefen, von der allein das Autoritäre stammen könne, so müsse diese „raison" zu einer übermenschlichen persönlichen Verpflichtungsinstanz führen: „Si la raison humaine demeure le fondement prochain du devoir, Dieu en est le fondement ultime" (37). Wenn nach Durkheim das Individuum gegenüber der sagenhaften „société" eine reine Abstraktion werde und verschwinde, so sei, wie der Verfasser vorzüglich ausführt, in Gott, der zugleich immanenten und transzendenten erhabensten Wirklichkeit, die wahre Autonomie und Bereicherung des Menschen verbürgt. G.

78. Bergenthal, F., Zur Logik des Sollens. Eine kritische Untersuchung zur theoretischen Rechtfertigung der sittlichen Forderung: Vjschr WissPäd 1 (1926) 386—434. — B. betont gegenüber mancher fast rein emotionalen „Wertschau" die Notwendigkeit der möglichsten rationalen Durchdringung auch des unbestreitbaren, zunächst „irrationalen" Faktums der absoluten ethischen Verpflichtung durch seine Zurückführung auf die innern irgendwie im Objektiven grundgelegten letzten Kategorien. In der Annahme der kategorialen Vorformung alles Objektiven unterscheidet er sich wesentlich von Kant, dessen intellektualistische Tendenz und Terminologie er weitgehend zum Muster nimmt. Die ethischen Qualitäten gut und böse stellt er, ganz neuartig, den Empfindungsqualitäten, hell-dunkel usw., gegenüber. Der ethisch freie Willensakt könne niemals indifferent sein. Das Sollen des Guten entspringe notwendig dem logischen Selbstwiderspruch des ihm konträr entgegengesetzen Bösen: Stehlen, das ein Eigentum begrifflich voraussetzt, würde, als erlaubt, dieses begrifflich leugnen; die Lüge wolle für wahr gehalten werden usw. — Die Arbeit ist wertvollst für positive Kantdeutung; bezügl. des „Nacherzeugens" des Objektiven wäre die Lehre von der Rolle des „intellectus agens" und den „principia indita" des hl. Thomas von Aquin dienlich, die einen andern „modus quo" im Subjekt dem „id quod" in den Objekten gegenüberstellt. Insofern der böse Akt immer auf ein Scheingut gehen muß, ist er dem guten Akt konträr entgegengesetzt; als positiver Akt ist er kein logischer Widerspruch, der ja nicht verwirklicht werden könnte. Das Böse als Fehlen des geforderten guten Charakters jener Handlung ist dieser privativ entgegengesetzt; diese „Beraubtheit" ist ein Widerspruch gegen die Sittennorm und ihre absolute Verpflichtung. Ein logischer Widerspruch an sich würde noch nicht die Absolutheit des ethischen Sollens erklären; ein Widerspruch, Verstoß gegen die mathematische Norm u. a. verletzen auch ein theoretisch zwingendes Sollen, über das die ethische Pflicht jedoch himmelhoch emporragt. Die Neuscholastik bietet im Anschluß an die Thomas-Scotus-Vasquez-Kontroverse Umfassendes hierüber. G.

79. Heyde, Johannes Erich, Wert. Eine philosophische Grundlegung. 8° (211 S.) Erfurt 1926, Stenger. *M* 8.50; geb. *M* 9.50 — H. klagt mit Recht über die Vieldeutigkeit des Wortes „Wert", das er aber nun einmal für ein notwendiges Übel hält. Es ist fast immer vorbildlich, wie Verfasser unterscheidet, in welchem Sinne jenachdem Worte wie Wert, Wertobjekt, Objektwert, ferner relativ-absolut, subjektiv-objektiv, Zweck, Lust, Rangordnung der Werte, Geltung, Sollen usw. gefaßt werden können. Hier kündet sich — Scholastik im besten Sinne an. Außerdem wird eine Kritik am Wertpsychologismus und Wertabsolutismus (Rickert, Scheler) geboten. Gegen sein eigenes Prinzip, Wertbeziehungen seien eben da, man müsse sie nicht erst herstellen, sondern nur fesstellen, verstößt der Verfasser in auffälliger Weise, wo es sich um den Zentralwert des Ethischen, den Sollenswert, handelt. Da er als Jünger der Rehmke-Schule eine Bewußtseinstranszendenz nicht kennt, muß ein Fordern, wie man es im Sollen anzunehmen pflegt, aus diesem ausgemerzt werden. Denn — so sagt er wieder logisch — keine Aufforderung ohne einen Auffordernden außer mir: „Ich kann unmöglich zu mir sagen: Du! bzw. Du sollst!" (192). Nun aber: „Wer und wo ist dasjenige Wesen, welches von uns die Erfüllung einer Aufgabe verlangt?" (ebd.) So wird Sollen bei H. ein bloßes logisches zwingendes Erkennenmüssen. — Wird dem Verfasser der weltenweite Unterschied zwischen dem schärfsten Zwang einer mathematischen Wahrheit und dem sittlichen Sollen verborgen bleiben können? Auch hier müssen wir nicht „herstellen" oder auflösen, sondern anerkennen. G.

80. Ponceau, R., Valeurs quantitatives et valeurs qualitatives: Rev MétMor 34 (1927) 353—363. — P. möchte einen Wertbegriff und Wertungsursprung ermitteln, aber nicht wie die bisherige Literatur fast nur die lo-

gische, ethische und ästhetische Welt berücksichtigen, sondern auch das Ökonomische einbeziehen, wo das Verhältnis von Wert und Preis die Zentralfrage ist. Die drei bisherigen wichtigsten Werttheorien hält er für ungenügend: 1) Die Theorie des Wertgefühls von Witasek, nach der Werte rein subjektiv Gefühle als Begleiterscheinungen von Vorstellungen sind; 2) die Theorie der Zweckidee, nach der etwas wert ist für etwas anderes; 3) die Theorie vom Wertideal; im Ökonomischen setze aber das (Preis-) Ideal schon den Wert voraus. Der Verfasser, Durkheimschen Gedanken folgend, erklärt selbst alles Werten aus einer innern geistigen Tendenz des Menschen, in alles Ordnung, Klassifikation, Hierarchie zu tragen. — Ist nun diese geistige Urtendenz nach Ordnung im Sozialen und außerhalb des Sozialen eine subjektive Illusion? Dann würde diese Theorie gegen Witasek nichts ausrichten können. Warum soll nicht jene geistige Tendenz nach Ordnung eine großartige Projektion der Ordnung der Seinswelt in den Menschen sein, wo sie seine urverwandte Geistesordnung trifft? So ist die Wertordnung zuletzt mit der Seinsordnung identisch: „bonum et ens et verum convertuntur." Der Wert ist ein Reflex, die Übereinstimmung eines Seins mit einem andern. „Bonum est conveniens, perfectivum." G.

81. Tillich, P., Die Überwindung des Persönlichkeitsideals: Logos 16 (Tübingen 1927) 68—85. — Der Verfasser, ein Führer der deutschen protestantischen „religiösen Sozialisten", unterscheidet streng Persönlichkeitsidee und Persönlichkeitsideal. Persönlichkeit, das seiner selbst mächtige, über alle empirischen Formen hinaus wahrhaft freie Sein, gibt es in Vollendung nur in göttlichen Tiefen. Nur insofern Individuum oder Gemeinschaft daran teilhaben, können sie Persönlichkeitswürde tragen. Ein Ideal, der Versuch der empirischen Formung einer absoluten Idee, kann nie wie diese absolut werden; so ist ein absolutes Person-„Ideal", sei es in Individuum oder Gemeinschaft, ein Widerspruch (85). Die Erlösung von der verabsolutierten „Form", die von der „Idee" gesprengt wird, im Sozialen wie im Individuum, stammt nur aus der Seele, die in allem die Symbole, aber nur diese, der einzigen wahren ewigen Persönlichkeit, erfassen kann. „Im Katholizismus der vorreformatorischen Geisteslage sind alle Seiten des seelischen Seins in die Beziehung zum Heiligen hereingezogen. Eine überaus differenzierte Psychologie betrachtet jede seelische Regung ‚sub specie aeterni'. Die Gnadenlehre mit ihren zahlreichen Abstufungen gibt jedem Typus eine bestimmte Richtung zum Unbedingten. Der Gedanke der Stellvertretung jedes Gliedes der Gemeinschaft für jedes andere bezieht alle innern Mächtigkeiten unmittelbar auf das Ganze" (82). Der Protestantismus habe die persönliche Entscheidung mehr zur Geltung gebracht, sei aber zum „Gesetz der bürgerlichen Konvention" (83) herabgesunken. Es müsse wieder die „Begnadetheit" durch das Unbedingte gegenüber aller „Besessenheit" durch ein verabsolutiertes Ich oder die Gemeinschaft uns frei machen. — In schwieriger, oft gekünstelter Sprache manche tiefe Gedanken — was auch von den übrigen Werken des sehr selbständigen Verfassers gilt. G.

82. Darmstaedter, F., Rechtslogismus und Rechtssoziologie in ihrer Stellung zum Problem der Rechtsgeltung. ArchRWirtschPh 20 (1926) 103 bis 135. — Es wird zunächst Hans Kelsens Rechtslogismus geschildert, der alles Subjektive, Psychologische, Soziologische als bloßes Sein in der Welt des Rechtes, des Sollens, ausschalten möchte, um das Recht (in marburgischem Logizismus) aus einer logischen Einheit, dem obersten Rechtssatze, abzuleiten. Freilich lasse er letzteren doch dem Staats-„Willen" entspringen. Dieser extremen Verobjektivierung des Rechtes stelle Franz W. Jerusalem seine rechtssoziologische Theorie entgegen, nach der das Subjektive, das „Rechtserlebnis" des Sollens das Wesentliche sei, in dem der Kollektivgeist zum Individualgeist werde. Nach D. können beide Extreme die Rechtsgeltung, dieses Kernproblem der Rechtsphilosophie, nicht erklären. Die Rechtsgeltung setze ein Zusammenwirken von Objektivem und Subjektivem

voraus, nicht die Ausmerzung des einen oder andern. Nur ein „innerlich gebundener Wille" (134), der, objektive Normen als bindend erkennend, sich durch sie gebunden erklärt, kann die Rechtsgeltung begründen. Dieses aber ist allein der sittliche Wille: „Durch die Einfügung des sittlichen Willens in den Zusammenhang der Rechtsgeltung wird diese ermöglicht" (134). — Das Wort „Geltung" ist vieldeutig. Die scholastische Naturrechtslehre unterscheidet in ihren ewigen Axiomen sowohl als in der von diesen selbst geforderten näheren Determinierung durch das positive Gesetz Inhalt (Materie) und Verpflichtung (Form). Diese Verpflichtungskraft, die im Gewissen, in Gott ruht, wie D. richtig andeutet, kann durch die hinzutretende positive Sanktion verschärft und sodann durch die nachfolgende sittliche Anerkennung in den Einzelwillen aus einer prinzipiellen Rechtsgeltung zur faktischen werden. G.

83. Sauerländer, J. D., Ordnung und Recht: ArchRWirtschPh 20 (1927) 224—251. — Eine im besten Sinne rechtsphilosophische Arbeit. Wenn die Ordnungstheorie die Ordnung, d. i. den Staat als rechtsetzende Machtinstanz, als letzte Quelle des Rechts und der Rechtsgeltung hinstelle, so daß Gesetz und Recht identisch sei, so erhebe sich sofort die Frage, woher diese Ordnung den Anspruch herleite, bindende Normen aufzustellen, falls nicht das bloße Faktum der Macht, der Rechtszwang, die alleinige schwache, menschenunwürdige Erklärung bieten solle. Der Geltungsanspruch des Gesetzes wie der Ordnung weise logisch notwendig hin auf eine vorhergehende, nur aufzufindende Geltung des „Rechtes". Die Urgeltung könne nur in dem einen und einzigen Urgeltungswert, d. i. in der Wahrheit bestehen. Diese erschließe sich nur dem Urteil, dem Geiste, dem die Rechtsverwirklichung durch die Ordnung folgen müsse. Darum trete die „Urteilstheorie" für die Rechtsfindung auf den Boden eines, aber nicht mehr bloß wie früher rationalistisch-deduktiven, sondern nun empirisch-rationalen Naturrechts; für die Rechtsverwirklichung, d. i. die Rechtsdeterminierung und Rechtsprechung, verlange sie allerdings die Staatsordnung, während das alte „gesetzesfeindliche" (246) Naturrecht diese selbst habe ersetzen wollen. Erfreulicherweise werden somit an Stelle des bloßen Buchstabens und bloßen Zwangs Geist und Idee gefordert als unentbehrlich zur Erklärung des Rechtes und seiner höhern „Macht, die von niemand aus der Welt geschafft werden kann" (238). Möge S. einmal an erster Quelle das aristotelisch-aquinatische Naturrecht einsehen, etwa bei Cathrein oder Mausbach; dieses axiomatische Naturrecht fordert die Determinierung durch die positive Gesetzgebung und verleiht ihr durch seine Gewissensverpflichtung erst die wahre Würde und Macht. G.

84. Beling, E., Das Rechtsordnungssubjekt: ArchRWirtschPh 20 (1926) 56—76. — Eine Grenzregulierung zwischen Ethik und Rechtsphilosophie, die nicht rechtspositivistisch sein will (75). Freilich wird das Recht nur als durch den Staat als „Rechtsordnungssubjekt" gesatztes Recht verstanden (59—69). Aber eine Rechtswertphilosophie, ja schon die Rechtsphilosophie selbst frage, wie der Gesetzgeber und Regent handeln müsse, um selbst sittlich zu sein; die Rechtsphilosophie „arbeitet als Rechtserkenntnislehre der rechtswissenschaftlichen, dem positiven Recht zugewandten Arbeit vor und rückt dann als Rechtswertlehre das positive Recht nach Existenz und Inhalt in den Bereich der Wertbetrachtung" (75). Wenn B. gerade hier der alten „Naturrechtsdoktrin" absagt, die an Stelle des positiven Rechtes selbst ewige, unabänderliche Gesetze für alles habe verkündigen wollen, so mag der Vorwurf dem Pseudonaturrecht des 18. Jahrhunderts oder überhaupt nur einem legendären Naturrecht gelten. Die Naturrechtslehre im Lager ihrer geschichtlich ältesten, berufensten Vertreter will genau das, was B. (75) der Rechtsphilosophie als Aufgabe zuweist: „Das Nachdenken darüber, ob es für eine organisierte Menschengruppe ein ‚natürliches Recht' zur Aufrichtung einer selbsteigenen Ordnung sozialen Lebens gibt, und welchen

Inhalts es natürlicherweise, d. h. ohne Verstoß gegen ethische Grundsätze sein darf". Das axiomatische Naturrecht der Scholastik postuliert das positive Recht und gibt ihm im Gewissen und in Gott seine höchste Kraft. G.

85. Gurvitch, G., La philosophie du droit de Hugo Grotius et la théorie moderne du droit international: RevMétMor 34 (1927) 365—391. — G., Professor an der Universität Prag, betont die Abhängigkeit des Grotius von einigen Scholastikern (Vitoria, Suarez) insbesondere in seiner Auffassung des Naturrechts als eines ewigen, auch von Gott unabänderbaren Rechtes (im Gegensatz zu Ockam). Desgleichen sei Grotius nicht der Begründer der individualistischen Sozialvertragslehre, deren Linie von Hobbes über Pufendorff bis zu Rousseau und Kant führe, wo sie, entsprechend der antiken Stoik, im Kosmopolitismus ende. Grotius lehre nicht, wie diese Individualisten, ein erst alle Gesellschaft künstlich schaffendes „pactum coniunctionis", da die Gesellschaft durch den „appetitus (naturalis) socialis" eine Naturnotwendigkeit sei —, sondern er fordere, wie Suarez, ein „pactum subiectionis", d. i. unter eine bestimmte Autorität. Grotius sei wie Suarez Universalist und gehe immer vom „Ganzen" der Gesellschaft, des Staates, der Menschheit aus. Ursprünglich sei Grotius in der Lehre vom „ius naturale sociale", dem Rechte der Gesellschaft vor und im Staate, sowie in der Charakterisierung des Völkerrechts als eines auchpositiven Rechtes, dem zudem der Primat über das Staatsrecht gebühre. So sei Grotius der Vorläufer der „Wiener Schule" Kelsen-Verdroß mit ihrer Lehre von der eingeschränkten Souveränität gegenüber der „deutschen Schule des 19. Jahrhunderts" mit ihrer Lehre von der absoluten Souveränität und der Selbstbindung des Staatswillens als einziger Quelle alles innern und „äußern Staatsrechts". Schon Aristoteles, besonders aber die führenden Scholastiker kannten ein „ius naturale sociale", da nach ihnen die Familie und Gemeinde „vor" dem Staate sind. Thomas kennt die Staaten als „societates perfectae" und ist weit entfernt, einen einzigen Weltstaat unter Papst oder Kaiser als Erfordernis zu betrachten. In seiner Staatslehre spielt wohl die Organismusanalogie eine Rolle wie bei Aristoteles, aber auch unabhängig vom „corpus Christi mysticum". Schon Suarez kennt das Völkerrecht als auch positives (vgl. De legibus l. 2, c. 19, n. 9). G.

86. Renz, O., Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts. (134 S.) Luzern 1927, Räber. *Fr* 4.— Während der selbständige Arbeiter oder Handwerker Preis- und Lohnvertrag gleichberechtigt abschließt, bringt den unselbständigen Arbeiter der „Dienstvertrag" naturgewollt in ein Dienstverhältnis zum Herrn oder Patron. Mit Anwendung der Thomastexte über die „servitus" und das „ius oeconomicum", das wohl einen graduellen, aber nicht wesentlichen Unterschied zwischen Knecht und Fabrikarbeiter anerkenne, wird gefolgert: Kommutatives Forderungsrecht hat der Arbeiter nur für den „Tauschlohn", der seiner Arbeit entspricht, und zwar einzig nach der allgemeinen „Schätzung", da diese (allein?) die Determination des Naturrechts für den Lohn darstelle (35 u. sonst.); als natürliches Persönlichkeitsrecht aber habe er für sich außerdem das Recht auf „Fürsorge" durch den Patron, die sich jedoch nicht kraft Forderungsrechtes auch auf die Familie erstrecke: „der Herr darf(!) keinen Familienlohn bezahlen" (120). Die natürliche Gerechtigkeit verlange wohl die Fürsorge auch für die Familie (wie doch wieder oft behauptet wird), und dies sei auch ein Persönlichkeitsrecht des Arbeiters (82; vgl. 107: ein kommutatives Recht), aber er habe kein Forderungsrecht darauf und könne keine Restitution dafür verlangen. — Warum neben der „merces vulgaris", deren Naturrechtsgemäßheit dem Verfasser meist fraglos zu sein scheint, nicht eine „merces libera conventionalis" und kaum eine „merces legalis" für den Arbeiter oder seine Organisation in Frage kommen soll, ist nicht erfindlich, zumal der Verfasser eine Mehrung möglichst freier, selbständiger Existenzen mit Recht wünscht (26). Jedenfalls muß man es dem ganz freien Entschluß

des Arbeiters und der Arbeiterschaft anheimstellen, ob sie in ein Servitut-Verhältnis gegenüber dem Herrn eintreten will, und man müßte ferner überlegen, ob dafür die aristotelisch-mittelalterliche Terminologie und Auffassungsweise „nude crude" wieder in Frage kommen könnte und sollte. Viele wertvolle Einzelbemerkungen müssen anerkannt werden. Einige bedauerliche Mißverständnisse (normaler Familienlohn wird statt auf technisch durchführbare Lohnberechnung auf die sittliche Norm bezogen, Minimallohn als „ne plus ultra" gefaßt [50]) müssen leider dem Werke schaden. G.

87. Herr, Vereinsseelsorge nebst Einführung in die Volkswirtschafts- und Gesellschaftslehre. Unter Mitarbeit verschiedener Fachmänner. (VIII u. 383 S.) Paderborn 1927, Schöningh. *M.* 5.40; geb. 6.90 — Der Verfasser, früher Professor im Priesterseminar zu Limburg, bietet zunächst (1—157) im Anschluß vorab an H. Pesch, Cathrein, Pieper, Sombart einen Grundriß der Gesellschafts- und der Wirtschafts-, insbesondere der Volkswirtschaftslehre. — Zu S. 30: Neben dem vulgären Preis (und Lohn) kann der konventionale besonders durch Genossenschaften immer Bedeutung gewinnen. — S. 124: Seit den 1890er Jahren hat Sombart sich wesentlich gewandelt. — S. 135: Nach Suarez u. a. ist die Übertragung der von Gott stammenden Staatsgewalt vom Volke an eine andere Instanz nicht immer „gottgewollt" und pflichtmäßig; es kann demokratisch die Macht behalten; wohl zieht Suarez die Monarchie vor. — Der zweite Teil bietet Beiträge von Herr, Hüfner, Merkel, Piepberger, Möller, Schmidt, Kroppenberg über einige wichtige pastorale Organisationen mit wertvollen Aktenstücken und Statutenvorbildern, die auch soziologisches Interesse wecken. — Ein Index würde den Gebrauch des die Praxis außerordentlich befruchtenden Werkes erleichtern. Das Buch ist selbst „ein schöner Beweis, wie der Klerus die Zeichen der Zeit zu verstehen sucht" (175). G.

88. Belot, G., L'éducation morale et sociale du prolétariat par la doctrine marxiste: RevMétMor 34 (1927) 393—417. — B. behandelt die drei Hauptlehren des Marxismus bezüglich ihrer Folgen für die Volkserziehung. 1) Der Geschichtsmaterialismus lehre die Alleinherrschaft der Wirtschaftstechnik und des Wirtschaftsinteresses und die Ohnmacht aller Idee, die erst aus jenen entspringt. Darin liegt schon ein theoretischer Amoralismus. Freilich, für seine Propaganda rechne der Marxismus mit der Macht der oft bewußt utopistischen Ideen. 2) Das Klassenprinzip wirke zerstörend, indem es den an sich schon überspannten Unterschied zwischen Besitzenden und Besitzlosen zu einem Gegensatz, zu einer Feindschaft mache. So solle das Proletariat aller Länder eine vaterlandslose, eigene Nation werden. Jeder Revisionismus, jede Reform werde vom strengen Marxismus bekämpft, damit nach der „Hegelschen" Dialektik der Umschwung um so schneller und sicherer folge. 3) Das Klassenkampfprinzip nütze auch, trotz aller „Verachtung der Idee", die Geschichtskausalität, die sonst verlassenen Theorien über den Mehrwert und das eherne Lohngesetz aus. — Wenn B. eingangs sagt, der Marxismus sei nun in Rußland Tat geworden, so muß er doch später selbst betonen, daß der Bolschewismus fast in allem das gerade Gegenteil des programmatischen Marxismus ist (414). In der Tat, soweit der Bolschewismus Existenzkraft hat, verdankt er sie seinen nichtmarxistischen, „bürgerlichen", militaristischen, kapitalistischen Prinzipien. Zu S. 396: Eugen Richter war nicht Katholik, sondern Führer der Freisinnigen Volkspartei. Ob B. nicht auch den marxistischen Ideen, die gemäßigter und darum vielleicht machtvoller in den nicht extremen sozialistischen Gruppen wirken, seine Aufmerksamkeit hätte schenken müssen? G.

Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien

Von Joseph Stiglmayr S. J.

Zweiter Artikel.

Vergleichung der Lehrpunkte.

Bevor wir zur Besprechung der beiderseitigen Lehrpunkte übergehen, bedarf es einer Berücksichtigung jener vielberufenen Stelle CH IX 3, wo Ps.-Dionysius bekennt, daß er ehedem Heide gewesen sei[1]. Um den Wert dieser Aussage zu würdigen, müssen wir Ep. VII 2 3 heranziehen. Hier erklärt sich Dionysius nicht nur einmal, sondern wiederholt als Heide. Nur weil er als ehemaliger Heide (Hellene) die Heiden bekämpfe, kann ihm Apollophanes vorwerfen, daß er ein parricida sei. Als bekehrter Heide weist Dionysius den ehemaligen Genossen zurecht, weil er sich der natürlichen Offenbarung des wahren Gottes verschließe und dem wunderbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte, wie z. B. bei Ezechias (4 Kön. 19 f.), seine Anerkennung versage. Insbesondere erinnert er ihn an die von ihnen gemeinsam beobachtete Sonnenfinsternis, als sie sich beim Kreuzestod Christi in Heliopolis befanden und Apollophanes selbst, von der wunderbaren Erscheinung überwältigt, ausrief: „Das sind, bester Dionysius, Wendungen göttlicher Dinge." Natürlich war Dionysius von Athen (als solcher will der Fälscher ja gelten) damals noch Heide, weil erst die Areopagrede des hl. Paulus, den unser Dionysius seinen ersten Lehrer nennt (DN III 2), ihm die Augen für das Licht der Wahrheit öffnete. — Die ganze Geschichte gehört also in das Reich der Fabel und ist mit verblüffender Keckheit aufgetischt, um das ehrwürdige Alter der Schriften zu beweisen. Jetzt erscheint die kurze

[1] „Auch über die andern Völker (im Gegensatz zu den Juden) — aus welchen auch wir zu jenem unermeßlichen und reichen Ozean des göttlichen Lichtes, der für alle zur willigen Mitteilung ausgebreitet ist, unser Auge erhoben — regierten nicht fremdländische Götter."

Bemerkung CH IX 3 als präludierender Kunstgriff des Fälschers.

Wollte indessen Dionysius nur sagen, daß er ein mehr heidnisches als christliches Leben führte, bevor er getauft wurde, so stimmt das zu den Berichten über das Vorleben des Severus. Es gingen darüber eigenartige Gerüchte, so daß ihn sein Biograph und Freund Zacharias gegen den Vorwurf verteidigte, er sei der heidnischen Magie (δεισιδαιμονία) ergeben gewesen. Zacharias erzählt, daß er Severus eine eingehende und anschauliche Katechese hielt, indem er ihm an den Bildern der Muttergotteskirche in Berytus die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens erklärte. Es muß ihm also das Christentum ziemlich fremd gewesen sein. Man vgl. übrigens EH III 3, 11, wo Dionysius die Großtaten Gottes am Menschengeschlecht schildert, mit der eben erwähnten Belehrung (in der Revue de l'Orient chrétien IV 558). Dieselben Gedanken kehren fast in gleicher Ordnung und mit gleichem Ethos wieder.

I. Die Einnatur-Lehre bei Dionysius und Severus.

Von besonderer Wichtigkeit ist für die vorliegende Frage die vielbesprochene Ep. IV des Ps.-Dionysius (MG 3, 1072), die eingehend mit der Lehre des Severus zu vergleichen ist. Wie verhalten sich Gottheit und Menschheit in Christus zueinander?

In dem bezeichneten Briefe antwortet Dionysius einem Mönche Caius auf dessen Frage: „Wie ist Jesus, der über alles Erhabene, mit allen Menschen wesenhaft auf gemeinsame Stufe gestellt?[1] Denn nicht insofern er der Schöpfer der Menschen ist, ist hier von ihm als Menschen die Rede, sondern sofern er selbst nach ganzer Wesenheit wahrhaft Mensch ist." Der Ps.-Areopagite spricht in seiner Antwort nur etwas zugespitzter aus, was er schon in DN in seiner dunklen Redeweise angedeutet hat[2]. Er will eine individuell neben der Gottheit bestehende menschliche Natur auf keinen

[1] Πῶς, φῄς, Ἰησοῦς, ὁ πάντων ἐπέκεινα, πᾶσίν ἐστιν ἀνθρώποις συντεταγμένος;

[2] Vgl. unten (DN II 4 9 10).

Fall gelten lassen, anderseits aber doch wieder das Vorhandensein der charakteristischen Eigentümlichkeiten der Menschennatur in Christus ungeschmälert anerkennen, wie sich im Folgenden ergeben wird. Zunächst sagt er hier: „Wir nun wollen den Jesus nicht in Menschenweise (individuell) abgrenzen. Denn er ist nicht bloß Mensch (er wäre ja nicht überwesentlich, wenn er bloß Mensch wäre), sondern wahrhaft Mensch ist er als der Überwesentliche, der in Wahrheit über die Maßen Menschenfreundliche, über Menschen hinaus und (doch hinwieder) nach Menschenart aus der Wesenheit der Menschen wesenhaft geworden" (ἀλλ' ἄνθρωπος ἀληθῶς . . . ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος). Um einer falschen Folgerung, als ob Christus durch solche Herablassung zur Menschennatur etwas von der Herrlichkeit der göttlichen Natur eingebüßt hätte, zuvorzukommen, fährt Dionysius fort: „Nichtsdestoweniger ist der allzeit Überwesentliche der Überwesenheit übervoll, unbeschadet der Hinzunahme dieser (menschlichen) Natur. Und wahrhaft in die (menschliche) Wesenheit eintretend, wurde er über Wesenheit hinaus wesenhaft und betätigte übermenschlich, was des Menschen ist" (οὐδὲν ἧττον ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης . . . ἀμέλει τῇ ταύτης περιουσίᾳ[1] καὶ εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου). Sowohl die Menschwerdung selbst wie die menschliche Wirkungsweise Jesu ist also übermenschlich erhaben. Im Einklang mit Ep. IV heißt es schon DN II 10: μηδὲν πεπονθὼς εἰς τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ . . . ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυὴς ἦν, ἐν τοῖς κατ' οὐσίαν ὑπερούσιος πάντα τὰ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων.

Mit einem doppelten Faktum aus dem Leben Jesu erläutert Dionysius das Gesagte. „Als offenkundiger Beweis dient die Jungfrau, die auf übernatürliche Weise schwanger geworden, und das Wasser (des Sees Genesareth), das, von Natur leicht beweglich, das Gewicht der materiellen und erdhaften Füße trägt und nicht auseinander weicht, sondern infolge einer die

[1] Corderius übersetzt ἀμέλει-περιουσίᾳ „cum supra substantiam exsisteret". Dagegen spricht περιουσία (opp. ὑπερουσία) und der Zusammenhang Vgl. DN I 4 ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη καὶ παράτασιν εἴληφε χρονικήν.

Natur überschreitenden Kraft kompakt bleibt und nicht auseinanderfließt" (Ep. IV). Wie das erste Faktum sich auf das ὑπερφυῶς οὐσιωθῆναι bezieht, so geht das zweite auf das ὑπερφυῶς ἐνεργεῖν zurück. Fast in derselben Weise wird DN II 9 argumentiert: καὶ τὸ μὲν ἀνδρικῶς οὐσιωθῆναι ... ὅπως ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ... διεπλάττετο ... ἀβρόχοις ποσὶ ... ἐπεπόρευτο τὴν ὑγρὰν καὶ ἄστατον οὐσίαν. Auf weitere zahlreiche Einzelheiten im Leben Jesu einzugehen hält der Autor nicht für nötig. „Wer gotterleuchtet zusieht, wird durch sie über Vernunfterkenntnis hinaus erkennen, daß die über das menschenfreundliche Wesen und Wirken gemachten affirmativen Aussagen die Bedeutung von Negationen (per excessum) haben."

Verschiedene Fragen drängen sich beim Lesen dieser Stellen auf. Wie soll man sich eine Menschennatur denken, deren charakteristische Eigentümlichkeiten vorhanden sind, ohne daß ihr ein individuelles Sein zukommt und ohne daß sie eine individuelle Menschentätigkeit ausübt? Bei Severus mag man sich vorläufig Rats erholen, der Ep. XI (PO XII 205) den Bescheid gibt, „daß wir nur durch den Intellekt und ein subtiles Erforschen wissen können, wie jede der beiden zur Einheit verbundenen Naturen beschaffen ist, die eine Person (Hypostasis) bilden und klar zeigen, daß der Emmanuel Einer aus zwei verschiedenen (Naturen) ist, aus Gottheit, sage ich, und Menschheit, wie Gregor der Theologe lehrt: Bewahrt bleibe die Verschiedenheit (Nichtvermischung) in der Einheit." [1]

Warum operiert Ps.-Dionysius beständig mit den ungewöhnlichen Ausdrücken und Verbindungen ἐξ ἀνθρώπων, κατὰ ἄνθρωπον, ὑπὲρ ἄνθρωπον, ἀνθρώπων ἐπέκεινα, ὑπερούσιος u. dgl.? Um 490 war die Terminologie εἷς καθ' ὑπόστασιν und δύο φύσεις ἐν Χριστῷ hinreichend festgelegt, wogegen der Ps.-Areopagite von δύο φύσεις durchaus nichts wissen will. Die Lösung des Rätsels liegt eben in dem Umstande, daß die Areopagitika dem berüchtigten Henotikon des Kaisers Zeno (482) Vorschub leisten wollen. In jenem Schriftstück wurden,

[1] Brooks, der Herausgeber und Übersetzer der Briefe, konnte den Fundort des Zitates aus Gregor v. Naz. nicht finden. Ob es authentisch ist?

um die Parteien zu vereinigen, die bestimmten Termini des Chalcedonense absichtlich umgangen. Aus der verschwommenen Sprache des Dionysius konnten sich allerdings Orthodoxe und Monophysiten herauslesen, was sie gerade wollten.

Es ist historische Tatsache, daß das Laterankonzil unter Papst Martin I. (649) den unserem Dionysius entlehnten Ausdruck θεανδρικὴ ἐνέργεια als orthodox rezipiert und durch einen eigenen Kanon (Denz. n. 268) in „den eisernen Bestand der Theologie" (Pohle) eingegliedert hat. Ohne Zweifel lassen die Ausdrücke eine orthodoxe Deutung zu und haben sie auch im Laufe der kirchlichen Lehrentwicklung, namentlich seit dem Kommentar des hl. Maximus Confessor, beibehalten.

Wie sehr sich aber der Autor der Dionysischen Schriften seinerseits von der orthodoxen Sprache der Kirche unterschied, lehrt eine Gegenüberstellung der berühmten Epistula dogmatica Leos d. Gr. an die Väter von Chalzedon (451): „Qui verus est Deus, idem verus est homo et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. . . . Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scil. operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est" etc. (Denz. n. 144). Und das Konzil selbst erklärte freudig zustimmend „unum eundemque Christum Filium Dominum Unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter . . . agnoscendum nusquam sublata differentia naturarum" etc. (Denz. n. 148). Man wird nicht sagen können, daß vonseiten des Ps.-Areopagiten irgend ein Zeichen der Zustimmung vorliege. Später soll gezeigt werden, daß sich in jener Periode, wo die monophysitische Partei Oberwasser erhalten hatte, der Patriarch Severus, ehedem Mönch in Majuma und damals versteckter Anwalt des Henotikon, mit gründlicher Offenheit über den „gottlosen Brief Leos" aussprach. Für ihn ist mit dem unus operans auch unbedingt una operatio gegeben.

Hat das Chalcedonense aufs kräftigste hervorgehoben, daß die beiden Naturen in Christus unvermischt und unverändert miteinander vereinigt seien, so wollte auch Ps.-Dionysius und, um das gleich vorwegzunehmen, Severus, daß die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen in Christus fortbestanden,

trotz der monophysitischen Auffassung der Einigung der Naturen selbst. Wir lesen DN I 4 über die Menschwerdung der zweiten Person der Gottheit, daß Christus, „der Ewige, eine zeitliche Dauer annahm und derjenige unserer Natur teilhaftig wurde, der mit unverändertem und unvermischtem Fortbestand der besondern Eigentümlichkeiten (μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἰδρύσεως) überwesentlich die gesamte Ordnung aller Natur überschritten hat“ [1].

Reihen wir hier gleich eine andere Stelle aus DN I 4 an, welche in kürzerer Form andeutet, was Severus später rhetorisch ausführlich in der Absicht entwickelt hat, zu zeigen, daß die menschliche Natur in Christus nicht verändert, wohl aber erhöht, in die Herrlichkeit der göttlichen Natur emporgenommen worden sei. Dionysius sagt a. a. O.: „Die menschenfreundliche Gottheit hat die äußerste Niedrigkeit des Menschen zu sich emporgehoben und hinaufversetzt“ (ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν). Dazu vergleiche Severus Ep. I (PO XII 181): „Wenn das Wort die Menschheit, die es hypostatisch (persönlich) mit sich vereinigt hatte, nicht in seine Natur . . ., sondern in seine Herrlichkeit und Wirksamkeit umgestaltet hat, und wenn Dinge, die offenbar dem Fleische angehören, dem Worte selbst zu eigen geworden sind, wie sollen wir da zugeben, daß jede der (beiden) Formen ihre eigenen Akte bilde?“ [2]

In diesem Zusammenhange finden wir auch bei Dionysius den Ausdruck συνετέθη in Hinsicht auf die beiden Naturen in Christo verwendet, ein Terminus, der richtig verstanden werden kann und von orthodoxen Autoren unbedenklich gebraucht wurde [3]. „Auf unaussprechliche Weise ist durch Verbindung der zweiten Person der Gottheit mit der äußersten Niedrigkeit des Menschen der einfache Jesus zusammengefügt worden“ (ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη). Aus den gründlichen Darlegungen

[1] Ähnliche Wendungen, die den Fortbestand der beiderseitigen Eigentümlichkeiten ausdrücken s. EH III 3, 11 12; IV 3, 10; DN II 3 u. 10.

[2] Severus (und mit ihm Dionysius) kennt nicht ein zweifaches principium quo in Christus, sondern nur eines, das „theandrische“.

[3] Nach dem Axiom: unitum ex pluribus, non compositum ex partibus.

Weigls ist ersichtlich, daß Gregor von Nazianz[1] mit Rücksicht auf die beiden Naturen Christus als διπλοῦς bezeichnet und die Antiochener den Ausdruck σύνθεσις von der Annahme und Aufnahme der menschlichen Natur gebrauchten. Cyrill von Alexandrien sträubt sich energisch gegen das διπλοῦς, versteht sich aber unbedenklich zu σύνθεσις und σύνθετον. In den Areopagitika sind beide Termini derart verwendet, daß sie nicht so sehr im Sinne des Cyrillus von Alexandrien als vielmehr in der monophysitischen Deutung zu fassen sind, die ihnen Severus gibt, der sich hier wie an vielen andern Stellen auf Cyrillus stützen zu können glaubt.

Kehren wir zu Ep. IV zurück, um die letzten Worte zu erwägen. Neuerdings wiederholt Dionysius mit geringer Modifikation den ersten Satz seiner Antwort an Caius: „Um es zusammenfassend zu sagen, er (Jesus) war nicht (einfachhin) Mensch, nicht in dem Sinn, als wäre ihm die Menschheit abzusprechen, sondern insofern, als er aus Menschen in einer die Menschen übersteigenden Ordnung und erhaben über den Menschen wahrhaft Mensch geworden ist" (οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς). Nun folgt der letzte, vielberufene Satz, der sich als zielbewußte Konsequenz gibt: „So hat denn Jesus das Göttliche nicht (rein) nach Gottesweise und das Menschliche nicht (rein) nach Menschenweise vollbracht, sondern, nachdem Gott Mensch geworden, eine neue Wirkungsweise, die gottmenschliche, für uns (dispensatorisch) betätigt" (ἀνδρωθέντος Θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος). Wir werden unten sehen, wie Severus diese erste Formulierung erweitert hat.

Dem gleichen Zweck, die Kontroverspunkte zu verschleiern, dienen die Ps.-Dionysius eigentümlichen Wendungen und Wortbildungen CH IV 4: ἐπιφανησομένης ἀνδρικῆς τοῦ Ἰησοῦ θεουργίας und DN II 9: ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία[2].

---

[1] Siehe die Belege bei Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites 47 ff. 58 139 143 162 (nebst den Kappadoziern sind auch Athanasius und Cyrill von Jerusalem genannt). — Über das schon bei den Apollinaristen auftauchende σύνθετος s. S. 171[1].

[2] Vgl. CH IV 4: τὸ θεαρχικὸν τῆς ἀφθέγκτου θεοπλαστίας μυστήριον.

Das erste will nichts anderes besagen als jenes bekannte θεανδρικὴ ἐνέργεια, das zweite ist gleichbedeutend mit ἀνδρικὴ θεοπλαστία, so daß wir wieder in Bezug auf die Menschwerdung und Wirkungsweise Christi auf Monophysitismus und Monergismus verwiesen sind. Nicht ohne Absicht ist an solchen Stellen immer Ἰησοῦς gesetzt (während Cyrill von Alexandrien und andere von Χριστὸς ἁπλοῦς, Χριστὸς σύνθετος sprechen). Der Name Jesus rückt die Idee des in seiner Menschheit leidenden Erlösers in den Vordergrund, so daß wieder die Anschauung von einem nicht in zwei Naturen bestehenden Emmanuel insinuiert wird.

Nachstehend sollen einige weitere Proben aus den Schriften des Severus geboten werden, die durch die PO erst in neuerer Zeit zugänglich gemacht worden sind. Wir werden daraus ersehen, daß die der Einschmuggelung des Henotikon dienende zahme Sprache des Mönches öfters mit der zornig auflodernden Rhetorik des Patriarchen vertauscht ist, wenn auch die wesentlichen Gedanken dieselben bleiben. Severus fürchtet, daß man mit der Annahme der Zweinaturen-Lehre in den Irrtum des Nestorius zurückfalle. Er ist vom philosophischen Standpunkt aus überzeugt, daß eine Menschennatur, die nach Wesen und Wirken individuell neben der göttlichen Natur in Christus gedacht wird, unbedingt als Hypostase (Person) aufzufassen ist, und deshalb gebraucht er die Termini φύσις und ὑπόστασις als gleichbedeutend. Vor allem beruft er sich auf Cyrill von Alexandrien[1] (allerdings in einseitiger Weise), häufig auch auf Gregor von Nazianz. Es ist ein böser Betrug, „Christus, den Emmanuel, nach der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in zwei zu teilen" (Hom. 60 — PO VIII 252; vgl. Ep. I — PO XII 182). Der schwankende Sprachgebrauch der früheren Väter in christologischen Fragen macht es erklärlich, daß Severus, wie er überhaupt im Leben zu Extremen neigte, den Beschlüssen des Chalcedonense als einer Neuerung seine Zustimmung hartnäckig versagte. Während die dort versammelten Väter einmütig riefen: „Per Leonem Petrus locutus est", protestiert Severus Ep. I (PO XII 179 ff.): „Wir anathematisieren

[1] „Von der Lehre Cyrills, des heiligen (priesterlich-geweihten) Ankers, gehe ich nicht ab" (Ep. I—PO XII 185).

nicht die, welche die (verschiedenen) Eigenschaften der Naturen bekennen, aus denen Christus, der Eine, besteht, sondern jene, welche die Eigentümlichkeiten (Eigenschaften) trennen und sie jeder Natur für sich zuweisen. Wenn der eine Christus einmal geteilt ist — und er wird geteilt durch die Tatsache, daß sie (die Gegner) nach der Vereinigung (noch) von zwei Naturen sprechen —, dann folgen den in eine Zweiheit auseinandergerissenen Naturen die Handlungen und Eigentümlichkeiten (Eigenschaften), die aus dieser Teilung entspringen, wie die Worte in Leos gottlosem Briefe bestätigen, da er sagt: ‚Denn jede der Formen vollbringt in Gemeinschaft mit der andern, was ihr zukommt. Das Wort vollbringt das, was des Wortes ist, und das Fleisch, was des Fleisches ist.'" „Die naturhaften Eigenschaften jeder Natur für sich zuweisen", erscheint Severus ein Greuel, wie unten noch deutlicher werden soll.

Wenn Ps.-Dionysius vielfach beteuert, daß die ganze Menschennatur sich mit der ganzen Gottheit vereinigt habe (siehe oben S. 162 f.), so stimmt das mit den Beteuerungen des Severus durchaus überein. Er sagt Ep. I (PO XII 176 f.): „Das Fleisch gibt sein Wesen als Fleisch nicht auf, auch nachdem es Gottes Fleisch geworden; und das Wort gibt seine Natur nicht preis, auch nachdem es hypostatisch mit dem Fleisch vereinigt worden, das mit einer vernünftigen und denkenden Seele begabt ist. Aber gewahrt bleibt der Unterschied und die Eigentümlichkeit der naturhaften Eigenschaften der Naturen, aus denen der Emmanuel besteht; denn das Fleisch wurde nicht in die Natur des Wortes verwandelt, ... sondern es ist ein Sohn und eine Natur Gottes des Wortes, das Fleisch geworden, wie der hl. Cyrillus gegen Diodorus sagt" [1]. — An der gleichen Stelle und zahllosen andern kommt Severus auf den Satz zurück, daß die Eigentümlichkeiten („properties" bei Brooks) bleiben, ganz entsprechend der ἀμετάβολος καὶ ἀσύγχυτος ἵδρυσις τῶν οἰκείων bei Dionysius (vgl. oben S. 167) [2]. Über die ebenfalls

[1] Vgl. Ep. 65 (PO XIV 16 ff. 22 28 33 35 36).

[2] Eine nähere Erklärung von den „naturhaften Eigentümlichkeiten" (Charakteristika) gibt Severus Ep. I (PO XII 177): Wir sprechen von naturhaften Merkmalen und (sagen) nicht, daß das, was naturhaft vereinigt worden, geschieden und voneinander getrennt ist.

schon erwähnte Erhöhung (nicht Veränderung) der menschlichen Natur in Christus (s. oben S. 166) äußert sich Severus ein andermal Ep. I (PO XII 184): „Er vollbrachte alle seine Werke in ihm (dem Fleische), verwandelte es aber nicht in seine Natur — das sei ferne —, sondern in seine Herrlichkeit und sein Wirken." — Einen Vorgänger hatte Severus mit dieser Behauptung an Philoxenus von Mabbug († um 523), der gleichfalls lehrte, daß die eine göttliche Person die menschliche Natur, sie in ihre eigene Herrlichkeit und Wirksamkeit erhebend, umgestaltet habe.

Zur Veranschaulichung seiner Idee von der Vereinigung beider Naturen in Christus wiederholt Severus den schon von Cyrillus von Alexandrien benützten Vergleich mit einer Glühkohle. Beim Ps.-Areopagiten findet sich der Vergleich nicht, er kann aber an seine Wendungen ὑπὲρ ἄνθρωπον, κατὰ ἄνθρωπον, ἐξ ἀνθρώπων usw. leicht angepaßt werden. Cyrill sagt nach dem Referat des Severus Ep. I (PO XII 180 f.; vgl. MG 75, 1369 Scholion de Incarnatione): „Doch wir vermögen an der (glühenden) Kohle[1] vergleichsweise zu sehen, daß mit der Menschheit Gott das Wort vereinigt wurde. Aber es hat nicht aufgehört, das zu sein, was es ist. Vielmehr änderte es das, was angenommen und (mit ihm) vereinigt wurde, in seine Herrlichkeit und Wirksamkeit um. Denn wie das Feuer, wenn es das Holz erfaßt und darin eindringt, es überwältigt und doch nicht die Wirkung hat, daß es aufhört, Holz zu sein, sondern ihm das Ansehen und die Kraft des Feuers verleiht und alles eigene Wirken durch dasselbe ausübt und als eins mit ihm betrachtet wird, so verstehe ich es auch von Christus. Denn als Gott auf unaussprechliche Weise mit der Menschheit vereinigt wurde, hat er sie als das erhalten, was wir über sie sagen, und er selbst verblieb, was er war. Aber nachdem er einmal (mit der Menschheit) vereinigt wurde, wird er als Einer mit ihr gezählt, indem er sich zueignet, was ihr zukommt. Aber er betätigte auch seinerseits in ihr das Wirken seiner Natur." Severus urgiert den Vergleich in einer Weise, daß er seinem

[1] Ep. 65 (PO XIV 41) erscheint der Vergleich mit dem glühenden Eisen, das im Feuer Eisen bleibt, aber ganz Feuer und Glut wird.

Monophysitismus gehörig Vorschub leistet. „Jene also, die eine menschgewordene Natur Gottes des Wortes bekennen und die Naturen, aus denen er (der Emmanuel) besteht, nicht vermischen, anerkennen auch die Eigenart dieser (Naturen), die zur Einheit verbunden sind. Die Eigenart aber ist das, was in der Offenbarungsweise (in den Kennzeichen) naturhafter Verschiedenheiten existiert[1]. Wir schreiben nicht die Werke der Menschheit der menschlichen Natur allein zu, noch wollen wir anderseits die Werke der Gottheit ausschließlich dem Worte zuerteilen, sondern wir anerkennen wohl die Verschiedenheit, aber eine Trennung lassen wir nicht gelten" Ep. I (PO XII 177 f.). Hier haben wir eine direkte Absage an Leos Brief und erkennen den Kommentar zur θεανδρικὴ ἐνέργεια. Zum Schluß der Ep. I (PO XII 185) rekapituliert Severus die Hauptpunkte: „Wir müssen jene verurteilen, die den einen Christus trennen. Sie trennen ihn aber dadurch, daß sie von zwei Naturen nach deren Vereinigung sprechen und infolgedessen den Naturen das individuelle Wirken und die eigene Art zuschreiben." In Ep. IV der Areopagitika heißt es eben-

[1] Wir werden die Meinung, welche Severus mit diesen Worten ausdrückt, wohl am besten erfassen, wenn wir seinen Vergleich mit der Glühkohle analysieren. Erst haben wir zwei Naturen, die des Feuers und die des Holzes vor uns. Nach der Vereinigung von beiden, wenn aus dem harten Holze eine glühende Kohle geworden, erscheint die Zweiheit der Naturen aufgehoben. Das Holz ist in die leuchtende Glut des Feuers erhoben und das Feuer ist durch Hinzunahme des Holzes ein Zusammengesetztes geworden (σύνθετον), das doch wieder als ein Einfaches (feurigholziges Ding) zu betrachten ist. Die naturhaften Eigenschaften des Feuers und Holzes sind geblieben, hier die Wärme und Helle des Feuers, dort die Ausdehnung, Schwere, Widerstandskraft des Holzes. Der einen zusammengesetzten Natur entspricht auch die eine zusammengesetzte (feurigholzige) Wirkungsweise. Die Glühkohle leuchtet, brennt und entzündet, aber nicht rein als Feuer, sondern als Feuerkohle, und sie zeigt Ausdehnung, Resistenz, Schwere, nicht rein als Holz, sondern als feuriges Holz. Nun verstehen wir Severus auch besser, wenn er stets versichert, daß er die verschiedenen „naturhaften Eigentümlichkeiten" der beiden Naturen anerkennen, aber durchaus nicht trennen will. Die „naturhaften Eigenschaften" (Eigentümlichkeiten) sind die als Manifestationsmomente der beiden Naturen existierenden und erfaßbaren Verschiedenheiten, beim Feuer die Helle und Wärme, beim Holze die Ausdehnung, Widerstandskraft usw. Trotzdem daß diese „naturhaften Eigentümlichkeiten" fortbestehen, sind doch die zwei Naturen als solche (individuell) nicht mehr da, sondern existieren jetzt als eine φύσις σύνθετος.

falls zusammenfassend: οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ (= „nach der Vereinigung") καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος [1].

Die Hinweise auf die von Severus öffentlich und klar vertretene Christologie setzen uns nunmehr instand, die Ep. IV des Ps.-Areopagiten mit vollerem Verständnis zu lesen. Gleich das vom Fragesteller Caius ausgesprochene συντεταγμένος ('Ιησοῦς πᾶσιν ἀνθρώποις) kennzeichnet die Auffassung Leos bzw. der Chalzedonenser („totus in nostris", „consubstantialis nobis" — Denz. 144 148), wogegen Dionysius erklärt: „Wir grenzen Jesus nicht ab nach der Menschheit" (οὐκ ἀνθρωπικῶς ἀφορίζομεν), d. h. wir sagen nicht (gleich den Gegnern), daß die menschliche Natur und das menschliche Wirken individuell und für sich dem Emmanuel zukommen, sondern wir behaupten erstens, daß Jesus über Menschenart hinaus, nämlich durch Erhöhung und Aufnahme der menschlichen Natur in die Glorie und Wirkungsweise der göttlichen (ὑπὲρ ἀνθρώπους — ἀνακαλουμένη [θεότης] καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν) wahrer Mensch geworden ist; zweitens, daß Jesus die naturhaften Eigentümlichkeiten einer Menschennatur angenommen hat (κατὰ ἀνθρώπους οὐσιωμένος) und daß er aus dem Menschengeschlechte stammt (ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων οὐσίας); drittens daß Jesus diesem überwesentlichen Menschentum entsprechend in einer Wirkungsweise sich betätigte, die über die Art menschlicher Betätigung hinausliegt (ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου); viertens daß Jesus also kein Mensch im gewöhnlichen Sinn des Wortes war, sondern ein Übermensch, und daß er eine neue, theandrische Wirkungsweise entfaltete, nicht rein göttlich in göttlichen Werken und nicht rein menschlich in menschlichen. — Nicht zwei Naturen sind also in Christus, sondern eine, aber doch die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen.

Der Schlüssel für diese eigentümliche Christologie dürfte nicht allzu schwer zu finden sein. Der krasse Monophysitismus,

[1] πεπολιτευμένος entspricht fein dem schönen Ausdruck bei Gregor von Nazianz: αὐτὸς (Χριστὸς) καὶ τοῦ παθεῖν ἦν ἑαυτῷ ταμίας ὥσπερ καὶ τῆς γεννήσεως (Or. 40, 29 — MG 36, 400).

der von einer Verschmelzung der zwei Naturen redete, mußte den philosophisch gebildeten Dionysius-Severus abstoßen. Anderseits war der aus dem Neuplatonismus Herkommende doch noch in den hellenistischen Anschauungen soweit befangen, daß ihm das Geheimnis der hypostatischen Union erträglicher wurde, wenn er das in natürlichen Dingen geltende Axiom: natura perfecta rationalis = hypostasis rationalis = persona festhalten konnte [1]. Die Unterscheidung von Natur und Person, über die noch bei den heutigen Theologen entgegengesetzte Theorien herrschen, ging ihm nicht in den Sinn; eine ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν bei zwei Naturen war für ihn ausgeschlossen, da er an den wenig glücklichen Ausdruck des Cyrillus von Alexandrien μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη sich klammerte, ohne um dessen korrekte Formeln sich zu kümmern. So war auch der schon ältere klassische Terminus φύσις ἐνυπόστατος für ihn bedeutungslos. Die Scheu seiner impulsiven Natur, in den Nestorianismus zu verfallen, ist ebenfalls zu beachten.

In dem Streit, in den Severus später mit Julianus von Halikarnassus geriet, bekämpfte er gegen diesen die Lehre, daß Christus auch vor seiner Auferstehung inkorruptibel gewesen sei. Es ist da die Rede von Hungern, Dürsten, Ermüden, Weinen und Fürchten des Herrn, menschlichen Schwächen, die er unsertwegen freiwillig auf sich nahm. Das lautet orthodox. Christus hätte ja im Unterschiede von andern Menschen durch seine Allmacht jedes Leiden von sich abwenden können und hat insofern freiwillig gelitten, sooft und wieweit er überhaupt gelitten hat (vgl. Bardenhewer IV 417 A. 2). Für eine solche Auffassung beruft sich Severus auf die Autorität Cyrills von Alexandrien (Ep. I — PO XII 184 f.). „Das erfolgte bei ihm (Christus) nicht nach den notwendigen Gesetzen der Natur wie bei uns, sondern er unterwarf freiwillig sein Fleisch, daß es nach den Gesetzen der Natur wandelte. Denn er überließ es manchmal sich selbst, daß es auch erduldete, was ihm eigen ist [2]. Wie stellt sich zu dieser

[1] Leo d. Gr. (Serm. 29 — ML 54, 226): „Utramque substantiam in unam convenisse personam, nisi fides credat, sermo non explicat."

[2] Vgl. Ep. 65 (PO XIV 42), wo das Leiden am Kreuze erwähnt wird.

Lehre des Patriarchen Severus der Mönch Ps.-Dionysius in seiner Schrift EH III 3, 11? Er steht dazu keineswegs in Widerspruch, sondern in voller Übereinstimmung: „Die ganz unbegrenzte Menschenfreundlichkeit der urgöttlichen Güte ... ging mit all unsern Schwächen eine wahre Gemeinschaft ein, die Sünde allein ausgenommen, und ward eins mit unserer Niedrigkeit[1].“ Mithin ersteht auch aus dieser historischen Situation keinerlei Hindernis, Dionysius mit Severus zu identifizieren[2].

Ein Überblick über die verschiedenen angeführten Stellen läßt erkennen, daß Severus in seiner Redeweise Schwankungen zeigt und sich der orthodoxen Lehre bisweilen auffallend nähert. Im ganzen genommen ist er aber gewiß ein gemäßigter Monophysit. Wir begreifen die Vorwürfe, die ihm wegen seiner Zweideutigkeit gemacht werden. Eustathius[3], Epistula ad Timotheum scholasticum (MG 86, 901—941), nennt ihn πολύμορφος (913), μυριόμορφος (929), δικέφαλος, ἀλώπηξ (940), δίγλωσσος (940). Die von Severus verfochtene σύνθεσις ist Eustathius eine ποίκιλος σοφία. Er macht mit Recht geltend, daß dieselbe einen Widerspruch in sich schließe. Inkonsequent mache Severus gelegentlich Konzessionen an seine Gegner (912 f.). Auch Anastasius Sinaita hat für Severus sehr ehrenrührige Epitheta (MG 89, 112 116 128). Georg Pisides spricht unter anderem von dem „gottlosen Severus“ (MG 92, 1601—1676).

* * *

[1] Vgl. DN II 3: ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς ... ὕπαρξις καὶ ὅσα τῆς κατ' αὐτὴν ἐστι φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια.

[2] In einem gelehrten neueren Werke „Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sevère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ“ von Draguet (Louvain 1924) steht die Behauptung, daß Severus keine Erbsünde annehme und sich hierin im Einklang mit manchen andern kirchlichen Lehrern des Orients befinde. Wenn dem so wäre, dann müßte die Identifizierung des Ps.-Areopagiten mit Severus eine arge Erschütterung erfahren; denn Dionysius spricht mit aller Deutlichkeit, ja mit unverkennbarem Ethos von dem traurigen Sündenfall der Stammeltern und der bei ihren Nachkommen fortwirkenden Erbschuld (EH III 11). Nun hat aber Diekamp in einer gründlichen Besprechung des genannten Werkes (ThRev 26 [1927], 91 ff.), in Übereinstimmung mit Jugie, das Gegenteil erwiesen. Draguet und Tixeront, auf den sich Draguet beruft, bilden keine Gefahr für das Resultat unserer Untersuchung.

[3] Vgl. die wertvollen Untersuchungen von Loofs, T. u. U. 3 (1887), 54 ff.

Eine besondere Würdigung erheischen noch drei Stellen, welche das bisher gewonnene Ergebnis gefährden könnten. Es sind drei Zitate aus anerkannten Schriften des Severus, wo er selbst den „Dionysius Areopagita" als Gewährsmann für seine Lehre von einer Natur und einer gottmenschlichen Wirkungsweise anführt. Wir stehen vor der Frage, ob Severus die Kühnheit und Unwahrhaftigkeit besaß, die eigene Fälschung zu polemisch-religiösen Zwecken zu benützen. Einem Kenner der Geschichte berühmter Fälschungen wird kein besonderes Staunen kommen. Er erinnert sich an den merkwürdigen analogen Fall, daß der protestantische Theologe Chr. M. Pfaff im Interesse seiner pietistisch-irenischen Bestrebungen 1714 jene vier Irenäusfragmente selbst fabriziert hat, die er in der Turiner Bibliothek gefunden zu haben vorgab[1]. Die Ähnlichkeiten beiderseits springen in die Augen.

Die Zitate, um die es sich handelt, sind nachstehende drei:

1. Bei Mai, Script. vet. nov. coll. VII 71, wird von Severus eine Stelle aus „Dionysius" mitgeteilt, welche auf den letzten Satz von Ep. IV (oben 167) Bezug nimmt. Severus ist der erste, der überhaupt von Schriften des πάνσοφος Διονύσιος Ἀρεοπαγητικός etwas weiß. Den Text der bezeichneten Stelle von Ep. IV erweitert und verschärft er mit einer ausgesprochen monophysitischen Tendenz. Was dort im Geiste des Henotikon mit zielbewußter Reserve gesagt ist: καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος, findet hier einen unverblümten Ausdruck und ein offenes Bekenntnis. Das früher sorgsam gemiedene μία φύσις und das nicht eindeutige σύνθετος ἐνέργεια wird mehr als einmal in den Text des Dionysius eingeschoben, und mit allem Nachdruck wird erklärt, daß Severus wie früher so auch jetzt den Dionysius geradeso verstanden wissen will. Man vergleiche: καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ... μίαν ἐννοήσαμεν σύνθετον καὶ νοοῦμεν — μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν, ὥσπερ καὶ μίαν φύσιν

[1] Vgl. v. Harnack, T. u. U. 20 (1900), 3. Auch im Zeitalter der Renaissance, bemerkt v. Harnack (S. 67), und noch unter Ludwig XIV. wurden Vätertexte vielfach gefälscht; es gab Patristiker, welche die patristische Wissenschaft fide sincera lediglich zur Verteidigung ihrer Konfession verwerteten.

τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην ... ἕως ἂν οὖν εἷς ἐστιν ὁ Χριστὸς, μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν σύνθετον ... κηρύττομεν. Es fällt auf, wie sehr sich Severus bemüht, die vielbesprochene Formel Cyrills von Alex. μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη und die Gleichsetzung von φύσις mit ὑπόστασις zur schärferen Fassung des Dionysius-Textes zu benützen. Man gewinnt den Eindruck, daß er eben seine eigene früher absichtlich undeutlich gehaltene Ausdrucksweise jetzt, da er mit offenem Visier kämpft, verbessern und wirksamer machen will.

2. In der Schrift des Severus gegen die Anathematismen des Julianus von Halikarnassus wird die oben (S. 167 f.) besprochene Stelle ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία κτλ.[1] von Severus mit beachtenswerten Erweiterungen wiederholt. „Auch Dionysius vom Areopag, welcher Bischof der Kirche von Athen war, dessen die Schrift in der Apostelgeschichte gedenkt, bekennt, indem er in der Membra an Timotheus den Bischof über die Göttlichen Namen Folgendes sagt: Aber jenes, das gepriesen ist vor allen göttlichen Worten, (ist) die göttliche Bildung Jesu in unserem Gleichnisse[2]. Und sie ist unaussprechlich jedem Worte und unerfaßbar jedem Sinn, auch jenem Haupte der erhabenen Engel. Und wir nehmen im Geheimnis an[3], daß er sei ἀνδρικῶς ἐν τῇ οὐσίᾳ. Nicht verstehen wir jedoch, wie er gebildet ist aus jungfräulichem Blute in anderer Weise, die erhaben ist über die Natur. Denn nicht aus der Ordnung der Beiwohnung, noch aus dem Blute, dem vorausging der Wille des Fleisches oder der Wille des Mannes, „sondern aus jungfräulichem, reinem Blute Mariä der Gottesgebärerin wurde der Herr Fleisch, unerklärlich, göttlich zugleich und menschlich". Die Vergleichung mit dem Texte aus Ep. IV (oben S. 167) zeigt, daß Severus das zweideutige θεοπλαστία im monophysitischen Sinn in Anspruch nimmt. Darauf zielt der ganze hier eingeschobene Satz:

[1] Ich verdanke diesen Hinweis und die Übersetzung der Stelle aus dem Syrischen der gütigen Mitteilung von Prof. Dr. O. Braun.

[2] Im griechischen Text DN II 9: τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον, ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία.

[3] μυστικῶς παρειλήφαμεν (DN II 9).

„Denn nicht aus der Ordnung der Natur ... wurde der Herr Fleisch, göttlich zugleich und menschlich.“ [1] Severus führt, was der Ps.-Areopagite natürlich nicht durfte, als weiteren Zeugen Gregor von Nazianz an: „Wie Gregor göttlich redend (in theologischer Sprache) sagt, indem er an Kledonius schreibt: Göttlich, weil ohne Mann, menschlich (ἀνθρωπικῶς oder wie Dionysius sagt ἀνδρικῶς) ... und im Gesetze der Schwangerschaft“ usw. (MG 37, 177). Im Anschluß an das DN II 9 erwähnte Wunder des Wandelns Christi über dem Wasser läßt Severus seine dialektische Gewandtheit spielen: ποίας οὖν φύσεως ἰδίαν ἐνέργειαν εἴπωμεν τὸ βαδίζειν ἐπὶ τοῦ ὕδατος; „Wenn wir dieses Wandeln Jesu auf dem Wasser der göttlichen Natur zuschreiben wollen — wie kann ein leibliches Gehen auf Füßen der Gottheit eigen sein? Schreiben wir es aber der menschlichen Natur zu, wie muß ihr dann das Wandeln über das nasse Element abgesprochen werden? ... Da also (Jesus) einer und ungeteilt ist, so ist auch die Wirkungsweise eine ungeteilte ...“ (Eustathius — MG 86, 924 C). Wie ist es zu erklären, daß kein anderer vor Severus mit solchen Dionysiustexten dialektisch zu operieren wußte?

3. Noch ist ein Brief des Severus an einen gewissen Abt Johannes [2] zu erwähnen, dessen Datum nicht genauer festzustellen ist, der aber gleich temperamentvoll wie die zuerst angeführte Stelle geschrieben ist: ἡμεῖς, καθὼς ἤδη φθάσαντες ἐν ἄλλοις διὰ πλάτους γεγραφήκαμεν, τὴν φωνὴν τοῦ πανσόφου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγητικοῦ τὴν λέγουσαν „ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεαρχικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένον“ μίαν ἐννοήσαμεν σύνθετον φύσιν. Severus hat also Ep. IV des Dionysius schon früher monophysitisch verstanden und weitläufig interpretiert. Würden seine unedierten Schriften darüber Aufschluß geben? Warum ist er so sehr darauf aus, dem Texte bei Ps.-Dionysius καινήν τινα ἐνέργειαν nachträglich das wichtige μίαν beizufügen? Sieht es nicht so aus, als ob er sich selbst korrigieren und des Vorteils der erweiterten Stelle versichern wollte?

[1] Entsprechend Ep. IV: εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη, und DN II 10: ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυὴς ἦν κτλ.

[2] A. Mai, Script. vet. nov. coll. VII 1, 71.

Alles in allem genommen darf es bei einem so „vielgestalteten" eigenmächtigen Charakter, wie Severus war, nicht arg wundernehmen, wenn er die eigene Fälschung literarisch ausgespielt hat, um seine Meinung durchzusetzen. — Wenn wir nun anderseits auch beim Ps.-Areopagiten eine willkürliche Behandlung der Heiligen Schrift oder der (stillschweigend benützten) Vätertexte wahrnehmen, wenn wir die unverfrorene Vortäuschung von Personen und Situationen aus der apostolischen Zeit ins Auge fassen und die von einem zähen Fanatismus eingegebene Absicht erwägen, einer vermeintlichen Wahrheit unbedingt den Sieg zu verschaffen, dann können wir auch gelten lassen, daß er eine Person mit Severus ist, der es nicht verschmähte, sich selbst als Apostelschüler zu mystifizieren und zu zitieren.

Eine Vermutung, die sich hier uns aufdrängt, läßt das ganze Verfahren des Fälschers Severus ziemlich erklärlich erscheinen. Bei der ursprünglichen Niederschrift der einzelnen Werke scheint ihn die Tendenz, dem Henotikon Vorschub zu leisten, noch nicht geleitet zu haben. In die erste Zeit nach seiner Bekehrung (s. 1. Artikel S. 4) fällt, wie wir glauben möchten, die Abfassung von CH und DN. In diesem Stadium des geistigen Übergangs, wo er beim Eintritt in das Licht der christlichen Wahrheiten, noch durchtränkt von sublimem, neuplatonischem Gedankengut, voll Bewunderung über auffallende Ähnlichkeiten beider Systeme, dem Drange einer intellektuellen Ausgleichung nicht zu widerstehen vermochte, da schrieb er sich in enthusiastischer Spekulation die drückende Last von der Seele. Damit ist wohl vereinbar der Zweck, in engerem Kreise gleichgesinnte Brüder zu belehren. Später erst erfolgte die Bearbeitung der EH, die im Gegensatze zu den älteren Werken viel nüchterner gehalten ist und mehr religiös-praktische Zwecke verfolgt. Die MTh und die Briefe geben sich überhaupt nur als ein Nachhall und ergänzender Abschluß des Ganzen. Die letzte Redaktion, die der unmittelbaren breiteren Veröffentlichung diente, war direkt beeinflußt von der Rücksicht auf das kaiserliche Henotikon (482), das von Zeno und Anastasius mit allem Nachdruck zur religiös-politischen Geltung gebracht wurde. Severus war

von Anfang an in monophysitischen Kreisen für das neue Leben gewonnen worden, und deshalb wirkte in seiner schriftstellerischen Einstellung von Anfang an wenigstens latent ein gemäßigter Monophysitismus. Mit dem Erlaß des Henotikon wurde die Frage brennend. Der Augenblick war gekommen, die „Areopagitika" geschickt ans Licht zu ziehen und damit den Absichten der Regierung zu dienen. Es bedurfte nicht mehr vieler Modifikationen in der bereits vorliegenden Schriftenmasse. An geeigneten Orten konnten die irreführenden Lichter, die in die apostolische Zeit hinaufweisen, aufgesteckt werden, und viele Spuren, die allzu deutlich zeitgenössische Verhältnisse verrieten, waren zu verwischen, wobei allerdings manches einem prüfenden Blick Verdächtige stehen blieb. Beachtenswert ist auf jeden Fall, daß gerade solche Stellen, die am aufdringlichsten das apostolische Zeitalter vortäuschen, als Einschiebsel in den Text erscheinen und stilistisch unangenehm wirken. Es sei auf DN III 3 verwiesen, wo die lange Parenthese über die Anwesenheit der Zeugen bei der Schau des „gottaufnehmenden Leibes" einem fast den Atem benehmen möchte. Auch die Parenthese CH IX 3, die von der Bekehrung des Dionysius aus dem Heidentum handelt, kommt etwas abrupt in den Zusammenhang. Die Anspielung auf die Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung Christi (Ep. VII 2), die Dionysius mit seinem Freunde Apollophanes beobachtet haben will, trägt den Charakter eines dreisten, dem ganzen Korpus der Schriften einverleibten Nachtrags und das gleiche gilt von Ep. X (an den Apostel Johannes). Selbst der Text von Ep. IV, auf die wir unten zu sprechen kommen, will nachträglich DN II 10 (Ende) erklären.

II. Verschiedene kongruente Gedankenkreise.

Ps.-Dionysius verbreitet sich über das Geheimnis der Trinität, soweit das Einssein der Natur nach und das Geschiedensein den Personen nach in Betracht kommt, in ganz orthodoxem Sinne (DN I u. II)[1]. Die Unklarheit einiger vornizänischer

[1] DN II 4: ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ ... ὑπερηνωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη.

Väter hinsichtlich der Subordination des Logos ist völlig überwunden. Bei Severus ist die gleiche Wahrnehmung zu machen[1]. Um so auffälliger ist es, daß in der Frage über den Ausgang des Heiligen Geistes Dionysius genau wie Severus eine ganz singuläre Ansicht vertritt. Beide reden weder vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne noch von einem Ausgang aus dem Vater durch den Sohn. Sie sagen, wenn auch nicht in den Worten, doch sachlich übereinstimmend, daß der Sohn und der Heilige Geist miteinander gleich ewig vom Vater ausgehen. Dionysius redet in seiner neuplatonisch gefärbten Sprache (DN II 6) von gottentspringenden Sprossen der gottzeugenden Gottheit, ihren Blüten und überwesentlichen Strahlen. Also gleichsam zwei Schößlinge nebeneinander aus einer Wurzel, zwei Blumen zusammen an einem Stengel, zwei aus einer Lichtquelle hervorbrechende Strahlen[2]. Abermals kommt der Ps.-Areopagite auf diese Anschauung zurück MTh III, und zwar in einer Weise, die ganz ähnlich ist dem Ep. IV geübten Verfahren, das früher Gesagte vollständiger zu umschreiben. Er habe schon in den „Theologischen Grundlinien" (wohl nichts anderes als DN II 6) gezeigt, wie aus dem einen immateriellen und ungeteilten Guten die im Herzen der Gottheit schlummernden Lichter hervorkeimten und wie sie aus dem mit dem Aufkeimen gleichewigen Verharren in ihm (dem Urguten) und in sich selbst und untereinander nicht ausscheidend verblieben sind[3]. Auch an dieser Stelle ist „sensu obvio" ein gemeinsames Nebeneinander-Aus-

[1] Severus wiederholt hier gleich Dionysius, was Gregor von Nazianz bereits scharf formuliert hat. Vgl. dessen Or. 31, 9 (MG 36, 144): ἓν τὰ τρία θεότητι καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν, und Severus Hom. 70 (PO XII 17 ff.): „So wird die Dreifaltigkeit auch auf dreifache Weise erfaßt nach den Eigentümlichkeiten. Und in der Einheit wird sie erkannt nach der Gottheit und sie wird geteilt ohne Trennung und vereinigt ohne Vermischung." Vgl. Ep. 62 (PO XIV 1 f.); 99 (ebd. 218 f.).

[2] DN II 6: πηγαία θεότης ὁ Πατήρ· ὁ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητός (εἰσιν), εἰ οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα. — Die metaphorischen Ausdrücke ἄνθη und φῶτα gebraucht Proklus, um die Henaden als überwesentliche Spitzen, Blüten und Lichter zu bezeichnen, die vermittelnd zwischen der Ur-Henas und der Welt stehen. Vgl. H. Koch a. a. O. 162 f.

[3] συναϊδίου τῇ ἀναβλαστήσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα (sc. τὰ ἐγκάρδια φῶτα).

gehen des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater als dem Urgrund der Gottheit zu verstehen. Auf der einen Seite klingen Bibeltexte nach (Ps. 109, 3: ex utero genui te; Joh. 1, 18; vgl. Spr. 8, 24; Sir. 24, 5), auf der andern Seite macht hellenistische Denk- und Redeweise sich geltend. Die Worte sind in einem Stadium des Bekehrungsprozesses geschrieben, als Ps.-Dionysius noch zu wenig zu rein christlicher Spekulation sich durchgeläutert hatte.

Jetzt stellen wir ihm den Patriarchen Severus gegenüber, wie dieser über dasselbe Thema predigte. Die einem christlichen Auditorium fremdklingenden Metaphern von Sprossen, Blüten und Lichtern der Urgottheit werden wir bei ihm nicht erwarten. Aber in einem volkstümlicheren Bilde sagt Severus über den gleichmäßigen Ausgang des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater dasselbe wie Dionysius. Man höre seine Hom. 70 (PO XII 15 ff.): „Ebenso wie mit unserem Worte der Hauch verbunden ist und mit ihm ausgeht, so ist auch ohne Abstand und Trennung mit der Geburt des Wortes auch der Ausgang des Geistes ohne Zeit und ewig verbunden und vereinigt." Ähnlich Epist. 65 (PO XIV 10 f.). Ps.-Dionysius schließt mit den Worten: Wie sich aber dies verhält, kann man weder aussprechen noch denken. Er verweist einfach auf die Heilige Schrift. Severus nimmt mit der Überlieferung ohne Schwanken an, daß zwischen generatio und spiratio ein Unterschied besteht. Auch er erklärt indessen, ihn nicht zu kennen, und begnügt sich mit der Offenbarung.

Hat man bei Dionysius (DN IV 4, V 8 u. XI 2) die großartige Schilderung des Weltganzen mit den drei Reichen der reinen Geister, der Menschen und der vernunftlosen Schöpfung gelesen, hat man den begeisterten Lobpreis auf die Weltharmonie und den Weltfrieden auf sich wirken lassen, um dann mit dem Verfasser zum Urquell alles Seins, aller Güte und Schönheit emporzublicken, so glaubt man sich aufs neue in diese hohe und lichte Gedankenwelt versetzt, wenn man Severus Hom. 68 (PO VIII 370 f.) vor Augen bekommt: „Gott, der glückselige und alleinige Herrscher, hat in einzigartiger Freigebigkeit und im Übermaß seiner Güte die obere und geistige Welt geschaffen, als es ihm gut schien. . . . Denn er

wollte sie teilnehmen lassen an der Herrlichkeit und an dem Glück, die von ihm wegen seines reichen Überflusses ausgehen und ausströmen. . . . Er wollte, wie Paulus schreibt, in abgestufter Weise die vervielfältigte Mannigfaltigkeit offenbaren und vor allem die höheren Mächte erfreuen und ihnen zeigen, daß er nicht bloß geistige und körperlose Wesen schaffen konnte, sondern auch solche, die ganz anders geartet und ferne und seiner Nähe entrückt sind. . . . Er hat aus dem Nichts hervorgebracht diese stoffliche und sichtbare Welt[1]. . . . So hat er in harmonischer Schönheit alle Dinge zur Verbindung ohne Vermischung zusammengefaßt. . . . Und da diese Welten (einander) so ferne und getrennt waren — die geistige Schöpfung meine ich und die sinnfällige —, schuf er auf unerhörte Weise und stellte zwischen beide den Menschen, indem er aus Lehm den Leib bildete . . . und dann in ihn eine vernünftige und geistige und unkörperliche Seele schuf. So ist der Mensch durch das Fleisch seinem Wesen nach mit der sichtbaren Welt verbunden, durch die Seele aber mit der unkörperlichen und unsichtbaren."[2] So lebt der Mensch wie ein zweiter Engel auf Erden.

Ein dem Areopagiten ganz eigentümlicher, sonderbarer Grundgedanke von CH und EH ist der, daß die Gnaden der Erleuchtung und Gottvereinigung an die hierarchischen Rangstufen gebunden sind, nicht bloß in der Hierarchie der Engel (CH XIII 3 f.), sondern auch in den Ordnungen der streitenden Kirche[3]. Ist es nicht überraschend, daß nun gerade von Severus die gleiche Anschauung berichtet wird, die sonst keinen Vertreter hat? „In diejenigen, die den Geboten Gottes anhangen und, wie geschrieben steht, dem Herrn nachwandeln, legt die Weisheit des Höchsten passende Gedanken, in die Diakone, Presbyter und Priester nach der Ordnung ihres Priestertums."[4] An einer

[1] Hier folgt eine in markigen Zügen durchgeführte Schilderung der Schönheit des sichtbaren Universums. Leider nötigt die Rücksicht auf Raumersparnis, die schönen Zwischengedanken zu unterdrücken.

[2] Severus hat wie Dionysius die grandiose Staffelung von den obersten Reihen der Geschöpfe bis zu den untersten geschaut.

[3] Vgl. Schol 2 (1927) 177—188.

[4] Syrische Kirchengeschichte von Ahrens-Krüger 217. — Ebd. S. 29, 4 ist von einer Chamäleonnatur des Severus die Rede (s. oben S. 174).

früheren Stelle haben wir das andere hierarchische Grundgesetz von der in absteigender Ordnung vermittelten und jeweils abgeschwächten Einstrahlung des göttlichen Lichtes gehört, die Dionysius mit dem reinen reflektierenden Spiegel vergleicht (1. Art. S. 21). Er wird nicht müde, immer wieder einzuschärfen, daß die göttlichen Lichtstrahlen je nach der geistigen Höhe des Empfängers mitgeteilt werden und daß man sich danach bescheiden müsse, ohne Übermäßiges zu begehren[1]. Wieder ist es Severus, der an Gregor von Nazianz mit Emphase gerade diese Tugend hervorhebt (Hom. 65 — PO VIII 327): „Wenn ich aber an diesem Manne vor allem die Liebe zum aszetischen Leben betrachte, so sage ich, daß er hauptsächlich deshalb ‚Gregorius', d. i. ‚Wachender', heißt. Denn während er wachend durch die Beschauung dem Himmel zustrebte und, den höheren Mächten vergleichbar, mit wachendem Auge und ohne zu ruhen, das Licht der Dreifaltigkeit betrachtete, so ist er doch trotz der Beweglichkeit und Erhabenheit seines Geistes nicht gleichsam mit Flügeln weit davongeflogen und wollte nicht erfassen, was nicht erfaßbar ist, sondern er hielt den forschenden und suchenden Blick in Schranken und regelte nach dem ihm zustehenden Maße die Klarheit, ohne nach dem Übermaß der Gnade zu ringen und zu streben. Dadurch hat er uns eine Theologie ohne Irrtum und Fehler gelehrt, da er in göttlichem Wachen wachte, den geistigen und körperlosen Wesen vergleichbar." [2] — Also genau das κατὰ θεμιτόν des Ps.-Areopagiten und die direkte Anlehnung an das hierarchische Gesetz der Engelwelt (CH VII 2 ff.).

Die Anklänge an die „Himmlische Hierarchie", die sich in den Homilien des Severus finden, alle hier zu verzeichnen, dünkt uns nicht weiter nötig. Nur auf die überraschende Ähnlichkeit der Gedanken von PO XII 73 ff. mit

[1] DN I 2: Τἀγαθὸν ... ἀνατείνει τοὺς ἱεροὺς νόας τοὺς ὡς θεμιτὸν αὐτῷ καὶ ἱεροπρεπῶς ἐπιβάλλοντας καὶ μήτε πρὸς τὸ ὑπέρτερον τῆς ἐναρμονίως ἐνδιδομένης θεοφανίας κτλ. Vgl. DN II 3; CH VII 3; EH II 1 II 3, 3.

[2] Severus gibt zum Schluß eine Probe seiner Kenntnis des Hebräischen. Zu Dan. 4, 20 bemerkt er: Dieses Wort ἐῖρ (in der Septuaginta) kann nicht anders übersetzt werden als mit „Wächter" oder „der auf dem Wachtposten stehende". Vgl. LXX: εἶδεν ὁ βασιλεὺς ἐῖρ καὶ ἅγιον καταβαίνοντα.

CH II 1; XV 5 (σπαθάριοι); DN I 4 (ἰσάγγελοι) sei hingewiesen. Bemerkenswert ist es, daß bei Dionysius eine pietätvolle Erklärung und Verteidigung der Allerseelenandacht (EH VII) zu lesen ist, wobei man unwillkürlich an das zurückdenkt, was Severus (PO XII 135 ff.) in seiner Allerseelenpredigt nicht ohne eine gewisse Ergriffenheit über die von den Gläubigen Antiochiens vernachlässigte Gedächtnisfeier der in Christo aus dem Leben Geschiedenen vorträgt[1]. Mit den soliden Gründen für die Allerseelenandacht verbindet er den zuversichtlichen Glauben an eine künftige Auferstehung der Toten. Das gleiche Thema behandelt Dionysius (EH VII 1, 1—3; 3, 1—5) in mustergültiger Weise.

Die Zeremonien und die Wichtigkeit des Sakramentes der Taufe werden, wie schon gezeigt worden (1. Art. S. 10), von Dionysius EH II eingehend erörtert. Der Gedanke, daß der Getaufte als „geistlicher Kämpfer" den bösen Feind nicht zu fürchten hat, findet sich EH II 1, 6; III 3, 7; 5, 6 und desgleichen PO XII 45 f. — Von der hohen Ehrfurcht vor der eucharistischen Feier zeugt in gleicher Weise HE III wie PO XII 262 ff. — Die Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung Christi beschreibt der Ps.-Areopagite (Ep. VII 2) ausführlich als ein weltbekanntes Wunder. Severus hinwieder versichert Hom. 60 (PO VIII 251): „Diese Finsternis bei der Kreuzigung haben auch Schriftsteller der heidnischen Geschichte aufgezeichnet, da sie ganz gegen die Ordnung und das Gewöhnliche der Sonnenfinsternisse erfolgt ist. Und dazu geben sie Zeugnis, daß dadurch, daß die Erde erbebte, die Schöpfung zugleich mit dem Schöpfer in diesem Wunder litt." [2]

III. Formale Einzelheiten.

Eine Severus eigentümliche, nicht ungeschickte Methode, exegetische Schwierigkeiten auszugleichen, zeigt sich in seinem beachtenswerten Versuche, die verschiedenen

[1] Er beklagt sich, daß alle Welt zu den Tanzvergnügungen, in den Hippodrom und die Arena gestürmt sei, als vor fünf Tagen die Gedächtnisfeier der Armenseelen begangen wurde. Er habe sozusagen keinen Menschen aus dem Volke in der Kirche gesehen und sich selber respondieren müssen.

[2] Vgl. P. Peeters S. J., La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis: Analecta Boll. XXIX (Bruxelles 1910).

Berichte über die Auferstehung des Herrn zu harmonisieren. In seiner Osterpredigt[1] geht er weitläufig darauf ein. Bei Dionysius wird man ein ähnliches Verfahren nicht verkennen. Wir machen hier nur auf die scharfsinnig ausgeklügelte Weise aufmerksam, in der er eine seiner Hauptthesen, daß nämlich die obersten Chöre der Engel nicht zu Sendungen an die Menschen abgeordnet werden, mit der Stelle bei Isaias 6, 6 in Einklang zu bringen sucht[2]. — Man wird stutzen, wenn man folgende Parallele zu Gesicht bekommt. In der eben erwähnten Predigt erklärt Severus seinen Zuhörern in Antiochien, die Worte „Gehet hin, lehret alle Völker . . ." (Matth. 28, 16 f.) seien nicht ohne einen besondern Grund gerade auf einem Berge in Galiläa gesprochen worden. Γαλιλαία γὰρ ἡ Κατακυλιστὴ τῇ Ἑλλάδι γλώττῃ ἑρμηνεύεται[3]. Διὸ καὶ Γέλγελ ὁ τροχὸς ὀνομάζεται. Die Worte des Herrn sind nämlich dem raschen Laufe eines vom Berge niederrollenden Rades gleich über die ganze Erde ausgegangen. Die Zusammenstellung des Γέλγελ mit Γαλιλαία mochte Severus wohl einem Onomastikum verdanken, eigenartig aber mutet die mystische Deutung von τροχός an. Nun stoßen wir bei Dion. (CH XV 9) auf eine ähnliche mystische Erklärung von τροχός. Den Engeln wird unter vielen andern auch die Bezeichnung τροχοί beigelegt (Ez. 10, 2 6). Was soll damit gesagt sein? ἐμφαίνει δὲ τοῦτο κατὰ ἑβραϊκὴν φωνὴν ἀνακυλισμοὺς καὶ ἀνακαλύψεις. Gleich feurigen und gottförmigen Rädern vollführen die Engel ihre raschen Umdrehungen (Umkreisungen) um ein und dasselbe Gut in nie ruhender Bewegung.

Rätselhaft klingt, was der Ps.-Areopagite (DN V 9) zu einer ihm nicht zusagenden Behauptung des φιλόσοφος Κλήμης bemerkt[4]: „Falls wir aber auch zugeben wollten, daß richtig

---

[1] Sie wurde fälschlich Gregor von Nyssa zugeschrieben und ist unter dessen Werke (MG 46, 628 ff.) eingereiht.

[2] Mit bewußter Selbständigkeit, aber wenig glücklich, erklärt D. (EH V 5) κλῆρος = charisma (Apg. 1, 24).

[3] κατακυλίω herabrollen, κατακυλιστός herabgerollt. Näheres bei Wutz, T. u. U. XLI (1914) 322 547.

[4] Wahrscheinlich ist auf Klemens von Alexandrien angespielt, Strom. 8, 9 (MG 9, 596 C). Aber die Fassung des Textes, wie sie Dionysius gibt, ist nirgends zu finden.

gesagt werde καὶ πρός τι παραδείγματα λέγεσθαι, so muß man doch an das Wort Gottes sich erinnern, welches sagt: „Ich habe dir jene Dinge nicht gezeigt, damit du ihnen nachgingest, sondern deshalb, damit wir vermittels der analogen Erkenntnis dieser Dinge nach Möglichkeit zur Ursache von allem emporgebildet würden (οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν, ἀλλ' ἵνα ... ἀναχθῶμεν)." Der Sinn ist also: Ich habe dir diese Dinge gezeigt, aber nicht zu dem Zwecke, daß du ihnen göttliche Verehrung erweisest, sondern durch ihre Vermittlung zur Erkenntnis Gottes gelangest. Die Kommentare wissen mit der angeblichen Schriftstelle nichts anzufangen. Bruchstücke derselben sind entnommen aus Exod. 25, 40 (26, 30; 27, 8) und Jeremias 9, 14. Hat Dionysius nur nach dem Sinne zitieren wollen (vgl. MG 3, 830)? Eher möchte ich glauben, daß der Verfasser aus dem Gedächtnis eine subjektive Ideenverbindung ausgesprochen hat, die ganz auf seine persönliche Rechnung kommt.

Hören wir jetzt Severus Hom. 70 (PO XII 22). Er belehrt das Volk, daß in dem Schöpfungsbericht des Moses aus dem Grunde nichts über die Erschaffung der Engel gesagt sei, damit die Juden nicht in Gefahr kämen, sie in abgöttischer Weise anzubeten. Später, bei Oseas, sei dann die entsprechende Erklärung gegeben worden. „Und das sagte er (Gott) beim Propheten Oseas folgendermaßen: Ich bin der Herr, dein Gott, der gefestigt den Himmel und geschaffen die Erde, dessen Hände schufen das ganze Heer des Himmels. Und ich habe sie dir nicht gezeigt, damit du ihnen nicht nachgingest." [1] Der letzte Satz entspricht dem oben erwähnten dunklen Satz bei Dionysius, aber mit der Abänderung in die negative Fassung: Ich habe diese Dinge dir (überhaupt) nicht gezeigt, damit du ihnen eben nicht nachgingest. Der positive Zweck: ‚damit du durch ihre Kenntnis zum Schöpfer gelangest', ist gar nicht ausgesprochen. — Die syrische Kirchengeschichte (218 f.) legt dem Severus noch folgende anklingende Worte in den Mund:

[1] Bei Oseas stehen die Worte ἐγὼ κύριος — τοῦ οὐρανοῦ keineswegs, sondern annähernd bei Isaias 45, 3 12: ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου ... ἐγὼ ἐποίησα γῆν καὶ ἄνθρωπον ἐπ' αὐτῆς, ἐγὼ τῇ χειρί μου ἐστερέωσα τὸν οὐρανόν, ἐγὼ πᾶσι τοῖς ἄστροις ἐνετειλάμην.

„Wie er (Gott) ihm (Abraham) sagte: Deine Gedanken sollen nicht der Schönheit dieser sichtbaren Dinge nachgehen und in dem angenehmen Vergnügen ihres Anblickes Gott vergessen, der allein von Ewigkeit ist, während die sichtbaren Dinge, welche die Augen erfreuten, vorübergegangen sind." Hier ist versehentlich Abraham (nach dem Zusammenhang zu schließen) in die Erinnerung des Schreibers getreten und die moralische Zweckbestimmung der ἀναλογικὴ γνῶσις (Dionysius a. a. O.) etwas breiter umschrieben.

Schon früher ist bemerkt worden (s. o. S. 183[2]), daß Severus sich mit seinem Hebräisch nicht ungern hervortut. Weitere Beispiele liefern unter anderem die Homilien 63 65 77. „Josedec" bedeutet, in die griechische Sprache übersetzt, „Gerechtigkeit Gottes" (PO VIII 293). „Juda" wird übersetzt: „derjenige, der preist" (ebd. 297). „Gerschom" nannte Moses seinen Sohn, indem er sagte: „Ich lebe in einem fremden Lande" (Ex. 2, 22). Ihm selbst hatte die Tochter Pharaos den Namen „Moses" gegeben, indem sie sprach: „Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen" (Ex. 2, 10). „Sabaoth" ist übersetzt „Heerscharen". Dionysius teilt diese Eigentümlichkeit, hebräische Namen auszudeuten. Seine Erklärung von Σεραφίμ (CH VII 1) lautet: οἱ τὰ Ἑβραίων εἰδότες ἢ τὸ ἐμπρηστὰς (Erglühende) ἐμφαίνειν ἢ τὸ θερμαίνοντας (Heißwärmende). Über die Cherubim gibt Dionysius die Erklärung πλῆθος γνώσεως oder χύσις σοφίας (a. a. O.). Zu „Gelgel" siehe oben S. 185.

Um noch einen Blick auf die stilistischen Darstellungsmittel zu werfen, so spricht auch von dieser Seite manches für eine Identifikation Dionysius = Severus. Das hübsche Gleichnis bei Dionysius vom Maler, der unter beständigem Hinblick auf das Original nach Möglichkeit es wiederzugeben sucht (EH IV 3, 1), ist ebenfalls, wenn auch etwas umgebogen, von Severus verwendet (PO IV 7). Das leibliche Auge, das nach seiner physischen Beschaffenheit das Licht in größerem oder geringerem Grade aufnimmt, dient Dionysius zur Veranschaulichung der verschiedenen Grade des geistigen Sehvermögens (CH IX 3). Severus illustriert gleicher Weise das Eindringen der geistigen Strahlen in das Auge der Seele (PO IV 64 f.). — Ein Kunstgriff, auf den sich Dionysius besonderes zugute tut,

ist die Aufdeckung von Analogien des Höheren im Niedern. Seine „Symbolische Theologie" rühmt er als eine Musterleistung in diesem Fache (εὑρέτις ἀγαθή Ep. IX 6). Ohne diese sicherlich nur fingierte Schrift zu besitzen, sind wir doch imstande, die gerühmte Eigenschaft des Dionysius unter anderem CH XV nachzuprüfen, wo er eine Legion künstlich ausgedachter Analogien paradieren läßt. Und Severus? Er steht Dionysius hierin nicht nach. Freilich bringt es die Würde der Kanzelrede mit sich, daß er nicht so sehr ins Kleinliche verfällt, sondern mit großzügigen originellen Analogien seine Rede bereichert, mag auch die Deutung manchmal gewagt erscheinen. Nur ein paar Beispiele. Sinnvoll erkennt er in dem Leuchter mit den sieben Armen die heldenmütige makkabäische Mutter mit ihren sieben Söhnen, die den Martertod für das heilige Gesetz erleiden (PO IV 21). Das Ausziehen der Schuhe, das Moses anbefohlen wird, weil er heiligen Boden betritt, belehrt uns, daß wir uns aller irdisch-fleischlichen Phantasievorstellungen entledigen müssen, wenn wir zur Beschauung göttlicher Dinge aufsteigen wollen (PO VIII 350)[1]. Den Sirenen, sangeslustigen Vögeln, die ihren Lieblingsaufenthalt in der einsamen Wüste suchen, gleichen die frommen Einsiedler, die allem weltlichen Treiben fernbleiben.

Ergebnisse aus der Vergleichung der Lehrpunkte.

Bei Dionysius und Severus zeigt sich eigenartige Übereinstimmung in der Christologie und in der Lehre vom Heiligen Geiste. Beiden eignet der große Blick ins Universum, der in Bewunderung und Entzücken durch die Reihen der Schöpfung von oben bis unten herniedergleitet und das vernunftbegabte Menschengeschlecht im engsten Anschluß an die Engel erschaut. Beiden sind die Auffassungen eigentümlich, welche das eigentliche Rückgrat des hierarchischen Systems bilden: Vermittlung des Lichtes innerhalb der hierarchischen Stufen in strenger Abfolge, stete Abschwächung des Mitgeteilten im Verhältnis zur wachsenden Entfernung von der

[1] Der Gegenstand, der hier zur Betrachtung gelangt, ist die unvergleichliche Größe Mariens. „Welcher Gegenstand der Betrachtung ist göttlicher als die Mutter Gottes?"

obersten Quelle, Empfänglichkeit für die geistlichen Gaben gemäß der entsprechenden Rangstufe; notwendige Selbstbescheidung gegenüber einer ungeordneten Begierde nach Unzuständigem. In kirchlichen Dingen belehrt Severus geradeso wie Dionysius über die idealisierte Stellung und heilige Verpflichtung von Bischöfen und Priestern. Der eine wie der andere schärft den Mönchen das intensivste Streben nach sublimster Beschauung ein. Beide begegnen sich in mehr als allgemeiner Weise in der Erklärung der Taufzeremonien und der eucharistischen Feier, in der Anempfehlung der Allerseelenandacht und in der Verteidigung des Glaubens an eine Auferstehung von den Toten.

Auffällige Einzelheiten verdienen volle Beachtung: exegetischer Subjektivismus, das sonderbare Zitat zur Behauptung des „Philosophen Klemens", das etwas pretiöse Tun mit etymologischen Erklärungen, die nicht gewöhnliche, subjektiv gefärbte Art der „analogen" Betrachtungsweise, die Benützung naturgeschichtlicher Beispiele.

Außer allem Zweifel ist es, daß Dionysius ein echter Severianer ist. Die dargebotenen Nachweise aus der Lehre führen in Verbindung mit den Übereinstimmungen in Charakter und Lebensgang noch weiter; sie lassen erkennen, daß Dionysius das Haupt der Severianer, also Severus selbst ist. Unter den Bannerträgern der Severianischen Partei läßt sich keiner aufzeigen, der an die intellektuelle Stärke, an die Belesenheit in kirchlichen und profanen Schriften und an die energische Tatkraft eines Severus heranreicht; keiner, bei dem so viele Koinzidenzen in historischer und literarischer Hinsicht mit dem Charakter und dem Schrifttum des Ps.-Areopagiten nachzuweisen sind. Orte und Zeiten sprechen ebenfalls für die Gleichung: Dionysius = Severus. Wir schließen mit dem Worte des römischen Dichters:

Si quid novisti rectius istis,
Candidus imperti; si non, his utere mecum.

Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz?

Von August Deneffe S. J.

In einem früheren Aufsatz[1] wurde gezeigt, daß keine allgemeine Ansicht der Theologen gegen das Geoffenbartsein der leiblichen Himmelfahrt Mariä bestand. Eine folgende Arbeit[2] erbrachte den Nachweis, daß insbesondere die oftmalige Bezeichnung dieser Lehre als pia fides oder pie credibilis an sich keine Leugnung oder positive Bezweiflung ihres Offenbarungscharakters enthält und kein Hindernis ihrer dogmatischen Definition bildet.

Nunmehr sollen einige Gründe zusammengestellt werden, die für das Geoffentbartsein der leiblichen Himmelfahrt Mariä sprechen. Es handelt sich hier nicht unmittelbar um die Frage, ob Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen sei. Die Tatsache dieser Aufnahme ist über allen Zweifel erhaben und soll hier nicht näher bewiesen werden; ein durchschlagender Beweis ist schon die allgemeine Festfeier, die eine Predigt der Tat und ein Bekenntnis der ganzen Kirche zur Wahrheit dieses Geheimnisses ist, das den eigentlichen Gegenstand der Festfeier bildet. Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist vielmehr diese, ob die leibliche Aufnahme Mariä von Gott geoffenbart ist, und zwar so, daß sie nicht etwa eine bloße Privatoffenbarung darstellt, sondern zu dem mit dem Tode des letzten Apostels abgeschlossenen Glaubensschatz der Kirche gehört und demnach als göttlich geoffenbartes Dogma definierbar ist.

I.

Ein erster Grund, die Frage nach der Zugehörigkeit der Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz zu bejahen, ist die Übereinstimmung mancher neueren Theologen in der Annahme der Offenbarung dieses Geheimnisses.

---

[1] Schol 1 (1926) 161—183; vgl. 579 f.
[2] Ebd. 2 (1927) 53—77.

M. J. Scheeben[1] erklärt gegen Schluß seiner Ausführungen über die Himmelfahrt Mariä: „Dem Gesagten zufolge wäre eine dogmatische Definition der leiblichen Aufnahme Mariens ebensogut möglich wie die der unbefleckten Empfängnis." Der große Kölner Theologe beruft sich auf die biblisch-dogmatische Idee der Gottesmutter. Maria steht in bräutlich-mütterlicher Einheit mit Christus. Ihre Eigenschaft als mütterliche Braut Christi fordert „eine stete und vollkommene Lebensgemeinschaft, die nur mit Rücksicht auf die Vereinigung zeitweilig unterbrochen werden kann" (S. 582). Die Stelle 1 Mos. 3, 15 (Inimicitias ponam) betrachtet Scheeben als „das erste und bedeutendste biblische Argument" (S. 584) für die leibliche Himmelfahrt Mariä.

J. Pohle[2] spricht sich dahin aus, daß nach seiner Ansicht eine feierliche Definition unseres Geheimnisses nur eine Frage der Zeit sein könne: „Einen großen Schritt vorwärts haben wir jedenfalls damit getan, daß die rein historische Beweismethode endgültig verlassen und die ganze Lehre auf eine rein dogmatische Basis, geradeso wie die unbefleckte Empfängnis, gestellt worden ist. Da sowohl den theologischen Argumenten als auch dem Schriftbeweis wohl nur ein sekundärer und subsidiärer Beweiswert innewohnt, so ruht das Gerüst in erster Linie auf der kirchlichen Tradition, welche wegen ihrer auszeichnenden Charaktere zuletzt — wenigstens virtuell — auf eine apostolische Überlieferung zurückgeführt werden muß. Wir sind der unmaßgeblichen Meinung, dieser Traditionsbeweis besitze schon heute eine so unüberwindliche Stärke, daß die feierliche Definition nur eine Frage der Zeit sein kann."

K. Gutberlet[3] urteilt: „Daß die seligste Jungfrau körperlich in den Himmel bereits aufgenommen ist, steht allen Kindern der Kirche so fest, daß es einer formellen Definition gar nicht bedürfte, um jene Sicherheit des Glaubens zu erlangen, welche den kirchlich formulierten Dogmen eigen ist. Das Fest

---

[1] Handbuch der katholischen Dogmatik III (Freiburg i. Br. 1882) 587, Nr. 1761.

[2] Lehrbuch der Dogmatik II[7] (Paderborn 1921) 268.

[3] Die Gottesmutter (Regensburg 1917) 100.

der Assumptio feiert die Kirche und mit ihr alle Gläubigen mit solcher Feierlichkeit und Begeisterung, wie sie den Festen des Herrn zukommt, deren Festideen Grunddogmen des Christentums bilden. Die Kirche könnte also mit derselben Sicherheit auf den allgemeinen Glauben und die unzweideutige Praxis der gesamten Christenheit gestützt zur Definition schreiten, wie sie dies in den großen christologischen Fragen getan hat. Jedenfalls sind die Grundlagen für die Dogmatisierung der Himmelfahrt viel klarer und bestimmter als für die Unbefleckte Empfängnis."

Michael von Neukirch O. M. Cap.[1] nennt die Lehre: „de fide certa definibilis doctrina" und erklärt ausdrücklich: „Das ist zu verstehen in dem Sinne, wie das Vatikanische Konzil erklärte, Sess. 3: Glaubenslehren sind solche, welche in der Offenbarung enthalten und durch das allgemeine Lehramt der Kirche vorgelegt werden."

F. Diekamp[2] bringt seine Stellungnahme so zum Ausdruck: „Fehlt auch die unmittelbare Beweiskraft 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."

Christian Pesch S. J.[3] sagt auf Grund der beigebrachten Traditionszeugnisse: „Quamvis igitur pro assumptione beatae Virginis demonstranda testimonia immediate apostolica proferre non possimus, nihilominus traditio tam antiqua tamque universalis explicari nequit, nisi recurratur ad doctrinam ab apostolis acceptam." Auch deutet er[4] durch ein „nondum" an, daß er die dogmatische Definierbarkeit nicht für ausgeschlossen hält: „Nondum quidem est dogma definitum, attamen doctrina, quam sine summa temeritate nemo in dubium vocare potest."

J. Linden S. J.[5] kommt nach einer längeren Untersuchung zu dem Schlusse: „Nach diesen Darlegungen wird die Be-

[1] Kleine theologisch-praktische Mariologie (Leipzig o. J.) [1925] 91 u. 100.
[2] Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas II $^{3-5}$ (Münster 1921) 347.
[3] Praelectiones dogmaticae IV $^{4-5}$ (Friburgi 1922) n. 617.
[4] Compendium theologiae III ^{3} (Friburgi 1924) n. 177.
[5] ZKathTh 30 (1906) 201—226.

hauptung der Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä nicht mehr als zu gewagt erscheinen." Er hält die Lehre für formell geoffenbart.

Der Herausgeber des Lehrbuches der Religion von W. Wilmers S. J., J. Hontheim S. J.[1] schließt: „Es ist also nicht zu bezweifeln, daß die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel von Gott formell (implicite) geoffenbart ist und von der Kirche als eigentlicher Glaubenssatz definiert werden kann." Hontheim hat in diesem Punkte einige Änderungen und, wie uns scheint, Verbesserungen an Wilmers vorgenommen. Letzterer hatte geschrieben[2]: „Deshalb sagen wir mit Recht, sie [die Lehre] sei der Heiligen Schrift entsprechend, sei eine ‚fromme Meinung'"; ferner[3]: „Dadurch, daß die Kirche die leibliche Aufnahme der seligsten Jungfrau feiert, erklärt sie wohl, daß die betreffende Lehre gut begründet, daß sie eine fromme und glaubwürdige Meinung, eine pia et probabilis opinio sei, wie Benedikt XIV. sich ausdrückt, keineswegs aber will sie dieselbe durch die Feier allein zu einem Glaubenssatz machen." Das letzte kann man zugeben. Benedikt XIV. (gest. 1758) hat die Bewertung „pia et probabilis opinio" nicht in seiner Eigenschaft als Papst, sondern als Gottesgelehrter und für den Stand der Frage zu seiner Zeit geschrieben; Wilmers übersetzt übrigens das probabilis nicht übel mit „glaubwürdig". Hontheim aber sagt so[4]: „Doch bleibt es wahr, daß bis jetzt [1911] unsere Lehre nicht förmlich definiert ist. Wenn z. B. jemand sagte, die Aufnahme der Seele Marias in den Himmel sei der primäre Gegenstand der Feier und nur für diesen biete die Kirche Gewißheit, während die leibliche Aufnahme bloß eine fromme und sehr wahrscheinliche Meinung sei, so wäre eine solche Auffassung ohne Zweifel unrichtig, aber bis jetzt stände ihr keine eigentliche kirchliche Lehrentscheidung entgegen."

J. Sachs[5] urteilt: „Kann der Beweis für die Wirklichkeit jener Privilegien [der Auferweckung und der leiblichen Auf-

[1] Lehrbuch der Religion III[7] (Münster 1911) 462 Anm.
[2] III[5] (1894) 466. [3] 465 Anm. 4. [4] 463 Anm. 3.
[5] Kirchliches Handlexikon (Herausgeg. von M. Buchberger) II (München 1912) 824, Artikel Maria.

nahme in den Himmel] auch nicht historisch geführt werden wie für die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, so ist die seit Jahrhunderten durch das ordentliche Lehramt vorgetragene Lehre nach den Prinzipien der katholischen Tradition doch sicher und tritt mit dem Feste der Himmelfahrt immer deutlicher und ausdrücklicher als Glaubensgegenstand hervor."

L. Lercher S. J.[1] führt aus, weder die Apokryphen noch eine Privatoffenbarung könnten im vorliegenden Falle als genügende Erkenntnisquelle bezeichnet werden; nur eine wirkliche, dem Glaubensschatz einverleibte Offenbarung erkläre die allgemeine und sichere Überlieferung von Marias leiblicher Aufnahme in den Himmel; und zwar spreche die größere Wahrscheinlichkeit für eine formelle Offenbarung: „Maiore cum probabilitate dicitur, fundamentum traditionis esse revelationem formalem et traditionem apostolicam. Nam Ecclesia vix unquam factum aliquod sollemniter celebrat, cuius veritas sola deductione theologica infertur. Deinde eiusmodi deductiones, utpote quae non omnibus placere solent, vix videntur fundare posse traditionem tam certam et universalem, qualis est traditio de assumptione corporali B. Virginis."

K. Wiederkehr sucht in seinem Ende 1927 erschienenen Buche[2] nachdrücklich den Offenbarungscharakter unserer Lehre zu beweisen.

Guido Mattiussi S. J. (gest. 1925), ehemals Theologieprofessor an der Gregoriana in Rom, verteidigt die Definierbarkeit in einer lateinischen kleineren Schrift und in einem italienisch geschriebenen Buche[3]. Die Titelfrage der ersten Schrift beantwortet er bejahend (S. 6): „Corpoream Virginis assumptionem ad fidei depositum pertinere dicimus." Dieselbe Auffassung verteidigt er in dem genannten Buche.

---

[1] Institutiones Theologiae Dogmaticae III (Oeniponte 1925) 357, n. 378 α—δ.

[2] Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel. Einsiedeln o. J.

[3] Guido Mattiussi S. J., Utrum corporea Virginis Assumptio ad fidei catholicae depositum spectet disputatio (Aquipendii 1922). Libraria Lemuriana. Ders., L'assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico (Milano 1924). Soc. Editr. Tip. Card. Ferrari.

Der Benediktiner Paul Renaudin tritt in mehreren Schriften für die dogmatische Definierbarkeit ein[1].

J. Bellamy sagt im Dictionnaire de Théologie catholique[2]: „Wir schließen daraus, daß die katholische Glaubensüberzeugung (la croyance catholique) von dem Geheimnis der Himmelfahrt Mariä, deren Aufblühen im 6. und 7. Jahrhundert wir festgestellt haben, auf dem Wege der mündlichen Überlieferung bis zu den Aposteln hinaufreichen muß. Das ist die einzige befriedigende Erklärung ihres Ursprunges, da diese Glaubensüberzeugung sich nicht von den Apokryphen herleitet und anderseits der schriftlichen Überlieferung unbekannt zu sein scheint." „Die Apostel aber", so führt Bellamy[3] weiter aus, „haben die absolute Sicherheit über die Tatsache der Himmelfahrt nicht ohne göttliche Offenbarung empfangen, selbst wenn sie Augenzeugen einer Himmelfahrt Mariä gewesen wären."

J. B. Terrien S. J.[4] schließt eine längere Untersuchung über die Sicherheit unserer Lehre mit den Worten: „Il semble donc raisonnable de conclure que la croyance à l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu pourrait, si l'Église estimait opportun de le faire, être proposée comme une vérité révélée de Dieu à la foi des chrétiens."

Der Redemptorist R. P. Herrmann[5] beruft sich für die dogmatische Definierbarkeit auf die Eingabe der Bischöfe an Pius IX.: „Haec propositio non est de fide definita, cum nulla de ea exstet solemnis definitio; est tamen de fide definibilis, ut constat ex postulato quod Patres Concilii Vaticani supplici-ter Pio IX obtulerunt, ut Virginis assumptionem tamquam dogma fidei proclamare dignaretur."

---

[1] La définibilité de l'Assomption de la Très Sainte Vierge. (Extrait de la Revue Thomiste.) Paris 1902. Ins Deutsche übersetzt von einem deutschen Benediktiner, herausgegeben von J. Ev. Kleiser: Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä. Freiburg (Schweiz) 1904. — Renaudin, La doctrine de l'Assomption de la Très Sainte Vierge. La définibilité comme dogme de foi divine (Paris 1913).

[2] I (Paris 1903) col. 2136. [3] I 2138.

[4] La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la théologie. Première partie. La Mère de Dieu. Tome II. 2. ed. Paris (o. J.; Approbation von 1902) 361 f.

[5] Institutiones Theologiae dogmaticae II[6]. Tract. 5, art. 3, n. 1084 (Lugduni et Lutetiae Parisiorum 1926) 164.

F. Marín-Sola O. P. hat in seinem großen Werk „Die homogene Entwicklung des katholischen Dogmas" einen hervorragenden Abschnitt über den affektiven Weg der Dogmenentwicklung. Hier spricht er vom katholischen Sinn (le sens de la foi), der oft gleichsam instinktiv das Richtige herausfühlt, wo die Theologen noch zaudern. Als Beispiel bringt er an erster Stelle die Unbefleckte Empfängnis. Jahrhunderte vor der Definition war dem katholischen Volke die Behauptung, daß Maria auch nur einen Augenblick unter der Sünde und damit unter der Herrschaft des Satans gestanden hätte, unerträglich. „Die gleiche Erscheinung", so fährt Marín-Sola fort, „hat sich fast bei allen Dogmen gezeigt, die auf die Mutter Gottes, die auch unsere Mutter ist, Bezug haben, beim Dogma ihrer ewigen Jungfräulichkeit, ihrer göttlichen Mutterschaft, ihrem Freisein von jeder persönlichen Sünde, die alle jetzt definiert sind; desgleichen noch bei ihrer Himmelfahrt und ihrer allgemeinen Mittlerschaft, Wahrheiten, die bereits der Ausdruck des allgemeinen Gedankens der Christen, Theologen oder einfacher Gläubigen, sind — und die eines Tages, so hoffen wir, als Glaubensdogmen werden verkündet werden." [1]

Der holländische Theologe G. van Noort[2] urteilt: „Quum autem agatur de facto, quod non nisi divino testimonio innotescere potuit, glorificatio scil. corporis b. Mariae in coelis, adhuc concludendum videtur, rem nostram esse veritatem revelatam atque in deposito fidei comprehensam." — Ähnlich redet sein Landsmann P. Mannens[3]: „Haec doctrina dogma proxime definibile censeri potest."

Theologen aus früheren Jahrhunderten, die die Himmelfahrt Mariä für eine geoffenbarte Glaubenswahrheit halten, wurden in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift[4] angeführt: Franz Amicus (gest. 1651): „Talis [sc. traditio fide divina credenda] videtur assumptio Deiparae"; Angelus Vulpes (gest. 1647): „Obscure revelata est"; Ambrosius Catharinus

---

[1] F. Marín-Sola O. P., L'évolution homogène du dogme catholique I² (Fribourg, Suisse 1924) 364 f., n. 220.

[2] De Deo Redemptore² (Amstelodami 1910) 191, n. 264.

[3] Theologiae dogmaticae institutiones II (Ruraemundae 1902) 492, n. 846.

[4] 1 (1926) 169 ff.

(gest. 1553): „Qui haec negaret, non auderem dicere illum non esse haereticum." Suarez zweifelt nicht, daß die Himmelfahrt Mariä einmal dogmatisch definiert werden könne. Er spricht diese Ansicht aus, wo er von der Unbefleckten Empfängnis sagt: „Dico tamen primo, veritatem hanc scilicet Virginem esse conceptam sine peccato originali, posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire iudicaverit" [1]. Zur Erläuterung bringt er einige Beispiele von Streitfragen, die schließlich durch eine Definition entschieden wurden; dann fährt er fort: „Addi etiam potest exemplum de resurrectione eius, de gloriosa assumptione et de sanctitate nativitatis eius; ex his enim aliqua iam sunt de fide, alia vero sunt fidei proxima, et nullus dubitat, quin tandem possint definiri." [2]

Der Kirchenrechtslehrer Baldus de Ubaldis (gest. 1400) [3] zeigt ein gutes Verständnis für dogmatischen Fortschritt; die Leugnung der leiblichen Himmelfahrt Mariä bezeichnet er für seine Zeit als haeresi proximum: „Quaero cum Innoc. [IV. Papa], utrum sit haereticum credere quod corpus beatae virginis Mariae non sit in paradiso. Respondeo: Olim non fuit haereticum propter varias opiniones sanctorum patrum secundum Innoc., hodie vero est proximum haeresi, quia solennissimum festum fit de ascensione beatae virginis, cuius corpus et anima pie creditur esse in Paradiso ad pedes Iesu Christi."

Diese Äußerungen der Theologen, die erst in den letzten Jahrzehnten zahlreicher werden, bilden noch nicht einen völlige Sicherheit bietenden consensus theologorum, aber sie ergeben doch in ihrer Gesamtheit einen guten Wahrscheinlichkeitsgrund, zumal wenn man beachtet, daß eigentlich kein Theologe den Offenbarungscharakter der in Frage stehenden Lehre entschieden leugnet, und daß die Kirche denen gegenüber, die das Geoffenbartsein behaupten, kein Zeichen der Mißbilligung gegeben hat.

---

[1] Suarez, De mysteriis 3, 6, 4; ed. Vivès tom. 19, 47.

[2] Ebd. 48.

[3] Lectura super decretalibus l. 1, t. 2, c. 5, n. 10; ed. Lugduni 1551. Auf diese Stelle macht Fr. Gillmann im ArchKathKR 105 (1925) 479 aufmerksam. Ich zitiere nach Gillmann.

II.

Ein zweiter Grund, die Zugehörigkeit der Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz zu behaupten, ist die übereinstimmend kundgegebene Überzeugung vieler Bischöfe.

Ungefähr 200 Bischöfe und Prälaten des Vatikanischen Konzils erbaten die dogmatische Definition der leiblichen Himmelfahrt Mariä[1]. Die ganze Eingabe besteht aus drei Hauptteilen. Der erste ist eine Art Mantelnote, unterzeichnet Romae, die 23 Februarii A. R. 1870. Darin wird kurz gesagt, daß eine Bittschrift vorgelegt werde, worin „Beatam Mariam anima immaculata et corpore virgineo ad dexteram Dei Filii, nostram praestantissimam mediatricem in coelis astare, a Sacrosancto Concilio Vaticano explicite et solemniter declarari et definiri perardenter postulatur."[2] Dann werden Gründe für die Möglichkeit und für die Angemessenheit dieser dogmatischen Definition aufgezählt, und endlich folgen die eigentlichen Postulate, 9 an der Zahl. Das erste ist von 18, das zweite von 113, das dritte von 31, das vierte von 5, das fünfte von 13, das sechste von 2, das siebte von 5, das achte von 7, das neunte von 1 der Konzilsväter unterschrieben; im ganzen sind es 195 Unterschriften. Der Unterzeichner des letzten Postulats, der Bischof von Jaën in Spanien (Giennensis), dessen Vorgänger 300 Jahre früher auf dem Trienter Konzil die Definition der Unbefleckten Empfängnis erbat, wünschte eine Definition durch Akklamation[3].

In den Jahren 1900—1912 haben weitere 246 Bischöfe sich dieser Bitte angeschlossen[4]. Wenn eine so große Zahl der Bischöfe unter den Augen des obersten Lehrers der Kirche und ohne Widerspruch seitens ihrer Mitbischöfe ihre Überzeugung von der Definierbarkeit und vom Geoffenbartsein der Himmelfahrt Mariä kundgeben, kann es keinem verwehrt sein, diese Ansicht zu der seinigen zu machen. Ein Echo auf die Bittschriften der Vatikanischen Bischöfe dürfen wir wohl in

---

[1] Collectio Lacensis 7, 868—872. [2] 868 a.

[3] „Ut tamquam dogma fidei declaretur vel potius acclametur Assumptio B. Mariae V. in coelum" (872 d).

[4] Nach Godts, Définibilité dogmatique de l'Assomption (Esschen 1924) 45, im Anschluß an Renaudin.

einer Bemerkung sehen, die während des Konzils in einer Vorberatung über das später nicht mehr erledigte Kapitel De mysteriis Verbi incarnati gemacht wurde. In dieser Bemerkung, die das Datum des 14. März 1870 trägt, heißt es zur Lehre über die Auferstehung von den Toten: „Animadvertendum, cum sermo sit de resurrectione carnis, suadendum, ut videant Patres, num satisfaciendum sit postulationi de doctrina catholica circa assumptionem B. M. V. definienda, sive directe sive indirecte, eo sc. modo, quem servavit Synodus Tridentina respectu immaculatae ipsius B. V. conceptionis.“ [1] Das Konzil von Trient hatte in seinem Dekret über die Erbsünde erklärt, es sei nicht seine Absicht, die allerseligste Jungfrau mit einzubegreifen. Ähnlich könne das Vatikanische Konzil, wenn es die am Ende der Welt erfolgende Auferstehung definieren wolle, wenigstens erklären, daß es die Mutter Gottes nicht zu denen zähle, die dann erst auferständen. Zu einer Erklärung kam es schon wegen der vorzeitigen Auflösung des Konzils nicht.

Bereits vor dem Vatikanischen Konzil wurde der Wunsch nach der Definition ausgesprochen von dem Bischof von Burgos in Spanien (Oxomensis)[2] in seinem Antwortschreiben an Pius IX. vom 27. Juni 1849: „Quando inclinata est Sedes Apostolica privilegiatum declarare initium vitae Mariae definiendo immaculatam suam Conceptionem, offertur occasio declarandi etiam privilegiatum illius finem definiendo tamquam dogma Assumptionem suam corporalem in coelum.“ Ähnlich schrieb unter dem 15. Dezember 1849 der Kardinalerzbischof Sterckx von Mecheln[3]: „Imo non solum immaculatam Conceptionem, sed et ipsam corporalem Beatae Mariae Virginis in coelos Assumptionem sollemni decreto confirmari posse ardenter desidero.“

Fragen wir nach dem Gewicht dieser übereinstimmend kundgegebenen Überzeugung so vieler Bischöfe, so ist es klar, daß damit noch keine feierliche Definition gegeben ist; die wurde ja erst erbeten; auch kann diese Art von Übereinstimmung

[1] Collectio Lacensis 7, 1665 a.

[2] Roskovány, B. V. Maria in suo conceptu immaculata V (Budapestini 1874) 58.

[3] Ebd. V 7.

nicht schon als eine dogmatische Lehrverkündigung des allgemeinen und ordentlichen kirchlichen Lehramts bezeichnet werden. Anderseits bietet sie aber mindestens einen guten Wahrscheinlichkeitsgrund. Zwar treten diese Bischöfe hier nicht unmittelbar als Lehrer sondern als Bittsteller auf. Aber es ist anzunehmen, daß, wenn sie als Lehrer sprächen, sie in derselben Richtung sich äußern würden. Auch finden wir keinen Widerspruch seitens der andern Bischöfe oder seitens des höchsten kirchlichen Lehramts. Wenn daher jemand schon eine moralische Gewißheit aus dieser Sachlage ableiten wollte, wäre nicht viel dagegen einzuwenden.

III.

Ein dritter Grund ist die Lehre der Heiligen Schrift. Allerdings, so klare Texte, wie sie für die Himmelfahrt Christi vorliegen, gibt es für die Himmelfahrt Mariä nicht. Aber wir haben doch Stellen, von denen zunächst mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann, daß sie die Himmelfahrt Mariä aussprechen.

1. Da ist zunächst das Protoevangelium: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe" (1 Mos. 3, 15). Die Bulle Ineffabilis vom 8. Dezember 1854, worin die Unbefleckte Empfängnis als Glaubenssatz definiert wird, sagt von dieser Stelle, daß sie den gemeinsamen Sieg Christi und Mariä über Satan verkünde: „Sic sanctissima Virgo, arctissimo et indissolubili vinculo cum eo [Christo] coniuncta, una cum illo et per illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit."

Jenes von 113 Vätern des Vatikanischen Konzils unterschriebene Postulat zu Gunsten der Definition der Himmelfahrt Mariä[1] weist auf einen dreifachen Gegenstand dieses Triumphes hin. Es sei ein Sieg über die Sünde, über die böse Begierlichkeit und über den Tod. Wie Maria durch ihre Unbefleckte Empfängnis über die Sünde und durch ihre jungfräuliche Mutterschaft über die Begierlichkeit triumphierte, so durch

[1] Collectio Lacensis 7, 869 sq.

ihre alsbaldige Auferstehung über den Tod. Diesen dreifachen Sieg sehen jene 113 Väter im Protoevangelium ausgesprochen[1].

Scheeben[2] erklärt: „Die hier geweissagte Gemeinschaft Mariens mit Christus in der unbesiegbaren und siegreichen Feindschaft gegenüber der Hölle umfaßt den Ausschluß und die volle Überwindung aller derjenigen Übel, welche durch den Teufel in und mit der Sünde in die Welt gekommen sind." Ferner[3]: „Das erste und bedeutendste biblische Argument [für die leibliche Himmelfahrt Mariä] aus 1 Mos. 3, 15 ist in dem im Jahre 1870 gestellten Antrage auf dogmatische Definition des Lehrpunktes als Hauptargument geltend gemacht, während es früher von den TT [= Theologen] kaum oder gar nicht berücksichtigt wurde." — „Sollte diese Beweisführung aus der Heiligen Schrift zutreffend sein, so wäre Suarez, der glaubt, in der Heiligen Schrift sei kein Beweis für unsere Wahrheit vorfindlich, weit überholt", bemerkt[4] der damalige Salzburger Domkapitular, der spätere Fürsterzbischof von Salzburg, Joh. Katschthaler.

2. Eine zweite Stelle bieten die Worte: „Gebenedeit bist du unter den Weibern", womit Elisabeth, vom Heiligen Geiste erfüllt, Maria begrüßte (Luk. 1, 41 f.) und womit nach der Vulgata und andern abendländischen Zeugen auch der Engel Gabriel Maria anredete (Luk. 1, 28). Maria steht als neue Eva neben Christus, dem zweiten Adam. Auf die erste Eva fiel der Fluch Gottes. Wenn daher der Heilige Geist Maria als die Gebenedeite preist, so liegt die Annahme nahe, daß er diesen Segen im Gegensatz zu dem über Eva verhängten Fluch verstanden wissen will. Maria war frei von dem

[1] Collectio Lacensis 7, 869 d: „Quumque Gen. 3, 15 Deipara exhibeatur singulariter associata Filio suo in hoc triumpho; accedente unanimi sanctorum Patrum suffragio, non dubitamus, quin in praefato oraculo, eadem Beata Virgo triplici illa victoria praesignificetur illustris; adeoque non secus ac de peccato per Immaculatam Conceptionem, et de concupiscentia per Virginalem Maternitatem, sic etiam de inimica morte singularem triumphum relatura, per acceleratam ad similitudinem Filii sui resurrectionem, ibidem praenuntiata fuerit."

[2] Handbuch der katholischen Dogmatik III (Freiburg 1882) Nr. 1751 S. 581.

[3] Nr. 1755 S. 584. [4] ThPrQschr 43 (1890) 300.

Fluche: „In Schmerzen sollst du deine Kinder gebären" (1 Mos. 3, 16). Sie ist auch frei von dem Fluche: „Du bist Staub und sollst zum Staube zurückkehren" (1 Mos. 3, 19). Zwar sollte Maria sterben, um auch hierin ihrem göttlichen Sohne ähnlich zu werden. Aber sie sollte nicht zu Staub werden, nicht unter der Herrschaft des Todes (mortis imperium: Hebr. 2, 14) stehen.

Der hl. Thomas von Aquin unterscheidet in seiner Erklärung des Englischen Grußes[1] einen dreifachen Fluch, der über die Menschen als Strafe für die Sünde verhängt wurde. Der erste Fluch betrifft das Weib, „scilicet quod cum corruptione conciperet, cum gravamine portaret, et in dolore pareret". Und hiervon war Maria frei. Der zweite wurde über den Mann ausgesprochen, „scilicet quod in sudore vultus sui vesceretur pane suo. Ab hac immunis fuit B. Virgo, quia, ut dicit Apostolus 1 Cor. 7 [32 ff.], virgines solutae sunt a cura huius mundi et soli Deo vacant." Der dritte Fluch war den Männern und Frauen gemeinsam, „scilicet ut in pulverem reverterentur. Et ab hac immunis fuit B. Virgo, quia cum corpore assumpta est in coelum; credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit et portata in coelum. Ps. 131, 8: ‚Surge Domine in requiem tuam; tu et arca sanctificationis tuae.' Sic ergo immunis fuit ab omni maledictione, et ideo benedicta in mulieribus." Es fragt sich, ob der hl. Thomas der Ansicht war, daß der Heilige Geist mit den Worten „Benedicta tu" die Freiheit Mariä von diesem über die ersten Menschen verhängten Fluch aussprechen wollte. Ausdrücklich sagt der hl. Thomas das nicht. Es liegt aber doch nahe, ihm diese Ansicht zuzuschreiben: „Immunis fuit ab omni maledictione, et ideo benedicta in mulieribus", sagt er. Das Gebenedeitsein hätte nicht seine volle Wahrheit, wenn nicht auch die Freiheit von diesem Fluche darin enthalten wäre; bei Maria ist aber wegen ihrer Muttergotteswürde das Gebenedeitsein in seinem vollsten Inhalt anzunehmen[2].

---

[1] Opusc. 6. In salutationem Angelicam. Ed. Parmensis 16, 134.

[2] Es ist auch schon der Versuch gemacht worden, aus den Worten „gratia plena" einen Beweis zu erbringen. Wie die Unbefleckte Empfängnis, so soll auch die Jungfräulichkeit und die leibliche Himmelfahrt in

3. Eine dritte Schriftstelle ist der bereits eben aus dem hl. Thomas angeführte Psalmvers: „Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae" (Ps. 131, 8). Diese Worte sprach der König Salomon am Schluß seiner großen Rede bei der Einweihung des Tempels (2 Par. 6, 41), und sie beziehen sich in ihrem Litteralsinn auf die von den Priestern (2 Par. 5, 7) in das Allerheiligste getragene Bundeslade. Es ist aber eine gut begründete und zum mindesten wahrscheinliche Ansicht, daß die Worte im typischen, vom Heiligen Geist beabsichtigten Sinne die leibliche Himmelfahrt Mariä aussprechen. Freilich haben wir keine Schriftstelle, die uns diesen typischen Sinn so klar bezeugte, wie etwa Joh. 19, 36 den typischen Sinn der Worte „Os non comminuetis ex eo" (vgl. 2 Mos. 12, 46). Vielleicht kann, wie wir am Schluß dieses Abschnittes sehen werden, Offb. 11, 19 zur Erklärung dieses Typus herangezogen werden. Eine Reihe von Traditionszeugnissen berechtigen wenigstens zur wahrscheinlichen Annahme eines solchen typischen Sinnes. Der hl. Modestus, Patriarch von Jerusalem († 634), hat eine Lobrede auf die Dormitio, Koimesis, der Allerseligsten Jungfrau, gehalten, worin er ihre leibliche Himmelfahrt feiert: „Sei gegrüßt, heiligste Gottesgebärerin, weil der König der Herrlichkeit, der Herr Jesus, der dich auserwählte, daß du auf Erden sein geistiges Reich seiest und der durch dich uns sein himmlisches Reich gab, auch bestimmt hat, daß du in diesem Reich leibhaftig in Unverweslichkeit mit verweilest" (σύσσωμον ἐν ἀφθαρσίᾳ; vgl. Eph. 3, 6). „Er [Christus] hat sie aus dem Grabe auferweckt und zu sich genommen." [1] In dieser Rede findet sich auch der Satz: „Er, der auf Sinai das Gesetz gab und von Sion aus Gesetzgeber war, er unser Gott, ließ von dort aus seine heilige Bundeslade kommen, von der ihr Ahn-

diesen Worten ausgesprochen sein. Eine Bezeugung der Unbefleckten Empfängnis in dem „gratia plena" zu sehen, liegt nahe. Aber daß des weitern auch die leibliche Himmelfahrt darin ausgesprochen sei, dürfte nicht so leicht zu beweisen sein. Gegen den Versuch eines solchen Beweises wendet sich CivCatt 70 (1919 III) 279; vgl. ebd. 76 (1925 I) 241 f. — Auch Dr. Ernst lehnt die Beweiskraft ab: ThPrQschr 74 (1921) 386 f. und 78 (1925) 272.

[1] S. Modestus, Encomium n. 10 et n. 14; MG 86 b, 3302 B 3311 B.

herr David gesungen hat: ‚Erhebe dich, o Herr, zu deiner Ruhe, du mitsamt deiner heiligen Bundeslade.'" [1] Es ist beachtenswert, daß diese Rede auf die Koimesis, das Entschlafen, gehalten ist[2] und doch zugleich die leibliche Himmelfahrt Mariä verherrlicht. Das Fest der Koimesis Mariä war das Fest ihrer leiblichen Himmelfahrt, jedenfalls auch dieser, nicht nur ihres seligen Hinscheidens.

Vom hl. Andreas von Kreta († 720) haben wir drei Predigten auf die Koimesis Mariä. Er setzt die Tatsache, daß der Leib Mariä nach dem Tode nicht der Verwesung anheimfiel, sondern auferweckt wurde, in Beziehung zu ihrer wunderbar bewahrten Jungfräulichkeit, ein Gedanke, der uns auch sonst bei der Behandlung dieser Geheimnisse begegnet[3]: „Wie ihr Schoß nicht verletzt wurde, als sie gebar, so ging ihr Fleisch nicht zu Grunde, als sie gestorben war. O Wunder! Das Gebären entging der Verletzung, und das Grab reichte nicht heran an die Verwesung; denn diese berührt die Heiligen nicht" (vgl. Ps. 15, 10). Den Vers Ps. 131, 8 führt er so ein[4]: „Deinetwegen flehte David, der Ahnherr Gottes, Christus an: ‚Erhebe dich, Herr, du mitsamt der Lade deiner Heiligkeit.'"

Albert d. Gr.[5] sieht in der aus unverweslichem Holz gefertigten Bundeslade eine Realprophezeiung der Himmelfahrt Mariä, und im Psalmvers 131, 8 eine typische Voraussage desselben Geheimnisses: „Quod non fuerit incinerata, intelligitur manifeste in figura de arca foederis Domini, per quam significabatur Maria, quae quidem arca constructa fuit de lignis setim, quorum natura talis est, quod nunquam a vermibus roduntur nec perforantur, nec in aqua submersa unquam putrescunt, sicut solent alia ligna: ergo sine omni putrefactione surrexit. Hoc idem et clara luce praevidens Psalmista clamat cum audacia Ps. 131, 8: ‚Surge Domine, in requiem tuam.' Et statim subinfert: ‚Tu et arca sancti-

[1] Ebd. n. 4; 3287 C. [2] n. 1; n. 7 besonders.
[3] S. Andreas Cretensis, In Dormitionem S. Mariae, oratio 2; MG 97, 1082 D.
[4] Or. 3; MG 97; 1096 A.
[5] Quaestiones super Missus est. Q. 132 n. 2 sq. Ed. Vivès t. 37 (Paris 1898) 185.

ficationis tuae.' Quae manifeste dicta creduntur et in figura de Maria." — Der hl. Thomas[1] sagt an einer schon oben angeführten Stelle: Wir glauben ihre Himmelfahrt; und dann setzt er einfachhin wie zum Beweise den Psalmvers 131, 8 hinzu: „Credimus enim, quod post mortem resuscitata fuerit et portata in coelum. Ps. 131, 8: ‚Surge, Domine, in requiem tuam. Tu, et arca sanctificationis tuae.'"[2] — Ambrosius Catharinus O. P. († 1553)[3] sieht in dem Vers eine Prophezeiung der Himmelfahrt: „Pie credere se profitetur [Ecclesia] eam in coelos cum corpore a filio suo assumptam sicut et Propheta satis clare vaticinans nobis tradidit, cum dixit: ‚Surge Domine in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae.'"

Scheeben[4] anerkennt in diesem Psalmvers eine „vollberechtigte Typik" und verbindet damit noch Offb. 11, 19: „Visa est arca testamenti eius in templo eius." Nachdem er den innigen Zusammenhang der Himmelfahrt Mariä mit ihrer göttlichen Mutterschaft gezeigt hat, fährt er fort: „Im Lichte aller dieser Gründe erscheint es nicht als willkürliche Akkommodation, sondern als vollberechtigte Typik, wenn man seit Modestus und Andreas Cretensis die Worte des Psalmes: ‚Zieh hin, o Herr, in deine Ruhe, du und die Lade deiner Heiligung', sowie die dreifache Übertragung der Bundeslade (durch den Jordan ins gelobte Land, auf den Berg Sion und in den Tempel Salomons) auf die Aufnahme Mariens in den Himmel, und zwar ihre leibliche Aufnahme, bezogen hat, zumal die Bundeslade zunächst der Typus des Leibes Mariens ist. Ebenso weist alles darauf hin, daß diejenige Bundeslade, welche Johannes (Offb. 11, 19) im Himmel im Tempel Gottes gesehen, nichts anderes ist als Symbol Mariens, und daß folglich hier die Erfüllung des erwähnten Typus dokumentiert wird."[5]

---

[1] In salutationem angelicam. Ed. Parm. 16, 134.

[2] Weitere Zeugen für den Sinn dieser Stelle bietet J. Linden, Die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel. ZKathTh 30 (1906) 216 ff.

[3] Opuscula. Lugduni 1542. Disputatio pro Immaculata Dei Genitricis Conceptione. Lib. 3, nona persuasio, S. 84.

[4] Handbuch der katholischen Dogmatik III (1882) Nr. 1753 S. 582 f.

[5] Gegen den Beweisversuch aus Ps. 131, 8 erhebt Dr. J. Ernst (Die leibliche Himmelfahrt Mariä [Regensburg 1921] 44—58) die Bedenken: Die

4. Vielleicht kann man auch hinweisen auf 1 Kor. 15, 21—23: „Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Unusquisque autem in suo ordine, primitiae Christus, deinde ii qui sunt Christi." Damit verbinde man die Lehre von Maria als der neuen Eva. Wie Adam und Eva, wenn auch in verschiedener Weise, Ursache unseres Verderbens waren, so sind Christus und Maria Ursache unserer Erlösung und damit auch Ursache unserer Auferstehung. Daher mußte auch Maria selbst, ähnlich wie Christus, vor der allgemeinen Auferstehung und bald nach ihrem Tode auferstehen: „unusquisque autem in suo ordine" [1].

Besonders auf Grund der ersten drei Stellen: 1 Mos. 3, 15, Luk. 1, 42, Ps. 131, 8, glauben wir uns zu dem Satze berechtigt: Es ist zum mindesten wahrscheinlich, ja vielleicht schon moralisch sicher, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä in der Heiligen Schrift gelehrt wird.

IV.

Ein vierter Grund ist die Unmöglichkeit einer andern Erkenntnisquelle. Nur eine göttliche Offenbarung vermag die in der ganzen Kirche seit Jahrhunderten vorhandene Überzeugung von der Himmelfahrt Mariä befriedigend zu erklären. Und zwar läßt es sich mindestens mit guter Wahrscheinlich-

---

älteren heiligen Väter bringen diese Auslegung nicht; der hl. Augustinus, Enarr. in Ps. 131, n. 15 (ML 37, 1722) sieht in der arca sanctificationis die Kirche und erwähnt, daß andere darunter den Leib Christi verstehen; mittelalterliche Theologen, die den Psalmvers auf die Himmelfahrt Mariä deuten, nennen zugleich diese Lehre eine pia fides. Sie nehmen den Vers vielleicht nur in sensu accommodato. — Auch wir behaupten nicht, einen bereits ganz sichern Beweis vor uns zu haben. Aber die positive Wahrscheinlichkeit der auf Maria bezüglichen typischen Auslegung bleibt bestehen. Es spricht sicher kein „unanimis consensus Patrum" dagegen; es ist nicht nötig, daß jede richtige Auslegung aus den älteren Vätern belegt werden könne; unter den Theologen, die Ps. 131, 8 auf die Himmelfahrt Mariä beziehen, ist auch der hl. Thomas, der diese Lehre eigentlich nie pia fides nennt. Vgl. Schol 1 (1926) 172 f.

[1] Vgl. S. Thomas, S. th. 3, q. 56, a. 1 c: „Oportet quod resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis." Ähnliches gilt von Maria. Hier erscheint ein Zusammenhang zwischen der Mittlerschaft Mariä und ihrer leiblichen Himmelfahrt.

keit dartun, daß nur eine öffentliche und formelle Offenbarung die tatsächlich vorhandene Sicherheit und Überzeugung ausreichend erklärt.

Zunächst ist es klar, daß sinnliche Wahrnehmung oder etwa ein Schluß aus dem Befund des leeren Mariengrabes oder rein menschliche Autorität uns die nun einmal feststehende Tatsache der leiblichen Assumptio nicht sicher zu verbürgen vermag. Dieser Gedanke wird in der Eingabe der Bischöfe von 1870 hervorgehoben[1]. Der Schluß aus dem leeren Mariengrab wäre, auch wenn man die Tatsache des leeren Grabes geschichtlich nachweisen könnte, deshalb nicht zwingend, weil der heilige Leib, ohne wiedererweckt zu sein, aus dem Grabe entfernt werden konnte. Umgekehrt, ist Maria von allen Banden des Todes befreit worden, dann ist auch ihr Leib nicht mehr im Grabe. Die Himmelfahrt gestattet einen Schluß auf das leere Grab. Es bietet Predigern und Malern eine willkommene Illustration. Auf den Bildern der Himmelfahrt oder Krönung von Raffael, Dürer u. a.[2] geben diese Maler gerade durch die Darstellung des leeren Grabes zu erkennen, daß sie die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel meinen. Auch sonst, wenn die Maler einen Heiligen als bereits in der himmlischen Glorie weilend darstellen wollen, stellen sie ihn körperlich dar, weil sie die Seele allein nicht malen können. Das leere Grab aber auf den Bildern der Himmelfahrt Mariä bringt ihre leibliche Aufnahme zum Ausdruck.

Man kann nun zunächst fragen: Zugegeben, daß eine göttliche Offenbarung vorliegt, ist es eine „revelatio publica" oder eine Privatoffenbarung? Nur im erstern Falle kann die Assumptio als zum Glaubensschatz gehörig definiert werden. Die Kirche feiert verschiedene Feste, die eine Privatoffenbarung oder wenigstens eine private übernatürliche Erscheinung zum

---

[1] „Hoc autem factum, quod scilicet hominis corpus ante extremum iudicii diem in coelis vivat, neque sensibus neque humana auctoritate testificari potest" (Collectio Lacensis 7, 868 I). — Vgl. Bellamy im Dictionnaire de Théologie 1 2139. — Mattiussi, L'assunzione corporea (Milano 1924) 358.

[2] Vgl. etwa H. Detzel, Christliche Ikonographie I (Freiburg 1894) 515—531.

Gegenstand haben, so am 11. Februar das Fest der Erscheinung der Unbefleckten Empfängnis in Lourdes. In der vierten Brevierlesung werden die Erscheinungen erzählt, und im Kirchengebet bitten wir: „ut eiusdem Virginis apparitionem celebrantes, salutem mentis et corporis consequamur". Etwas Ähnliches gilt vom Feste der Erscheinung des heiligen Erzengels Michael auf dem Berge Gargano (8. Mai) und vom Feste der Wundmale des hl. Franz von Assisi (17. September). Ist vielleicht die ganze Festfeier der Himmelfahrt Mariä und die Überzeugung von der Wahrheit des Geheimnisses auf eine ähnliche Privatoffenbarung zurückzuführen? Das ist nicht wahrscheinlich. Jedenfalls kann man sich auf die Ähnlichkeit mit den genannten drei Festen nicht berufen; vielmehr besteht ein doppelter Unterschied. Erstens ist die Tatsache der Erscheinung oder Offenbarung, z. B. die Tatsache der Erscheinungen von Lourdes, die den Anlaß zur Einsetzung des Festes gaben, geschichtlich festgestellt[1]; die Tatsache einer privaten Offenbarung der Himmelfahrt Mariä steht geschichtlich nicht fest. Zweitens wurde der Gegenstand jener drei Festfeiern, z. B. die Erscheinungen in Lourdes oder die Wundmale des hl. Franziskus, sicher erst nach der Apostelzeit bekannt; von der Himmelfahrt Mariä kann man nicht einfach behaupten, daß sie sicher erst nach der Apostelzeit bekannt wurde. Sie hängt vielmehr so enge, gleichsam als Abschluß und Krönung, mit den von Gott ganz sicher geoffenbarten Vorzügen Mariä zusammen, daß es an sich höchst wahrscheinlich ist, Gott habe auch diesen Ehrenvorzug seiner Mutter dem eigentlichen Glaubensschatz einverleibt.

Einen Hinweis auf Privatoffenbarungen könnte man allerdings in einer zeitlich unbestimmten Einschiebung vermuten, die sich in einer Ausgabe der vom hl. Hieronymus herrührenden Interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili zum Jahre 48 n. Chr. verzeichnet findet[2]: „Maria virgo Iesu Christi mater ad Filium in coelum assumitur, ut quidam fuisse sibi revelatum scribunt." Der Satz steht bei Migne zur Olympiade 206 zwischen der

[1] Vgl. das Werk von J. Cros, Histoire de Notre-Dame de Lourdes I[3] (Paris 1925), II[2] (1926), III[2] (1926).

[2] ML 27, 581.

Nachricht „Thracia . . . in Romanorum provinciam redigitur" und „Sub procuratore Iudaeae Cumano . . . Ierosolymis orta seditio." Im Werke des Eusebius findet er sich nicht, wie die Ausgaben zeigen[1]. Und auch im Werke des hl. Hieronymus ist der Satz ein unechtes Einschiebsel[2].

Von einer Privatoffenbarung redet der Bischof Sicardus von Cremona (gest. um 1200): „Prius est assumpta in anima, et postmodum sicut pie creditur assumpta in corpore. Elizabeth mulier religiosa de Saxonia [wahrscheinlich ist die hl. Elisabeth von Schönau in Hessen gemeint] dicit sibi revelatum fuisse quod 40 diebus post assumptionem animae assumpta fuit in corpore." [3] Aber diese Privatoffenbarung ist nicht die erste Quelle für unsere Kenntnis von der Assumptio, da die Kirche lange vor Elisabeth von Sachsen das Fest feierte; und zudem scheint sich diese Privatoffenbarung nur auf die Zeit der leiblichen Aufnahme zu beziehen[4].

Eine gute Überlegung, die zur Ablehnung einer Privatoffenbarung als letzter Quelle führt, stellt L. Lercher an: Ent-

---

[1] MG 19, 540. — Eusebius' Werke. Band 5. Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt. Herausgegeben von J. Karst (Leipzig 1911) 214 f. (Berliner Väterausgabe.) — Eusebii Chronicorum libri duo. Edidit A. Schoene. Vol. II (Berolini 1866) 152.

[2] Vgl. ML 27, 1029 D. — Eusebius' Werke. Band 7. Die Chronik des Hieronymus. Herausgeg. von R. Helm. 1. Teil. Text (Leipzig 1913) 180; 2. Teil. Lesarten (Leipzig 1926) 528 f. — Eusebii Pamphili Chronici canones. Latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus. Edidit J. Fotheringham (Londini 1923) 262. In diesen Ausgaben von Helm und Fotheringham geschieht des Zusatzes überhaupt keine Erwähnung.

[3] ML 213, 420 A.

[4] J. Turmel spricht im Dictionnaire de la Bible (Herausgegeben von F. Vigouroux I [1895] 1136 s. v. Assomption) von der Möglichkeit einer Zurückführung des Assumptioglaubens auf eine spätere Privatoffenbarung: „Il ne nous appartient pas de prévenir la décision de l'Église. La croyance à l'assomption de la Sainte Vierge pourrait devoir son origine à une révélation privée, que la Providence aurait faite au sortir des persécutions, ou encore à l'époque où Nestorius lançait ses blasphèmes contre la Mère de Dieu." Er selbst hält aber den apostolischen Ursprung der Lehre für wahrscheinlich: „Cette origine apostolique semble même être la seule explication raisonnable du consentement, que nous apercevons dans l'Église à l'époque de saint Grégoire le Grand." Mit dieser letzteren Bemerkung dürfte er recht haben. — Auf Turmel und auf die Chronik des hl. Hieronymus macht J. Ernst (Die leibliche Himmelfahrt Mariä [Regensburg 1921] 20) aufmerksam.

weder handelt es sich um eine offenkundige, klar bezeugte Privatoffenbarung oder um eine dunkle und unsichere. Im letztern Falle wäre die allgemeine und feststehende Annahme der angeblich geoffenbarten Wahrheit durch die ganze Kirche ausgeschlossen. Eine offenkundige und klar bezeugte Privatoffenbarung aber würde auch als Tatsache bekannt sein[1].

Liegt wirklich eine revelatio publica zu Grunde, so erhebt sich die weitere Frage, ob die leibliche Himmelfahrt Mariä in sich formell geoffenbart ist (formaliter explicite oder formaliter implicite) oder ob sie nur vermittelst einer sog. theologischen Schlußfolgerung aus einer andern formell geoffenbarten Wahrheit erschlossen und also — nach der Sprechweise mancher Theologen — nur virtuell geoffenbart ist.

Wenn die von Marín-Sola vertretene Ansicht zu Recht besteht, daß jede eigentliche conclusio theologica schon in sich (quoad se) geoffenbart ist und nach der Definition durch die Kirche auch quoad nos geoffenbart und als Dogma zu glauben ist, dann würde es für die dogmatische Definierbarkeit keinen Unterschied machen, ob die Himmelfahrt Mariä — in unserer Sprechweise — formell oder nur virtuell geoffenbart ist. Und jede gute theologische Schlußfolgerung, die den Schlußsatz beweist, daß Maria wirklich mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde, wäre als Glaubensdogma definierbar, auch wenn bei der theologischen Ableitung bloße Vernunftwahrheiten als Untersätze verwendet worden wären. Wenn diese Ansicht richtig ist, würde der Nachweis des Offenbarungscharakters vereinfacht sein. Wir vermögen aber bis jetzt der Ansicht Marín-Solas nicht zuzustimmen.

---

[1] „Aut supponis, revelationem fuisse valde insignem similibusque stipatam veritatis criteriis, quibus recentiore tempore apparitio Mariae immaculatae in oppido Lourdes conspicua erat, aut supponis, eam fuisse obscuram et indolis talis, ut de eius veritate sententia plane certa a coaevis ferri non potuerit. — Iamvero sola revelatio privata alterius generis non explicat traditionem universalem et constantem totius Ecclesiae. Si vero traditio de assumptione Mariae niteretur revelatione privata valde conspicua et certis criteriis probata, profecto simul cum obiecto revelationis etiam ipsum factum revelationis cum circumstantiis nobis traditum esset. Atvero de facta quadam revelatione privata insigni documenta fide digna alte silent.“ Institutiones Theologiae dogmaticae III (Oeniponte 1925) 375, n. 378 β.

Man kann hier wohl von dieser Streitfrage absehen, da sich auch, wenigstens zunächst mit Wahrscheinlichkeit, nachweisen läßt, daß die Himmelfahrt Mariä, wenn nicht ausdrücklich, so doch (nach unserer Sprechweise) formaliter implicite geoffenbart ist[1].

Gott hat uns nämlich die andern Hauptgeheimnisse aus dem Leben Mariä formell geoffenbart: ihre Unbefleckte Empfängnis, ihre wunderbare Jungfrauschaft, ihre göttliche Mutterschaft, ihre Gemeinschaft mit Christus im Triumph über die Schlange. Da liegt die Annahme nahe, daß er auch den glorreichen Abschluß formell offenbaren wollte.

V.

Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer revelatio implicita. Damit eine Lehre Gegenstand des katholischen Glaubens sein könne, ist es nicht erforderlich, daß sie ausdrücklich geoffenbart sei; es genügt, wenn sie einschlußweise geoffenbart, in einer andern umfassenderen Wahrheit mitausgesprochen, formaliter implicite revelata, ist. Ein und dieselbe Lehre kann auch vielmal und in verschiedener Weise sowohl ausdrücklich wie einschlußweise geoffenbart sein. Es liegen Gründe vor, die eine solche eingeschlossene, mitausgesprochene Offenbarung der Himmelfahrt Mariä zum mindesten als wahrscheinlich erscheinen lassen. Die Wahrheit, die die leibliche Himmelfahrt einschlußweise enthält, scheint vor allem die Lehre von der vollkommenen, wunderbaren, im ausgedehntesten Sinne zu nehmenden Jungfräulichkeit Mariä zu sein.

1. Bei der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis ist es ziemlich klar, in welchem Satz diese Wahrheit einschlußweise mitausgesprochen wurde. Mögen die Worte: „Maria ist ohne Makel der Erbsünde empfangen" erst viele Jahrhunderte nach Christus zum ersten Mal erklungen sein, die Kirche hat diese Wahrheit immer geglaubt und verkündet, indem sie die voll-

[1] L. Lercher (Institutiones Theol. dogm. III 357, n. 378 b) bringt eine gute äußere Begründung für den Ausschluß einer bloß virtuellen Offenbarung. Die Worte wurden bereits unter IV (S. 210 Anm.) aufgeführt.

kommene Reinheit Mariä glaubte und predigte. Das deutet die Definitionsbulle „Ineffabilis" vom 8. Dezember 1854 an[1].

2. Fragt man, welches denn wohl die Offenbarungslehren gewesen seien, die die Himmelfahrt Mariä einschlußweise mitenthielten, so verweisen wir zunächst auf die bereits unter I. (S. 191) genannten Ausführungen Scheebens[2]. Er sieht die Wiederbelebung und Verklärung Mariä durch eine Reihe von theologischen Momenten verbürgt, „welche unmittelbar oder mittelbar in der göttlichen Mutterschaft gründen und deren Bedeutung sich durch Anwendung verschiedener, von der Heiligen Schrift aufgestellter allgemeiner Prinzipien verstärken läßt. 1. Vor allem ist bei der Mutter Gottes, weil sie dies eben nur in und mit ihrem Leibe ist, eine dauernde Trennung des Leibes von der Seele auf ähnliche Weise undenkbar, wie in Christus wegen der hypostatischen Union des Leibes und der Seele mit der Gottheit. 2. Sodann fordert die Eigenschaft Mariens als mütterliche Braut Christi eine stete und vollkommene Lebensgemeinschaft, die nur mit Rücksicht auf die Zwecke der Vereinigung zeitweilig unterbrochen werden kann [Hinweis auf Eph. 6, 25 ff.]. . . . 3. Dazu kommen die Prinzipien der Heiligen Schrift über die dem Vater und der Mutter gebührende Ehre und die den Dienern Christi und den Genossen seines Leidens und Todes verheißene Gemeinschaft seiner Herrlichkeit. . . . 4. Sodann mußte Maria als Organ und Mitwirkerin im Werke der Erlösung auch am vollkommensten die Früchte derselben an sich erfahren . . ."

Ähnliche Gedanken entwickelte bereits im frühesten Mittelalter die pseudo-augustinische Abhandlung „De assumptione

---

[1] Breviarium Rom., 14 Dec., lectio 5. — Collectio Lacensis VI 839 b c: „Et re quidem vera hanc de immaculata beatissimae Virginis Conceptione doctrinam . . . in ipsa Ecclesia semper exstitisse veluti a maioribus acceptam ac revelatae doctrinae charactere insignitam illustria venerandae antiquitatis Ecclesiae orientalis et occidentalis monumenta testantur. . . . Equidem Patres Ecclesiaeque scriptores coelestibus edocti eloquiis, nihil antiquius habuere, quam in libris ad explicandas Scripturas, vindicanda dogmata, erudiendosque fideles elucubratis, summam Virginis sanctitatem, dignitatem, atque ab omni peccati labe integritatem, eiusque praeclaram de teterrimo humani generis hoste victoriam, multis mirisque modis certatim praedicare atque efferre."

[2] Dogmatik III 581 f., Nr. 1752.

B. Mariae V." lib. 1[1]: „Thronum Dei, thalamum coeli Domini, domum atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse, ubi ipse est" (c. 6). — „Ecce igitur Maria fide et opere Christi ministratrix et devota usque ad eius mortem secutrix, non plus gressu, quam imitationis ut credendum est affectu, si ibi non fuerit, ubi Christus ministros suos vult esse, ubi ergo erit? Et si ibi, numquid aequali gratia? Et si aequali gratia, ubi aequa Dei censura, qui unicuique reddit secundum sua merita?" Das heißt: Maria ist jetzt schon in anderer Weise im Himmel als die Apostel oder die übrigen Diener Christi.

Insbesondere scheint aber, wie schon angedeutet, die vollkommene Jungfräulichkeit Mariä von der Tradition so aufgefaßt zu werden, daß sie auch die Unverweslichkeit nach dem Tode und die baldige Wiederbelebung mit einschließt.

Der Gedanke, daß Jungfräulichkeit und Unverwesbarkeit eine Beziehung zueinander haben und daß Gott bisweilen die Unverwesbarkeit wegen der Jungfräulichkeit verleihe, findet sich auch sonst ausgesprochen. Der hl. Beda berichtet von der Königin Edilthrida, sie habe zwölf Jahre mit ihrem Manne in jungfräulicher Ehe gelebt, sei dann in ein Kloster eingetreten, und nach ihrem Tode sei ihr Leib nicht verwest[2].

Es finden sich Spuren einer Tradition, die Marias wunderbare Jungfräulichkeit in einem ganz umfassenden Sinne annimmt, so daß auch die Unverweslichkeit nach dem Tode und die baldige Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe eingeschlossen erscheint.

Der hl. Andreas von Kreta (gest. 720) brachte, wie wir schon oben (S. 204) sahen, Marias wunderbare Jungfräulichkeit mit ihrer Himmelfahrt in Verbindung[3]: „Wie ihr Schoß bei der Geburt ihres Kindes nicht verletzt wurde, so ging ihr Fleisch nach dem Tode nicht zu Grunde." Der kurz vorher (S. 212 f.) erwähnte frühmittelalterliche Verteidiger der leiblichen Himmelfahrt Mariä, der unter dem Namen des hl. Augustinus

[1] ML 40, 1141 sqq.

[2] „Nam etiam signum divini miraculi, quo eiusdem feminae sepulta caro corrumpi non potuit, indicio est, quia a viri contactu incorrupta duraverit." Historia ecclesiastica 4, 19 al. 1 (ML 95, 201).

[3] MG 97, 1081 D.

geht[1], urteilt ähnlich: „Videtur . . . nec ullam sequi debere corruptionis aerumnam, quam nulla secuta est tantum filium pariendo integritatis corruptio." Und: „Tantam integritatem merito incorruptibilitas, non putredinis ulla resolutio sequitur." Dieser letzte Satz wird auch von Albert dem Gr.[2] zu Gunsten der Himmelfahrt Mariä angeführt. — B. Capelle O. S. B.[3] macht darauf aufmerksam, daß die Liturgie des Himmelfahrtstages und insbesondere das Evangelium mit seinen Worten: „Maria hat den besten Teil erwählt" gerade die Jungfräulichkeit Mariä preisen. Der Grund ist deren inniger Zusammenhang mit ihrer Unverweslichkeit nach dem Tode; das eine folgt aus dem andern[4]. Wir würden sagen: Der Zusammenhang zwischen der wunderbaren Jungfräulichkeit Mariä und ihrer Unverweslichkeit und baldigen Wiedererweckung nach dem Tode scheint echtes Offenbarungsgut zu sein. Maria vollkommen unversehrt der Seele nach, vollkommen unversehrt dem Leibe nach, beides ist von Gott geoffenbart.

VI.

Nicht mit Unrecht kann man sich hier auch auf das katholische Bewußtsein, den katholischen Sinn, den sensus und consensus fidelium, den sensus fidei berufen, der, wenn er wirklich vorhanden ist, ein Spiegelbild und ein Zeichen der Auffassung des kirchlichen Lehramtes und insofern eine theologische Beweisquelle ist. Es ist nicht nötig, daß alle Gläubigen ohne Ausnahme dasselbe denken; einzelne Abweichungen stören die zu einer Übereinstimmung notwendige moralische Einheit nicht. Im vorliegenden Fall ist es außerdem nicht nötig, daß die Gläubigen die genauen und wohl abgegrenzten und zerlegten theologischen Begriffe von fides divina, fides divino-catholica, conclusio, explicite revelatum, formaliter aut virtualiter implicite revelatum haben. Es würde genügen, wenn sie der einhelligen Überzeugung wären:

[1] De assumptione B. M. V. liber unus, n. 8; ML 40, 1148.

[2] Quaestiones super Missus est. Q. 132, n. 7; ed. Vivès tom. 37, 185.

[3] La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique: EphThLov 3(1926)38ff.

[4] À mesure qu'on scrute les documents anciens, et que l'obscurité des origines s'éclaire de quelques lueurs, on discerne qu'effectivement c'est là une idée primitive". A. a. O. 41.

Wir wissen die Himmelfahrt Mariä in ganz ähnlicher Weise, wie wir ihre Unbefleckte Empfängnis oder ihre Jungfräulichkeit oder ihre göttliche Mutterschaft wissen. Und eine solche allgemeine Überzeugung dürfte tatsächlich vorhanden sein.

Im Rosenkranzgebet wird die Himmelfahrt Mariä, und zwar die leibliche Himmelfahrt — denn daran denken hierbei die Gläubigen —, in eine Reihe gestellt mit den andern Glaubensgeheimnissen: Den du, o Jungfrau, empfangen hast; den du, o Jungfrau, zu Elisabeth getragen hast; der von den Toten auferstanden ist; der uns den Heiligen Geist gesandt hat. Die Gläubigen sind, so meinen wir, der Überzeugung, daß die Lehre von der Himmelfahrt Mariä den gleichen übernatürlichen Ursprung hat wie die Lehren, die in den übrigen Rosenkranzgeheimnissen ausgesprochen werden: Gott lehrt sie uns durch seine Kirche.

Eine ähnliche Überzeugung haben die Gläubigen auch bei der Festfeier. Sie sind überzeugt, daß sie den Gegenstand des Festes Mariä Himmelfahrt aus derselben Quelle erkennen, aus der sie die Unbefleckte Empfängnis, die Verkündigung, die Heimsuchung wissen. „Das Fest der Assumptio feiert die Kirche und mit ihr alle Gläubigen mit solcher Feierlichkeit und Begeisterung, wie sie den Festen des Herrn zukommt, deren Festideen Grunddogmen des Christentums bilden", sagt Gutberlet an der oben (S. 191 f.) angeführten Stelle. Auch Marín-Sola ist der Ansicht, daß hier wie bei vielen andern marianischen Dogmen der katholische Sinn eine besondere Bedeutung habe[1].

VII.

Den Gründen für das Geoffenbartsein stehen keine beachtenswerten Gegengründe gegenüber. Daß die Himmelfahrt Mariä nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift gelehrt wird, beweist nichts gegen ihr Geoffenbartsein. Die im 8. oder 9. Jahrhundert hier und da und nicht allgemein auftauchenden Zweifel an der Lehre selbst beweisen ebensowenig, wie die Zweifel an der Unbefleckten Empfängnis im

[1] L'évolution homogène du dogme catholique I² (Fribourg 1924) 364 f., n. 220. — Die Stelle wurde S. 196 zum Teil zitiert.

12. oder 13. Jahrhundert etwas gegen das Geoffenbartsein dieser Lehre beweisen. Daß die Himmelfahrt Mariä als pie credibilis oder pia sententia oder opinio bezeichnet wurde, ist auch kein Gegengrund, wie früher[1] nachgewiesen wurde. Niemals bestand eine sententia communis theologorum, die das Geoffenbartsein geleugnet hätte. Auch eine sententia communis, die den Offenbarungscharakter der Assumptio positiv bezweifelt hätte, läßt sich, wie es scheint, nicht nachweisen. Unter positivem Zweifel wäre hier ein solcher verstanden, der positive Gründe gegen das Geoffenbartsein vorbrächte und, auf solche Gründe gestützt, das Geoffenbartsein nicht behaupten will, während er es auf der andern Seite auch nicht leugnet; das Urteil bleibt in der Schwebe. Die früher[2] aus Benedikt XIV. und Suarez beigebrachten Stellen geben keinen Anlaß zu der Annahme, daß diese Theologen positive Gründe gegen das Geoffenbartsein anführen wollen. Sie sagen, die Assumptio sei noch nicht Glaubensartikel. Aber positive Gründe, auch nur Wahrscheinlichkeitsgründe, gegen das Geoffenbartsein dieser Lehre wollen sie allem Anschein nach nicht bringen, wenn sie auch zu erkennen geben, daß sie keinen sichern Beweis für das Geoffenbartsein wissen[3].

Man könnte sich noch auf die Neuheit des Glaubens an die Assumptio berufen: Es kann nichts Gegenstand des göttlichen und katholischen Glaubens werden, was nicht von Anfang an, mindestens seit dem Tode des letzten Apostels, Gegenstand dieses Glaubens war. Die Assumptio ist aber, soviel man weiß, erst seit dem 6. Jahrhundert angenommen worden; das erste klare Väterzeugnis stammt von Gregor von Tours († ca. 593). Also kann sie nicht Gegenstand des dogmatischen Glaubens werden.

Demgegenüber ist zunächst darauf hinzuweisen, daß das Fehlen älterer Zeugnisse an sich noch keinen Beweis für

---

[1] Schol 2 (1927) 53—77. [2] Schol 1 (1926) 166 ff.

[3] Die Stellen, die Schol 1 (1926) 165—182 aus verschiedenen Jahrhunderten angeführt werden, dürften auch dartun, daß keine sententia communis in der positiven Bezweiflung des Geoffenbartseins der Assumptio geherrscht hat.

das Nichtvorhandensein der Lehre abgibt. Sodann ist die Möglichkeit zu beachten, daß sie zuerst einschlußweise geoffenbart war und erst allmählich mit größerer Klarheit erkannt wurde [1].

Fassen wir die für den Offenbarungscharakter der Himmelfahrt Mariä beigebrachten Gründe zusammen: die übereinstimmende Ansicht vieler Theologen, die Kundgebungen so vieler Bischöfe, die Sprache der Heiligen Schrift, die Unmöglichkeit, ohne Annahme einer öffentlichen und formellen Offenbarung die tatsächliche Überzeugung der Kirche befriedigend zu erklären, die Beziehung der Himmelfahrt Mariä zu ihrer Jungfräulichkeit, die Auffassung der Gläubigen von diesem Geheimnis, — so müssen wir sagen: es besteht zum mindesten eine gute Wahrscheinlichkeit, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz gehört. Ja, da alle Gründe in eine Richtung gehen und eher sich vermehren als abnehmen, während gute Gegengründe nicht vorhanden sind, so nähern wir uns der moralischen Gewißheit oder haben sie schon erreicht. Die letzte Gewißheit wird uns die heilige Kirche geben, wenn sie die Zeit für gekommen hält, eine unfehlbare Entscheidung zu fällen.

In einem neueren Aufsatz „Um die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä“ [2] stellt Dr. J. Ernst S. 327 die Frage, ob denn seit Suarez bzw. Benedikt XIV. von der Theologie „durchschlagende, peremptorische Erweise für das Geoffenbartsein der betreffenden Lehre beigebracht“ worden seien. Und er begründet besonders in einer Polemik gegen Godts seine Überzeugung, daß solche Beweise bis heute nicht vorliegen. Wie aus der vorstehenden Abhandlung erhellt, stimmen wir eigentlich im Kardinalpunkt mit Ernst überein: absolute Gewißheit wollen wir noch nicht behaupten. Nur betonen wir mehr das Positive: gute Wahrscheinlichkeit, Annäherung an moralische Sicherheit, vielleicht schon Erreichung derselben, während Ernst mehr das Negative hervorhebt: noch keine absolute Gewißheit. Keineswegs aber beschränkt er sich ausschließlich auf diese Verneinung. „Wie ich wiederholt betont habe“, sagt er [3], „sind über diesen Punkt, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä eine der christlichen pietas ent-

[1] Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer solchen in andern Wahrheiten mitausgesprochenen Offenbarung wurde im Abschnitt 5 erörtert.

[2] BonnZThS 4 (1927) 322—336. [3] A. a. O. 323.

sprechende, sich in das christliche Glaubenssystem bestens einfügende Annahme ist, alle katholischen Theologen einig." Ferner: „Die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß die ‚Corporalis assumptio' von Gott geoffenbart, und ein Gegenstand der apostolischen Predigt gewesen sei, will ich keineswegs in Abrede stellen." [1]

Außer der theoretischen Frage nach der Gewißheit der Offenbarungstatsache beschäftigt Ernst noch ein praktisches Anliegen. Er glaubt nämlich, das kirchliche Lehramt werde von gewisser Seite ungerechtfertigterweise zu einer Definition gedrängt. „Eben darum", nämlich wegen der Überzeugung von der noch nicht genügend bewiesenen Definierbarkeit, „ist mir nach wie vor das ungestüme Drängen in der Bewegung für die dogmatische Definition ... sehr antipathisch" [2]. Einen ähnlichen Gedanken spricht er im Vorwort zu dem Büchlein „Die leibliche Himmelfahrt Mariä" (1921) aus sowie am Schluß eines Artikels „Über die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä noch einmal" [3], worin er zu einigen Bemerkungen von P. Minges und N. Paulus Stellung nimmt und außerdem im Anschluß an Suarez beachtenswerte Gedanken über eine durch außerordentlichen Beistand des Heiligen Geistes mögliche außergewöhnliche Dogmenentwicklung vorlegt. Am Schluß aber (544) stehen die Sätze: „Ebensowenig dürfte Vertretern der Theologie, denen nicht sichere, peremptorische Argumente für den Offenbarungscharakter einer Lehre zu Gebote stehen, das Recht zustehen, die kirchliche Lehrautorität auf eine Definierung solcher Lehre hindrängen zu wollen: Es wäre das wie eine Herausforderung Gottes zu einem außerordentlichen, wunderbaren Eingriff."

Ein ungerechtfertigtes Drängen kann natürlich niemand billigen. Ob von irgend einer Seite die rechten Grenzen überschritten wurden, ist mir nicht bekannt. Die Sache dürfte so liegen: Um vernünftigerweise vom kirchlichen Lehramt eine Definition zu erbitten oder zu Gott um Erlangung einer solchen zu beten, ist es nicht notwendig, daß die Bittenden oder Betenden bereits eine absolute Sicherheit von der Möglichkeit der Definition haben. Es genügt gute Wahrscheinlichkeit. Die Bitte enthält dann, wie so oft, einschlußweise die Bedingung: wenn es möglich ist. Zugleich sind die Bittenden überzeugt, daß das kirchliche Lehramt einerseits nicht ohne eigenes sicheres Wissen zur Definition schreiten wird und daß es anderseits kraft göttlichen Beistandes einen bessern Einblick in den wahren Sachverhalt hat als die einfachen Gläubigen und als die Theologen. Die Aussicht auf eine Definition darf natürlich die Theologen nicht von der positiv-theologischen Arbeit an der Feststellung der Definierbarkeit abhalten, sie wird vielmehr diese Arbeit fördern.

---

[1] BonnZThS 4 (1927) 327, Anm. 9.
[2] A. a. O. 334 f.
[3] ThPrQschr 80 (1927) 532—544.

Dynamische Psychologie

Von Joseph Fröbes S. J.

Die heutige Psychologie hat in den letzten fünfzig Jahren eine fast unübersehbare Fülle von neuem Material gesammelt, einen Teil davon auch schon in gut bewiesenen Gesetzen oder Theorien vereinigt. Trotzdem war der praktische Wert dieser neuen Erkenntnisse für die Wissenschaften, welche auf psychologische Tatsachen angewiesen sind, nicht entfernt so groß, als man hoffen konnte. Die neue Wissenschaft ging eben naturgemäß auf die Elemente, auf das niedere sinnliche Leben. Man verlangt aber gerade Antworten über die höchsten Seiten des menschlichen Seelenlebens, die ja für seine schließliche Tätigkeit entscheiden. Der Moralist fragt nach den Kriterien der Verantwortlichkeit, ihrem Werdegang, ihren Grenzen. Die Richter, die Historiker, die Psychiater, die Pädagogen fangen mit den Bestimmungen der Unterschiedsempfindlichkeit oder der Assoziationsstärke oder der Großhirnlokalisation wenig an. Was sie suchen, ist eine tiefere und sichere Belehrung über die wahren Triebkräfte der menschlichen Handlungen, über die Entstehung und Wirksamkeit der Lebenspläne, kurz über das ganze höhere Gefühls- und Willensleben.

In Ermangelung fachmännischer Führung suchten sich deshalb die Praktiker selber zu helfen. Daher das uralte Interesse an der meist nur literarischen Behandlung der Temperamente, der Charaktere, an der Lebensphilosophie. Die Juristen entwarfen mitunter eigene Kriminalpsychologien. Vor allem war den Psychiatern als Maßstab zur Beurteilung des kranken Seelenlebens eine genauere Kenntnis des gesunden gerade in seinen feinsten und höchsten Leistungen unentbehrlich. Sie waren deshalb genötigt, eine Psychologie für Ärzte zu schaffen. Manche dieser Psychologien enthalten Vorzügliches, wofür ihnen die Fachpsychologie dankbar sein muß; ich erinnere nur an Namen wie Jaspers und Kretschmer. Immerhin betrachten sie selbst ihre Arbeit als einen Notbehelf, der die fachmännische Behandlung des gleichen Themas um so mehr herausfordert.

Keiner dieser psychiatrischen Versuche hat eine so nachhaltige Wirkung gehabt als die Psychoanalyse, in Widerspruch wie begeisterter Anhängerschaft. Der englische Psychologe W. Mc Dougall, zugleich praktischer Psychopathologe und durchaus kein Freudianer, meint sogar, Freud habe für die Psychologie mehr geleistet als irgend ein Forscher seit Aristoteles. Gewiß ist es nicht schwer, in diesem merkwürdigen, sich beständig verändernden System Widersprüche, phantastische Übertreibungen, unerlaubte Verallgemeinerungen in Menge nachzuweisen. Und doch hat jeder Kenner den Eindruck, hier liege mehr vor, als die siegreiche Kritik ahnen läßt. Diese Lehre beansprucht eben, das zu sein, was wir suchen, eine wahre Tiefenpsychologie, die Antwort auf die Frage nach den wirklichen Triebkräften der menschlichen Seele. Unsere Aufgabe soll es hier nicht sein, den Wert der Freudschen Lehre festzustellen, sondern dem Problem selbst nachzugehen, zu sehen, was heute bekannt ist über die Psychologie der Motive und treibenden Kräfte des menschlichen Handelns. Woodworth nannte diesen Teil der Seelenlehre, die Psychologie des menschlichen Gefühls- und Willenslebens, wohl zuerst „dynamische Psychologie". Neuestens hat Moore das Wort aufgegriffen für sein gleichnamiges Werk, mit dem wir uns gleich zu beschäftigen haben. Derselbe Name würde auch am Platz sein als Zusammenfassung der beiden „Outlines" von Mc Dougall. Über das Ziel und die bisherigen Erfolge auf dem Gebiet der dynamischen Psychologie wird uns am besten eine Übersicht über die genannten drei englischen Werke unterrichten.

I.

Th. V. Moore, Benediktiner, war lange Professor der Psychologie an der Catholic University of America (Washington) und Leiter einer psychopathologischen Klinik. Seine „Dynamic Psychology" [1] behandelt aus dem Gesamtgebiet der Psychologie nur die beiden Abschnitte des Gefühls- und Willenslebens; mithin die ganze Entwicklung und Erziehung der so wichtigen Gefühle, der Triebe, Instinkte und vor allem des Willens.

[1] Dom Thomas Verner Moore, Dynamic Psychology. 8° (VIII u. 444 S.). London 1924, Lippincott.

Zuerst wird der Gegensatz von bewußt und unbewußt erörtert. Verfasser nennt Unterbewußtsein, was sonst Randbewußtsein oder die Gegend des nicht Beachteten genannt wird. Der wichtige Begriff „Komplex" wird definiert: ein emotional gefärbter Vorfall, der vergessen ist, aber zur Tätigkeit angeregt wird, ohne daß man sich der wahren Ursache bewußt ist. Daß Komplexe bei ihrem Aufdecken wirkungslos werden, wird so erklärt: man findet eben dann, daß das wertlose Motiv das subjektive krankhafte Verhalten nicht rechtfertigt, und gibt es deshalb auf. — Wenn hier als sehr wahrscheinlich vertreten wird, daß völlig unbewußte Prozesse das Rechnen und ähnliche intellektuelle Tätigkeiten ausführen, so kann ich dieser Ansicht nicht folgen, wie ich anderswo weitläufig begründet habe (Exp. Psych. VII 2, § 5). Für das Verständnis des Traumlebens findet Moore viele Gedanken Freuds berechtigt; nur tadelt er seine Verallgemeinerungen und seine Lehre von der Zensur. Ich möchte es freilich auch übertrieben nennen, daß der Traum vom Tod eines Angehörigen als latenter Wunsch gedeutet wird. Das Ausmalen einer Situation, von der viel abhängt, wie es auch in der Tagesträumerei nicht selten vorkommt, ist noch kein Wunsch. Moore nennt als Methoden zur Erforschung des Unbewußten oder der Komplexe: die Traumdeutung im Sinne Freuds; die freie Assoziation; die Methode Jungs; die galvanopsychische Reaktion; die Erinnerung in der Hypnose.

Der lange vierte Teil (120 Seiten) enthält die Hauptleistung des Buches, die Besprechung der treibenden Kräfte der menschlichen Natur und ihrer Anpassung. Die den Menschen und Tieren gemeinsamen Triebe und Instinkte finden die übliche Darstellung. Beispiele sind der Bewegungstrieb, der Spieltrieb, die Neugierde, die auch noch Erwachsene Stunden ausfüllen läßt. Der gehemmte Trieb führt zur Begierde (desire). — Wenn Moore in dem Bedürfnis zur Unterwerfung fast nur Trägheit oder Verkleidung des sexuellen Triebes sieht, so wird er bei den Soziologen dafür wenig Beifall finden; die begeisterte Unterordnung unter den fähigen Führer gilt ja als eine Grundlage der Gesellschaft. Unter den intellektuellen Begierden wird die nach dem Aufbau eines Lebensplanes in den Vorder-

grund gerückt; es ist damit nichts Außerordentliches gemeint. Für viele ist die Begründung der Familie ein solches befriedigendes Lebensziel. Immer muß eine Hierarchie der Begierden nach ihrem relativen Wert begründet werden.

Die Entwicklung des Willenslebens ist die Geschichte der inneren Konflikte. Beim kleinen Kind ist der Kampf noch rein äußerlich; seine Triebe werden nicht in allem erfüllt. Sobald sein Verständnis für Beispiel und Erklärung beginnt, kommen innere Konflikte zwischen den egoistischen Trieben und den Idealen hinzu. Die Liebe zu den Eltern, die Furcht vor Strafe sind erste Motive. Die moralischen Begriffe werden erworben. Der noch schwache Wille lernt die Triebe allmählich beherrschen. In der Pubertätszeit nehmen die Triebe eine neue Wendung; das Interesse erfaßt nunmehr die höchsten Gebiete menschlicher Tätigkeiten.

Mit den Worten Psychotaxis und Parataxis schafft sich Verfasser zwei wichtige Begriffe. Es sind die Lösungsversuche, normale (Psychotaxen) und pathologische (Parataxen), durch die sich der Mensch bei Konflikten den Umständen emotional anpaßt. So mag Romanlesen für manchen eine Psychotaxe sein; sie entschädigt für Vergnügen, die man nicht in Wirklichkeit genießen könnte, es ist eine Kompensation. Sublimation (in einer Bedeutung, die von derjenigen Freuds freilich abweicht) ist die Entschädigung durch einen Akt höherer Art, wie soziale, wissenschaftliche, religiöse Betätigung. Zu den Parataxen gehören besonders die hysterischen Symptome, z. B. das Zittern, das oft in kürzester Zeit geheilt werden kann.

Nach dieser Einführung werden die großen Parataxen der Niedergeschlagenheit, der Angst, der Verteidigung besprochen. Niedergeschlagenheit nach einem Verlust ist normal und nützlich. In der anomalen Parataxe zeigt sie aber Neigung, bleibend zu werden. Das Extrem ist die Geisteskrankheit der Depression. Das krankhaft übertriebene Verhalten kann, wie die Erfahrungen des Verfassers zeigen, durch Zureden, durch Aufweisen eines vernünftigen Lebensplanes vollkommen überwunden werden.

Auch die Angst wird zur Parataxe, wenn sie dazu führt, überall Argwohn gegen sich zu sehen. In der Skrupulosität,

dem Verlangen, die Sünden immer wieder zu beichten, sieht Verfasser häufig einen Trieb zum Exhibitionismus, was wohl mehr für die sog. „Beichtteufel" am Platz sein mag. Die im Krieg nicht seltene Angstneurose entwickelt sich allmählich in dem Kampf zwischen der nicht klar bewußten Furcht vor dem Tod und der Furcht vor Verachtung. Für die Heilung ist wichtig, die Ursache der Angst zu durchschauen, was bei frischen Fällen schon genügen kann. Immer muß das Dilemma des Konfliktes gelöst werden: die eine Seite muß gewählt, die andere ehrlich aufgegeben oder ersetzt werden.

Der Trieb der Verteidigung lehrt, Unangenehmes zu vermeiden. Nach Freud ist das Vergessen häufig eine Verteidigungsreaktion gegen eine unangenehme Erinnerung. Rastlose Tätigkeit mag eine Verteidigung gegen Sorgen sein. Eine bekannte Verteidigung gegen äußere Zumutungen ist häufig der Negativismus. Beim Kind ist es normal, gegen einen Befehl widerspenstig zu sein. Wenn der Negativismus übermäßig andauert, hat man eine Parataxe der Verteidigung. In einem eigenen Fall machten die Erscheinungen ganz den Eindruck einer Schizophrenie, und doch wurden sie durch Überredung völlig behoben. Eine andere bekannte Verteidigung ist es, sich unfähig zu machen entweder für die Arbeit im allgemeinen oder für eine bestimmte Arbeit, was wieder bei kleinen Kindern als normale Abwehr betrachtet werden kann. Beim Erwachsenen entsteht dann die traumatische Neurose. Auch die Kompensation eines Verlustes ist Parataxe zu nennen, wenn der Ersatz den Geist von gesunder Tätigkeit abzieht, zu Müßiggang verleitet. Der Ersatz durch höhere Tätigkeit setzt voraus, daß der Mensch zu höherem als sinnlichem Genuß fähig ist.

Teil 5 erörtert die praktischen Anwendungen der Lehren in der Psychotherapie. Die Besprechung der Systeme von Freud, Adler, Jung usw. hebt überall das Wertvolle heraus. Bei Freud ist es neben seiner Traumdeutung, die in irgend einer Form von allen folgenden Forschern übernommene Psychoanalyse, d. h. die Technik, wie man den krankmachenden Komplex aufsucht; bisweilen genügte die Aufdeckung des Tatbestandes allein zur Heilung. Freilich ist das nicht die Regel,

besonders wenn die Lebenslage eine unmögliche war. Ferner vernachlässigt das System den Neuaufbau. Jung hat als wertvollstes beigetragen die energische Behandlung des Kranken, die den Komplex wieder unter die Herrschaft des Willens zu bringen sucht, kurz die Synthese als Ergänzung der schon von Freud gefundenen Analyse. Adler behandelt die Fälle richtig, in denen eine angeborene Minderwertigkeit den Grund zu einem verfehlten Lebensplan bildet; überhaupt ist seine Betonung des Lebensplanes verdienstvoll. — Moore verbindet diese Einzelglieder je nach der Krankheit. Handelt es sich, wie bei den Kriegsneurosen oft, um ein einzelnes Symptom, wie Zittern, psychogene Blindheit oder Stimmlosigkeit, so ist oft in kürzester Zeit die Störung durch Überredung zu überwinden, indem man zunächst durch geschickte Behandlung die Symptome für gewisse Fälle zum Verschwinden bringt. Im ganzen ist die Gewinnung des richtigen Verständnisses, der Aufbau eines richtigeren Lebensplanes zu erstreben.

Den Abschnitt über allgemeinere philosophische Lehren (Willen, Substantialität usw.) übergehen wir. Kommen wir auf die Grundfragen des Buches zurück, so ist hier sicher viel geschehen, um die entscheidende Rolle des Gefühlslebens für die Lebensgestaltung klarzulegen. Was sind eigentlich die behandelten Psycho- und Parataxen in gewöhnlicher Sprachweise? In manchen klaren Fällen handelt es sich einfach um Maximen des Lebens, um Pläne für Handlungen unter bestimmten Anlässen. So wird etwa bei der Sublimation ein falsches Ziel geopfert, ein wertvolleres zum wirklichen Lebensziel gemacht. Die wertloseren Parataxen, die pathologischen Komplexe sind fehlerhafte Handlungspläne, z. B. ein schwächliches Ausweichen gegenüber den Schwierigkeiten. Was uns hier interessiert, sind aber nicht die verbrecherischen Gesinnungen, die leicht verständlich sind, sondern die sonderbaren unbewußt wirkenden Ursachen unbegreiflicher Handlungsweisen. Das Bewußtsein der Gründe ist vielleicht bloß in einem Stadium blinder Leidenschaft vorhanden gewesen, so daß nachher die wahre Ursache unbekannt ist. Es bleibt aus unbekanntem Grund ein heftiger Drang, der durch seine zwangsmäßige Wiederholung das Leben unerträglich macht. Die

Psycho- und Parataxen fallen mehr oder weniger zusammen mit den „Sentiments"; damit bezeichnen Shand und Mc Dougall die umfassenderen Motive vieler Handlungen, wie die Liebe zur Wissenschaft, zum Reichtum, die nach Umständen zu verschiedenartigen Handlungen treiben; aber auch kleinere, die mehr oder weniger instinktive Triebe zu einem einzigen Ziel vereinigen. Sehr anerkennenswert ist, daß Moore mit Erfolg versucht, aus den Lehren der Psychoanalytiker möglichst alles Brauchbare herauszuziehen. Daß ein Philosoph und Nervenarzt nach langer theoretischer und praktischer Arbeit diese Sichtung unternimmt, gibt eine größere Gewähr, der Wahrheit näher gekommen zu sein.

II.

Der hervorragende englische Psychologe William McDougall, gegenwärtig Professor an der Harvard-Universität, bezeichnet selbst seinen „Outline of psychology" [1] als ein psychologisches Lehrbuch, das Anfängern die Grundlinien bieten soll, die die ganze Seelenerklärung durchziehen. Deshalb fehlen die Traktate der niederen experimentellen Psychologie fast ganz, die Lehre der Empfindungen, der Wahrnehmungen, des Gedächtnisses, der Großhirnlokalisationen. Es ist im wesentlichen eine dynamische Psychologie, eine Psychologie des Gefühls- und Willenslebens, im ausgesprochenen Gegensatz zur mechanistischen eine teleologische Psychologie oder, wie er sagt, eine „hormische", eine zwecksetzende (purposive). Die Bemerkung, daß die mechanistische Psychologie von Deutschland nach Amerika kam, ist in gewissem Grad richtig, aber doch nur die halbe Wahrheit; nach Deutschland kam sie von England, wie Verfasser selbst später weitläufig ausführt. Scharf verwerfend ist sein Urteil über die gegenwärtige Modepsychologie des Behaviorismus („a most misshapen and beggarly dwarf, which just now is rampant in this country").

Ein großer Teil des Buches ist der instinktiven Grundlage des menschlichen Lebens gewidmet. Schon bei den niedrigsten Tieren besteht spontane Bewegung. Besonders klar gehen aber die Instinkt-

[1] William McDougall, An outline of psychology. 8° (XVI u. 456 S.). London 1923, Methuen. 12 shill. (unterdessen in 3. Auflage erschienen).

tätigkeiten der höheren Gattungen über die Reflexe hinaus. Das Nach-Hause-finden der Insekten setzt notwendig ein topographisches Bild der Umgebung voraus. Einzelerklärungen fügen zu den wertvollen Berichten Fabres noch manche Verbesserungen. Der Instinkt wirkt immer mit Anpassung an die wahrgenommenen Objekte zusammen. Wenn McDougall das letztere Intelligenz nennt, so ist eine solche Redeweise gewiß heute recht verbreitet, aber sie bleibt mißverständlich und auch sachlich irreführend, wie sich noch zeigen wird. Der Instinkt wird definiert als Disposition, die für bestimmte Wahrnehmungen interessiert, Gefühls- und Strebetriebe weckt, die zu einer nützlichen Tätigkeit in Bezug auf das Objekt führen.

Ein großes Kapitel faßt die einzelnen Instinkte bei den höheren Tieren und im Menschen zusammen: den Eltern-(Schutz-)instinkt, Kampfinstinkt, Instinkt für Neugierde, für Nahrungssuche, für Abscheu, für Flucht, Herdeninstinkt, die primitive Sympathie, die Selbstbehauptung oder -unterwerfung, den Paarungsinstinkt, Erwerbsinstinkt, Bauinstinkt, Instinkt um Hilfe zu rufen, nebst noch einigen kleineren Instinkten. Für die instinktive Tätigkeit des Lachens entwickelt McDougall eine eigene Theorie: auf leichtere Gelegenheiten der Mißstimmung (eben das Lächerliche) reagiert ein Instinkt mit der Lachbewegung, die nun erst Lust erregt, und so das Gefühlsniveau wieder hebt. Unser Mitgefühl würde uns sonst in tausend kleinen Gelegenheiten schädliche Mißstimmung bringen. Aus der Lust folge nicht, wie man bisher annahm, das (häßliche) Lachen, sondern das (schöne) Lächeln. Indessen scheint die Annahme recht willkürlich, daß häßliches Lachen Lust errege. Viel einfacher ist die gewöhnliche Darstellung, daß man im Bemerken des Lächerlichen, besonders bei einem andern, etwas Angenehmes sehe, etwa die eigene Überlegenheit; diese Lust zieht dann die Ausdrucksbewegung der Freude, sei es das schwächere Lächeln oder das stärkere Lachen nach sich.

Gegenüber der gewöhnlichen Ansicht erkennt McDougall keinen eigenen Spielinstinkt an, ebenso keinen Nachahmungsinstinkt. Beim Spiel handle es sich bloß um Freude an der ziellosen Bewegungsleistung. Die eigentliche Nachahmung, das wirkliche Nachahmen der gesehenen Bewegung ist bei Tieren äußerst selten. Auch bewirkt schon wegen des Herdentriebes das Sehen eines erwünschten Gutes, daß bei den andern die gleiche Bewegung erfolgt.

Eine Grundlehre des Verfassers ist es, daß beim Menschen keine seelische Tätigkeit vorkommt, die nicht auch beim Tier, wenn auch unvollkommener, sich findet. Der Übergang besteht darin, daß der primitive Mensch schon in der Vorstellung Pläne entwirft, nicht erst bei der Gegenwart des Triebobjektes. Ein Tier mit lebhafteren Vorstellungen werde sich die Rache am Feinde schon auf lange Sicht überlegen und alle zweckmäßigen

Einzelheiten sich vornehmen; bei einer unerwartet günstigen Erfahrung werde der Primitive ein religiöses Gefühl gegen die Macht fühlen, der er das verdanke, ihr Opfer bringen usw. Natürlich übersieht diese Konstruktion, daß im absichtlichen Entwurf von Plänen außerhalb der Gelegenheit zur Ausführung schon die Erkenntnis recht abstrakter Beziehungen steckt, wie der Beziehung des Mittels zum Zweck; ferner die freie Beherrschung des Gedankengangs in der Überlegung von weitreichenden Vorsätzen.

Weiter ist nach McDougall keine andere Triebkraft anzunehmen, als die des Instinktes. Wenn bisweilen Tugenden, wie Mut oder Wohlwollen, als Ursachen einer guten Handlung angerufen werden, so habe man damit nicht die Handlung erklärt; die Erklärung liege immer in einem beteiligten Instinkt, sei es der Liebe oder des Besitzes. — Aber das Streben nach Ruhm oder Reichtum oder Wissenschaft, die Erfüllung eines sittlichen oder religiösen Entschlusses ist nicht dadurch auf einen Instinkt zurückgeführt, daß man im Ruhm eine Ähnlichkeit mit Selbstbehauptung sieht. Da ist nur der gleiche Gattungsbegriff. Kein tierischer Instinkt geht auf Ruhm. Liebe zur Wissenschaft ist etwas anders als Neugierde. Seine Neugierde befriedigt, wer beständig Zeitungen liest oder Schaufenster betrachtet; nicht, wer das System der Wahrheiten mühsam zu erkennen und zu erweitern strebt, wem die Vertiefung seines Wissens ein Ideal ist. Das sind höhere Ziele, nicht sinnliche Instinkte, deren das Tier allein fähig ist.

Die folgenden Kapitel über die intellektuellen Leistungen (Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Phantasietätigkeit, Glaube, Begriffserwerbung, Schließen) stehen trotz wertvoller Einzelheiten nicht auf der Höhe des übrigen Buches. Recht gut wird die „Bedeutung" den Vorstellungen gegenübergestellt. Beim Bestreben, den Übergang zur Tierwelt unwesentlich erscheinen zu lassen, werden schon in jeder Wahrnehmung allgemeine Elemente gefunden, da ja eher die Spezies, als das Individuum in seiner Eigenart erkannt wird; freilich denke nur der Begriff das Allgemeine als solches. Bekanntlich ist aber gerade das letztere allein die Eigenart des wahren menschlichen Denkens. — Die Aufmerksamkeit wird ganz von der Seite des Strebens genommen, was man gewöhnlich eher die Ursache der Aufmerksamkeit nennt. Gut wird durchgeführt, wie in allen Bedingungen der Aufmerksamkeit die Instinkte mitwirken; besser spricht man hier

wohl von Interessen und schließt auch die höheren mit ein. Wenn im Anschluß an Bergson die physiologisch zu erklärende Gewohnheit und das nur psychisch erklärbare Gedächtnis einander gegenübergestellt werden, so ist der Gegensatz des mechanischen und logischen Gedächtnisses damit gut bezeichnet, ebenso das Ungenügen der physiologischen Theorien zur Erklärung des letzteren. Eine genauere Untersuchung würde allerdings zeigen, daß nicht einmal für das mechanische Lernen mit physiologischen Spuren auszukommen ist.

Um gleich die späteren Kapitel über intellektuelle Tätigkeiten anzuschließen, so mutet die Auffassung des Glaubens (Urteils) und Zweifels als abgeleiteter Affekte sicher sonderbar an, trotz des Hinweises auf die Ähnlichkeit mit Hoffnung und Angst. Zwar wird das intellektuelle Element des Urteils nicht geleugnet, sondern nur die wesentliche Rolle des Strebens betont, da man ohne Interesse zu keiner Überzeugung überginge (?). In Wirklichkeit beweist das bloß, daß das Urteil im allgemeinen vom Willen abhängt, darin eine Teilursache hat, aber nicht, daß es selbst ein Wollen ist. — Für die Bildung des Wissens erweisen sich Unterscheidung und Verbindung als grundlegend. Die Behandlung der Induktion und Deduktion wird den Logiker wenig befriedigen. Beide sollen nämlich nichts enthalten, was nicht auch in der niederen Seelentätigkeit vorkomme. Offenbar wird dabei an die Abstraktionen, die Beziehungserkenntnisse nicht gedacht. Bei der Deduktion hören wir gar, daß außer der Mathematik allgemeine Wahrheiten nie genau gültig, sondern immer nur Arbeitshypothesen (!) seien.

Mit der Unterscheidung der Klassen der Affekte (emotions) kommt McDougall wieder auf sein Hauptthema. Im gewöhnlichen Affekt ist die Rolle des Strebens wichtig; die Ausdrucksbewegungen sind wesentliche Glieder für den Instinkt. Primäre Affekte sind die in den (etwa 14) Instinkten eingeschlossenen Gefühlskomplexe. Hierzu ist öfter eingewendet worden, es bestehe keine Notwendigkeit, daß jeder neuen Triebleistung auch ein spezifisch verschiedenes Gefühl entspreche. Das gilt ja auch nicht für die ebenfalls eingeschlossenen Erkenntnisse, die nicht spezifisch verschieden sind, sondern nur verschiedene Objekte und Situationen betreffen. — Weiter enstehen durch Verschmelzung der primären Affekte miteinander die sekundären, wie Bewunderung, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Vorwurf. Eine dritte Gruppe endlich machen die abgeleiteten Affekte (derived emotions) aus, wie Freude, Kummer, Erstaunen, Bedauern, Hoffnung, Angst. Diese Affekte sind nicht mit einem einzelnen Instinkt verbunden, sondern können sich an jeden

beliebigen Trieb wegen der Umstände seiner Erfüllung knüpfen. So wird das Nahrungsbegehren (wie jedes andere) bei leichter Erfüllung mit Vertrauen verbunden, bei Schwierigkeiten mit Hoffnung oder Angst. Zurückblickende Affekte des Begehrens sind Bedauern, Gewissensbisse, Kummer. Bei der Hoffnung stammt die Energie vom Begehren, also vom Instinkt, und wird nur durch die angenehme Vorausnahme des Erfolges verstärkt. Immerhin wird damit schon zugegeben, daß auch der Lust eine Steigerung der Energie zuzuschreiben ist. In andern Fällen, etwa Alkoholismus, ist aber auch das nicht wohl zu leugnen, daß die Lust das Hauptmotiv und nicht eine bloße Färbung des Nahrungstriebes ist. — Die große Verwirrung der gewöhnlichen Affektlehre sieht Verfasser darin begründet, daß im entwickelten Geist jeder Affekt auch Streben und Erkenntnis der Wahrscheinlichkeit des Erfolges einschließt, so daß die primären Affekte durch abgeleitete gefärbt werden. Die Gefühlsanlagen (wie Disposition, Temperament) bilden den angeborenen Teil der Persönlichkeit, die unter der Mitwirkung der Erfahrung den Charakter aufbaut.

Ein besonders wertvolles Kapitel behandelt die Sentiments oder Komplexe; man könnte sie deutsch etwa Gesinnungen oder Gemütshaltungen nennen. Gemeint sind die Systeme von Gefühlen und Strebungen betreffs eines bestimmten Objektes. Derart ist die Gesinnung des Hasses (das dazu angeführte politische Beispiel wäre besser unterblieben), der Furcht und Zorn einschließt; die Gesinnung der Liebe, der Verachtung oder Achtung, der Freundschaft usw. Das höchste Gebilde ist für Mc Dougall der „self-regard", das Selbstgefühl. Die eigene Beobachtung des körperlichen und geistigen Ich, das Wahrnehmen der Wirkung auf die andern in Lob oder Tadel machen daraus im Lauf des Lebens ein System von großem Reichtum, das die Quelle der größten Schmerzen wie Freuden sein kann.

Die moralischen Gefühle sind Gesinnungen betreffs abstrakter Objekte wie der Gerechtigkeit oder der Grausamkeit; sie werden unter dem Einfluß der Umgebung gebildet. Wie kann der moralische Charakter so stark den niederen Instinkten widerstehen? Nach dem Verfasser liegt das nicht an einer jenseitigen Sanktion, sondern schließlich an der Selbstachtung,

der Begierde, das angenommene Ideal zu verwirklichen. Indessen daß die bloße Selbstachtung auch bei gewöhnlichen Menschen die Kraft habe, das ganze Leben zu beherrschen, sieht nicht sehr wahrscheinlich aus. Mc Dougall vertritt durchaus die Willensfreiheit; die Gegenbeweise aus der Kausalität seien sehr dunkel. Beachtet man freilich seine pessimistische Ansicht über die allgemeinen Wahrheiten, besonders die der Metaphysik, so ist das nicht ganz beruhigend. So wertvoll die Ausführungen über die Bildung der Sentiments sind, so macht das Endergebnis doch noch einen sehr vorläufigen Eindruck. Sicher muß hier die junge dynamische Psychologie noch sehr viel leisten.

Bei der ganzen Darstellung berührt besonders sympathisch die durchgängige finalistische Auffassung, das Beherrschen des Lebens durch Lebensziele, die vom Willen festgehalten werden. Verdienstlich ist gegenüber der sonst üblichen einseitig intellektualistischen Erklärung der lebhafte, bisweilen selbst etwas übertreibende Hinweis auf die Quellen des menschlichen Handelns in den angeborenen Trieben, worin der Zusammenhang mit der Tierwelt besonders hervortritt. Freilich kommt als Gegenposten die Würdigung der Verstandesleistung sicher zu kurz. Infolgedessen entgeht dem Verfasser die besondere Eigenart der Willenspsychologie gegenüber der tierischen Triebpsychologie. Das, wofür der Mensch sich einsetzen kann, wenn er am meisten Mensch ist, sind ja die höheren Werte, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion. Von letzterer hören wir nichts. Die Sittlichkeit wird aufgelöst in ein Selbstgefühl oder Sentiment, dem die sittliche Grundlage eigentlich fehlt. Immerhin ist das Gesamtgebäude der hoffnungsvolle Anfang jener viel verlangten höheren Psychologie, die die psychologischen Rätsel lösen soll; der weitere Ausbau bleibt der Zukunft vorbehalten.

III.

Seinen „Outline of abnormal psychology“ [1] nennt Mc Dougall den zweiten Teil der eben besprochenen Psychologie. Es ist als ganzes genommen ein hervorragendes Werk, wohl das

[1] William McDougall, An outline of abnormal psychology. 8° (XVI u. 572 S.). London 1926, Methuen. Geb. 15 shill.

tiefste, was ich bisher über Psychopathologie gelesen. Wie kein anderes versteht es, das Wertvolle aus der Lebensarbeit Freuds und anderer neuer Forscher herauszuschälen, um daraus brauchbare Erklärungen der psychogenen Störungen abzuleiten. Verfasser will nicht die organischen Geistesstörungen behandeln, sondern nur die funktionellen, die ihm allerdings, wie wir sehen werden, sehr weit gehen.

Die ersten Kapitel wenden sich den für die Theorie grundlegenden Erscheinungen des Traumlebens und der Hypnose zu. In der erfolgreichen Suggestion sieht er den Beweis dafür, daß eine Persönlichkeit abgespalten ist, die dem Arzt gehorcht; was das genau heißt, wird sich noch zeigen. Für die Erklärung der hypnotischen Erscheinungen wird gelegentlich eine physiologische Hypothese von körperlicher Dissoziation im Gehirn verwendet; indessen wird die Hauptsache im Instinkt der Unterwürfigkeit gesehen. Zur Theorie der Träume waren die Kriegserfahrungen von großem Wert. Die Schlachtträume bei Soldaten stellten sich ein, wenn die Nervenenergie nachzugeben begann. Die Vorschrift des Arztes, sie zu vergessen, nützte nichts; eher die Aufforderung, sie zu durchdenken und zu besprechen, statt sie wie bisher zu verdrängen. Bei eigenen Traumanalysen findet der Verfasser: Wo eine Deutung möglich war, lag ein verdrängter Affekt zu Grunde. Doch ist die allegorische Form des Schlafes nicht (wie Freud meint) eine List des Unbewußten, sondern einfach die kindliche Form des Denkens, die im Schlaf wiederkehrt. — Die Eigenschaften des Traumes sind übrigens angesichts der Freudschen Gedanken heute viel klarer geworden. Deshalb werden diese hier genau untersucht. In der Freudschen Psychologie wird das Zurückgehen auf die Instinkte, und deren Verbindung zu höheren Einheiten, den Komplexen, als richtig befunden. Seine frühere Annahme, daß alles Streben auf Lust ziele, hat Freud selbst neuestens aufgegeben. Ganz ungenügend dagegen bleibt, daß seine Tafel der Instinkte sich bloß auf den sexuellen und einen recht verschwommenen Ichtrieb beschränkt. Zum sexuellen Trieb werden ferner eine Menge Komponenten gerechnet, die in Wirklichkeit andere Triebe sind, wie Neugierde, Widerwillen, Selbstbehauptung. In der Traumdeutung Freuds sei

richtig, daß der Traum eine Tendenz zeigt, worin sich verdrängte Wünsche ausdrücken; ferner, daß wir darin in Bildern und Symbolen denken; es kommen wirklich sexuelle Bedeutungen vor, auch werden die Traumprozesse, wie die Verdichtung, richtig beschrieben. Falsch aber ist, daß fast alle Träume sexuelle Wünsche, und gar aus der ersten Kindheit, bedeuten, daß ferner das Unbewußte die Verkleidung des Trauminhaltes vornimmt, um das Ich zu täuschen und daraus Lust zu ziehen. Später gab übrigens Freud zu, daß es auch Furchtträume gebe, die ebenso ursprünglich seien.

Mit Recht betont Mc Dougall hier die Tatsachen des Wachträumens, die Phantastereien, in denen alle Arten von Begierden auf ihre Rechnung kommen und das Kind sich für das entschädigt, was ihm das Leben nicht bietet. Dieser letzte Gedanke hat wohl noch größere Wichtigkeit, als hier angegeben wird. Eine klare Entscheidung über die Bedeutung des Traumes in allen Einzelheiten wird, wie mir scheint, erst aus einer genügend reichen Sammlung und Deutung solcher Wachträume erwachsen. Hier sind ja die Motive klarer zu durchschauen und die Prozesse verständlicher als in den ungenauen späteren Erinnerungen.

Das zweite Drittel des Buches behandelt die vielgestaltigen Elemente der Neurosen und ihre Erklärung. Die beiden Grunderscheinungen sollen sein die Verdrängung (besonders in der Neurasthenie) und die Dissoziation (bei Hysterie). Die Verdrängung ist das natürliche Mittel, mit inneren Kämpfen zwischen starken Instinkten oder Gesinnungen fertig zu werden. Eine bestimmte Furcht, deren man sich schämt, wird verdrängt und zu einem bleibenden Komplex, dessen dauernde Fernhaltung viel Energie verbraucht. Er wird durch jeden gleichen Affekt wieder angeregt und äußert sich dann in unerwarteten Tätigkeiten. Es wird einem etwa ein Freund bei einer Beförderung vorgezogen; man drängt den Neid zurück, gratuliert ihm aufrichtig; aber der verdrängte Affekt bleibt, äußert sich vielleicht in feindseligen Phantasien. Noch tiefer greift die Dissoziation. Da ist die peinliche Erinnerung auch nicht mehr im Randbewußtsein, sondern ganz aus dem normalen Bewußtsein verschwunden. Es besteht Amnesie für sie; aber körperliche Wirkungen des Erlebnisses bleiben zurück.

Folgen der Dissoziation sind eine Menge neurotischer Störungen: In den Automatismen werden verständige Bewegungen ausgeführt (Schreiben von Briefen, Wanderungen, Wiederdurchleben des peinlichen Vorfalls in hysterischen Anfällen), ohne daß das normale Bewußtsein etwas davon weiß, also nach Mc Dougall von einer abgespaltenen gleichzeitigen Persönlichkeit. Eine unbestimmte Furcht kann Zittern oder andere Bewegungsstörungen bewirken, die erst durch Wiedererinnerung des Ursprungserlebnisses geheilt werden. Ein anderes sind symbolische Handlungen, wie das Waschen der Hand nach Vergehen; oder wenn ein Mädchen, das in Erwartung eines Heiratsantrages enttäuscht wurde, nachher rückwärts geht, wenn es vorwärts gehen will, als Symbol dafür, daß es im Leben nicht vorwärts komme. Bisweilen können die geistigen Leistungen bis auf die Kindheitsstufe zurückgehen („regression"), der Kranke zum Kinde werden, so daß er von neuem gehen und sprechen lernen muß, mit der Puppe spielt usw. Mit dem Ausfall der höheren geistigen Tätigkeiten beginnt die Erwerbung der Lebenstätigkeiten wieder von unten an. Auch die sinnlosen (Gewohnheits-)Bewegungen („tics") weisen oft auf eine unbewußte geistige Tätigkeit, wie die Heilung beweist, nachdem die Ursache ihres Entstehens aufgedeckt worden ist.

Die grundlose Furcht vor Objekten (Phobie), vor Aufenthalt in engen Räumen oder davor, von hinten gepackt zu werden, geht bisweilen auf ein Kindheitserlebnis zurück, das damals durch starken Affekt oder Bewußtlosigkeit verdrängt wurde, aber genügend blieb, daß später ähnliche Objekte die Furcht immer wieder auslösen. Diese Furcht ist gewöhnlich mit dem Bewußtsein der Schuld verbunden, weshalb die Selbstliebe zur Verdrängung antreibt. Die phantastische Theorie Freuds, wonach nicht befriedigte sexuelle Liebe sich in frei schwebende Furcht „verwandle", die sich dann an ein zufällig vorhandenes Objekt hefte, stimmt mit vielen Kriegserfahrungen nicht überein, wie auch Stekel nach dem Kriege zugab. — Bei den sexuellen Perversionen nimmt Verfasser nur in seltenen Fällen eine angeborene unnatürliche Neigung an. Das Gewöhnliche sei, daß die ersten sexuellen Erregungen zeitlich verbunden waren mit einem bestimmten Anblick oder einer bestimmten

Art Handlung (etwa Stehlen, zu dem man verleitet wurde), was dann später aus sexueller Erregung geschieht.

Wie andere Neuere unternimmt Mc Dougall den Versuch, selbst in die großen Psychosen eine psychische Erklärung hineinzutragen. Bei der Paranoia war das ja schon lange anerkannt; da liegt die Entstehung der Überzeugungen durch positives oder negatives krankhaftes Selbstgefühl besonders nahe. Die Freudsche Erklärung aus homosexuellem Trieb trifft dagegen nur in seltenen Fällen zu. — Das manisch-depressive Irresein kann als Steigerung des normalen Stimmungswechsels gefaßt werden, indem das normale Gleichgewicht der affektiven Tendenzen fehlt. Während der Normale sich kritisch relativ zur Umwelt einstellt, sich nach Umständen erhebt oder beugt, wie er es aus der Erfahrung als passend gelernt hat, kann dieses Gleichgewicht entweder körperlich oder durch äußere Ursachen oder durch Fehlen der psychischen Harmonie zwischen den entgegengesetzten Selbstgefühlen gestört werden. Die große Energieausgabe ohne Ermüdung, die man beim Manischen beobachtet, wird daraus begreiflich, daß der sonst immer wirksame innere Kampf der kritischen Reflexion fehlt.

Der kühnste Versuch ist wohl der, auch für die Schizophrenie eine psychische Erklärung namhaft zu machen, wozu manche heilbare Kriegsfälle die Unterlagen gaben, und die Psychoanalytiker den Weg gewiesen hatten. Die Schizophrenie ist eine Art Traumzustand; der Kranke hat den Kontakt mit der Umwelt verloren. Zu einer einsiedlerischen Anlage muß noch der Egozentrismus, der Verlust des sympathischen Kontaktes, des normalen Rapportes mit den Menschen hinzukommen; die harmonische Entwicklung der Ichgefühle fehlt. Die Stimmung ist der des Trotzes vergleichbar; die Energie geht in den Phantasien der eigenen Leiden und eigenen Größe auf. Die Unfähigkeit zur Willensentscheidung führt zum Negativismus.

Selbst manche epileptische Anfälle scheinen psychogen zu sein; denn sie lassen sich auf Kindheitserlebnisse als Auslösung zurückführen und wurden durch deren Hervorziehung ins Bewußtsein geheilt.

In einer Gesamtabrechnung mit den Neurosetheorien Freuds werden die künstlichen Konstruktionen betont: der Oedipuskomplex, den Freud neuestens aufgebe, das unverständliche willkürliche Übergehen der Affekte ineinander (Liebe in Haß oder in Furcht). Die Heilungen beweisen nicht die Wahrheit der ganzen Lehre; sie lassen sich auf ihre vielen Wahrheitselemente zurückführen, auf den innern Kampf, die Verdrängung, die unterbewußte Wirksamkeit verdrängter Strebungen, darauf, daß die Offenbarung des Ursprungs des Leidens eine heilende Wirkung hat. — Adlers Lehre ist eine Ergänzung der Freudschen und erklärt manche Neurosen, ist aber ebensowenig allgemein gültig. Eine besonders wertvolle Typenteilung, die wir Jung verdanken, ist die in Extrovertierte und Introvertierte (d. h. die im äußern Leben aufgehen oder aber sich nach innen zurückziehen). Es sind das Temperamenteigenschaften, angeboren, körperlich bedingt, auf die Gesamtheit aller Affekte gehend. Durch Alkohol wird der Introvertierte geselliger, dem Extrovertierten nähergebracht. Diese Teilung nähert sich stark der in Deutschland mehr beachteten Teilung Kretschmers der Cycloiden und Schizoiden.

Die Behandlung der Heilmethoden hat hier weniger praktische Zwecke, ist vielmehr eine willkommene Kontrolle der theoretischen Anschauungen. Alle üblichen Methoden werden der Reihe nach gewürdigt. Die „Abreaktion" verdrängter Gefühle hat nicht den mechanischen Sinn, den ihr Freud einst gab, als Entladung emotioneller Energie. Nicht das bloße Wiederdurchleben des früheren schrecklichen Ereignisses wirkt heilend (im Gegenteil steigert es als solches die Störung), sondern der Umstand, daß die Absperrung der Erinnerung vom Bewußtsein gelöst wird, daß man sich nun mit ihm aktiv beschäftigen, sich darüber durch Reflexion klar werden und erheben kann. Im allgemeinen verlangt die Heilung, daß die Ursache des Leidens erkannt wird, und daß eine Neuanpassung eintritt. Die Erkenntnis kann auf viele Weisen, durch freie Assoziation, ungezwungene Unterhaltung, Hypnose usw. erzielt werden. Für das zweite, die Neueinstellung, helfen religiöse und moralische Überzeugung, Wiedererziehung, Willensstärkung, kurz die Schaffung würdiger neuer Ziele mit ge-

nügend starken Motiven. Mc Dougall nimmt eine gewisse Sublimation an, in dem Sinne, daß für die natürlichen Ziele höhere Ziele eingesetzt werden. Er schließt: „Ich bin kein Freudianer; aber ich glaube, daß Freud unermeßliche Antriebe zur Reform der Psychologie gegeben und sie mit vielen wertvollen Begriffen bereichert hat."

Die letzten Kapitel untersuchen etwas kürzer die längst bekannten Spaltungen der Persönlichkeit, um daran eine eigene Theorie zu knüpfen. Die Einheit der Persönlichkeit sieht der Verfasser darin, daß die Triebe und Sentiments in ein System gebracht und harmonisiert werden, am besten im Sentiment des Ichgefühls, in der Form der bewußten Hingabe an ein Charakterideal, das im Licht von Vernunft und Moral alle Neigungen beherrscht. Es wurde schon mehrfach darauf hingewiesen, daß diese Gleichsetzung des Ichsentiments mit dem Ideal der Pflicht oder Religion nicht recht verständlich ist. Die Frage nach dem Grund der Einheit oder Mehrheit der Persönlichkeit beantwortet eine eigene Monadentheorie. Der Organismus besteht aus Monaden, deren oberste das Ich ist, während die niederen ihm untergeordnete Persönlichkeiten darstellen. Sind mehrere Persönlichkeiten da, so drängt die eine der anderen ihre Erkenntnisse oder Gefühle auf. Der Traum wird von den niederen Zentren ausgearbeitet, woher seine archaischen Eigenschaften kommen. In der Hypnose handeln die tiefen Monaden selbst, führen z. B. die posthypnotischen Suggestionen ohne Wissen des Ich aus; es besteht dann ein Kampf um die Herrschaft über die Glieder und Sinnesorgane. Die Hauptmonade hat zunächst nur das Gedächtnis für ihre eigenen Akte, für die der anderen Monaden nur, soweit ihr deren Akte telepathisch vermittelt, zu ihr hin reflektiert werden. — Man hat bisweilen der alten Fakultätentheorie vorgeworfen, sie verwandle die eine Seele in ein Kollegium von beratenden Personen, sie vergröbere den Begriff der Fähigkeiten. Nun, die gegenwärtige Monadentheorie tut dasselbe sicher in gesteigertem Maße. Sie nimmt den Schein der mehrfachen Persönlichkeiten ernst, macht aus dem Menschen eine bloße Gesellschaft von sinnlichen und denkenden Wesen, jedes mit eigenem Bewußtsein, einander höchstens mehr oder weniger fest untergeordnet; sie erklärt die Besessenheit durch fremde Geister in Permanenz. Und das alles, diese ganze Leugnung der normalen Unteilbarkeit des Ich, wegen der relativ wenigen pathologischen Tatsachen, wo scheinbar verschiedene strebende Wesen gegeneinander kämpfen. Sieht man indessen diesen Kampf etwas genauer an, so weist gerade er nicht auf eine Mehrheit handelnder Personen, sondern auf ein identisches Ich, das durch verschiedene Motive hin- und hergezogen wird.

Ein nicht unwichtiger Appendix gibt gegenüber den Übertreibungen der Psychoanalytiker eine reichliche positive Darstellung dessen, was der sexuelle Instinkt wirklich einschließt, und was nicht.

Mc Dougall spricht am Schluß seines gewaltigen Werkes mit Recht die Überzeugung aus, die akademische Psychologie könne sich nicht länger gegen die Psychopathologie absperren, sondern müsse alle Formen neuerer Einsicht in die menschliche Natur sich aneignen. Wenn irgend eine, so hat die aristotelische Psychologie für diese so wünschenswerte Vereinigung Raum und Weitherzigkeit genug.

Die Zusätze im Augustinuskapitel des gennadianischen Schriftstellerkatalogs.

In unserer Untersuchung über den Charakter des Augustinuskapitels im gennadianischen Schriftstellerkatalog wiesen wir auf die Tatsache, daß dasselbe in mehreren Hss. und Ausgaben einige Sätze enthält, die von den meisten Forschern als unecht angesehen werden, und wir versprachen, die Frage der Echtheit bzw. Unechtheit in einem besonderen Beitrag behandeln zu wollen [1].

Der erste der in Frage kommenden Sätze folgt auf die Worte: ‚aut quis tanto studio legat, quanto ille scripsit?' Er hat in der älteren Überlieferung diese Fassung: ‚unde e multa eloquentia accidit, quod Salomon dixit: ex multiloquio non effugies peccatum' (Spr. 10, 19) [2]. Es weisen den Satz auf die Haupthss. BVWm3G, Ka.ras.(?), HQ und eine große Reihe von Nebenhss. [3] Desgleichen findet sich der Zusatz in verschiedenen älteren Drucken, wie Zainer (Augsburg 1470), Erasmus (Basel 1516 usw.), Lyon 1518, Marianus Victorius (Antwerpen 1579), Paris 1609 usw., Fabricius 1718 (= ML 58, 1080) usw. Da der Satz aber in manchen der älteren Hss. fehlt, so in RPUWm10M, erhebt sich gleich die Frage, ob diese nicht etwa die reinere Überlieferung vertreten.

Einer der Hauptgründe, der viele Forscher bewog, den Satz als unecht zu verwerfen, war dieser. Dem Inhalte nach macht die Stelle ganz den Eindruck einer späteren tendenziösen Zutat, die nur von einem heftigen Gegner Augustins, etwa einem Pelagianer, herrühren zu können scheint [4]. Noch A. Jungmann [5] hielt es für unverständlich, wie man diese Worte nach den vorausgehenden Lobeserhebungen zu Beginn des Kapitels dem Gennadius zuschreiben könne. Erinnern

---

[1] Schol 2 (1927) 499. Näheres über die in diesem Beitrag erwähnten Hss. und Ausgaben s. ebd. S. 484 f., und A. Feder, Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus (1927).

[2] Einige spätere Hss. lesen ‚multa loquenti' statt ‚multa eloquentia', ferner ‚dixit per salomonem spiritus sanctus' statt ‚Salomon dixit'. Einige andere kleine Varianten übergehen wir hier.

[3] Z. B. die codd. Legionensis Cathedr. 22 saec. IX; Leidensis Vossian. 4°. 108 saec. X; Mediol. Ambros. A 120 inf. saec. XI; Romanus Bibl. Vitt. Eman. Sessorianus 33 (Nonantola) saec. XI; Monacensis 18523 b saec. XI; Monacensis 22052 saec. XI/XII; Reun 32 saec. XII; Vaticanus Barberinus 550 saec. XII; Florentinus Laurent. pl. 22 dextr., cod. 12 saec. XIII usw.

[4] So schon J. Martianay in seiner Hieronymusausgabe 5 (1706) Praefatio: ‚Unde ergo in editos libros irrepserit garrulitatis insimulatio adversus Augustinum minus compertum habemus, ut antea dicebam, nisi tanta in varietate librorum subodoremur fraudem et corruptelam alicuius Pelagiani Augustinum infamantis.'

[5] A. Jungmann, Quaestiones Gennadianae (Progr. der Thomasschule in Leipzig 1881) 10 f.

wir uns aber an die eigenartige, Schol 2 (1927) 500—504 gekennzeichnete Stellungnahme, die Gennadius in der Vita Augustinus gegenüber bekundet, so vermögen wir in der allerdings scharf hervortretenden Tendenz des fraglichen Satzes keinen durchschlagenden Grund gegen die Annahme gennadianischen Ursprungs zu erblicken. Das ganze Kapitel kann ja überhaupt nur als ein wenig gelungener Kompromiß betrachtet werden, mit dem Gennadius sich aus seiner Verlegenheit ziehen will. Er konnte einerseits den großen Kirchenvater nicht stillschweigend übergehen, auf der andern Seite hinderte ihn sein eigener theologischer Parteistandpunkt, ihm unbedingte Anerkennung zu zollen, und wahrscheinlich hinderten ihn noch mehr daran die persönlichen Gefühle, die ihn gegen den Hauptvertreter der orthodoxen Gnadenlehre beseelten. Der fragliche Satz ist zwar der Form nach auffälliger, dem Inhalte nach aber nicht weniger harmlos als manche andere tendenziöse Stellen, denen wir bei Gennadius begegnen. Unter diesen verdient besondere Beachtung eine inhaltlich gleichlautende Stelle im Abschnitt über Sulpicius Severus, dem Gennadius sonst hohes sympathisches Lob spendet. Es heißt dort gegen Schluß: ‚Hic in senecta sua a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum, quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret'[1]. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß die Worte über Augustinus, die so viel Anstoß erregt haben, diesem selbst entnommen sind. Im Prolog der ‚Retractationes' legt Augustinus das Bekenntnis ab: ‚Illud etiam, quod scriptum est: ex multiloquio non effugies peccatum (Spr. 10, 19) terret me plurimum' etc.[2] Desgleichen hatte er etliche Jahre früher (416) im Epilog des Werkes ‚De trinitate' Gott für sein ‚multiloquium' um Vergebung gefleht: ‚scio scriptum esse: in multiloquio non effugies peccatum' etc.[3] Letztere Stelle ist für unseren Fall insofern von noch größerer Bedeutung als die erstere, weil ja das ganze Werk ‚De trinitate' bei Gennadius gleich nach der Zusatzstelle erwähnt und charakterisiert wird, ein Gedankenzusammenhang zwischen dem Zusatz und jenem Werk also kaum zu leugnen ist. Dazu kommt, daß auch die das Werk ‚De trinitate' einführenden Worte ‚Edidit iam senex quos iuvenis coeperat de Trinitate libros XV' wieder auf den Prolog von ‚De trinitate' zurückgehen, d. h. auf den Brief an Aurelius von Karthago, den Augustinus dem Schluß des Werkes zufügte[4], den er aber in den ‚Retractationes' 2, 15 direkt als Prolog zu ‚De trinitate' bezeichnet[5]. Dieser Prolog beginnt nämlich folgenderweise: ‚De Trinitate, quae Deus summus et verus est, libros iuvenis inchoavi, senex edidi'[6]. Bei der Fassung

[1] Gennadius c. 19 p. 69, 28—31.
[2] ML 32, 583. Auf diese Beziehung wies bereits K. Sittl in Bursians Jahresbericht 55 (1888) 245 hin.
[3] ML 42, 1098. [4] ML 42, 818. [5] ML 32, 636.
[6] ML 42, 818.

des Zusatzes im Katalog scheint freilich wieder der Prolog der ‚Retractationes' mit eingewirkt zu haben; denn hier heißt es: ‚Ego mihi hanc perfectionem nec nunc arrogo, cum iam sim senex; quanto minus cum iuvenis coepi scribere'[1]. Es stehen somit in jenem Typ der Überlieferung, der die ‚multiloquium'-Stelle im Augustinuskapitel aufweist, zwei unmittelbar aufeinander folgende Sätze, die inhaltlich auf Augustinus zurückgehen — nämlich die ‚multiloquium'-Stelle auf den Epilog von ‚De trinitate', der Satz ‚Edidit iam senex' auf den Prolog desselben Werkes — und die beide sich außerdem noch an den Prolog der ‚Retractationes' anlehnen. Unter diesen Umständen hat die Annahme, daß die beiden Stellen von ein und demselben Verfasser stammen, an sich immerhin eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit für sich, und das um so mehr, als die tadelnde ‚multiloquium'-Bemerkung in keiner Weise der Geistesrichtung des Gennadius und seiner in der ganzen Vita erkennbaren Parteitendenz widerspricht. Bei der Voraussetzung, daß der Zusatz auf Gennadius selbst zurückgeht, sind zwei Möglichkeiten zu erwägen: Die Stelle stand im ursprünglichen Text und wurde in einem frühern Exemplar wieder gestrichen, oder Gennadius fügte die Stelle später bei, so daß sie in den Abkömmlingen der ersten Exemplare fehlt.

Wenn wir uns selbst gegen die Echtheit des Zusatzes aussprechen, so ist der Grund dafür ein äußerer, der Überlieferung entnommener. Die meisten und gerade die ältesten und besten Hss., die den Zusatz bringen, enthalten nämlich im selben Augustinuskapitel noch einen andern Zusatz in dieser oder jener Form, über dessen Unechtheit kein Zweifel bestehen kann. In Anbetracht des hohen Alters der Überlieferung scheint es aber geboten, den Urheber des ‚multiloquium'-Zusatzes in den Kreisen der semipelagianischen Partei Galliens zu suchen, also in den Kreisen, die Gennadius örtlich, zeitlich und geistig nahestanden. Für die Zeit nach der Verurteilung des Semipelagianismus (529), da das Ansehen und der Ruhm des Kirchenvaters immer höher stieg, würde eine Interpolation der gekennzeichneten Art nur schwer zu erklären sein; man würde vergebens nach dem inneren Grunde ihres Entstehens suchen. Wie den meisten der späteren Herausgeber, so war auch bereits vielen Schreibern die ‚multiloquium'-Stelle ein wahrer Anstoß. In cod. K, der sonst eine weitreichende Abhängigkeit von cod. B aufweist, findet sich statt der Stelle eine Rasur von $1^1/_2$ Zeilen. Cod. U, der sich oft bis in kleinste Einzelheiten an den Typ V anlehnt, hat die Worte offenbar mit Absicht übergangen. Wml hat die Worte ebenfalls nicht, doch setzt ein Zusatz am Schluß des Kapitels beim Schreiber von W die Kenntnis unserer ‚multiloquium'-Stelle voraus (s. unten S. 242 f.); diesem Schreiber oder seinem Vorgänger lag also die Stelle in einer andern Hs. vor.

[1] ML 32, 584.

Der Schreiber des cod. Monacensis 22034 saec. XI/XII fügte, offenbar in seinem Gewissen beunruhigt, zur Erklärung noch die Worte am Rande bei: ‚dum multa loquitur, peccatum minus sane doctrine incidit.' Kurz vorhin und auch schon zu Beginn unserer Untersuchung über das Augustinuskapitel erwähnten wir einen zweiten Zusatz. Derselbe ist in nicht wenigen Hss. überliefert und tritt in verschiedenen Formen ganz am Schlusse der Vita auf.

1) Die einfachste Form lautet: ‚catholicus permansit'. Wir treffen sie in den codd. BVMGHK, in nicht wenigen Nebenhss.[1], ferner in den Ausgaben Rom (1467), Venedig (1468—1470), Parma (1480), Venedig (1488, 1490, 1496), Basel (1489, 1492, 1497) usw. an. Der Satz kennzeichnet sich durch Inhalt und Stellung als spätere Zutat eines rechtgläubigen Schreibers. Die zwei, scheinbar ganz abrupt hingeworfenen Worte sind offenbar infolge eines Mißverständnisses als Hauptsatz zu dem Konzessivsatz ‚licet dubitationem iecerit' ergänzt worden, während dieser in Wirklichkeit vom Hauptsatz ‚de resurrectione etiam mortuorum simili cucurrit sinceritate' abhängt.

2) Eine gewisse Erweiterung der ersten Form bietet cod. V. Er bringt zunächst die Worte ‚catholicus permansit' wie der ältere cod. B, fügt dann aber mit den Worten ‚et de fonte eius omnia ista cognosce' auf mehr als 13 Folien, wohl in apologetischer Absicht, den von Possidius abgefaßten ‚Indiculus librorum, tractatuum et epistularum S. Augustini' bei[2]. Später greift er die Worte ‚catholicus permansit' wieder auf, bildet ein neues Satzgefüge und schließt, wohl um dieses mehr auszugestalten und zugleich dem Kapitel auch inhaltlich einen befriedigenden Abschluß zu geben, noch eine biographische Ergänzung bei: ‚hic catholicus in eodem oppido permansit ibique obiit, quod hodie appellatur hypponiregio'. Der von V abhängige cod. U weist denselben Zusatz auf, aber mit einigen geringen Veränderungen: ‚hic catholicus permansit et in eodem oppido obiit quod usque hodie appellatur hypponoregio'[3].

---

[1] So z. B. in den codd. Legionensis (Cathedr.) 22 saec. IX; Mediolanensis Ambrosianus A. 120 inf. saec. XI; Romanus Bibl. Vitt. Eman. Sessorianus 33 saec. XI; Bambergensis Patr. 84 saec. XII; Erlangensis 491 (Heilbronn) saec. XII/XIII; Heiligenkreuz 105 saec. XII; Vaticanus 551 saec. XII; Vaticanus Barberinus 550 saec. XII; cod. Zwettl 95 saec. XII; Florentinus Laurent. pl. 22 dextr., cod. 12 saec. XII; Vaticanus Ottobon. 849 saec. XV/XVI.

[2] ML 46, 5—22.

[3] Eine neue Theorie über die Zusatzform von V suchte kürzlich E. Kalinka, der seinerzeit u. a. die Veroneser Handschrift für die Herausgabe der beiden Schriftstellerkataloge verglichen hat, in seiner Abhandlung „Die älteste erhaltene Abschrift des Verzeichnisses der Werke Augustins" (Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. 203, 1 [1925] 4 f.) aufzustellen. Einer verbreiteten Sitte gemäß habe der Überarbeiter in V die Worte ‚catholicus permansit' aus dem Texte seiner Vorlage „heraus-

3) Eine dritte Form enthält cod. P (mit seinem Trabanten cod. Parisinus 8961 s. XIII), der sich auch in andern Abschnitten des Katalogs bedeutsame Veränderungen des Textes erlaubt. Er unterdrückt den ihm anstößigen Satz ‚licet minus capacibus dubitationem de abortivis iecerit' vollständig und fügt dafür folgende Worte ein: ‚egregio ingenio et scellenti (sic) studio ecclesiae serviens iuliani libros(-vi m2) inter impetum obsidentium uundalorum (s. l. wandalorum m2) in ipso dierum suorum fine respondit et in defensione christianae sapientiae perseverans moritur theodosio et valentiniano regnantibus.' Auf den ersten Blick scheint dieser Zusatz nur eine freie, vom Schreiber des cod. P oder seinem Vorgänger herrührende biographische Ergänzung der Form 1 (‚catholicus permansit') zu sein, ähnlich der Erweiterung in Form 2. In der Tat ist die Bemerkung aber aus der Chronik Prospers entlehnt[1]. Indessen ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Interpolator in seiner Vorlage die Worte ‚catholicus permansit' wirklich vorfand und mit der inhaltlich verwandten Notiz aus Prosper vertauschte. Wie ihm der unmittelbar vorhergehende Satz von den Frühgeburten aus dogmatischen Gründen geradezu anstößig war und er ihn deshalb wegließ, so wird ihm das einfache ‚catholicus permansit' als zu dürftig und als zu unpassend für einen würdigen Abschluß des Kapitels erschienen sein.

4) Eine vierte Form des Schlußsatzes endlich bringen die codd. W und Q und verschiedene Nebenhss.;[2] sie fand auch Eingang in

---

gehoben und an den Rand oder in diesem Falle auf ein Beiblatt gesetzt, um das Schriftenverzeichnis nebst dem zugehörigen Einleitungssatz auszuschließen und auf diese Weise die Stelle der Einschaltung zu bezeichnen." Die Ortsbestimmung ‚in eodem oppido' sei „ohne weiteres begreiflich als erklärender Zusatz zu ‚ibi', dessen Beziehung auf das weit entfernte ‚Hipponensis oppidi' eine Erklärung herausforderte. Gerade ‚ibi' erweckt nämlich den Eindruck der Echtheit, weil schwerlich jemand ohne den Zwang der Überlieferung darauf verfallen wäre, durch den Einschub von ‚ibi' zwischen ‚in eodem oppido' und den dazu gehörigen Relativsatz deren engen Zusammenhang zu zerstören." Deshalb betrachtet K. das Substantiv ‚oppido' und den Relativsatz als gleichzeitige Zufügungen. Nach alledem hält er es für sicher, daß Gennadius die Augustinusvita mit den Worten schloß: ‚Hic catholicus permansit ibique obiit.' Die Lokativform ‚Hipponi regio' erklärt K. als volkstümliche Umgestaltung des eigentlichen Namens ‚Hippo regius'. Da K. das Vorhandensein der kurzen Form ‚catholicus permansit' im älteren cod. B nicht bekannt war, so beruht seine Theorie auf der irrigen Voraussetzung, daß wir die Lösung der Zusatzfrage im cod. V als der ältesten Handschrift zu suchen haben.

[1] ‚Aurelius Augustinus episcopus per omnia excellentissimus moritur V kl. Sept., libris luliani inter impetus obsidentium Wandalorum in ipso dierum suorum fine respondens et gloriose in defensione Christianae gratiae perseverans' (Prosperi Tironis Epitoma Chronicon, MG h, AA 9, 473).

[2] Z. B. die codd. Leidensis Vossian. 4° 108 saec. X; Monacensis 18523 b saec. XI; cod. Monacensis 22052 saec. XI/XII; cod. Reun 32 saec. XII; cod. Monacensis 131 saec. XV; cod. Monacensis 4723 saec. XV.

mehrere Drucke: Zainer (Augsburg 1470), Erasmus (Basel 1516 usw.), Lyon 1518, Marianus Victorius (Antwerpen 1579), Paris 1609 usw., Helmstedt 1612, Fabricius 1718 (= ML 58, 1080) usw. Sie lautet: ‚Error tamen illius multo, ut supra dixi, sermone contractus[1] lucta hostium exaggeratus necdum haeresis quaestionem iam dedit.' Auch in dieser Fassung haben wir wohl nur eine Umbildung der Worte ‚catholicus permansit' zu erblicken; denn erst diese bieten uns einen Erklärungsgrund für die Einführung des Begriffes ‚haeresis', für den der Vorwurf des ‚multiloquium' an sich keinen Anlaß bot. So wird der vom ersten Interpolator offenbar als grammatische Ergänzung gedachte Zusatz ‚catholicus permansit' derart umgeformt, daß die neue Fassung direkt als klare Zurückweisung der Anklage häretischer Gesinnung, die etwa jemand gegen Augustinus erheben könnte, erscheint. Freilich zeugt der Zusatz nicht von großem Geschick. Syntaktisch hinkt er unmotiviert ganz hintennach, und inhaltlich besagt er mit der Erklärung, so schlimm sei die Vielschreiberei des Augustinus doch nicht gewesen, daß man ihn deshalb zum Häretiker stempeln dürfe, nicht mehr als der knappe Zusatz ‚catholicus permansit' des ersten Interpolators. Der Zusatz der Form 4 muß selbst wie die übrigen aus früher Zeit stammen. Er kann nur von einem Manne herrühren, dem jene ‚lucta hostium' noch irgendwie gegenwärtig war.

Schließlich sei noch bemerkt, daß Le Mire in seiner Ausgabe die Formen 1, 2, 3 verbindet, so wie sie Suffridus Petrus in einem cod. Martiniensis vereinigt fand: ‚catholicus permansit tamen et error illius sermone multo, ut dixi, contractus, lucta hostium exaggeratus, necdum haeresis quaestionem dedit. Egregio ingenio et excellenti studio ecclesiae serviens, Iuliani haeretici libris inter impetum obsidentium Vandalorum in ipso dierum suorum fine respondit et in defensione Christianae sapientiae perseverans moritur Theodosio et Valentiniano regnantibus.'[2]

Während alle Haupthss. mit Ausnahme von ROLS den einen oder andern der besprochenen Zusätze zum Augustinuskapitel bringen, finden sich auch unter den Nebenhss. mehrere, die ganz frei von diesen Zufügungen sind, so z. B. die codd. Sangallensis 191 saec. X, Einsidlensis 131 saec. X, Florentinus Laurent. Conv. Soppr. San Marco 604 saec. X, Vaticanus 358 saec. XV.

† Alfred Feder S. J.

---

[1] Q und manche der späteren Hss. lesen ‚multo sermone, ut supra dixi, contractus' statt ‚multo, ut s. d., sermone contr.'

[2] A. Miraeus, Bibliotheca ecclesiastica (1639) 52 f.

Zur Gegensatzlehre

Gedanken zu Guardinis Buch vom Gegensatz.

Vor drei Jahren hat Guardini ein Buch über die Gegensatzlehre[1] geschrieben, das er bescheiden einen „Versuch" nennt. Alles darin sei noch „erster Bau". Doch es handelt sich um ein in jahrelangem Reifen gewordenes Werk. Schon im Winter 1905 hat der Verfasser mit seinem so jäh verschiedenen Freunde K. Neundörfer angefangen, den hier aufgeworfenen Fragen nachzugehen.

G. geht von dem Problem aus: Kann das Konkret-Lebendige, das mir als Einheit entgegentritt, erkenntnismäßig gefaßt werden? Dem rationalistisch-mechanischen Denken, dem Denken in bloßen Begriffen ist es unmöglich, da es die wahre Einheit des Konkret-Lebendigen zerstört. Solche Einseitigkeit ruft notwendig die entgegengesetzte: das irrationale Erkennen. Aber dieses bleibt als Erkenntnisquelle wertlos. Steht noch ein anderer Weg offen? G. sieht ihn in den „im Gegensatz stehenden Begriffen" (diesen Ausdruck zieht er dem zerredeten der „Polarität" vor). An einzelnen Beispielen wird der Begriff „Gegensatz" erläutert. Er ist jenes „eigentümliche Verhältnis, in dem jeweils zwei Momente einander ausschließen und doch wieder verbunden sind, ja einander geradezu voraussetzen". Sodann entwirft G. ein System der Gegensätze. Er geht von den erfahrbaren (interempirischen) aus und unterscheidet hier Akt und Bau („Dynamik" und „Statik"), Fülle und Form, Einzelheit und Ganzheit. Auf den Begriff des „Innern" übergehend, findet er in unserer Selbsterfahrung das Leben so geartet, daß es von außen nach innen „geschichtet" ist und über den Bestand des Erfahrbaren hinaus auf ein letztes „Innen" weist, das selbst nicht erfahren wird, aber „Ursprungspunkt" des Lebens ist. Das Verhältnis dieses „Innern" zum Erfahrbaren ist durch die transempirischen Gegensätze bestimmt: Produktion und Disposition, Ursprünglichkeit und Regel, Immanenz und Transzendenz. All diesen kategorialen Gegensätzen stehen die transzendentalen gegenüber, die in der Tatsache der Gegensätzlichkeit als solcher wurzeln. Ihrer sind: Ähnlichkeit und Besonderung, Zusammenhang und Gliederung. Sie gehen auf je zwei aufeinander bezogene Gegensatzmomente selbst.

Die verschiedenen Gegensatzpaare stehen nun zueinander im Kreuzungsverhältnis, was G. an dem Beispiel der Paare Akt und Bau, Fülle und Form klarmacht. Akt sowohl wie Bau enthält Fülle und Form, und umgekehrt hat sowohl Fülle wie Form Akt und Bau. Ferner besteht eine Ähnlichkeit der ersten Glieder aller Gegensatz-

---

[1] Guardini, Romano, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. 8° (XVI u. 257 S.). Mainz 1925, Grünewald-Verlag (Auslieferung bei N. Rauch, Wiesbaden). Geb. M. 6.—

paare untereinander und ebenso der zweiten. Daraus ergibt sich die Erscheinung der „Reihung". Die nun folgenden wichtigen Erörterungen über „Maß" und „Rhythmus" beleuchten das Gegensatzverhältnis von einer ganz neuen Seite. Das Problem des Maßes geht auf das „Mengenverhältnis", in dem die beiden Seiten der Gegensatzeinheit zueinander stehen können. Nähert sich das Leben der „reinen" Verwirklichung einer Gegensatzseite, so bedeutet das zunächst einen Aufstieg zu stärkerer, eindeutigerer Bestimmtheit und damit eine Zunahme an Lebendigkeit selbst. Zugleich aber wird dadurch das Leben in steigendem Maße gefährdet. Die „reine" Verwirklichung der betreffenden Sinngestalt wäre gleichbedeutend mit dem Untergang des Lebendigen. „Reine Form", „reine Fülle" sind also Grenzwerte. Sie tauchen nur im Augenblick der Vernichtung auf. Die beiden lebendig möglichen Endverhältnisse bedeuten also ein Maximum der einen Gegensatzseite und zugleich ein Minimum der andern. Zwischen ihnen ist, theoretisch gesprochen, eine unbegrenzte Zahl von Maßverhältnissen möglich. Gibt es auch ein vollkommenes Gleichgewicht? Theoretisch ohne weiteres, praktisch nur als Durchgang einer Verschiebungsbewegung, also nur als kurzer, kostbarer Augenblick. In einem ausgeglichenen Energiesystem wäre die innere Spannung festgelegt; das aber würde Tod bedeuten.

Von hier aus wird das tiefste Wesen der Lebensmöglichkeit sichtbar. Es ist das „Maß" in der ganz besondern innern Bedeutung des Wortes: „Sich zu scheinbarer Mittelmäßigkeit zu beschränken, die in Wahrheit allein lebendig hält." So werden die Erörterungen über festes und gleitendes Maß, Maßverschiebung in der Lebensentwicklung, Rhythmus als „Regel" im lebendigen Wandel des Maßverhältnisses und zusammengesetzte Gegensatzeinheiten verständlich.

Jedes Gegensatzsystem ist eine geschlossene Einheit, aber keine zugeschlossene. Aus dem lebendigen System führt ein Weg nach außen. Er wird durch die Unterschiede des Maßes im Verhältnis der Gegensatzseiten zueinander geschaffen. In allem Endlichen überwiegt ja für die Regel eine Seite. Begegnet einem Lebendigen, in dem die Formkraft deutlich überwiegt, ein System mit überwiegender Fülle, so werden die überschüssigen Gegensatzhaltungen sich wechselseitig binden und zusammen ein geschlossenes Gegensatzsystem neuer Art bilden. Hier liegt die enantiologische Formel für das Problem der Gesellschaft (Verbindung von Individualsystemen zu Gruppen, Verbindungen von Gruppen zu Gruppengefügen, Struktur der höheren Einheiten).

Durch die Gegensätze läßt sich somit das Konkret-Lebendige in seiner Eigenart bestimmen. Es vereinigt in sich stärkste Spannung mit unzerreißbarer Einheit. Damit kommt G. auf das erkenntnistheoretische Problem zurück, von dem er ausgegangen war: Wie ist Konkret-Lebendiges wissenschaftlich erkennbar? Er unterscheidet die abstrakt-

formale und die induktiv-füllhafte Erkenntnishaltung. Beide stehen im Gegensatzverhältnis zueinander. Die erstere kann das Lebendig-Konkrete nicht erfassen. Sie ist auf das Formal-Allgemeine gerichtet, das Konkrete aber ist individuell gebundene Allgemeinheit, gefüllte Formalität. Die Intuition faßt das Konkrete ebenfalls nicht; dieses ist eben geformte Fülle. Der Begriff ist zu leer, die Intuition zu weich. Ein Moment müßte durch das andere gebunden werden, aber nicht äußerlich, sondern zu einem konkreten Akt. Eben darin läge die der Konkretheit des Gegenstandes zugeordnete Struktur. Nach G. ist ein solcher Akt möglich, aber, entsprechend seiner Auffassung vom Maßverhältnis, nur als Durchgangsstadium. Er nennt ihn „Anschauung". — Der letzte Abschnitt weist auf die Bedeutung des Gegensatzgedankens für Wissenschaft und Weltanschauung und für unsere heutige Zeit hin.

G. gibt von seinem „Eigensten". Und doch sind es wieder aufgedeckte alte Schätze, die infolge des Einflusses der rationalistischen Philosophie in weiten Kreisen ganz in Vergessenheit geraten waren. Die Gegensatzlehre ist bereits in der Relationslehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas im wesentlichen enthalten. Aber G.s Gegensatzlehre beruht auf eigener feinsinniger Beobachtung und tiefem Nachdenken. Sie bereichert und entfaltet die alte Relationslehre; freilich scheint sie, weil nicht in unmittelbarer Anlehnung an diese entwickelt, von Unklarheiten und auch wohl von Widersprüchen nicht völlig frei zu sein.

Was G. über die Wesenseigenart des Gegensatzes sagt, der trotz des gegenseitigen Sichausschließens der beiden Gegensatzseiten ohne Widerspruch eine innere unzerreißbare Einheit bildet (vgl. 18 ff. 100 ff.), das kann nur vom prädikamental-relativen Gegensatz behauptet werden, dessen Wesen schon der hl. Augustinus unübertroffen enthüllt hat. Außer den relativen und kontradiktorischen gibt es aber noch andere wahre Gegensätze, wie die privativen und konträren, sodann auch Verschiedenheiten, die keinen wahren Gegensatz bedeuten[1]. Es fragt sich nun, ob die von G. aufgezählten Gegensätze wirklich rein relative sind, so daß von ihnen gilt, was er über die Eigenart des Gegensatzes überhaupt sagt. Ferner sind auch beim relativen Gegensatz Unterscheidungen notwendig. Außer den Gegensatzseiten muß der Träger und die Fundierung im Auge behalten werden. Zwischen ihnen und den Gegensatzseiten kann man zwar von gedanklichen Beziehungen sprechen; doch liegt hier nicht aufs neue ein wahrer Gegensatz vor, sonst kämen wir zu einem Rückgang ins Unendliche (processus in infinitum).

---

[1] Vgl. Schol. 2 (1927) 4 ff. 13 ff., wo die verschiedenen Gegensätze genauer erklärt werden.

Bei G.s Aufzählung ist nicht immer klar, ob es sich um wirkliche Gegensatzseiten handelt oder um den einen Gegensatz fundierenden Träger in seiner Beziehung zu einer Gegensatzseite. Sehen wir uns z. B. das Gegensatzpaar Fülle-Form näher an. Die „Fülle" vergleicht G. mit der „materia prima" der Scholastiker. Diese steht aber zur Form nicht im prädikamental-relativen, sondern in erster Linie in einem privativen Gegensatz, der die Bestimmbarkeit der Materie durch die Form in sich schießt. Hier ist ein wenigstens materielles Identitätsverhältnis möglich, was G. gerade ausschließen will (vgl. 49) und von den Gegensatzseiten eines wahren Gegensatzes auch mit Recht ausschließt. Die Fülle kann also nicht ohne weiteres mit der „materia prima" verglichen werden. Sie schließt das Aktuelle nicht aus, wenn sie in dem von G. gezeichneten Gegensatz zur Form stehen soll. Aber auch hier bleibt eine Unklarheit. Man kann die Fülle als Stoff oder als Gehalt betrachten, so wie man bei Edelmetallen den (wertvollen) Gehalt vom bloßen Stoff unterscheidet, oder wie bei Kunstwerken Gehalt und Stoff nicht dasselbe besagen. Als Stoff genommen, stände die Fülle aber nicht im eigentlichen Gegensatz zur Formung, sondern wäre fundierender Träger der Form wie des Gehaltes. Nur wenn man sie als Gehalt betrachtet — letztlich versteht es G. wohl auch so — gilt das, was er vom Gegensatz sagt, wobei wir davon absehen wollen, ob es sich um einen realen Gegensatz im strengen Sinne des Wortes oder nur im weiteren Sinne („relatio rationis cum fundamento in re") handelt. So aufgefaßt, würde der Gegensatz im wesentlichen dem entsprechen, was die Kirchenväter und großen Scholastiker über den Gegensatz von „modus" und „species" gesagt haben. „Modus" wird wohl am besten mit „Maß" im Sinne von „Art", „species" mit „Form" im Sinne von „Gestalt" wiedergegeben. Nach thomistischer Auffassung ist freilich in den materiellen Dingen der „modus" in der Determination der Materie fundiert, die „species" in der Form. Die augustinische, vorthomistische Ansicht stimmt damit nicht ganz überein; sie scheint den eigentlichen Gegensatzcharakter besser zu wahren[1].

---

[1] Aug., De Trin. l. 6, c. 10; l. 11, c. 11; De natura boni c. 3; De civ. Dei l. 5, c. 11 usw.; Bonaventura, Breviloqu. p. 2, c. 1; Thom., S. th. 1, q. 5, a. 5; q. 45, a. 7; q. 93, a. 5—8; In Sent. 1, d. 3, q. 2—5; De verit. q. 10, a. 3; q. 21, a. 6; De pot. q. 9, a. 9; C. gent. l. 4, c. 26. Vgl. F. H. Staudenmaier, Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen (ThQschr 12 [1830] 199 ff.); K. Scipio, Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel (Leipzig 1886) 47 ff.; Th. Gangauf, Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen (Augsburg 1865) 212 ff.; M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münster 1927) und die Literaturangaben daselbst S. 26 f. 191 ff. 220 f.; M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik (Freiburg 1873) I 914 ff., besonders 866 ff.; II 124 ff. Die Kirchenlehrer knüpfen

Etwas ähnliches gilt vom „Akt" und „Bau". „Akt" faßt G. (33) als Wandel, Bewegung, Übergang von Potenz zu Akt auf. So würde der Akt notwendig den Bau (Organismus) als Träger voraussetzen, dem er inhäriert. Wir hätten dann das Verhältnis von Akt und Potenz und den entsprechenden privativen Gegensatz. Leben ist aber seinem innersten Wesen nach nicht notwendig Wandel, Übergang von Potenz zu Akt, sondern vielmehr Besitz der eigenen Vollkommenheit durch eigene Tätigkeit, eigene Mitteilung. Diese fällt aber z. B. beim geistigen Leben gar nicht unter die aristotelische Kategorie der „Aktion", sondern gehört zur „Qualität". Freilich ist sie nicht absolute, sondern Tätigkeitsqualität[1]. Der Lebensakt als Tätigkeitsqualität steht nicht im eigentlichen Gegensatz zum Bau (innere Struktur des Lebens), sondern ist sein fundierender Träger. Nur wenn man die Seite des Aktes ins Auge faßt, wodurch das Leben sich selbst Gestalt gibt, steht es im Gegensatz zur Struktur (Bau), soweit diese aus der lebensvollen Eigentätigkeit hervorgeht. Wir hätten hier einen Gegensatz, der dem oben dargelegten zwischen „modus" und „species" entsprechen würde. Auch bei andern Gegensatzpaaren wären Unterscheidungen zu machen, vor allem wäre zu beachten, daß das Gegensatzpaar Ähnlichkeit-Besonderung in erster Linie konträre Gegensätze in sich schließt.

Die angegebenen Unterscheidungsmöglichkeiten fordern wohl auch eine genauere Bestimmung des Maßverhältnisses. Zunächst kann man nur metaphorisch von einem „Mengenverhältnis" der beiden Gegensatzseiten sprechen. In den geistigen Akten ist ein solches im eigentlichen Sinne des Wortes nicht möglich. Man könnte eher vom innern Ausgleich der Spannung bei voller Wahrung der selbständigen Eigenart beider Gegensatzseiten reden. Das würde dem „ordo" („Ordnung" im Sinne von „Harmonie") in seinem Verhältnis zu „modus" und „species" entsprechen. Mit Recht sehen die Kirchenväter und die großen Scholastiker in diesen drei Momenten einen Reflex der heiligsten Dreifaltigkeit, wie auch die ganze Gegensatzlehre ontologisch ihre tiefste Wurzel in diesem heiligsten Geheimnisse haben dürfte. Erst unter dem indirekten Einfluß des Trinitätsdogmas wurde sie vom hl. Augustinus durch Analyse unserer geistigen Akte widerspruchsfrei entwickelt[2].

---

ihre Ausführungen an Weish. 11, 21 an: „Du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet." Ihre Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen knüpft an 1 Mos. 1, 26 an.

[1] Thomas, De verit. q. 8, a. 6; vgl. S. th. 1, q. 54, a. 1 ad 3 und Schol 1 (1926) 205 ff.

[2] Vgl. R. Handmann S. J. und S. Killermann, Das Buch der Natur (Regensburg 1914), wo öfters auf diese Reflexe in der ganzen Natur hingewiesen wird.

Daraus ergibt sich, daß zwar die einseitige Ausgestaltung einer der Gegensatzseiten eine Gefährdung des Lebens bedeuten würde, nicht aber ihr dauernder harmonischer Ausgleich. Die Festlegung der innern Spannung und damit den Untergang der Betätigung hätten wir zunächst nur in der anorganischen Welt[1]. Nicht in gleicher Weise gilt das vom vegetativen Leben, da hier die Direktion der Energievorgänge durch das Lebensprinzip mitbedingt ist[2]. Noch viel weniger trifft es beim geistigen Leben zu[3]. Die Festlegung der Spannung kommt nicht vom harmonischen Ausgleich der Gegensatzseiten eines wahren Gegensatzes und somit auch nicht vom Leben als solchem her; sie ist vielmehr durch die Potentialität und Unvollkommenheit alles geschaffenen Lebens bedingt und darum auf den privativen Gegensatz zurückzuführen. Daraus folgt nur, daß das geschaffene Leben erst in der Beziehung zu seinem göttlichen Lebensgrund seine Vollendung finden kann, aber nicht, daß in dieser Vollendung kein innerer harmonischer Ausgleich der Gegensatzseiten möglich wäre. Weiterhin ist damit gegeben, daß die enantiologische Formel für das Problem der Gesellschaft nicht ausschließlich in der Ergänzungsbedürftigkeit lebendiger Systeme gesucht werden darf. Ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger, ist hier der Grundsatz „Simile simili gaudet" und die Möglichkeit der Lebensmitteilung aus Lebensfülle (z. B. durch Unterricht), worin letztlich alle für die Gesellschaftsbildung grundlegende Kausalität wurzelt.

Endlich ergibt sich aus den verschiedenen Gegensatzmöglichkeiten und der Natur des Lebens, daß der Erkenntnisakt, durch den wir das Konkret-Lebendige intellektuell erfassen, nicht bloß als Durchgangsstadium möglich ist. Er ist zurückzuführen auf die wesenhafte (keineswegs gleichbedeutend mit „rationale") Erkenntnis der konkreten Erfahrungsgegebenheiten[4] und die Fähigkeit der intellektuellen Erkenntnis, vollkommen in sich selbst zurückzukehren, wie es die unübertroffene Erkenntnisanalyse des hl. Augustinus zeigt[5].

Franz M. Sladeczek S. J.

---

[1] Th. Wulf, Lehrbuch der Physik (Freiburg 1926) 206 ff.

[2] E. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie[3] (Freiburg 1906) 242 ff.; Das Rätsel des Lebens („Stimmen der Zeit" 67 [1904] 384 ff. 520 ff.); J. Reinke, Einleitung in die theoretische Biologie[2] (Berlin 1911) 194 ff.; Die Welt als Tat[6] (Berlin 1915) 289 ff.; H. Driesch, Der Vitalismus als Geschichte und Lehre (Leipzig 1905).

[3] Vgl. S. 248 Anm. 1.

[4] Schol 1 (1926) 184 ff. 573 ff.; 2 (1927) 6 ff.

[5] Schol 2 (1927) 14 ff. 19 ff.

Lehräußerungen der Kirche

Die Enzyklika „Mortalium animos" (vom 6. Januar 1928; AAS 20 [1928] 5—16): „De vera religionis unitate fovenda".

Das Sehnen nach Einigkeit und Einheit der Völker und Staaten in politischer Beziehung hat ein Gegenstück auf religiösem Gebiete. Vertreter aller Religionen, heidnischer wie christlicher, solcher, die sich vom Christentum losgesagt haben und solcher, die seinen übernatürlichen Ursprung und Charakter leugnen, kommen zusammen, um sich über das allen Gemeinsame zu verständigen, das dann als Grundlage des geistlichen und religiösen Lebens dienen soll. Da diese Bestrebungen von der falschen Voraussetzung ausgehen, daß alle Religionen Äußerungen des natürlich religiösen Sinnes und gleichwertige Formen des religiösen Erlebens sind, so kann sich kein Katholik an ihnen beteiligen (5/6).

Nicht so klar scheint manchem die Sachlage, wenn es sich um die Einheitsbestrebungen der verschiedenen christlichen Gemeinschaften handelt; ist es doch der ausgesprochene Wille Jesu Christi, daß alle „eins" seien und sich als All-Christen (panchristiani) in eine Gemeinschaft zusammenschließen. Es gibt Katholiken, die glauben, solch ein Zusammenschluß entspreche dem dringenden Wunsche der heiligen Kirche nach Wiedervereinigung aller Christgläubigen. „Verum sub horum illecebris blandimentisque verborum error latet sane gravissimus, quo catholicae fidei fundamenta penitus diiciuntur" (7).

Darum will unser Heiliger Vater grundsätzliche und wegweisende Richtlinien geben, die von den Bischöfen den Gläubigen vorgelegt und erklärt werden sollen: „principia et rationes proposituri sumus, unde catholici accipiant quid sibi sentiendum agendumve cum res est de inceptis quae eo spectant, ut, quotquot christiani nuncupantur, ii omnes in unum corpus quoquo pacto coalescant" (7).

Gott hat als Schöpfer und Herr volles Anrecht auf unseren Dienst, wie er es will. Seinen heiligen Willen hat er vielfach kundgegeben, nicht nur durch die Stimme der Natur, sondern auch durch übernatürliche Offenbarung, zumal durch Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn. Des Menschen Pflicht ist es „Deo et revelanti absolute credere et omnino obedire imperanti: utrumque autem ut nos, ad Dei gloriam nostramque salutem, recte ageremus, Unigenitus Dei Filius suam in terris Ecclesiam constituit" (8). Aber über die Art, wie Jesus Christus seine Kirche eingerichtet hat, gehen die Ansichten auseinander, und so möchten manche sich begnügen mit einem äußeren Kirchenbund: „Foedus ex variis christianorum communitatibus compositum, licet aliis aliae doctrinis, vel inter se pugnantibus, adhaereant" (8). Und doch ist Jesu Wille klar umschrieben. „Ecclesiam vero suam instituit Christus Dominus societatem perfectam, natura quidem externam obiectamque sensibus, quae humani generis reparandi opus,

unius capitis ductu, per vivae vocis magisterium, perque sacramentorum, caelestis gratiae fontium, dispensationem, in futurum tempus persequeretur; quamobrem et regno et domui et ovili et gregi eam comparando similem affirmavit" (8). Kraft des von Jesus verheißenen Schutzes kann und wird sie nicht untergehen und dieselbe bleiben, die sie zur Zeit der Apostel war.

Zwar hatte Jesus gesagt: „Fiet unum ovile et unus pastor" (Joh. 10, 16), aber daraus folgt nicht, daß die wahre Kirche der Einheit entbehrt habe und noch entbehre, noch weniger, daß eine Mehrheit kirchlicher Gemeinschaften den Absichten Jesu Christi entspreche, daß die tatsächlich bestehenden Gemeinschaften das Trennende zurückstellen und das Gemeinsame zur Grundlage eines Bundes machen sollen, der als solcher wirksam dem Unglauben widerstehen könne.

Es gibt Protestanten, die zugeben, daß der Protestantismus grundlos und unbedacht manche Wahrheiten und Bräuche verworfen hat, die die römisch-katholische Kirche festhält; aber dieselben behaupten, andere katholische Lehren seien schriftwidrig, so vor allem das Dogma vom Primat des römischen Bischofs. Wenn einige aus ihnen einen Vorrang des Papstes anzuerkennen bereit sind, ist es nicht der Primat göttlichen Rechtes, sondern ein Ehrenvorrang oder eine Rechtsstellung, die lediglich aus der Zustimmung der Gläubigen erfließt.

Daher ist es dem Apostolischen Stuhl unmöglich, an derartigen Einheitsbestrebungen teilzunehmen. Er kann nie eine ihm von Jesus Christus anvertraute Wahrheit zur Erörterung stellen. Denn der Stifter der Kirche hat ihr den Geist der Wahrheit versprochen und gesandt, der sie stets vor jedem Verlust des Glaubensgutes und vor jedem Irrtum bewahren wird bis zum Ende der Zeiten. Diese Verheißung ist nicht so zu verstehen, als ob die Glaubenshinterlage nicht klar und fest umgrenzt im Glaubensbewußtsein der Kirche sei: „depositum quidem veritatis in terris exsistere, sed tam operoso labore, tam diuturnis studiis disceptationibusque illud quaeri oportere, ut ad inveniendum ac potiundum vix hominis vita sufficiat" (12).

Gewiß drängt die Liebe zur Einheit, wie die „Allchristen" betonen; aber die Liebe kann und darf der Wahrheit nicht widerstreiten. „Nemo sane ignorat, Ioannem ipsum, caritatis Apostolum, qui in evangelio suo Cordis Iesu Sacratissimi videtur secreta pandidisse perpetuoque memoriae suorum praeceptum novum ‚Diligite alterutrum' inculcare consueverat, omnino vetuisse ne quid cum his haberetur commercii, qui Christi doctrinam non integram incorruptamque profiterentur (2 Joh. 10)" (12).

Kann denn eine religiös-kirchliche Einheit bestehen unter denen, die entgegengesetzter Ansicht sind bezüglich der göttlichen Offenbarung und ihrer Überlieferung, der gottgesetzten Hierarchie, der heiligen Eucharistie, der Verehrung der Heiligen und zumal der Gottesmutter Maria? Wohl aber kann und wird eine solche Verschiedenheit

der Ansichten zum religiösen Indifferentismus und zum Modernismus führen; nach diesem haben die Wahrheiten keinen absoluten, sondern nur relativen Wert.

Es gibt keinen Unterschied zwischen „Grundwahrheiten" und andern („capita fidei fundamentalia et non fundamentalia") in dem Sinn, als ob nur die ersteren von allen zu glauben wären. Das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes ist verbürgt von derselben Autorität des offenbarenden Gottes wie das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Es bedingt keinen Unterschied der Sicherheit, daß die eine Wahrheit früher, die andere später definiert ist. „Etenim Ecclesiae magisterium — quod divino consilio in terris constitutum est ut revelatae doctrinae cum incolumes ad perpetuitatem consisterent, tum ad cognitionem hominum facile tutoque traducerentur — quamquam . . . cotidie exercetur, id tamen complectitur muneris, ut . . . ad aliquid tum sollemnibus ritibus decretisque definiendum opportune procedat. Quo quidem extraordinario magisterii usu nullum sane inventum inducitur nec quidquam additur novi ad earum summam veritatum, quae in deposito Revelationis, Ecclesiae divinitus tradito, saltem implicite continentur, verum aut ea declarantur quae forte adhuc obscura compluribus videri possint aut ea tenenda de fide statuuntur quae a nonnullis ante in controversiam vocabantur" (14).

Für den Apostolischen Stuhl kommt demgemäß nur eine Einheit aller Christen in Betracht: Rückkehr zur einen wahren Kirche Jesu Christi. Sie allein ist die sichtbare, dauernde Heilsanstalt, die allzeit makellose Braut Christi, der eine, ungeteilte mystische Leib Christi, die Herde, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern, den römischen Bischöfen, übergeben hat. Mögen alle den Weg der Heimkehr zum gemeinsamen Vater und zum Vaterhause finden! Daß sie die volle Wahrheit finden und annehmen, das ist das Flehen des Heiligen Vaters.

„Quo quidem in negotio sane gravissimo deprecatricem Beatam Mariam Virginem, Matrem divinae gratiae, omnium victricem haeresum et Auxilium christianorum adhibemus adhiberique volumus . . ." (16). Ihre Fürbitte und der Suchenden demütiges Gebet um das Licht von oben wird die getrennten Brüder zur Anerkennung der einen, wahren Kirche führen.

Das Comma Ioanneum

Über das „Comma Ioanneum" (1 Joh. 5, 7) und den Sinn des Entscheides vom 13. Januar 1897 ist am 2. Juni 1927 folgende „Erklärung" erlassen:

Declaratio ab eadem Suprema Sacra Congregatione inde ab initio privatim data ac postea pluries repetita, quae nunc ipsius auctoritate publici iuris fit:

„Decretum hoc latum est, ut coerceretur audacia privatorum doctorum ius sibi tribuentium authentiam commatis Ioannei aut

penitus reiciendi aut ultimo iudicio saltem in dubium vocandi. Minime vero impedire voluit, quominus scriptores catholici rem plenius investigarent atque, argumentis hinc inde accurate perpensis, cum ea, quam rei gravitas requirit, moderatione et temperantia, in sententiam genuinitati contrariam inclinarent, modo profiterentur, se paratos esse stare iudicio Ecclesiae, cui a Iesu Christo munus demandatum est Sacras Litteras non solum interpretandi, sed etiam fideliter custodiendi."

Feria V, die 2 Iunii 1927.

Aloisius Castellano, Supremae S. Congr. S. Officii Notarius.

Vgl. Enchiridion Biblicum. Documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de re Biblica edita (Romae 1927) n. 121.

Besprechungen

Ranft, Joseph, Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System. 8° (XVI u. 255 S.) Aschaffenburg 1927, Görres-Verlag. *M* 5.50

Die Habilitationsschrift R.s ist eine erfreuliche Gabe, die in der theologischen Wissenschaft dankbare Anerkennung finden wird. Die im ganzen einfach edle, stellenweise aber gehobene Sprache (vgl. z. B. 238 ff.) verrät die große innere Teilnahme, die der Verfasser seiner Untersuchung und ihrem Gegenstand, der heiligen Kirche, entgegenbringt. Der geschichtliche Teil zeigt die methodische Schulung, der zweite, kritisch-konstruktive Teil eine spekulative Art, die mit sichtlicher Freude den Reichtum der katholischen Glaubenswahrheiten durchforscht und bis zu ihren Tiefen vorzudringen strebt. So hat uns R. in seinem Buche selbst eine „Ekklesiologie" geschenkt, deren Stellung im Aufbau der Dogmatik seine Arbeit geschichtlich und sachlich darlegt.

Der geschichtliche I. Teil (16—139) führt von den Schriften des N. T., besonders Paulus', über Cyprian (35 ff.) und Augustinus (45 ff.) zur Scholastik. Der Frühscholastik fehlt die ausdrückliche Fragestellung, weil die Lehre von der Kirche nicht in Frage gestellt war (60 ff.); St. Thomas zeichnet die Umrisse der Kirche „als Trägerin und Vermittlerin der Wahrheit und Gnade" (71). Melchior Cano hat der Lehre die „methodologisch-normative Stellung im System der Dogmatik" (97) angewiesen; in der Zeit der Aufklärung wurde ihr organischer Einbau in die Dogmatik grundgelegt, im 19. und 20. Jahrhundert durchgeführt; innerhalb des eigentlichen Erlösungsgeheimnisses (127 ff.). Der II. Teil (141—245) bestimmt die Stellung der Lehre von der Kirche. Sie gehört ihrer „historisch-philosophischen Funktion" (144) nach in die Fundamentaltheologie, „dogmatisch-normativ" (147 ff.) in die dogmatische Erkenntnislehre („loci theologici"; der Verfasser bevorzugt den Namen „Generaldogmatik"; 149), insofern der Kirche als „regula proxima fidei" ein „Normierungsrecht" (150) zusteht. Als „Reich der Gnade" und „Wahrheitsvermittlung" (163) gehört die Kirche zum Gegenstand der speziellen Dogmatik, „unmittelbar nach Christus, den Ämtern Christi folgend, der Gnaden- und Sakramentenlehre aber vorausgehend" (166). Die Begründung ist zweifach, positiv aus der Lehre der Kirche (168 ff.), spekulativ aus dem Wesen der Kirche (177 ff.), aus dem inneren Zusammenhang mit dem trinitarischen und christologischen Dogmenkreise (178 ff.). Christus als Stifter, als Haupt, als Bräutigam der Kirche und das daraus sich ergebende innige Verhältnis erweisen den Satz: „Die Kirche ist die Vollendung Christi" (221). Die Lehre von der Kirche ist „das Binde- und Einigungsglied zwischen dem Quellgrund der Gnade (Christus) . . . und der Gnade selbst" (221 f.), Abschluß und Anfang, Frucht und Same zugleich (227); ohne sie „hat ein wesentlicher Teil des depositum fidei, soweit es Erlösung und Gnade betrifft, keine Berücksichtigung gefunden" (152).

Dieses Ergebnis darf wohl infolge der umfassenden tiefgehenden Begründung auf volle Zustimmung rechnen; das erhöhte Interesse unserer Zeit an der Kirche wird gern der dogmatisch-spekulativen Deutung der Heilspläne Gottes, des Stifterwillens Jesu, der hohen und frohen Sprache St. Paulus' lauschen, um die ganze Größe der Kirche zu ermessen, soweit es ihr Geheimniscbarakter erlaubt.

Zweifel und Fragen gibt es nur wenige vorzulegen. So bleibt es einigermaßen unentschieden, wo die Lehre von der Kirche im Lehrbetrieb der heiligen Wissenschaft vorgetragen werden soll, ob an drei Stellen: in der

Fundamentaltheologie, bei den „Loci theologici“ und in der Dogmatik. Nicht ganz eindeutig scheint das Verhältnis der Kirche zur „Schrift und Tradition“ dargestellt (149 f.); weniger klar die Aufgabe der Fundamentaltheologie (143 ff.) und „Generaldogmatik“ (147 bes. 160; vgl. aber 151). Über den Sinn des Ausdrucks „Gottverbundenheit der Menschheit“ Jesu (181) ist zu vergleichen S. 234 236. Die (immer sachliche und vornehme) Polemik, zumal mit protestantischen Autoren, könnte den sonst vorzüglich gewahrten positiven Eindruck in etwa stören.

Beharrlicher Fleiß und zäher, durch Freude am Gegenstand getragener Arbeitswille hat aus dem Reichtum der Quellen das geschichtliche Bild erhoben; der gewissenhafte, die Hauptlinien berücksichtigende (wenn auch nicht erschöpfend; merkwürdigerweise ist St. v. Dunin-Borkowski gar nicht erwähnt) Literaturnachweis bürgt für den wissenschaftlichen Charakter der Untersuchung als Fortschritt und organischen Weiterbau. Dafür wird die Wissenschaft dem Verfasser Dank wissen. H. Dieckmann S. J.

Pastor, Ludwig Frhr. v., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. XI. Bd.: Klemens VIII. (1592—1605). 1.—7. Aufl. gr. 8° (XL u. 804 S.) Freiburg 1927, Herder. *M* 20.—; in Leinw. *M* 24.—. — XII. Bd.: Leo XI. und Paul V. (1605—1621). 1.—7. Aufl. gr. 8° (XXXVI u. 698 S.) ebd. *M* 20.—; in Leinw. *M* 24.—

An diesen Bänden von Pastors Papstgeschichte darf auch der Dogmatiker und Dogmengeschichtler nicht vorübergehen. Kap. X (S. 513—576) von Bd. XI und Kap. V, Abschnitt 2 (163—181) von Bd. XII schildern die „thomistisch-molinistischen Streitigkeiten über die Wirksamkeit der Gnade“ in den Pontifikaten Klemens' VIII. und Pauls V. Aus dem reichen Inhalt sei einiges besonders hervorgehoben: Charakteristik von Báñez (526) und von Molina (573). Die Bedeutung der Streitfrage: „Es handelt sich um eine der höchsten und tiefsten Lehren des Christentums, um eine Frage, für die ein Mann von Kopf und Herz sehr wohl mit Anspannung aller Kräfte sich einsetzen mag“ (520). Die überlegene Machtstellung der Dominikaner gegenüber der jungen Gesellschaft Jesu (538 ff.): „Aus alledem erklärt sich, daß in dem nunmehr beginnenden Geistesringen die Dominikaner es sind, deren Einfluß Kampfplatz und Kampfbedingungen bestimmt, die Kampfrichter auswählt, Sonne und Wind verteilt“ (540). Die einzigartige Ehre, die Molinas „Concordia“ widerfuhr: „der mäßige Quartband besitzt eine Geschichte wie wenige Bücher in der Welt“ (523); „eine eigene Kongregation wurde eingerichtet, der Papst führte persönlich den Vorsitz, die Verhandlungen wurden ins Endlose weitergeführt, und das alles, um zur Klarheit darüber zu kommen, ob ein Buch glaubenswidrige Sätze enthalte oder nicht. Seit einem Jahrtausend war einem Schriftsteller solch unerhörte Ehre nicht angetan worden“ (570 f.). Die Gewissenhaftigkeit des Papstes (566). Allerlei Menschlichkeiten, wie leidenschaftliche, lieblose und ungerechte Angriffe (besonders 527 ff. 551), auch Ungehorsam gegenüber dem päpstlichen Verbot, über die Frage zu disputieren (534), werden als leicht erklärlich milde beurteilt (528 535). Öfters wird hervorgehoben, daß nicht die Orden in ihrer Gesamtheit sich in solcher Schärfe gegenüberstanden und daß gerade die Obern sich um Mäßigung der Kampfeshitze bemühten (528 532 533). Mit derartigen vom Geiste christlicher Bruderliebe erfüllten Beschlüssen der Generalkapitel und -kongregationen findet die Darstellung in Band XI einen versöhnlichen Ausklang (575 f.). Als Nutzen, der für die Kirche aus diesem Kampfe sich ergab, wird festgestellt, daß „die beiden Richtungen, die voranstrebende und die zurückhaltende, sich eben durch den Kampf vor Einseitigkeiten bewahrten“ (574).

Aus Band XII erscheint besonders bemerkenswert: Die scharfen Anklagen Bastidas gegen die Gegner Molinas (165 f.) erweisen sich im wesentlichen als berechtigt (173 f.). Die Vorschläge des Karmeliten und Bischofs An-

tonio Bovio werden bedeutungsvoll für das spätere Vorgehen Pauls V. (169 ff.). Kardinal Du Perron (164 172 176 f.) und Franz von Sales (172) treten für Molina ein. Kardinal Baronius nimmt gegen ihn Stellung; aber der große Historiker gibt sich gerade in der geschichtlichen Frage nach dem Ursprung dieses Streites arge Blößen (174). Die denkwürdige Sitzung vom 28. August 1607 (175 ff.): „Die Frage nach Stimmenmehrheit zu entscheiden, war also unmöglich. Wollte Paul V. aber die Stimmen wägen, statt sie zu zählen, so wogen ein Bellarmin oder Du Perron jeder für sich allein die andern alle zusammengenommen reichlich auf" (177). Über den Ausgang urteilt v. Pastor: „Alles war versucht worden, um über Molinas Werk einen verurteilenden Spruch der höchsten kirchlichen Gewalt heraufzubeschwören, und alle diese Versuche waren gescheitert. Die ganze Gesellschaft Jesu hatte während der Verhandlungen ihren Platz auf der Anklagebank nehmen müssen, jetzt war sie freigesprochen. Die Jesuitenlehre war von der Gegenseite beständig als glaubenswidrig hingestellt worden, in Zukunft durfte niemand derartige Bezeichnungen wagen. . . . Die beiden Anschauungen standen als gleichberechtigt nebeneinander" (178 f.).

Dank v. P. besitzen wir nunmehr auch in deutscher Sprache eine sich vor allem durch ihr besonnen abwägendes Urteil auszeichnende Geschichte des großen Gnadenstreites, die sich ebenbürtig neben die zwei vortrefflichen, auf neueren Quellenforschungen beruhenden Darstellungen des Spaniers A. Astráin, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, IV (Madrid 1913) 115—395, und des Franzosen R. de Scorraille, François Suarez I (Paris 1911) 347—478, stellen darf. H. Lange S. J.

Lietzmann, H., Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8). 8° (XII u. 263 S.). Bonn 1926, Marcus & Weber. *M.* 12.—

Durch Vergleichung der einzelnen Liturgien und ihre Zurückführung auf einige alte Urtypen versucht der Verfasser, „den Wurzeln dieser ältesten Gestalten weiter nachzugehen und . . . bis zum liturgischen Brauch der apostolischen Zeit und der Jerusalemer Jüngergemeinde vorzudringen". So hofft er auch „dem viel umstrittenen Problem der Entstehung und Bedeutung des Abendmahles neues Licht zuzuführen" (Vorwort). Dadurch teilt sich die Arbeit von selbst in zwei Abschnitte. Zunächst wird nach einem gut gelungenen Kapitel über die Quellen und Ausgaben der Liturgien ihre Abhängigkeit voneinander untersucht. Dies geschieht auf Grund des vergleichenden Studiums der Meßteile in den verschiedenen Liturgien. So erhalten wir interessante Überblicke über die Einsetzungserzählung, Anamnese, Epiklese, Opfer- und Weihrauchgebete, Offertorien, Eucharistiegebete und Agape. Als Ergebnis glaubt L. feststellen zu können, „daß sich die Fülle der Liturgien auf zwei Urgestalten zurückführen läßt: die hippolytisch-römische und die ägyptische. . . . Von hier aus müssen wir uns durch Vergleich dieser Typen miteinander und mit sonstigen Zeugnissen der alten Zeit vorwärtstasten bis in die Tage der Apostel" (174).

Naturgemäß trägt dieser zweite Teil des Buches vor allem den Charakter einer gewissen Einseitigkeit, wovon der Verfasser selber in der Einleitung spricht. Je geringer das vorliegende Material wird, desto genauer und vorsichtiger müßte die Abwägung der einzelnen Gründe werden. Besonders aber sind die Quellen in weitgehendstem Maße heranzuziehen, nicht nur als einzelne Texte, sondern auch in ihrem gesamten Ideeninhalt, mit ihrem Zweck und Ziel. Es läßt sich sonst z. B. durch die erst noch zu beweisende Annahme, daß unsere als reine Geschichte auftretenden Evangelienberichte „dauernd unter der Einwirkung des lebendigen Brauches der Gemeinde" standen, sehr viel verderben. Wie die Quellen vor uns liegen, sagen sie das gerade Gegenteil. Über die synoptische Frage, die Zeit der Entstehung unserer Evangelien, ihren inneren Zweck usw. ist von

katholischer Seite so Ausgezeichnetes geschrieben worden, daß es nur Wunder nehmen kann, wenn der Verfasser Matth. und Luk. einfach beiseite schiebt. Er hat sich eben zu stark von dem Vorherrschen der liturgischen Gedanken erfassen lassen. Ich weise als Beispiel hin auf die Erklärung des Markusberichtes S. 219 ff. Damit wird L. unsern Geschichtsquellen nicht gerecht. Eine größere Beachtung von Matth. und Luk. hätte wohl auch schon im ersten Teil hie und da abgehalten, eine „Abhängigkeit" der Liturgien untereinander festzustellen.

Nur diese zu starke „liturgische Einstellung" dürfte den Verfasser zu dem auch von protestantischer Seite (vgl. Theol. Literaturzeitung 1927, Heft 7) abgelehnten Schlußergebnis haben gelangen lassen: Im Anfang war das Herrenmahl nichts anderes als „die alte Tischgemeinschaft, die unter dem historischen Christus begonnen hatte und nun mit dem Erhöhten fortgesetzt wurde". Später sei dieses Mahl auf Grund naheliegender Analogien als Opfermahl aufgefaßt worden, dem nach alttestamentlichem Vorbild auch eine sühnende Kraft zugeschrieben wurde. Daneben glaubt L. schon in den Paulusbriefen noch eine andere Art vorzufinden: Das Herrenmahl knüpft nicht an die gewöhnliche Tischgemeinschaft mit Christus an, sondern an das letzte Abendmahl. Wie der Heiland damals andeutete, daß er für das Volk sterben werde, so „gedenkt auch bei der Nachbildung jenes Mahles die Gemeinde dieser Todesweissagung und der Erfüllung". Später wird das Mahl als Analogon hellenistischer Gedächtnismahle an große Tote auch als Opfermahl empfunden, „in dessen Elementen himmlische Kräfte wohnen. . . . Die einfache Tischgemeinschaft der Urzeit wird zur mystischen Koinonia. Die Elemente werden Träger des Pneuma, das in feierlichem Segen in sie hineingerufen wird, damit es seine mystisch einigende Wirkung an der Gemeinde vollbringe und sie mit heiligem Geiste fülle" (252). — Für weitere Einzelheiten sei verwiesen auf die Miszelle von O. Casel O. S. B. (Jahrb. für Liturgiewissenschaft 1926, 209 ff.), sowie auf die Besprechungen von Jungmann S. J. (ZKathTh 1927, Heft 4) und A. Merk S. J. (Bibl 1928, Heft 2). H. Weisweiler S. J.

Vermeersch, Arthur, S. J.: Theologiae moralis principia, responsa, consilia. Tom. I: Theologia fundamentalis. 8° (XVII et 511); Tom. IV: De castitate et vitiis oppositis, cum parte morali de sponsalibus et matrimonio. 8° (VII et 149). Altera editio auctior et emendatior. Romae 1926, Universitas Gregoriana.

Eine eingehendere Besprechung des ganzen Werkes wurde im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift geboten (115 ff.). Was dort über die Anlage und Vorzüge des Werkes gesagt worden ist, braucht nicht wiederholt zu werden. Die vorliegende zweite Auflage des 1. und 4. Bandes weist eine Reihe von Erweiterungen und Verbesserungen auf (so u. a. einen beachtenswerten Ausbau des Sachweisers im 1. Band; eine umfangreichere Angabe des hauptsächlichsten moraltheologischen Schrifttums als Anhang zum 4. Band); im wesentlichen ist aber an der Anlage und dem Inhalt des Werkes nichts geändert.

Die erweiterte Darstellung der Frage über ein unter Sünde verpflichtendes Streben nach Vollkommenheit und der strengen Pflicht, bei einer sicher feststehenden „Einladung" zu dem an sich nicht pflichtmäßigen sittlich Vollkommeneren dieses zu wählen (411 ff.), wird man mit Interesse lesen, zumal diese Frage in jüngster Zeit wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gewesen ist. Indessen dürften die Beweise des Verfassers auch in ihrer jetzigen Form nicht genügen, seine These von der Pflichtmäßigkeit einer solchen Wahl darzutun. V. glaubt, daß die Wahl des geringeren Guten ohne irgend eine sittliche Verkehrtheit des Willens nicht erfolgen könne („arbitramur . . . huiusmodi electioni misceri inordinatum affectum cui non potest sine peccato concedi"). Als Gründe werden, wie in der ersten Auflage, angeführt, daß die Wahl des sittlich weniger Guten einen

Verstoß bedeute 1. gegen die Gott geschuldete Ehrfurcht, Dankbarkeit, Hoffnung; 2. gegen die geordnete Selbstliebe, weil der Mensch sich dadurch eines höheren Grades der Seligkeit beraube; 3. gegen die pflichtmäßige Klugheit. Was ich demgegenüber schon früher im „Gregorianum" 5 (1924) 102—106 ausgeführt habe, scheint mir durch die neuere Fassung der Sache im vorliegenden Band nicht entkräftet. Meine Ausstellung galt nicht dem minder vollkommenen Objekt, in sich genommen, sondern der These des Verfassers, daß die Wahl dieses weniger Vollkommenen schon deshalb als Sünde bezeichnet werden müsse, weil sie eben diese, und nicht die Wahl des Vollkommeneren ist, oder, um die Worte des Verfassers zu gebrauchen, weil sie einen Verstoß darstellt gegen die „obligatio individualis sequendi quod est clarissime melius (das bedeutet das „ratione sui" in meinen damaligen Ausführungen). Was den andern Punkt angeht, den der Verfasser jetzt besonders betont, es lasse sich kein vernünftiger Grund anführen, warum man im Vergleich zu dem „maius bonum" das „minus bonum" wähle, ein solcher Grund müsse aber angeführt werden, wenn die Wahl erlaubt sein solle, so dürfte hier stillschweigend eine nicht bewiesene Voraussetzung gemacht sein, daß nämlich bei einer solchen Wahl notwendig ein positiver Akt bezüglich des „maius bonum" (oder genauer ausgedrückt: bezüglich des „minus bonum" in seiner Beziehung zum „maius bonum") überhaupt erfolgen müsse. Zu dem Satze des Verfassers: „Sed in casu concreto ratio etiam reddenda est cur minus bonum anteponas maiori", wäre wohl zu sagen: „Nego suppositum", oder auch: „Wenn ein positiver Akt bezügl. dieses ‚Bonum' gesetzt wird, ja; wenn das nicht geschieht, nein." — Indes ist es nicht meine Absicht, nochmals näher auf die ganze Frage einzugehen; zumal die sachliche Seite derselben hier schon wiederholt berührt worden ist (Schol. 1 [1926] 627 Nr. 437 über den Artikel von „Ranwez"; nicht Ramirez) und die Gefahr besteht, daß der Frage eine Bedeutung beigelegt wird, die sie nicht hat. Wenn jeder einzelne all das tut, was ihm sonst an negativen und positiven Pflichten zu tun obliegt und wo bezüglich seiner „Pflicht im eigentlichen Sinn" kein Zweifel besteht, so ist es mit der Gesamtheit und jedem einzelnen gut bestellt, unabhängig von der Stellung, die in der gegenwärtigen Streitfrage eingenommen wird (s. Schol. 1 [1926] 316 Nr. 257).

Was im 1. Band Seite 8 über den Unterschied zwischen natürlicher „Ethik" und katholischer „Moraltheologie" und später Seite 13 über die „fontes theologiae moralis" gesagt wird, ist sehr zu begrüßen. Wenn die Moraltheologie sich tatsächlich wieder mehr darauf besinnt, daß sie zur Ordnung der Übernatur gehört und daß sie deshalb bei ihrer Beweisführung mit Recht und Pflicht den Schwerpunkt in die aus den „Fontes theologici" geschöpften Beweismomente verlegt, werden die moraltheologischen Werke etwas mehr das Gepräge einer bloßen „Ethik" verlieren. Außerdem werden diese positiven theologischen Argumente in vielen grundlegenden Fragen des sittlichen Lebens eine größere Sicherheit und Beruhigung geben als bloß natürliche und spekulative Argumente, denen eine gewandte Dialektik immer noch Bedenken und Schwierigkeiten wird entgegenhalten können. Der Lehrautorität der Kirche bringt der Katholik mit Recht ein größeres Vertrauen und Verständnis entgegen als dem bloßen Scharfsinn der Ethiker, und diese Autorität ist zudem geeignet und berechtigt, weiteren Einreden ein Ende zu machen. — Mit Rücksicht sodann auf manche neuzeitlichen Einwände und Schlagwörter wäre es zu begrüßen, wenn im Traktat „De legibus" (etwa in dem Abschnitt „De legis notione" (146 ff.) oder „De lege naturali" (229) vom moraltheologischen Standpunkt in wissenschaftlich ernster Form zu einigen bisher kaum berührten Punkten der Gesetzes- und Gewissenslehre Stellung genommen würde. Erwähnt sei z. B. das Wort vom Gesetz der Freiheit der Kinder Gottes oder vom Gesetz der Liebe, die allein das religiös-sittliche Leben des Neuen Bundes bestimmen sollen,

zu denen aber, wie man behauptet, die katholische Moral und die moraltheologischen Werke in offenem Widerspruch stehen. — Oder der andere Einwand von der bloß negativen Natur und der innern „Ohnwertigkeit" des Gesetzes: jedes Gesetz, einschließlich des Naturgesetzes, sei an sich eine Verstarrung im Gegensatz zum Fluß des Lebens, eine Hemmung im Gegensatz zur Entfaltung; der edle Geist-Mensch habe in sich ein vollkommeneres Maß und benötige selbst des Naturgesetzes nicht; ja ihm könne seiner gehobenen Seelenhaltung entsprechend in einer übergesetzlichen sittlichen Wertwelt gut sein, was die (sog. natürliche) Gesetzeswelt unsittlich nennt. — Entsprechend wäre vielleicht die heute überall kolportierte „Suprematie des subjektiven Gewissens" eingehender zu behandeln und schärfer zu umschreiben, da sie meist einseitig dargestellt und hinter die praktisch viel notwendigere Pflicht der richtigen Gewissensbildung und der Unterordnung des eigenen Gewissenurteils unter das überlegene Urteil der von Gott gesetzten kirchlichen Autorität zurückgestellt wird. — Nach einer andern Hinsicht müßte der gewöhnlichen Einteilung (365 ff.) heute wohl ein Wort beigefügt werden über den Begriff und die Wertung des „weiten" und „engen" Gewissens, das sich nicht deckt mit einem „laxen" bzw. „ängstlichen", wenn die Ausdrücke zuweilen auch als gleichbedeutend gebraucht werden. Unter „Enge" des Gewissens (im Unterschied von „Ängstlichkeit" des Gewissens) wird die mangelnde Fähigkeit verstanden, bei Bildung des sittlichen Urteils und Entschlusses den Einzelfall nicht nur richtig unter das unmittelbar zur Anwendung kommende Spezialgesetz, sondern zugleich unter die allgemeineren übergeordneten Grundsätze und so in den größeren Zusammenhängen zu fassen, die für den Sinn und die Anwendung der Einzelvorschrift bestimmend sind. Ein entsprechend verstandenes „weites" Gewissen schließt die Treue in Beobachtung kleiner Vorschriften nicht nur nicht aus, sondern fordert sie geradezu, weil diese Treue aus den letzten und allgemeinsten sittlichen Normen heraus gefordert werden muß und wird (s. Luk. 16, 10). — Eine Erörterung dieser heute drängenden Einzelfragen aus der Feder des wegen seines Wissens und seiner Erfahrung von allen hochgeschätzten Verfassers wäre sehr zu begrüßen; zumal die Verhältnisse viele nötigen, bezüglich dieser Fragen andern Rede und Antwort zu stehen. — Was (4. Bd., Nr. 56, 3. Abs.) über die „copula dimidiata" gesagt wird, dürfte nach der Seite der tatsächlichen Voraussetzungen nicht ganz der Wirklichkeit entsprechen. Der Tatbestand, der der Kollektivanfrage des holländischen Episkopates und der entsprechenden Antwort des S. Officium zu Grunde liegt, geht wohl nicht so weit, als es Vermeersch a. a. O. anzunehmen scheint. Infolgedessen ist nicht ersichtlich, ob er die in der ersten Auflage (S. 55, Nr. 56) vorgetragene Ansicht: „modus iste studiose electus culpam venialem non excedit", beibehalten oder abgeändert hat. — Im übrigen ist dem ausgezeichneten Werk auch für die Zukunft weiteste Verbreitung zu wünschen. F. Hürth S. J.

Garrigou-Lagrange, Réginald O. P., Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix. Cinquième édition. 2 vol. kl. 8° (XIV u. 418 S., 419—776 u. [140] S.) Saint-Maximin (Var) (ohne Jahreszahl) Editions de la Vie Spirituelle. — Dasselbe deutsch: Mystik und christliche Vollendung. Autorisierte Wiedergabe (Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des Katholischen Akademiker-Verbandes, hrsg. von Franz Xaver Münch). kl. 4° (XIX u. 554 S.) Augsburg 1927, Haas u. Grabherr. Geb. *M* 15.—

Ein doppeltes Ziel hat sich der in theologischen Kreisen weit bekannte Verfasser gesteckt: das Wesen der Beschauung genau zu präzisieren und den Beruf aller Christen zu ihr zu verteidigen. — Nach Gegenüberstellung der beschreibenden und deduktiven Methode der mystischen Theologie und nach Zurückweisung der Trennung von Aszese und Mystik als nicht der

Tradition entsprechend bietet G. einen Überblick über die Gnadenlehre des hl. Thomas. Daran schließen sich die Hauptkapitel des ersten Bandes: Beschauung als Wesenselement der Vollkommenheit und ihre Stufen. Der zweite Band ist ganz der Frage des „appel universel" gewidmet. G. erklärt den Sinn des Wortes in seinen verschiedenen Bedeutungen, sowie die Bedingungen und Hemmnisse, den Ruf zu erhalten. Er legt die Lehre des hl. Thomas vor und anschließend die der ganzen Tradition, zumal des Karmel. Nach Behandlung einiger Nebenfragen, wie nach der Notwendigkeit von „species infusae" für die Beschauung, schließt er mit dem Ergebnis, daß eine stets wachsende Einigung der Meinungen in seinem Sinne zu verzeichnen sei.

Besonders hervorzuheben und zu loben ist an dem Werk, daß G. den Begriff der eingegossenen Beschauung klar herausarbeitet, und von ähnlichen, zumal dem der erworbenen, die er gleichfalls kennt und anerkennt, scheidet. „Über das diskursive Denken hinausgehend und doch innerhalb der Dunkelheit des Glaubens verbleibend ist die eingegossene Beschauung eine einfache und liebende Erkenntnis Gottes, die sich nicht durch persönliche Tätigkeit und mit der gewöhnlichen Gnadenhilfe erreichen läßt, sondern eine besondere Einwirkung und Erleuchtung des Heiligen Geistes erfordert" (I 324). Sie läßt uns Gott schauen, aber nicht in einer positiven unmittelbaren Wesensschau, sondern indem sie uns mehr und mehr zeigt, was Gott nicht ist, und wie sein inneres Leben alles geschaffene Erkennen unendlich übersteigt (I 324). „Sie ist für gewöhnlich von einem eingegossenen Akt der Liebe begleitet . . ., die uns dem Himmlischen verwandt macht, eine Sympathie dafür gibt, es als unserem tiefsten Sehnen vollkommen entsprechend erfahren läßt" (I 411). G. sagt auch ausdrücklich, daß die Vollkommenheit nicht in der Beschauung bestehe, vielmehr in der Liebe; aber jene sei normalerweise mit der Vollkommenheit der Liebe verbunden. — Was das „normalerweise" heißt, darüber gibt der zweite Band Aufschluß. Die eingegossene Beschauung ist, obwohl nicht durch menschliches Tun zu gewinnen, doch nichts Außergewöhnliches wie Ekstase, Prophetengabe, Visionen u. ä., sondern der gewöhnliche Abschluß des geistlichen Lebens für jeden, der treu mitwirkt, die nötige Lebensdauer von Gott erhält, keine außergewöhnlichen Hindernisse hat.

Als Beweis für diese Auffassung, die Ziel und Höhepunkt des ganzen Buches bildet, führt G. drei theologische Deduktionen und die Tradition der mystischen Autoren an. Gegen alle stehen wichtige Bedenken, die auch in den weiteren Ausführungen nicht beseitigt werden. Wenn G. zunächst darauf verweist, daß das gewöhnliche und das mystische Gnadenleben die gleiche Wurzel hat: die heiligmachende Gnade mit den Tugenden und Geistesgaben, so muß man fragen, ob ersteres sich darum schon notwendig zur Höhe der Beschauung entwickelt oder ob Gott nicht einen großen Teil der Menschen zu einer niedern Stufe der Vollkommenheit führen will als manche große beschauliche Heilige, um so mehr, als es durchaus nicht feststeht, daß alle Heiligen, selbst die kanonisierten, Mystiker waren. Ebenso fragt man sich, ob nicht, etwa im aktiven Leben, eine ebenso große oder größere Liebe mit den Gaben der Wissenschaft, des Starkmutes usw. sich verbinden kann, wie bei einem beschaulichen mit denen des Verstandes und der Weisheit, die die Beschauung zur Frucht haben. — Der zweite Grund für G. ist, daß ohne passive Reinigungen mystischer Natur die Vollkommenheit nicht zu erreichen sei. Wenn man vom Traditionsbeweis absieht, wird man das schwer verstehen. Man wird vielmehr geneigt sein zu meinen, daß die passiven Reinigungen, die die gewöhnlichen Leiden des Lebens, etwa für christliche Eltern, für Seelsorger, für Heidenmissionäre, mit sich bringen, gut getragen, zu wahrer Vollkommenheit den Weg bahnen können. — Der dritte Gedanke, daß die eingegossene Beschauung der Endvollkommenheit, dem himmlischen Zustand, am ähnlichsten sei, ist am wenigsten durchschlagend. Denn während im Jenseits Schauen und Lieben

sich decken, besteht die Eigenart des Diesseits gerade darin, daß sie es nicht tun und daß seine Höhe wesentlich nicht durch das Schauen, sondern durch das Lieben bestimmt wird.

Schließlich scheint auch der Traditionsbeweis nicht mit der genügenden Sorgfalt geführt, so wichtiges Material auch G. in dankenswerter Weise zusammengetragen hat. Er hätte zunächst nicht vergessen dürfen zu betonen, daß es sich in unserer Frage durchaus nicht um eine Glaubenswahrheit handelt, die in der Heiligen Schrift eine sichere oder auch nur höchst wahrscheinliche Grundlage hat. Er hätte ferner sagen müssen, daß das Problem, in dieser Form gestellt, neuern Datums ist, da eine scharfe Scheidung zwischen erworbener und eingegossener Beschauung bis etwa zu den Zeiten der hl. Theresia und später unbekannt war. Für alle früheren Autoren bleibt es zum mindesten fraglich, ob sie, wenn sie von der Süßigkeit der Beschauung sprechen und sie als notwendig hinstellen, gerade die der eingegossenen Beschauung im Auge haben und nicht die Süßigkeit, die schon die erworbene genießt. Wenn G. den hl. Thomas als Kronzeugen anführt, so ist es doch nicht zu übersehen, daß P. Mager meint, bei ihm überhaupt nichts über eingegossene Beschauung zu finden; auch wenn man mit Mager nicht übereinstimmt, wird man vorsichtig werden in Benutzung der Thomasstellen. G. meint zwar, es sei unmöglich, daß die großen Theologen der Vorzeit in einer so wichtigen Frage noch keine abschließende Lösung gegeben, sondern sie den Epigonen der Neuzeit hätten überlassen müssen. Demgegenüber ist nicht nur immer wieder zu sagen, daß die Theologie seit dem Mittelalter noch Fortschritte gemacht hat, sondern es ist vor allem stark in Zweifel zu ziehen, ob unsere Frage, theoretisch sowohl wie praktisch, von so überragender Bedeutung ist, daß sie schon seit Jahrhunderten gelöst sein mußte. Sie scheint es weder theoretisch zu sein, da es sich sicher um keine Glaubenswahrheit handelt, noch auch praktisch, weil die Seelenleitung in erster Linie das im Auge haben muß, was der Mensch zu seiner Vervollkommnung tun kann, nicht aber, was Gott in freier Güte schenkt.

Methodisch muß man an dem Werk beanstanden, wie G. seine Gegner behandelt. Sicher ist keiner von ihnen ein Thomas oder Johannes vom Kreuz. Aber von diesen beiden abgesehen, ist doch die theologische Autorität auf beiden Seiten gleich verteilt. Nach G. aber ständen auf der andern Seite, von Suarez angefangen, nur Eklektiker, von nominalistischer, mechanistischer, ja kleinlicher Auffassung. Ihre Aszese ist — den Eindruck gewinnt man aus dem ganzen Buch — eine minderwertige, ein recht veräußerlichter Aktivismus, der für Mystik das rechte Verständnis nicht aufzubringen vermag. Das ist doch wohl kaum die geeignete Art, eine wissenschaftliche These zu verteidigen.

Überaus ausführlich stellt G. die Lehre von der wirksamen Gnade dar. Er hält dafür, daß die Meinungsverschiedenheiten in diesem Punkt auch die mystische Theologie wesentlich beeinflussen. Und doch stehen Molinisten auf seiner Seite, Thomisten auf der Gegenseite, die er selbst anführt. Dabei stellt er die molinistische Ansicht unrichtig dar, wenn er sagt, sie lasse die ganze Wirksamkeit der Gnade vom Menschen herkommen. Auch die Molinisten lehren eine „efficacitas gratiae in actu primo".

Trotz der Bedenken, die sich gegen G.s Auffassung erheben, hat seine groß angelegte Synthese das mystische Problem in manchen Punkten wesentlich geklärt und gefördert und wird noch lange reiche Anregung zur weiteren Erörterung der heute so stark interessierenden Fragen bieten. Denn mag man vom seelsorglichen Standpunkt über die „mystische Welle" denken, wie man will, sie versetzt das theoretische Forschen in die glückliche Notwendigkeit, mit allem Eifer einer sichern und klaren Lösung zuzustreben. Daher ist auch die eben erschienene deutsche Übersetzung des Werkes, die P. Obersiebraße O. P. in angenehm lesbarer Form uns geliefert

und die der Verlag ganz glänzend ausgestattet hat, nur zu begrüßen. Dem Original gegenüber zeichnet sie sich durch noch größere Übersichtlichkeit aus. Besonders dankenswert ist es, daß nun wieder eine der zahlreichen und wertvollen französischen Arbeiten über Gegenstände des religiösen Lebens auch dem deutschen Leserkreis, vorab dem Akademiker, zugänglich gemacht worden ist. E. Raitz v. Frentz S. J.

Roland-Gosselin M.-D., O. P., Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques (Bibliothèque Thomiste VIII) 8° (XXX u. 220 S.) Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1926, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques *Fr* 25.—

„De ente et essentia" erfreut sich in den letzten Jahren großer Beliebtheit, wie die mehrfachen Neudrucke und die auch höheren Ansprüchen genügenden Ausgaben von Baur und R.-G. beweisen. R.-G. gibt außer dem Text zwei wertvolle Studien zur Geschichte der Lehre vom Individuationsprinzip und vom Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein. Die Ausgabe beruht auf Cod. 238 von Ste-Geneviève Paris, zu dessen Verbesserung noch sieben Pariser Hss. herangezogen sind. Durch Studium dieser Ausgabe und jener von Baur, die auf acht Hss. sich gründet, ist es in den allermeisten Fällen möglich, ein kritisches Urteil über den Wert einer Lesart abzugeben. In manchen Fällen scheinen die Varianten bei Baur, der meistens ältere und außerhalb der Sammelhandschriften stehende Texte benutzen konnte, größeren Wert zu besitzen. Hingewiesen sei darauf, daß die Lesart 4, 3 „Avicenna in tercio Methaphisice sue", die R.-G. gegen die Piana angenommen hatte, nach Baur durch die unbedingt richtige Form „in secundo Metaphysicae suae" zu ersetzen ist. 4, 9 ist gegen R.-G. und auch gegen die Piana „in quinto Metaphysicae" zu lesen. Erfreulicherweise wird die nicht belanglose Lesart 36, 2 „ex quo est et quod est vel ex quod est et esse ut Boecius dicit" gut bestätigt. Baur hatte diesselbe für „quo est et essentia" der Piana eingesetzt, das für Boethius unmöglich ist. Er konnte sich dabei wenigstens für die Lesart „quod est" nur auf Cod. Ottobon. 198 berufen. Jetzt kommen auch Pariser Hss. zu Hilfe. B. Geyer (Die patr. und schol. Philos. 434) tritt mit Berufung auf die Überlieferung entschieden für die Beibehaltung von „quo est et essentia" ein. Es ist aber festzuhalten, daß sich die Formel „quo est et essentia" wohl kaum bei Thomas finden dürfte, während die Form „quod est et esse" und auch ihre Gegenüberstellung zu „quo est et quod est" ganz gewöhnlich ist (z. B. Sent. l. 1, d. 8, q. 5, a. 2; l. 2, d. 3, q. 1, a. 1; d. 17, q. 1, a. 2; Contra gent. l. 2, c. 54; Quodl. 3, a. 20). S. th. 1, q. 50, a. 2 hat beinahe wörtlich den gleichen Satz: „Et hoc est, quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex quo est et quod est vel ex esse et quod est, ut Boethius dicit." Die Formel „quo est et essentia", die Geyer anscheinend auf Avicenna zurückführen möchte, kommt bei diesem nicht vor. Es ist allerdings möglich, daß das stark bezeugte „quo est" auf einen Fehler des ersten Abschreibers oder gar auf einen Schreibfehler von Thomas selbst zurückgeht, der dann später korrigiert wurde. Jedoch ist „quo" sicher nicht ursprünglich beabsichtigt.

Eine andere Frage legen die Neuausgaben dieser und auch anderer Schriften von Thomas nahe. Wir haben jetzt von „De ente et essentia" wenigstens drei verschiedene Ausgaben, unter denen R.-G. und die Piana ziemlich stark verschieden sind. Endgültig ist keine. R.-G. hat sogar eine Hs. zu Grunde gelegt, die vor der Piana kaum etwas voraus hat, ja ihr mehrfach nachsteht, wie z. B. 31, 1 dicti ratio] demonstratio, 37, 13 aliquis] aliquid, 38, 4—6 sicut-separato ist sicher späterer Zusatz, 39, 5 essentia quam esse] esse quam essentia. Eine solche Verschiedenheit bei einem viel zitierten Werk ist ein offenbarer Mißstand. R.-G. hat die Verwirrung noch vergrößert, indem er eine neue Kapiteleinteilung einführte, ohne die

alte kenntlich zu machen. Haben da nicht vielleicht die alten Herausgeber der ersten Bände der Leonina doch weiser gehandelt als wir jungen in unserer Klugheit? Solange sie keine endgültige Ausgabe schaffen konnten, gaben sie einen korrekten Abdruck der Piana, die ja in sich nur den Wert einer großen Verbreitung und eines im allgemeinen lesbaren Textes besitzt. Sie wichen nur dort ab, wo der Text evident falsch ist. Im übrigen boten sie eine Anzahl von Varianten aus den Hss., die den Text nicht antasteten, aber doch für den Fachmann reichen Aufschluß boten und oft ein recht wahrscheinliches Urteil ermöglichten. Ich glaube fast, daß bei Thomas hierdurch der Wissenschaft mehr gedient ist als durch Textgestaltungen, die nur provisorischen Charakter haben. Es kann allenfalls nützlich sein, als Probe eine andere Textredaktion (wie im vorliegenden Falle jene von Cod. F IV 34 der Universität zu Basel) einfach abzudrucken. Als besondern Vorzug der Ausgabe möchte ich die zahlreich beigegebenen Paralleltexte, zumal aus dem schwer zugänglichen Avicenna, eigens erwähnen.

An die Ausgabe schließt sich eine ungemein aufschlußreiche Studie über die Geschichte der Lehre vom Individuationsprinzip. Die Entwicklung der Frage, besonders bei Thomas, hat R.-G. sehr glücklich gezeichnet. Im Anfang des Sentenzenkommentars ist es die unter bestimmten Akzidentien stehende Materie, welche die Form individuiert. Hier spielt auch die forma corporeitatis noch eine gewisse Rolle. Erst in l. 1, d. 23 und d. 25 taucht die bekannte Bezeichnung „materia signata“ oder „designata“ auf. Alles Gewicht ruht nunmehr auf der quantitas. Nicht völlig geklärt scheint mir die Frage, ob die „dimensiones“ unmittelbar der Materie inhärieren oder nicht. Ein Umschwung tritt im zweiten Buch und mehr noch in dem wenig späteren Kommentar zu Boethius „De trinitate“ ein. Jetzt besorgen neben der Materie die von Averroes herübergenommenen, der Materie unmittelbar inhärierenden „dimensiones interminatae“ (sozusagen „accidentia incompleta“) die Rolle des Individuationsprinzips. Avicenna ist aufgegeben. Mit Recht folgert hier R.-G., daß „De ente et essentia“ vor dem zweiten Buch der Sentenzen liegt. Weniger sicher scheint die Annahme, daß es um die Zeit geschrieben sei, da Thomas l. 1, d. 25 kommentierte. — Ein neuer Wechsel tritt nach 1260 ein. Die „dimensiones interminatae“ verschwinden — R.-G. schreibt dies der immer straffer durchgeführten Theorie von der Einzigkeit der Wesensform zu — im ersten Teil der Summa, in der „Quaestio de spiritualibus creaturis“ und im Quodl. 1 werden alle „formae intermediae“ scharf bekämpft. Die letzte Stufe der Entwicklung zeigt sich S. th. 3, q. 77, a. 2 und, füge ich hinzu, Quodl. 11, a. 6, das ich nach Neapel verlege: Individuationsprinzip ist unter einer Rücksicht die Materie, unter einer andern die „quantitas dimensiva“ oder die „dimensiones terminantes“. Es scheint demnach, daß zur Konstitution des Individuums außer der Materie und Form auch das Akzidens, die „quantitas dimensiva“, gehört. Es bleibt die Frage offen, ob nach Thomas diese quantitas auch zur Individuation der Form, die „natura prius“ ist, beiträgt oder nur zu jener der durch ihre Vermittlung inhärierenden Akzidentien. Die ausgezeichneten Darlegungen zeigen die ganze Schwierigkeit der thomistischen Lösung und lassen es verstehen, wenn von jeher manche es vorzogen, die Lehre des hl. Thomas von der absoluten Einzigkeit der Wesensform und von der Individuation allein durch die Materie und die quantitas aufzugeben oder umzubilden. Cajetans heute übliche Erklärung der „materia signata“ als einer „exigentia in materia prima“ ist jedenfalls von Thomas in keiner Periode seiner Entwicklung gegeben worden. Recht erfreulich ist ein Begleitergebnis der Untersuchung. R.-G. bringt triftige Gründe dafür, daß „De natura materiae“ unecht ist. Die Anschauung, zumal über das Verbleiben der Essenzen der Formen im Compositum und auch einige Redeweisen lassen sich nur schwer mit Thomas vereinigen. Jedoch sind weitere Untersuchungen wünschenswert, da man allenfalls noch an die ersten Jahre der italieni-

schen Lehrzeit denken kann. Die Schrift behält aber wegen ihres originellen Lösungsversuches, den R.-G. eines Thomas nicht unwürdig erklärt, und wegen manchen Aufschlusses über die Terminologie eine hohe Bedeutung. Der Verfasser steht dem Thomismus sehr nahe.

Die zweite Studie ist dem Problem der realen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein bei Thomas und seinen Vorgängern gewidmet. In einer Hinsicht folgt R.-G. den trotz verschiedener Mängel bahnbrechenden Untersuchungen von Duhem. Bei Aristoteles und vor allem auch bei Boethius, dessen Terminologie hier so stark eingewirkt hat, kann von einer solchen Unterscheidung keine Rede sein. Er betont ferner den Doppelsinn von „quod est" und „quo est (esse)". Einmal bezeichnet es Suppositum und Natur, dann wieder Wesenheit und aktuelles Sein. Infolge einer Nichtbeachtung dieses Unterschiedes konnte Manser (RevThom 1911 87) den Franziskaner Johannes de Rupella irrtümlich für die reale Unterscheidung in Anspruch nehmen. Auch für ein Verständnis von Albert ist dieser Doppelsinn sehr zu beachten. Den Haupteinfluß auf die Entwicklung möchte R.-G. Avicenna zuschreiben, dessen lateinische Übersetzung gerade hier für das Verständnis außerordentliche Schwierigkeiten bietet (Vgl. Schol 2, 146). Wie verhalten sich z. B. in den materiellen Dingen „possibilitas" und „essentia"? „Possibilitas" ist gleich mit „materia"; die „essentia" scheint ganz zur Form und zum „esse" zu gehören. Anderseits identifiziert z. B. Richard Fishacre (Cod. Ottob. 294 f. 96^{r}) „materia" und „essentia". Ist die „possibilitas" in den Intelligenzen eine „potentia subiectiva" oder „obiectiva"? (Nach Albert, S. theol. l. 2, q. 3, ist das „possibile" bei Avicenna „secundum id quod est ex nihilo et nihil".) Ist sie real als eigentlich subjektive Potenz vom „esse" geschieden oder handelt es sich nur um einen gedanklichen Unterschied? Mir will fast scheinen, als hätten der falsch verstandene Boethius und der „Liber de causis" hier tiefer eingegriffen als das „possibile-necesse" Avicennas. Auf der Gegenseite lieferte die Kritik, die Averroes an Avicenna übte, allen Gegnern des realen Unterschiedes die Hauptargumente. Durch diese Voruntersuchungen zieht sich meines Erachtens ein freilich erklärlicher Mangel hindurch. Es wird bei der noch sehr schwankenden Terminologie etwas zu leicht auf einen realen Unterschied geschlossen. So ist Wilhelm von Auvergne ein recht zweifelhafter Zeuge. Das Gleiche gilt von dem nicht angeführten Philippus Cancellarius (de Grève), der damals als einer der ersten für den Unterschied zwischen Materie und Form bei den Engeln jenen von „quo est" und „quod est" einführte. Nicht beipflichten kann ich R.-G., wenn er die Stellung Alberts, bei dem allerdings die verschiedensten Einflüsse sich geltend machen, als unbestimmt annimmt. Schon in der „Summa de creaturis" 1, q. 21 sol. nennt er bei den Engeln den Unterschied zwischen „quod est" und „esse" d. h. zwischen konkretem Suppositum, welches das „esse actu" einschließt, und Essenz oder Natur einen Unterschied „secundum intellectum". In der Metaphysik l. 4, tr. 1, c. 4—5 — eine Stelle, die R.-G. leider übersehen hat — sagt Albert im Anschluß an Averroes mit den klarsten Worten, daß zwischen „homo", „ens homo" und „unus homo" nur eine „distinctio rationis secundum modum significandi" obwaltet. Daß dies seine eigenste Meinung ist, lehrt die folgende digressio, in der er die vorgebrachten Beweise „rationes irrefragabiles" nennt. Die gleiche Anschauung ergibt sich aus der Summa theol. l. 2, q. 3, a. 2 und q. 13, a. 1. Es ist richtig, daß hier der Unterschied zwischen „fundamentum" und „quo est" oder „quod est" und „quo est", der ausdrücklich als eine „distinctio rationis" bezeichnet wird, zunächst im weiteren Sinn gebraucht wird. Es ist aber auch richtig, daß Albert in den Engeln nur diese Unterscheidung annimmt und l. 2, q. 3 ausdrücklich bemerkt, daß in dem „quod est", was wirklich in der Ordnung der Natur existiert, nicht überall eine Zusammensetzung aus „quod est" und „quo est" d. h. aus real geschiedenen Teilen stattfinde. Alberts Stellung

zur Frage scheint völlig eindeutig. Nun darf man allerdings keineswegs aus der Anschauung des Lehrers unmittelbar auf jene des Schülers schließen, wie R.-G. durchaus zutreffend bemerkt; aber für die Kenntnis der Zeitströmungen und der Terminologie ist Albert von höchster Wichtigkeit.

Auch für die Bestimmung der Lehre des hl. Thomas bringt R.-G. wertvolles Material, wenngleich er hier nicht bedeutend über seine Vorgänger hinauskommt. Thomas hat nach ganz geringen Schwankungen seine Terminologie fest gelegt; er hat den Unterschied zwischen „suppositum" und „natura" und daneben zwischen „quod est" — gewöhnlicher „quidditas" oder „essentia" — und „esse". Etwas schwankend bleibt die Definition und der Gebrauch des Wortes „suppositum" und der Bezeichnung des „esse" als „accidens" (im weiteren Sinn). R. G. weist dann nach, wie bei Th. immer wieder sowohl bei Natur und Suppositum als bei Wesenheit und Dasein zum mindesten ein Unterschied „secundum intentionem" besteht. Inbetreff der realen Unterscheidung lautet sein Endergebnis: „Ces témoignages, rejoignant les conclusions auxquelles nous ont amené nos recherches sur les sources de la doctrine de saint Thomas, devraient suffire désormais, même aux historiens les plus prévenus par l'esprit d'école". Ich muß von mir gestehen, daß ich augenscheinlich noch stärker voreingenommen und noch unbußfertiger bin, als R.-G. es für möglich hält. Eine wiederholte Prüfung des gesamten von R.-G. und früher von Grabmann vorgelegten Materials hat mich in der Überzeugung bestärkt, daß hier einer jener Punkte vorliegt, in dem fast die gesamte thomistische Schule Thomas verlassen hat. Der Irrtum ist heute leicht zu erklären und zu entschuldigen. Thomas kam es vor allem darauf an, den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf auch ohne die Annahme einer Zusammensetzung aus Materie und Form zu betonen. Die Art dieses Unterschiedes stand nicht im Vordergrund des Interesses. Er gebrauchte dabei die an sich vieldeutige Terminologie und die Vergleiche seiner Vorgänger, die allen Anlaß zu realistischer Deutung boten. Wären z. B. der anscheinend durch Heinrich von Gent geprägte Terminus „potentia obiectiva" und „subiectiva" und eine klare Umgrenzung der „possibilitas" bereits im Gebrauch gewesen, so würde die Deutung mancher Stelle leichter sein. So kommt es, daß wir aus dem Gebrauch mancher Redewendungen, die an und für sich in der Linie einer realen Unterscheidung liegen, kein entscheidendes Argument führen können. Albert hat dieselben Wendungen und verwirft dennoch den realen Unterschied. An den Stellen aber, wo Th. sich mit der Frage „distinctio realis" oder „rationis" beschäftigt, verwirft er klar den realen Unterschied. Da ist vor allem Met. l. 4, lect. 2. Im Anschluß an Aristoteles und Averroes bringt er hier genau dieselben Beweise gegen den realen Unterschied, wie sie Albert, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Petrus von Auvergne und zahllose andere bieten. Diese „lectio" ist von solcher Beweiskraft, daß bis heute nicht ein einziger ernster Versuch gemacht ist, die Stelle anders zu deuten. Die seit Hourcade beliebte Erklärung, die auch R.-G. sich zu eigen macht, Thomas hätte nur bestreiten wollen, das „esse" sei ein „accidens" oder eine zweite Natur, scheint durchaus ungenügend. Es möge doch einmal ein Thomist den Versuch machen, die ganze lectio Satz für Satz so zu interpretieren, daß die reale Unterscheidung nicht verworfen wird. Weiterhin hält Thomas fest, daß in den Engeln zwischen konkretem Suppositum und der Natur nur ein gedanklicher Unterschied bestehe (De pot. q. 9, a. 1), eine Lehre, die später (Quodl. 2, a. 4) wohl schärfer gefaßt, aber nicht widerrufen wird. Endlich identifiziert Thomas an sehr vielen Stellen die Form mit dem „esse" so stark, daß ein realer Unterschied kaum möglich erscheint. Der letzte Beweis macht um so mehr Eindruck, wenn man den Sprachgebrauch der Vorgänger zumal auch Alberts beachtet, in dem ausdrücklich „forma" und „actus exsistendi" als völlig identisch genommen werden. Auch ist sehr zu beachten, daß bei Thomas „essentia" oder „quid-

ditas" das spezifische Sein bedeutet. Wir hätten also nach ihm einen realen Unterschied zwischen spezifischer Wesenheit und Dasein. Dies wird aber wohl niemand behaupten. Hiermit sind die Schwierigkeiten angedeutet, die von der Annahme eines realen Unterschiedes bei Thomas abhalten. An der Möglichkeit einer Lösung verzweifle ich einstweilen. Will man die reale Unterscheidung für Thomas wirksam verteidigen, so muß man hier einsetzen. Im übrigen ist schwer einzusehen, wie eine Theorie, die Aristoteles, Boethius und dem ganzen christlichen Altertum unbekannt war, die ihre Wurzeln eher in einem pantheistisch gefärbten Neuplatonismus hat (vgl. die „participatio des esse" durch die „essentia" in ursprünglicher Fassung) und die ungemein große gedankliche Schwierigkeiten hervorruft, nun das Fundament der christlichen Philosophie sein soll, wie einzelne Thomisten behaupten.

R.-G. hat durch seine sachlich-nüchternen und reichhaltigen Studien die Klärung der beiden geschichtlichen Probleme jedenfalls bedeutend gefördert, was seiner Arbeit dauernden Wert verleiht. Fr. Pelster S. J.

Pauler, Ákos v., Grundlagen der Philosophie. gr. 8° (X u. 350 S.) Berlin 1925, De Gruyter. *M* 12.—

P. entwickelt ein ganzes System der Philosophie. Unter Philosophie versteht er die Wissenschaft der allgemeinsten Klassen der Dinge. Ihre Methode ist nicht die Deduktion wie in der Mathematik, noch die Induktion wie in den Naturwissenschaften, sondern die Reduktion, d. h. die Erforschung der letzten Voraussetzungen der Begriffe und Urteile: sie schließt also von Konsequenzen auf Voraussetzungen. Nach dieser Methode sucht P. gleich zu Beginn seiner philosophischen Untersuchungen die allgemeinsten formalen Bestimmungen der Wahrheit aufzufinden, die die Grundlage seiner ganzen Philosophie bilden. So kommt er zu drei ersten Grundsätzen: 1. Grundsatz der Identität: „Jedes Ding ist nur mit sich selbst identisch." 2. Grundsatz des Zusammenhangs: „Jedes Ding hängt mit allen andern Dingen zusammen." 3. Grundsatz der Klassifikation: „Jedes Ding ist Glied irgend einer Klasse, sei es als Klassenbegriff, sei es als Klassenglied, welche zwei Fälle einander nicht ausschließen", oder noch kürzer: „Es gibt kein Ding ohne eine Allgemeinheit, die zu ihm gehört." Damit ist gegeben, daß jedes Ding irgend eine letzte Vorbedingung hat, die von keinem andern Ding weiter bedingt ist, d. h. jedes Ding hat eine Bestimmtheit, die weiter nicht zu begründen ist. Dementsprechend haben alle drei Grundsätze als gemeinsames Korollarium die These: „Zu jedem Ding gehört als zu einem Bedingten (Relativum) ein Unbedingtes (Absolutum)", mit andern Worten: „Es gibt kein Relativum ohne Absolutum."

In diesen drei Grundsätzen und ihrem Folgesatz wurzelt die Problematik jeder Wissenschaft. Dementsprechend behandelt auch P. die philosophischen Einzeldisziplinen: Logik, Ethik, Ästhetik, Metaphysik, Ideologie. Ihr Einteilungsprinzip wird am besten ersichtlich aus seiner allgemeinen Gegenstandstheorie, die er Ideologie nennt. In ihr ist er nicht unabhängig von der modernen Phänomenologie. Gegenstand („Ding" in seiner allgemeinsten Bedeutung) ist alles, was Objekt unseres Erkennens sein kann. Ganz verschieden kann die Subsistenzweise, d. h. die Art zu „bestehen" sein. Wenn etwas „ist", so kann das nach P. bedeuten: 1. ein Dasein, 2. eine Veränderung, 3. ein Gelten (es kommt den logischen Wahrheiten als solchen zu), 4. Werthaftigkeit, 5. Daseinsform, „Idee", 6. Relation, 7. mathematisches Sein, 8. soziale, 9. juristische, 10. kulturelle Subsistenz usw. Es bleibt zu untersuchen, ob diese Existenzarten sich radikal voneinander unterscheiden, so daß jeder Übergang zwischen ihnen ausgeschlossen ist, oder ob sie nur verschiedene Daseinsstufen der totalen Verwirklichung des Daseins sind.

Gegenstand der „reinen" Logik ist nun die Wahrheit als solche ohne Rücksicht darauf, ob sie von jemand gedacht wird oder nicht. Ihr kommt als Subsistenzweise das „Gelten" zu. Die Lehre von Begriff, Urteils-

bildung und Schließen gehört in das Gebiet der „angewandten" Logik, zu der P. auch die Methodenlehre und Erkenntniskritik rechnet. Das Erkenntnisproblem löst er vom Standpunkt seines logischen Idealismus aus, der der Auffassung Bolzanos ähnlich ist. Als Wahrheiten, die von jedem Gedachtwerden unabhängig sind, bringen die logischen Grundsätze auch die allgemeinsten Merkmale jedes Dinges zum Ausdruck, da sie von absoluter Gültigkeit sind. Weil somit sowohl Erkenntnisobjekt wie Erkenntnissubjekt gleichmäßig von ihnen abhängen bzw. sich nach ihnen richten, bilden sie die Grundlage der übereinstimmenden Logizität von Subjekt und Objekt. — Die Ethik ist die Wissenschaft vom Werte des menschlichen Handelns. Sie untersucht: 1. was überhaupt Handeln heißt (empirisch-psychologische d. h. ontologische Grundlegung der Ethik), 2. wodurch das Handeln wertvoll wird (Werttheorie der Ethik), 3. nach welchen Normen wir handeln müssen (normative Ethik). Der höchste Wert ist die Wahrheit; denn sie allein entspricht den drei Bedingungen, denen der höchste Wert entsprechen muß. Sie ist 1. absolut; denn ihr Bestand ist Vorbedingung selbst des Seins, indessen sie selbst durch nichts bedingt ist; 2. sie ist kein Sein im ontologischen Sinne, sondern ein Gelten; 3. ihre Werthaftigkeit ist unleugbar; denn jedwedes Werturteil hat das Wertsein der Wahrheit zur Voraussetzung. — Die Wissenschaft vom Werte der menschlichen Schöpfungen (Werke) ist die Ästhetik. Ähnlich wie bei der Ethik unterscheidet hier P. eine ontologische Grundlegung, eine Werttheorie und eine Normenlehre.

Besonderes Interesse beansprucht P.s Metaphysik. Die Erfahrungswissenschaften setzen nicht nur die Geltung logischer, sondern auch solcher Sätze voraus, die auf die universellen Merkmale des Seienden und im allgemeinen der existierenden Dinge Bezug haben. Sie zu untersuchen, ist Aufgabe der Metaphysik. Das „Seiende" faßt P. 1. als etwas Beharrendes auf und 2. als etwas, das stetige Tätigkeit entfaltet, weil wir nur dadurch Kenntnis vom „Seienden" erlangen, daß es auf uns wirkt. Tätigkeit entfalten heißt aber eine Veränderung hervorrufen. Veränderung kann darum selbst kein Seiendes sein, sondern nur Übergang vom Nichtseienden zum Seienden. In der Veränderung muß aber etwas bleiben, wie z. B. der Einzelmensch, der sich verändert, selbst bleibt. Dieses Bleibende nennt P. Form, das Veränderliche Stoff (Materie). Das Seiende, insofern es die Quelle seiner Bestimmungen in sich birgt, ist Substanz. Substanz im engeren Sinne ist die Form, da diese der eigentliche Träger der Substanz ist und ihre Verwirklichung sich an der Materie offenbart. Die Substanz ist also das selbsttätige Seiende. Bewegendes und Bewegtes sind hier vereinigt. Die Tätigkeit der Substanz ist auf sich selbst gerichtet. Ein so geartetes Wesen kann nicht räumlich sein, es ist bewußt; bedeutet doch die Bewußtheit das Merkmal, demgemäß etwas sein eigenes Objekt sein kann. Die Substanz ist also ein psychomorphes Ding. Die Aktivität der Form kann nur ein auf Begehr beruhendes Streben sein, das letztlich auf dasjenige gerichtet ist, was die Entfaltung des Wesens, d. h. seine Befreiung am besten sichert.

P.s psychomorphe Substanzen haben eine große Ähnlichkeit mit den Monaden von Leibniz. Auch in der pluralistischen Auffassung der Substanzen stimmt er mit Leibniz überein. Ja, er führt diesen Pluralismus noch viel konsequenter durch. Aus seiner Auffassung vom Identitätsprinzip folgert er, daß es keine zwei Substanzen geben kann, von denen die eine auch nur in einem einzigen Merkmal mit der andern vollständig übereinstimmte. Die Substanz ist also durch und durch individuell. Sie ist selbst Individuationsprinzip: „Substantia tota sua entitate individuatur" (Leibniz). Daraus folgert P., daß die Substanz weder entstehen noch vergehen kann. Ein Entstehen aus dem Nichts, eine Schöpfung, und ein Vergehen zu Nichts, eine Annihilation, ist unmöglich. Jede Veränderung ist nur entweder ein Sichentwickeln oder ein Zurücksinken der Substanz. Jede

Veränderung ist auf zwei Faktoren zurückzuführen, einen subjektiven und einen objektiven. Der subjektive Faktor ist die Selbsttätigkeit der Substanz, die bestrebt ist, sich durchzusetzen, d. h. ihre Form aufs vollständigste zu entfalten. Der objektive Faktor ist die fördernde oder hemmende Wirkung einer fremden Substanz. Dem entspricht das Sichentwickeln oder Zurücksinken der Substanz. Die Bedingungszahl der auf Wechselwirkung beruhenden Veränderungen wäre eine unendliche, wenn keine Substanz da wäre, die aus andern Substanzen Veränderungen auslöst, ohne selbst Veränderung zu erleiden. Um also einen unmöglichen Regressus ins Unendliche zu vermeiden, muß man einen „Urbeweger" anerkennen, der auf die andern Substanzen wirkt, ohne von ihren Gegenwirkungen betroffen zu werden. Die Bewegung, die er in den andern Substanzen bewirkt, ist psychischer Art und identisch mit der Sehnsucht, die jedes Wesen nach dem letzten Befreier hegt, der die Entfaltung der Substanz fördernd ermöglicht. Der erste Beweger ist das Absolutum. Dasein heißt demnach, sich nach dem Absoluten sehnen. Das Dasein eines ersten Bewegers steht nicht im Widerspruch mit dem Gedanken, daß die Welt von Ewigkeit her ist und sich ewig verändert. Der spekulative Begriff des Absolutum ist noch keine volle Gottesidee.

Diese weltanschaulichen Erwägungen P.s finden ihren Abschluß in der Ideologie, insbesondere der allgemeinen Werttheorie. Während Logik, Ethik, Ästhetik und Metaphysik von gewissen Klassen der Gegenstände handeln, sucht die Ideologie die Beschaffenheit des „Gegenstandes" überhaupt und dessen verschiedene Klassen zu ermitteln. Vier Grundprobleme untersucht sie: die Frage nach den Elementen als Phänomenologie, die möglichen Beziehungen der Dinge zueinander als Relationstheorie, die allgemeinsten Klassen als Kategorienlehre, die Eigenwertigkeit der letzten Inhalte als allgemeine Werttheorie. Das Wertsein ist unabhängig vom Sein. Nicht darum ist etwas wahr, gut oder schön, weil ein Wirkliches existiert, das wahr, gut oder schön ist, sondern deshalb können wir manche Wirklichkeiten für wahr, gut oder schön erklären, weil sie den Wertidealen des Wahren, Guten oder Schönen entsprechen. Dies gilt ohne Ausnahme für alles Seiende, also auch für das ontologische Absolute. Der Wert ist die Präsumption auch des Daseins; er ist letzte Voraussetzung. Wenngleich aber das Sein und Wertvollsein wesentlich voneinander verschieden sind, besteht — eben weil letzteres Vorbedingung des ersteren ist — doch eine Übereinstimmung zwischen ihnen in dem Sinne, daß die Vollkommenheit des Seins zugleich dessen vollkommene Werthaftigkeit bedeutet. Die Tätigkeit des absoluten Wesens verläuft darum notgedrungen im Sinne der Wertideale, die P. zu seinen drei Grundprinzipien in Beziehung setzt. Das absolute Wesen paßt sich in seinen Gedanken der Wahrheitsidee, in seinen Taten der Sittlichkeitsidee, in seinen Schöpfungen der Schönheitsidee in vollstem Maße an.

P. gründet die ganze Philosophie auf „gegenständliche" unzurückführbare Grundgesetze; auch die Denkgesetze und die ganze Erkenntnislehre beruhen darauf. Er steht somit im ausgesprochenen Gegensatz zum Subjektivismus. Nur auf diese Weise läßt sich eine Begründung der Metaphysik anbahnen. Die Phänomenologie war hier richtunggebend. P. ist von ihr abhängig, geht aber über sie hinaus. Gleichwohl gelingt es ihm ebensowenig wie ihr — weder formell noch inhaltlich — eine wahre Metaphysik zu begründen. Der Hauptgrund hierfür ist wohl die „Gegenstandsauffassung", die auf Meinong zurückgeht. Der „Gegenstand" ist noch „diesseits der Zweiheit des Seins und Nichtseins", umfaßt also in scholastischer Ausdrucksweise das „ens reale" und „ens rationis". So aufgefaßt ist aber der „Gegenstand" nur eine beziehbare Rücksicht (ratio relata vel referibilis) und kann als solche ohne Widerspruch gar nicht selbständig bestehen. Nur das „ens reale", in dem freilich verschiedene, besonders auch metaphysische

Rücksichten zu unterscheiden sind, ist unabhängig vom subjektiven Denken. Das „ens rationis" ist notwendig davon abhängig, wenn es auch — besonders das „ens rationis cum fundamento in re perfecto", wie z. B. die Universalien — in wesensmäßiger Beziehung zum „ens reale" steht. Diese Gegenstandsauffassung hebt den absoluten kontradiktorischen Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein auf. Damit fällt das Grundeinteilungsprinzip der ganzen Philosophie P.s und seine Grundauffassung vom „Gegenstand" der philosophischen Einzeldisziplinen, insbesondere der Metaphysik und Ethik, und ihrem Wechselverhältnis zueinander. Dementsprechend erweist sich auch die Auffassung der Wahrheiten als solcher, vor allem der obersten Grundgesetze, denen als selbständige Subsistenzweise das „Gelten" zukommt, als nicht haltbar. P. unterscheidet hier nicht zwischen letzten Erkenntnis- und Seinsgründen. Die Reduktion als Methode ist nur möglich als Zurückführung auf die letzten Erkenntnisgründe. Die letzten Seinsgründe werden nicht ohne Induktion und Deduktion erkannt. Zwar müssen die letzten Erkenntnisgründe metaphysische Seinsprinzipien sein, weil sonst eine absolute, eine metaphysische Gewißheit unmöglich wäre, aber diese metaphysischen Seinsprinzipien können nur als erkannt (condicio sine qua non) letzte Erkenntnisgründe sein, und ihre Erkenntnis beruht, wie die der Universalbegriffe, auf der Wesenserkenntnis in und aus der Erfahrung. Ihnen eine eigene Subsistenzweise zuschreiben, käme der platonischen Auffassung von den Allgemeinideen (universalia a parte rei) gleich. Die Gegenstandsauffassung, die P. teilt, ist somit weder für eine Begründung der Metaphysik ausreichend noch auch in sich widerspruchsfrei.

Aber auch rein inhaltlich betrachtet scheinen die Auffassungen P.s nicht frei von Widersprüchen zu sein. Geben wir zunächst einmal den obersten Grundsatz: „Jedes Ding ist nur mit sich identisch", so wie ihn P. versteht, zu, so ist eine gewisse Konsequenz im ganzen System nicht zu verkennen. P. kommt in Anwendung dieses Grundsatzes zu einer ausgesprochen pluralistischen Weltanschauung, die der Leibnizschen ähnlich ist, aber folgerichtiger als diese durchgeführt wird. Daß jede Substanz schlechthin selbst Individuationsprinzip ist, daß jede Schöpfung und Annihilation unmöglich, daß das Absolutum nicht Schöpfer, nicht die Wahrheit, Güte und Schönheit selbst und — sagen wir es heraus — nicht Gott ist, sind notwendige Folgerungen aus P.s Grundauffassung. Gleichwohl kann auch er sich nicht konsequent bleiben, da jede pluralistische Weltanschauung den Widerspruch in sich selber trägt (s. Schol. 2 [1927] 30). Bei der folgerichtigen Durchführung des ersten Grundsatzes fällt jeder Unterschied zwischen materieller und formeller Identität, wird jede Relation, jede wechselseitige Teilnahme im Sein unmöglich (Schol. 2 [1927] 5 ff.); dann lassen sich aber auch der zweite Grundsatz P.s vom Zusammenhang der Dinge untereinander und folgerichtig sein dritter und vierter Grundsatz, ferner all seine Ausführungen über Veränderung, Tätigkeit usw. und damit der Beweis für das Dasein des Absolutum nicht mehr halten, ganz abgesehen davon, daß diese Aufstellungen auch vom Standpunkt der immanenten Kritik meistens ohne Begründung bleiben und die Auffassung von der Veränderung geradezu eine Aufhebung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten bedeuten würde.

Trotz der entschiedenen Absage an den Subjektivismus gelingt es somit P. nicht, sein Ziel zu erreichen. Er bleibt auf halbem Wege stehen.

Fr. M. Sladeczek S. J.

Brandenstein, Freiherr Béla v., Grundlegung der Philosophie. Erster Band. gr. 8° (XXII u. 600 S.) Halle 1926, Niemeyer. *M.* 20.—

B. entwickelt in diesem ersten Bande, der Dinglehre, Gehaltlehre und Formenlehre umfaßt, eine Philosophie, die manche Berührungspunkte mit den idealistischen Systemen des letzten Jahrhunderts (Fichte, Schelling,

Hegel) hat, sich aber gleichzeitig von ihnen ganz wesentlich unterscheidet. Er nähert sich bedeutend der Scholastik, doch bleiben auch hier nicht unwesentliche Unterschiede.

In der Dinglehre (Ontologie) behandelt B. die einfachsten und obersten Bestimmungen alles Seins, die allumfassende Kategorie des Dinges und seine innere Struktur, die durch die Urgründe „Gehalt", „Form" und „Gestalt" bedingt ist. Die Verbindung dieser drei Urbestimmungen ist das Ding, in dem aber immer eine und nur eine Urbestimmung eigentümlich sein muß. So entstehen die drei Urarten. Sie sind der Gegenstand der Gehaltlehre (Totik), der Formlehre (Logik) und der Gestaltlehre (Mathematik). Dem Gehalt ist Fülle (Qualität) und Individualität eigentümlich. Er besondert die Verbindungen und macht sie zu einem Einzelding als „principium individuationis". Der eigentümliche Gehalt läßt sich daher nicht durch einen allgemeinen Begriff wiedergeben, sondern kann nur als gegeben (erfahren) erfaßt werden. — Schwieriger ist die Eigenart der Form zu bestimmen. B. kommt hier der modernen „reinen Logik" sehr nahe, sucht aber ihre Einseitigkeit zu berichtigen. Die Logistik argumentiert: Es kann nur das bestehen und nur das wirklich sein, was sich nicht widerspricht; also sind die Wahrheiten die Vorbestimmungen aller Dinge und der Wirklichkeit. B. entgegnet: Die Form muß aber immer Form von etwas sein, ebenso wie das Gelten, das den Wahrheiten zukommt, immer etwas voraussetzt, wovon es gilt. Somit verlangt die Form als ihr Korrelat notwendig den Gehalt, dessen Form sie ist. Damit wird die vollkommene Loslösung der Wahrheit als eigener Subsistenz von der Wirklichkeit, wie wir sie bei vielen modernen Phänomenologen finden, zurückgewiesen. Gleichwohl bleiben die eigentümlichen Formen als solche oft allgemein, sie bestimmen viele einzelne Dinge als eine und dieselbe trennbare Bestimmung in allen. Eine solche Form ist z. B. die allgemeine Identität als solche. Sie ist in allen Dingen ein und dieselbe Form und hinsichtlich ihrer sind alle Dinge miteinander identisch. Diese Formen sind Gegenstand der Logik, die somit — hier stimmt B. mit den modernen Phänomenologen überein — Wissenschaft von den „reinen Formen" („reinen Wesenheiten") ist, während die Totik die individuierenden Prinzipien der Dinge, die „Gehalte", behandelt.

Die obersten Kategorien der Gehaltlehre sind: das Sein, die Ähnlichkeit, das Setzen. Ihnen, den Urgründen jeden Gehaltes stehen als Gegengründe gegenüber: das Andere, die Abweichung, das Gegenübersetzen. Das sind keine Negationen, sondern spätere Positionen. Daraus ergeben sich die weiteren Kategorien. — Die obersten Kategorien der Formlehre sind: die Identität, der Zusammenhang, die Bedingung (Urgründe) — die Verschiedenheit, die Getrenntheit, die Ordnung, woraus die übrigen Kategorien entwickelt werden. Im letzten Abschnitt behandelt B. allgemeinlogische Probleme, so vor allem die Notwendigkeit der Formen.

Ist das System B.s den großen idealistischen Systemen des letzten Jahrhunderts auch in mancher Hinsicht ähnlich, so ist es doch selbst weder subjektivistisch noch viel weniger erkenntnis-kritisch idealistisch. Wie das System Ákos von Paulers, mit dem es viele Berührungspunkte hat, bedeutet es ein freudiges Bekenntnis zur objektivistischen Metaphysik, vermeidet aber besser als dieses die Schwächen der modernen Phänomenologie, von der beide nicht unabhängig sind, indem die „Form" (Wesenheit) nach B. notwendig einen entsprechenden „Gehalt" als „Korrelat" verlangt. Die positive Lösung, die B. gibt, kann aber nicht als wirklich geglückt angesehen werden. Daß ein und dieselbe Form als trennbare Bestimmung in allen entsprechenden Gehalten als ein und dieselbe existieren soll, kommt der Auffassung der „universalia a parte rei in rebus" gleich und würde im wesentlichen zu all den inneren Widersprüchen führen, die der platonischen Auffassung von den Allgemeinideen eigen ist. B. berücksichtigt

eben nicht die Eigenart der transzendentalen Relationen und der damit gegebenen absolut betrachteten Naturen, die allein eine widerspruchsfreie Lösung des Universalienproblems ermöglichen. Dementsprechend wird außer acht gelassen, daß die Allgemeinideen zwar inhaltlich (secundum id quod) objektiv und allgemeingültig, der Form nach (secundum modum quo) aber subjektiv sind, wenn auch die Allgemeinheit ihrer Form in den objektiven transzendentalen Relationen fundiert. So ist wohl zu erklären, daß B. die Identität, die „Urform", als „ens reale" im scholastischen Sinne (nicht als „Gehalt") auffaßt, während sie formell nur ein „ens rationis cum fundamento in re" ist und die Einheit im Sein ausdrückt, die freilich bei der materiellen, reellen, formellen, absoluten und relativen Identität eine verschiedene ist. Sonst würde ein Rückgang ins Unendliche (regressus in infinitum) sich ergeben (vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 13, a. 7), was B. durch seine etwas verwirrenden vielen Unterabteilungen, durch seine Unterscheidung von „eigentümlichen" und „nichteigentümlichen" Gehalten, Formen und Gestalten, und durch die Erwägungen auf S. 477 ff. nicht entkräftet. Damit hängt auch zusammen, daß B. die Formen überhaupt als „Zusammenhänge" ansieht, ihnen die „Leerheit", d. h. das Fehlen jeder „Gefülltheit" eigentümlich sein läßt (179 ff.) und dementsprechend wahre Allgemeinideen von gehaltlichen Momenten, wie z. B. Qualitäten, leugnet. Das widerspricht aber der Tatsache, daß wir nicht bloß von der „Farbe überhaupt", sondern auch von den einzelnen Farben „rot", „grün" usw. wahre Allgemeinbegriffe haben, ja selbst der Begriff der „Individuation als solcher" ist ein analoger Allgemeinbegriff („analogia proportionis"). Es beruht dies eben auf der Eigenart der Relationen und der notwendigen Zurückführung aller materiellen kontradiktorischen Gegensätze auf formelle. Nur so ist der Satz des ausgeschlossenen Dritten und das Widerspruchsprinzip, das Fundament jeder sichern Wahrheitserkenntnis, gewährleistet, und eine inhaltliche Aussagbarkeit der Allgemeinideen von den einzelnen Individuen durch wahre, wenn auch nicht formelle Identität — die Grundlage des ganzen Universalienproblems — möglich.

Schwerwiegender sind die Folgerungen, die sich aus den Grundauffassungen B.s für die Notwendigkeit der Formen, die Grundlage der Metaphysik und jeder sichern Wahrheitserkenntnis, ergeben. Klar sieht er hier, daß den Wesenheiten Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zukommt, den individuellen Gehalten Einzelheit und Kontingenz. Die Wesenheiten der kontingenten Dinge können indes nicht der ausreichende Grund dieser Notwendigkeit, auch nicht für unsere Erkenntnis, sein; Gott, den adäquaten Grund jeder Notwendigkeit, erkennen wir aber nicht a priori. Es muß darum im Sein selbst ein Unterschied zwischen Dingsein (ens nominaliter sumptum) und Wirklichsein als solchem (actu esse verbaliter spectatum, perfectio simplex) gemacht (vgl. S. Thom., In 1 Sent. dist. 33, q. 1, a. 1 ad 1) und nach dem Widerspruchsprinzip die Notwendigkeit auf das „esse verbaliter spectatum" zurückgeführt werden, wie Thomas es S. th. 1, q. 3, a. 4, arg. 2 und an vielen andern Stellen treffend ausführt. Das „ens nominaliter sumptum" entspricht dem „Gehalt". Mit ihm scheint B. das „esse verbaliter spectatum" schlechthin zu identifizieren. Darum gelingt es ihm nicht, widerspruchsfrei die Notwendigkeit der Formen (537 ff.) darzutun. Folgerichtig entbehren auch die Ausführungen über die Bedingungen und den Satz vom hinreichenden Grunde, vor allem aber über das Setzen und die Kausalität des hinreichenden Fundamentes. Ja die Ausführungen über das „Setzen" bedeuten geradezu einen Zirkelschluß. Daß das entstehende Sein eine Ursache fordert, setzt bereits den Satz vom hinreichenden Grunde, nicht nur in seiner Gültigkeit für das Reich der reinen Formen, sondern auch für das wirklich existierende, „gehaltliche" Sein voraus. Woher kommt ihm aber die metaphysische Notwendigkeit zu, da sie ja nach B. aus den rein formalen Gründen nicht abgeleitet

werden kann, die in der Erfahrung gegebenen Gehalte aber ganz kontingent sind? Ohne Zirkelschluß läßt der Satz sich in seiner absoluten Gültigkeit für das „gehaltliche" Sein nicht gewinnen, wenn nicht, wie Thomas (S. th. 1, q. 86, a. 3) sagt, in den kontingenten Dingen selbst zwischen Kontingenz und Notwendigkeit unterschieden und die Notwendigkeit letztlich auf das Wirklichsein („actu esse absolute spectatum") zurückgeführt wird.

Trotz dieser nicht unwesentlichen Widersprüche in den Grundlagen kommt in den Ausführungen B.s immer wieder die gesunde Vernunft zum Durchbruch. Er nähert sich dank einer außergewöhnlichen metaphysischen Intuitionskraft — in glücklicher Inkonsequenz die Fehler korrigierend — in den schwierigsten metaphysischen Fragen der Mitte, in der die Wahrheit liegt, ohne freilich alle Widersprüche auszumerzen und einen völlig widerspruchsfreien Ausgleich zu schaffen.

Diese gesunde und tiefe metaphysische Intuition offenbart sich gleich in der Unterscheidung von Gehalt, Form und Gestalt bei jedem Dinge. Sie zeigt eine Ähnlichkeit mit der Lehre der Väter und Scholastiker von „modus, species" und „ordo", wie auch B. selbst auf das Bedeutungsvolle dieser „trinitiologischen" Spekulationen hinweist (vgl. oben S. 247 f). Es ist auch nicht unbegründet, das erste Glied dieser Trias zum Individuationsprinzip in Beziehung zu setzen, wie auch Thomas den „modus" auf die Determination der Materie und die „species" auf die substantielle Form zurückführt, aber nur zurückführt, nicht einfachhin damit identifiziert. Materie und Form stehen eben wegen des Unterschiedes von Kontingenz und Notwendigkeit im Subordinationsverhältnis, während „modus", „species", „ordo" korrelat sind. B. beachtet einseitig nur diese Korrelation, so daß es ihm nicht widerspruchsfrei gelingt, das Grundproblem der Metaphysik, das Verhältnis der Kontingenz zur Notwendigkeit, zu lösen. Dies ist wohl durch eine zu geringe Berücksichtigung der Eigentümlichkeiten und Verschiedenheiten der transzendentalen und prädikamentalen Relationen zu erklären. Durch Hebung der damit gegebenen Widersprüche, die im ganzen System nachklingen, wird der metaphysische Gesamtbau seines Systems, der eine seltene Tiefe und Intuition verrät, nur gewinnen und um so größere Anerkennung abringen. Fr. M. Sladeczek S. J.

Behn, Siegfried, Sein und Sollen. Eine metaphysische Begründung der Ethik. gr. 8° (320 S.) Berlin 1927, Dümmler. *M* 9.75; geb. *M* 11.75.

Alles Wollen und Sollen folgt dem Erkennen, und dieses wird durch das Sein bestimmt. Darum muß nach dem Verfasser alle Ethik metaphysisch begründet werden und zu dem Zwecke die großen klassischen Systeme der Metaphysik prüfen. Das intuitive Erfühlen als alleinige Sittennorm liefere den Menschen der Laune aus; ebenso müsse für das endgültige Welterkennen, die Weltanschauung, eine hochmütige Verachtung der Vergangenheit sich rächen. B. greift deshalb auf die in der Geschichte wirksamsten Systeme zurück. Diese werden aber, wie er sagt, im Geiste ihrer Urheber weitergedacht zu einer gewissermaßen überzeitlichen Bedeutung. So ordnet er zu gegensätzlichen Paaren die Systeme des Materialismus und Spiritualismus, des Dualismus und Monismus, des Positivismus und Idealismus, des Kritizismus und Mystizismus, des Intellektualismus und Voluntarismus. Diesen Systemen stellt der Verfasser den „kritischen Realismus" gegenüber, wie er ihn bei Aristoteles, Augustinus, Franziskus von Assisi, Thomas von Aquin findet. Die wissenschaftliche Vorliebe geht dabei auf Aristoteles und Thomas; die Liebesethik der Franziskaner soll den Reichtum und die Schönheit der christlichen Ethik, dieser Vollendung wahrer Philosophie, dartun. Die systematische Krönung des metaphysischen und ethischen Weltbildes zeigt sich bei Thomas von Aquin, den der Verfasser den bescheidensten und objektivsten Genius der

Philosophiegeschichte nennt. B. betont mit Recht die eigentümliche Fortbildung des Entelechiegedankens bei Thomas; da begegneten uns die echten Grundlagen der heutigen Gestalt- und Ganzheitstheorien (104), ferner die aristotelische Stufenordnung der Formen, die wirklichkeitsoffene, Gottes Gedanke wahrende Einordnung der causae secundae; in wahrem Thomasgeiste entwirft hier B. ein umfassendes natürliches System aller philosophischen Wissenschaften (106—110).

Nach der Grundlegung des das Sein nachzeichnenden metaphysischen Denkens wendet sich der Verfasser dem drängendsten ethischen Problem, der Verpflichtung, zu und findet sie nur erklärbar durch eine fordernde höchste Persönlichkeit, durch Gott. Doch beziehe sich diese Forderung wie alle Ethik nur auf das, was zugleich innerste Erfüllung der menschlichen Anlagen ist. Wenn, scheinbar moralpositivistisch, gesagt wird, die lex divina befehle „unmittelbar, unbedingt und unabgeleitet aus göttlicher Machtvollkommenheit heraus" (168), so ist für den Verfasser die lex aeterna doch fundiert in der ewigen Weisheit und deshalb aller Willkür entzogen (188). Er wird zweifelsohne mit Thomas in der lex eine den Willensbefehl einschließende und darbietende ordinatio rationis, Anordnung der Vernunft, erkennen. Wertvoll sind die den Erkenntnistheoretiker, Metaphysiker, aber auch pädagogischen Praktiker und Psychotherapeuten offenbarenden folgenden Kapitel über Fremd- und Selbsterziehung. Zur Kennzeichnung des heutigen geistigen Menschen werden die Typen von Jaspers und Kretschmar benützt. Eine das ganze Buch durchziehende reiche materiale Lebenswahrheit und Lebensweisheit im Lichte neuester psychologischer und psychiatrischer Kenntnisse steht dem Verfasser zu Gebote. Wir haben hier eine Hygienik, Diätetik der Seele, eine das Tugendleben vorbereitende Aszetik vor uns. Die geschichtliche Durchdringung müßte immerhin zum Nachteil gereichen, träte nicht das eigene System des Verfassers möglichst eindeutig zu Tage. Zu diesem Zweck wäre es bei einer Neuauflage dienlich, bei der Darstellung der geschichtlichen Systeme die eigenen Gedanken, „das Weiterdenken", scharf gegen das rein Geschichtliche abzugrenzen. Die Typisierung, Idealisierung solcher Systeme hat ihre Berechtigung; sie müßte aber immer als solche erkennbar sein. Wenn z. B. der Verfasser Platos „Staat", Hegels „Rechtslehre", das stoische Naturrecht in sein System aufzunehmen behauptet (184 f.), so meint er natürlich nur die in jenen Systemen zweifelsohne enthaltenen Wahrheitsmomente. Ihre klare Herausarbeitung und Loslösung von den oft unhaltbaren Fundamenten würde der Geschlossenheit des eigenen Systems zugute kommen.

Einige Einzelheiten: Augustinus leugnet nicht „die freie Kraft zur Tugend" in jedem Sinne. Im Jahre 428 schreibt er (De praedestinatione Sanctorum 5, 10): „Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Deo." Er unterscheidet oft zwischen der libertas, der sittlichen Sicherheit nach dem siegreichen Kampf, und dem liberum arbitrium, der psychologischen Willensfreiheit. Anderseits verlangt Augustinus, abgesehen von den ersten Jahren nach der Bekehrung, immer für alle Heilsbetätigung die übernatürliche Gnade, auch schon für den ersten Heilswunsch (zu S. 228). In betreff des Buddhismus könnte der Verfasser noch viel schärfer, als er es schon getan, der Zeitmode entgegentreten; abgesehen von der Echtheitsfrage der Texte ist jenes buddhistische Mitleid, wie auch Oldenberg und De la Vallée-Poussin dartun, zuletzt als Egoismus zu werten. Vgl. die „Acht Vorteile der Liebe": „Man schläft gut, man wacht gut auf, die Menschen haben dich gern. . . ." Wie der Verfasser mit Recht die Vielseitigkeit der Worte Wert, Geltung zu umgehen sucht (209 295), so dürfte der Gebrauch der Worte (metaphysischer) Glaube, mystische Liebesethik durch eine genauere Umschreibung gewinnen. Was christliches Ideal und keine strenge Forderung für alle ist, sollte als solches kenntlich gemacht werden.

Wenn der Verfasser eine Ethik und Mystik der Tat, der Demut und Liebe verlangt, so bietet er uns die Tat einer wahrhaft materialen, inhaltschweren Erfüllungstechnik; in Demut verzichtet er mit den Größten der Vergangenheit auf eine „funkelnagelneue Ethik" (111); in Liebe beugt er sich wie ein Arzt über die Schwächsten, ohne stoische Menschenverachtung, um auch diesen Opfern einer falschen Geisteskultur wieder einen Weg zum Aufstieg zu zeigen. Das Wirksamste an dieser Ethik ist das in ihr ruhende Ethos. J. Gemmel S. J.

Dittrich, Ottmar, Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. gr. 8°. Leipzig 1926, F. Meiner. Bisher erschienen: I. Bd.: Altertum bis zum Hellenismus (VIII u. 374 S.). *M* 15.—, geb. *M* 17.50. II. Bd.: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums (VII u. 311 S.). *M* 12.—, geb. *M* 14.50. III. Bd.: Mittelalter bis zur Kirchenreformation (VIII u. 510 S.). *M* 20.—, geb. *M* 23.—

Eine Geschichte der Ethik, einschließlich der christlichen Moral, weitgehend auch der christlichen Aszese und Mystik, die sich in ihrer reichhaltigen Sachlichkeit und erstrebten Sorgfalt wohltuend abhebt gegen die oft notwendig zur Willkür führende, heute so beliebte typisierende Geschichtschreibung. Der dreifache Apparat am Ende jeden Bandes, ausführliche Anmerkungen mit Quellenbelegen, alphabetisches Literaturverzeichnis, eingehendstes Sachverzeichnis gestattet die Nachprüfung fast jeder Behauptung und dürfte in solcher Reichhaltigkeit auf diesem Gebiete nicht seinesgleichen haben. (Hier jedoch die Frage, ob für den wissenschaftlichen Betrieb die Anmerkungen nicht wieder unter den Text kommen sollten. Eine neue Auflage möge die Druckfehler der lateinisch geschriebenen griechischen Wörter entfernen.) Freilich will auch D. nicht in den Einzelheiten untergehen; als wahrer Historiker will er das Überzeitliche, die Idee der einzelnen Systeme erfassen. So schrickt er auch gelegentlich nicht vor „Werturteilen" zurück. In solchen Charakterisierungen ganzer Systeme oder Epochen empfindet er selbst den Mangel eindeutiger Definitionen jener schlagwortartigen Abstempelungen wie Eudämonismus, Relativismus, Individualismus. Bezüglich des letzteren bietet D., der Verfasser von „Individualismus, Universalismus, Personalismus" (1917), öfter gute Ansätze zur Klärung. Er versteht unter Personalismus, den er unter anderem dem Sokrates zuschreibt, die Vereinigung von Individualismus und Universalismus: „Alle für einen und einer für alle und doch jeder ganz er selbst." Ob nicht D., da er gerade das Systematische in den wechselnden Spiegelungen des Ethos sucht, nicht seine Einleitung zu einer die immer wiederkehrende Terminologie eindeutig festlegenden systematischen Übersicht möglicher Ethiken ausbauen könnte, wie es seinerzeit Köstlin in seiner Geschichte der Ethik versucht hat? Es würde sich dann z. B. klarer zeigen, was er unter dem „Religiösen" versteht, von dem die „philosophische Ethik" zu unterscheiden sei (I 2 f.); die Begründung des Sittlichen in Gott, wie er sie bei Platon und Aristoteles findet, würde er sicher nicht wie N. Hartmann schon außerethisch nennen. Es ist das gute Recht des Autors, seine Geschichte auf den europäischen Kulturkreis einzuschränken; es zeugt dies von seiner weisen Maßhaltung. Ob man diese Beschränkung heute nicht schon im Titel audeuten müßte? Über die Art der Begründung des Ausschlusses der fernen Kultur- und Naturvölker (I 3) wird man geteilter Meinung sein. D. selbst weist doch gelegentlich auf den Buddhismus hin (II 183). Darin wird man ihm beistimmen, daß das Christentum dem wahllosen Synkretismus abhold war und „nur das mit seinem eigenen Wesen Vereinbarte angenommen hat" (II 294).

Im ersten Bande wird auf bisher einzigartige Weise auch die außerwissenschaftliche Geschichte der ethischen Idee in der griechischen Dichtkunst, vorab dem griechischen Drama dargeboten, wie denn D. im dritten

Bande auch nicht an Dante vorübergeht. Maßvoll verteilt er Lob und Tadel bei den Sophisten. Betreffend Sokrates und Platon weist er öfter Heinrich Maier zurück, dessen Charakterisierung „Persönlichkeitsmoral" für Sokrates übrigens von D.s „Personalismus" nicht so sehr verschieden sein dürfte. Für D. ist Platon nicht ein „Abgefallener", sondern der einzige Bewahrer der sokrateischen Weisheit. Wenn er die platonische „Idee" als „Methode zum Begriff" (I 210 und öfter) faßt, so beugt er doch dem logizistischen Mißverständnis anderswo vor: Platon „legt in seiner Philosophie schließlich doch immer wieder den Hauptwert auf die Einheit des in der Idee des Guten, der Gottheit, der göttlichen Vernunft oder wie man es sonst nennen mag, seinen Ursprung wie sein Ziel habenden Seins (usia)" (I 243). Ein allzu großer Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles wird zurückgewiesen (II 2 ff., woselbst ein gründlicher Vergleich beider). Sorglichste Beachtung verdient jedenfalls die ausführliche, unabhängige Darstellung des aristotelischen Systems, die zu folgendem für viele gewiß überraschenden Endurteil führt: „Liebe zu dem als Ideal vorgestellten Urgrund wie Urzweck alles Daseins enthüllt sich uns so als das innerste treibende Moment auch des aristotelisch-ethischen Gedankens. Es ist zugleich das, was er selbst dem Menschen als letztes seinsollendes Motiv seines gesamten sittlichen Verhaltens setzt" (I 284). Wittmann, der Löning vorzuziehen wäre, und Jäger scheinen D. noch nicht bekannt gewesen zu sein. Die Deutung von ἑκούσιον und προαίρεσις bei Aristoteles, der Stoa und Thomas ist nicht ganz einheitlich. προαίρεσις übersetzt D. bei der Stoa (II 25 31) mit Recht als „freie vernünftige Selbstbestimmung"; warum nicht auch bei Aristoteles? Im Lichte seiner meisterlichen Erklärung der Willensfreiheit bei Thomas wird D. auch bei dessen Vorgänger, Aristoteles, nicht mehr vom „rationalen Determinismus" reden. Das ἑκούσιον, voluntarium, das bei Thomas und Aristoteles ganz dieselbe Rolle spielt, das „Willentliche", das „gern" und „ungern" umfaßt, kann ohne Freiheit und Zurechnungsfähigkeit sein, letztere aber nie ohne jenes (vgl. Schol 1 [1926] 510 f.; dort auch 528 ff. über das Verhältnis von Eudämonie und Sittlichkeit bei Aristoteles, dem D. darin Widersprüche vorhält).

Der zweite Band schildert die außerchristliche, hellenistische und römische Ethik und die christliche Ethik bis zum Ausgang des Altertums, zu Gregor dem Großen; der dritte Band das Mittelalter, die Renaissance und den Humanismus bis zur Reformation (bis Savonarola, Macchiavelli). Eine gewisse Konsequenz und Systemkraft zeigt sich auch bei der Bewältigung der zahlreichen, vielumstrittenen theologischen Probleme, von der ausführlichen Deutung der Ethik Jesu an bis herab zu den mystischen Richtungen des späten Mittelalters. Das ehrliche Bestreben des Verfassers nach wissenschaftlicher Unparteilichkeit auch in diesen die unmittelbare Gegenwart berührenden und seinem Gesichtskreis oft ferner liegenden Fragen leuchtet aus allem hervor. Nur würde es künftig ein Vorteil sein, in spezifisch katholischen Fragen von PRE ganz abzusehen; wo er, wie im Hochmittelalter, der rührigen neuen katholischen Forschung vollsten Einlaß gewährt, da bietet er das meiste Neue in der ethischen Geschichtschreibung, dasjenige, das seinem Werke für lange Zeit den ersten Platz, die Unentbehrlichkeit verleihen wird. Hier sei vor allem hingewiesen auf die alles um den Begriff der Synteresis gruppierende Darstellung des ethischen Systems des hl. Thomas von Aquin, worin die gründliche, vorurteilsfreie Art D.s wohl ihre Höhe erreicht (vgl. besonders III 149 f.). Ungünstig hebt sich dagegen im ganzen Werke fast einzig ab der verunglückte Abschnitt „Das Mittelalter im allgemeinen" (III 1—11), in dem sich D. leider doch einmal zu der Typisierung ganzer Jahrhunderte hinreißen ließ. Dabei scheint es ohne die landläufigen Schlagworte nicht abgehen zu können. Zudem wird in diesem Sittengemälde Lehre und Leben durcheinander gewoben, während man sonst in D.s wissenschaftlicher Geschichte der Ethik, etwa bei den

Griechen, der römischen Stoa usw., nur die Lehren findet, keine Sittengemälde des Alltagslebens. Wir folgen dem Verfasser lieber auf diese Seiten nicht, zumal er die wahre, unentstellte katholische Auffassung der dort berührten Fragen meist später in der exakten Kleinarbeit, etwa bei Thomas von Aquin, in lichtvoller Weise zur Geltung bringt und so sein eigener Korrektor wird.

Für das N. T. und das Urchristentum standen dem Verfasser die bedeutenderen katholischen Werke wohl kaum zur Verfügung: Lebreton, Prat, d'Alès usw.; für Augustin könnten Geyser, Schubert (Lex-aeterna-Lehre), Portalié dienen; über die Eigentumslehre des hl. Ambrosius könnte Seipel verglichen werden (vgl. Cathrein, Moralphilosophie II[6] 318 ff.); zu Plotin vgl. Arnou. Man kann nicht sagen, Dante habe den Primat geleugnet; vgl. de Monarchia III 16: „Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem. . . ." Zu Eckehart (III 412, Anm. 25): „Gratiarum actio" ist mit Danksagung statt Gnadenauswirkung zu übersetzen. III 221: Nicht „Schöpfungsgnade". Eckehart zitiert hier das von der übernatürlichen Gnade geltende Lieblingswort des hl. Thomas: „Gratia non destruit naturam, sed supponit eam et perficit."

Trotz des Blickes für das Überzeitliche in den Systemen und eines Gefühls für organische Entwicklung zukunftsstarker Gedanken im Wandel menschlicher Verhältnisse zeigt sich bei D. öfter noch eine Unausgeglichenheit betreffs Beurteilung desselben Problems in verschiedenen Zeiten. So wird der Vergeltungs-(Lohn-)Gedanke sowie die Werktätigkeit der Liebe bei Jesus und Paulus und auch etwa bei Thomas (III 120) weitgehend richtig und verständnisvoll geschildert, während anderswo überkommene Vorurteile nachzuwirken scheinen. Ähnlich geht es mit der vieldeutigen Autonomie und Heteronomie, die endlich bei Thomas doch der Theonomie weichen müssen. Ist seine Lehre hierüber sowie etwa über die zuletzt ethische Zielsetzung für alle jurisdiktionelle Wirksamkeit der Kirche (III 149) nicht die der katholischen Kirche? Was die vielberufene „Doppelmoral" angeht, so ist dieser unzutreffende Ausdruck abzulehnen. Die „evangelischen Räte" (wie sie seit alters wegen der Worte Christi genannt werden) sind neben vielen andern heiligen Berufen dieser Erde nur einer der Wege zu dem einen großen Ziel aller, zu der einzigen Moral: der Gottes- und Nächstenliebe.

Die Reichhaltigkeit und erstrebte Unparteilichkeit des D.schen Werkes verpflichteten zu diesen Hinweisen, die ein Teil des wohlverdienten Dankes für eine Leistung von bleibender Bedeutung sein sollen. J. Gemmel S. J.

Handbuch der Philosophie, hrsg. von Baeumler und Schröter. gr. 8°. München und Berlin, R. Oldenbourg.

I. Lieferung: Howald, Ernst, Ethik des Altertums Abt. III, Beitrag B (64 S.). Geh. *M* 2.60.

II. Lieferung: Dempf, Alois, Die Ethik des Mittelalters Abt. III, Beitrag C (111 S.). Geh. *M.* 4.55.

VIII. u. IX. Lieferung: Litt, Theodor, Ethik der Neuzeit I II, Abt. III, Beitrag D (184 S.). Geh. *M* 3.90 (8. Lfg.), *M* 3.60 (9. Lfg.).

Jedes philosophische, so auch ethische System ist nach Howald die Projektion einer inneren psychischen Sehnsucht nach Harmonie, dem Wahrheitswert nach eine vielleicht wohltätige, notwendige Fiktion. Man erkennt Feuerbachsche, Vaihingersche, Freudsche Gedanken. Die griechischen ethischen Systeme nach Parmenides unterliegen meist der besonders tragischen Fiktion, als ob innere Disharmonie nur auf dem Wege logisch errungener, intellektualistischer, „objektiver", metaphysischer „Symbole" mit scheinbarer ewiger Wahrheit zur Harmonie geführt werden könne. Sokrates' „Demut" des Nichtwissens ist Verzweiflung an solchem unmöglichen Beginnen, eine objektive Wahrheitswelt zu bauen; so ist seine Philosophie „pathologisch". Die von H. geforderte symbollose „Triebethik", die gerade im Alogischen, Irrationalen, Emotionalen das „Objektive" findet,

scheint er im Griechentum am ehesten bei den Sophisten und dem verhältnismäßig ausführlich beschriebenen Epikur zu finden. — In dieser Geschichte werden die Systeme an einem intellektual ausgeklügelten, einseitigen logischen Prinzip gemessen, oft entgegen jedem „instinktiven" Empfinden. Genaue Definitionen, die wohl zu „intellektualistisch" wären, werden kaum gegeben. Die aristotelisch-scholastische τέλος-Philosophie, die von einem „appetitus innatus", einem angebornen Drang jedes Wesens und jeder Kraft redet, spricht so auch von der „tendentia intellectus in bonum suum, i. e. verum". Ist dieser „Trieb" nicht auch „objektiv"? Umfaßt die Triebethik den „Wahrheitstrieb", dessen Harmonie allerdings mit der ontologischen Geltung steht oder fällt, oder wird dieser Trieb auf einmal aus der übrigen Natur der Psyche ausgeschlossen und verbannt? Und dient nicht die aristotelisch-scholastische φρόνησις, prudentia, gerade nicht der Auslöschung, sondern der Regelung und dem Ausgleich der πάθη, des Ethos? Oder kennt H. ein anderes Steuer für das an sich psychologisch erkenntnislose, blinde Begehren? Eine Reihe dankenswerter Einzelbemerkungen sollen diesem Werke nicht abgesprochen werden, dessen Sprache und Anschauungen vielfach an den neuesten Scheler erinnern.

Dempf schreibt S. 12: „Wenn es das Hauptproblem der modernen Ethik ist, aus der individualistischen, intellektualistischen oder voluntaristischen Isolierung wieder einzumünden in eine Lehre von den sittlichen Körperschaften und ihrer geistigen Welt, dann kann ihr gerade die mittelalterliche Ethik vorbildlich sein." Diese Geschichte der christlichen Ethik vom Evangelium bis herab zu Cues zeigt starke Ursprünglichkeit in Auffassung und Darstellung bei aller Berücksichtigung der besten, besonders katholischen Forschung und der gegenwärtigen Fragestellungen. Daß eine im objektiven, erkennbaren Sein und seinen Normen wurzelnde Ethik gerade durch Einbeziehung der Metaphysik, der Religion, der sozialen Gemeinschaft und der gesamten Kultur die ganze Seele in Bewegung setzen und erfüllen kann, die bei einer „Triebethik" blind und steuerlos nur um sich selbst kreist, zeigt diese Darstellung einer wirklichkeitsgesättigten, wahren „Inhaltsethik" (49), jener gesuchten materialen Wertethik. Der Verfasser von „Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung" war zu solcher Gesamtschau vorbereitet. Von einem wahrhaft christlichen Ethiksystem verlangt er (39 u. a.): 1) Die Ethik muß Seins- und Lebensethik sein, beruhend auf der Wesensumformung durch das neue, übernatürliche Seins- und Lebensprinzip, die heiligmachende Gnade, darum Ethik tiefster Innerlichkeit, des Herzens (15), der Einverleibung in den sozialen mystischen Leib Christi, in das Leben Gottes; 2) wie der „Autonomismus", die ausschließliche intellektuelle Selbstgesetzgebung, so ist eine ausschließliche selbstmächtige Willensvollendung abzulehnen als der Vernunft und der Offenbarung widersprechend; die wahre Autonomie des Menschen jedoch besteht darin, daß die Sittlichkeitserkenntnis im Gewissen und die wahrhaft freie Mitwirkung des Willens mit der Gnade unentbehrliche Vorbedingung des sittlichen Aktes sind; 3) dieser in Gott gegründete Personalismus wird zugleich die gottgegründete Ordnung in der Kirche und der gesamten christlichen Kultureinheit anerkennen und steigern. Für die alles Natürliche und Übernatürliche durchziehende Analogie: Seele und Gott, Trinität, Christus, Kirche, Makrokosmos, gebraucht D. das Wort Symbolismus, was natürlich hier etwas ganz anderes als bei Howald bedeutet, und er sieht darin ein Wesentliches der mittelalterlichen Ethik. Der Verfasser fühlt sehr wohl die Notwendigkeit, solche vieldeutige Ausdrücke zu determinieren; 10 ff. wird eine ethische Terminologie geboten; über Symbolismus vgl. 49 86 (ob aber das Wort bei Cues 110 nicht entwertet erscheint?); über Autonomie und den Gnadensynergismus 8 25. Ob es sich empfiehlt, in Worten, die für ganz anderes festgelegt sind, wie theologischer Apriorismus, transzendenter Idealismus, bei Augustin (50) zu

reden? Vielleicht ist nicht immer der Versuchung, möglichst „reine Typen" und Gegensätzlichkeiten zu finden, widerstanden. Augustin hat seine Anamneselehre später zurückgenommen (Retract. I 4, 4); die Thomasdeutung der augustinischen Erkenntnislehre auf Eingießung des „lumen intellectus" in der Schöpfung, seine Erhaltung und den „concursus" im Erkennen (auch Thomas sagt: „Deus est principium cognoscens in nobis") dürfte am ehesten Augustin gerecht werden schon wegen der Unvereinbarkeit der Deutungen auf „bleibende" Einprägung der Ideen (47) und stets „direkte" Einprägung (50); vgl. dazu Trin. XII 5; Solil. I 8. Man kann Augustin nicht eine stoische und manichäische Affektfeindlichkeit zuschreiben (vgl. De civ. Dei XIV 9 Ende). Die Troeltschsche Auffassung vom Kulturdualismus Augustins geht zu weit; wenn Augustin jene zunächst rein geistige Größe, die „civitas diaboli", in etwa in einem konkreten „regnum terrenum" einmal personifiziert findet, so will er deshalb noch nicht eine Identifikation mit jedem „regnum terrenum" schlechthin; „per cor regis ipsa veritas iussit; cum bonum iubent imperatores, per illos non iubet nisi Christus" (Epist. 105). Das Wort „Sakrament", das Gregor d. Gr. für die Fürstenweihe anwendet, war damals noch nicht als „terminus technicus" beschränkt (vgl. unser heutiges „Mysterium") und bedeutete auch „Sakramentale". — Diese Ergänzungen eines äußerst reichhaltigen Werkes können das Haupturteil nicht beeinträchtigen: Alle, die in unserer Zeit so begierig nach einer getreuen Darstellung der geschichtlichen katholischen Ethik suchen, werden bei D. reichste Aufschlüsse und Anregungen erfahren.

Litts Ethikgeschichte (von Montaigne bis N. Hartmann) steht stark unter dem Einfluß des Gedankens der Ganzheit 1) der philosophischen Systeme, aus denen man die Ethik kaum mechanisch loslösen könne, 2) der Gemeinschaft, der sozialen wie der geistigen (Geschichte), ohne die man die Individualität nicht erfassen könne (vgl. des Verfassers „Individuum und Gemeinschaft"), 3) der Seele, in der er nicht bloß dem Erkennen, sondern mit einigen Phänomenologen auch dem „intentionalen Gefühl" objektiven Gültigkeitswert zuschreiben möchte, um die sittliche Wertschau zu erklären (die aristotelische Scholastik betont hierbei in ihrer φρόνησις, prudentia, sehr die gegenseitige, teleologische Abhängigkeit von Erkennen, Fühlen und Begehren, wobei „ratio" und „voluntas" beide wieder von dem zum Guten angelegten unfehlbaren unbewußten Naturdrang, dem „appetitus innatus" getragen sind). Zu dem oft (105 184) berührten Hauptproblem, wie im Sittlichen Individualität und Allgemeingültigkeit beide gewahrt bleiben können, wie allgemeine Normen bei dem ewigen Wandel in Subjekt und Objekt überhaupt etwas sagen können: Die scholastische Ethik, die leider in dieser neuzeitlichen Ethikgeschichte außer einem Blick auf das Mittelalter gar nicht genannt wird, sieht die unwandelbaren Normen in den in Gott gegründeten Wesenheiten des Menschen und der Dinge, die als Wesenheiten sich nie wandeln trotz des Flusses der Akzidentien und der Konstellationen jener Wesenheiten. Wie also die Anwendung der allgemeinen mathematischen und physikalischen Gesetze auf verschiedene Materien, auf Lokomotive oder Flugzeug, zu „verschiedenen", aber der Gesetzmäßigkeit unterstehenden Resultaten führt, so die Anwendung des sittlichen Naturgesetzes auf die Einzelverhältnisse durch das Gewissen. Bedeutsam und neuartig ist die Darstellung Herders, des Gegenpols (Konkretheit, Individualität) gegenüber dem ziemlich negativ gewerteten Kant (abstrakte Gesetzmäßigkeit), Schillers, Fichtes, Nietzsches. Der Hinweis auf die mittelalterliche Ethik (6) behauptet und verneint zugleich das Hereinragen der damaligen Normenobjektivität in die konkrete Individualität des Lebens; eine dem heutigen Wunsche der Leser zweifelsohne entsprechende ausführliche Berücksichtigung der scholastischen Ethik der Neuzeit würde das von L. so stark gefühlte Haupträtsel allen menschlichen Erkennens und Handelns mit erhellen helfen. J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie

89. Häfele, P. Gallus, O. Pr., Constantin von Schäzler. Zu seinem 100. Geburtstag (7. Mai 1827): DivThom(Fr) 5 (1927) 411—448. — In dieser ansprechenden Skizze wird Schäzler als der „Ehrenretter des Thomismus" in Deutschland, wie er sich selber nannte, gezeichnet. An Hand seiner Werke und der reichen Korrespondenz, die er mit seiner Schwester Olga führte, schauen wir seinen Lebensgang. Geboren in Augsburg als Sprosse einer protestantischen Familie, kehrte er am 10. Oktober 1850 unter Leitung des späteren Jesuitengenerals P. Beckx zur Kirche zurück. Am Collegium Romanum begann er bald darauf das Studium der Theologie, wo u. a. Passaglia sein Lehrer wurde. Schon im folgenden Jahre sehen wir ihn in Belgien als Mitglied der Gesellschaft Jesu, die er jedoch nach Vollendung seiner Studien 1857 wieder verließ. In München promovierte er auf Grund seiner ausgezeichneten Arbeit über „Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente". Nach einer kurzen Tätigkeit am Priesterseminar in Osnabrück faßte er den Entschluß, dem Dominikanerorden beizutreten. In dessen Noviziat blieb er nur einige Monate, um dann in Freiburg i. Br. Privatdozent für Dogmengeschichte zu werden. In diese Zeit fällt sein scharfer Kampf gegen Kuhn und dessen Schule. Als Theologe des Kardinals Dechamps von Mecheln nahm er am Vatikanischen Konzil teil, und zwei Jahre nachher finden wir ihn als Konsultor des heiligen Offiziums dauernd in der ewigen Stadt. Hier trat er der Gesellschaft Jesu wieder näher. „Es wurde mir klar", so schrieb er damals an seine Schwester, „daß ich mein ungebändigtes Ich durch nichts wirksamer als durch die rückhaltlose Unterwerfung unter die Compagnie ein für allemal Gott aufopfern könne" (445). So trat er denn 1878 wiederum in das Noviziat in Neapel ein. Als aber die Obern ihn als Mitarbeiter der ZKathTh nach Innsbruck senden wollten, war das für ihn eine so furchtbare Prüfung, daß er die Gesellschaft Jesu wieder verließ. Eine Herzerweiterung machte seinem Leben bald darauf — am 19. September 1880 — in Interlaken, wo er Heilung suchte, ein Ende. In Freiburg liegt er unter einer Marmorstatue des hl. Thomas begraben. „Qui vivens iugiter Angelici Doctoris doctrinas tum voce tum scriptis propugnavit" steht mit Recht dort eingemeißelt. Schäzler verfocht einen Thomismus des Fortschrittes. „Alle bedeutenden Geister fühlen", so sagt er 1861, „daß der Katholizismus in eine neue Phase eintreten muß. Es kommt nun alles darauf an, daß diejenigen, welche diesen Übergang vermitteln wollen, das organische Band der Tradition nicht lösen. Deswegen ist gerade in unserer Zeit eine streng traditionelle Fortschrittstheologie notwendig" (422). „Die thomistische Spielerei, die jetzt (nach dem Erscheinen der Enzyklika ‚Aeterni Patris' [1879]) in Rom zur Modesache geworden ist", widerte ihn an. „Von den jungen Leuten, die aus allen Teilen der Welt nach Rom gekommen sind, um den Papst ihrer thomistischen Gesinnungen zu versichern, werden wohl wenige, vielleicht keiner, jemals versucht haben, sich in den Englischen Lehrer zu vertiefen. Der braucht fürwahr zu seinem Ruhme einen solchen Schwindel nicht" (446). — H. schließt seinen Aufsatz mit den Worten: „In allen Wechselfällen ist Schäzler unwandelbar treu geblieben seiner dreifachen hochedlen Liebe zur Kirche, zur echten Theologie und zum hl. Thomas. Diese Liebe hat seine wahre, unsterbliche Größe begründet" (448). Darum gedenken auch wir in Ehrfurcht dieses bedeutenden deutschen Theologen. Weisweiler.

90. Pérez Goyena, A., Teólogos extranjeros formados en España: EstudEcl 5 (1926) 245—258, 6 (1927) 38—53 281—301. — In der Arbeit, die allerdings kaum archivalisches Material benützt und in der Charakterisierung mehr an der Oberfläche bleibt, ist eine sehr nützliche erste Übersicht mit einer Reihe von Daten und Angaben heute seltener Werke enthalten. Manche Lücken, deren Ausfüllung nicht allzu schwer wäre, sind noch verblieben. Unter den behandelten Theologen verdienen besondere Beachtung: Emanuel Sa, welcher als Exeget und Moralist einen Namen hat; der als Sekretär der „Congregatio de auxiliis" und Verfasser der „Brevis enarratio" bekannte Augustiner Gregorius Nuñez Coronel (gest. ca. 1620); Enrique Enriquez (gest. 1608), einer der Hauptagitatoren in den spanischen Wirren des Jesuitenordens und erklärter Gegner des Suarez und Molina, zugleich aber bedeutender Moralist und wahrscheinlich der einzige unter den Autoren des Ordens, den man mit einigem Recht als Bañezianer ansprechen kann; der irische Franziskaner Florentius Conrius (gest. 1629), der den Lehren des Jansenius vor deren Verurteilung nahe stand; der gleichfalls irische Skotist Hugo Cavellus, bekannt als Herausgeber und Scholiast des „Opus Oxoniense" und „Parisiense". — Hier vermißt man die Kenntnis der neueren Literatur über Scotus; sonst hätte P. aus ihm keinen Iren gemacht und sich auch Urteile Waddings über die Ausgaben des Cavellus nicht ohne weiteres angeeignet. Wenn Cavellus die „scientia media" bei Scotus finden will, so wirft ihm der Franziskaner Briceño mit Recht vor, daß er hier seinen Meister verlasse. Endlich wird der ebenso gelehrte wie exzentrische Xantes Mariales (gest. 1660) behandelt. In seinem Hauptwerk „Bibliotheca interpretum ad universam Summam theologiae Div. Thom. Aquinatis 1660" hat Mariales weitschichtiges Material gesammelt und in noch weitschichtigerem Stile erklärt. Er ist deshalb noch heute von Nutzen. Doch versteigt er sich soweit, daß er Thomas die Feder und Zunge und das Instrument der Gottheit, das nicht in Irrtum führen und irren kann, nennt, und ihm das „donum infallibilitatis" zuschreibt, während er für die Theologen anderer Richtung einen unerschöpflichen Reichtum der sonderbarsten Schimpfereien hat. Pelster.

91. Korff, H., Biographia Catholica. Verzeichnis von Werken über Jesus Christus sowie über Heilige, Selige, Ordensleute, ehrwürdige und fromme Personen, Konvertiten, Meister der christlichen Kunst, hervorragende und verdiente katholische Männer und Frauen. 1870—1926. Lex. 8° (VIII S. u. 280 Sp.) Freiburg i. Br. 1927, Herder. *M.* 6.50; in Leinw. *M.* 7.75. — 92. Smend, F., Adolf v. Harnack. Verzeichnis seiner Schriften, unter Benutzung der Harnack-Bibliographie von Max Christlieb bearbeitet. 8° (VI u. 181 S.) Leipzig 1927, Hinrichs. Broch. *M* 12.75. — 93. Dobschütz, E. v., Das Neue Testament (Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben 2) 8° (71 S.) Halle a. S. 1927, Buchhandlung des Waisenhauses. — Das wissenschaftliche Arbeiten stellt an die bibliographischen Angaben mit Recht hohe Anforderungen; nur so ist Gewähr gegeben für Stetigkeit und Fortschritt der Wissenschaft, sowie die Möglichkeit eines raschen Überblickes über den Stand der Frage. Die in dieser Pflicht enthaltene Arbeitslast ist nicht gering; um so größer ist der Dank für jede Hilfe, zumal für systematische Zusammenstellungen nach verschiedenen Gesichtspunkten. Korffs verdienstvolles Werk wendet sich zwar nicht allein, auch nicht zuerst an Theologen; aber sie werden die „Christusliteratur" (1—6) und viele aus den Lebensbildern gern zu Rate ziehen; in dieser Namen- und Bücherreihe ist ja auch ein Stück Zeitgeschichte enthalten. — Das 1503 Nummern aufweisende, allerdings auch kleinere und kleinste Artikel und Anzeigen, die Übersetzungen und Neuauflagen mitzählende Verzeichnis der Schriften Harnacks zeugt von regsamem Geiste, der wohl kaum eine der Fragen und Funde, die sein Arbeitsgebiet berührten, außer acht ließ, von zäher Arbeitskraft, die Werke großen Aus-

maßes wie das Lehrbuch der Dogmengeschichte (drei Bände in vier Auflagen) oder die Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, schuf und vor der mühsamen Editionstechnik (vgl. die Ausgabe der apostolischen Väter) und der entsagenden Tätigkeit des Schriftleiters (Texte und Untersuchungen, ThLitZtg) so wenig zurückscheut wie vor kühnen, nicht selten gewaltsamen Kombinationen. „Marcion" (Texte und Untersuchungen 45), die Frucht 50jähriger Studien (1871—1921), zeigt beides, die Weite und die Grenzen seines Könnens, die unermüdlich kritisch sammelnde, erschließende und deutende, vielfach glücklich verbindende Arbeit, die stets anregend wirkt, aber auch die Gefahr, der sein Wirken als Ganzes erlegen ist: die unbedingte Unterordnung unter die Auffassung der liberalen Theologie. Der unleugbar große Einfluß seiner Lehr- und Schrifttätigkeit hat leider vornehmlich in niederreißendem Sinn gewirkt. Das für weitere Kreise bestimmte „Wesen des Christentums" ist in 14 Drucken (1900—1927; 71000 Stück) verbreitet; dazu kommen Übersetzungen in 13 Sprachen, von Englisch bis Japanisch; in letzterer Sprache sind drei Ausgaben erschienen. Das aufschlußreiche und vielbenutzte Lehrbuch der Dogmengeschichte hat vier Auflagen erreicht, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, die formell und inhaltlich zu den glänzendsten Leistungen Harnacks gehört, ebensoviele. Für uns überwiegt bei aller Anerkennung der Arbeit und des Talentes Harnacks das Bedauern über seine Grundeinstellung und ihre Folgen. Eine Tragik mag man es nennen, daß Harnack in den wenigen Punkten, da er konservative Bahnen einschlug, keine Gefolgschaft fand; die eigene Schule geht über ihn hinweg, wie die Wissenschaft über ihn hinausgehen wird. Sie wird einst ein Endurteil sprechen über Vergessenes und Bleibendes in Harnacks Werken. Über 51 Jahre umfaßt das Verzeichnis; eine reizvolle und dankbare Aufgabe wäre es, Harnacks Einfluß im Spiegel der Besprechungen seiner Bücher zu sehen, der Artikel und Bücher, die für oder gegen ihn Stellung nahmen, ein Beitrag zur Geschichte zeitgenössischer Theologie. — E. v. Dobschütz bietet einen Querschnitt durch den jetzigen Stand der evangelischen Theologie von seinem gemäßigt liberalen Standpunkt aus. Anzeige der neueren Werke, aber in Verbindung mit früheren, Erreichtes und Erwünschtes, Leitgedanken und Strömungen der Zeit, Kennzeichnung der im Vordergrunde stehenden Probleme der evangelischen Theologie machen die Darstellung auch dem katholischen Theologen anregend und lehrreich. Der Stoff gliedert sich nach den Gesichtspunkten: Einleitungsfragen (4—18), Hilfswissenschaften (18—34), Exegese (34—48), Biblische Theologie (48—67). Dieckmann.

94. Biblia Sacra. Juxta Vulgatam Clementinam, divisionibus, summariis et concordantiis ornata. 8° (XIV, 1280 + 288 + 32 S.) Tornaci 1927, Desclée. *M.* 6.50. — Diese neueste Vulgata-Ausgabe ist wohl zugleich auch die beste und billigste. Ihre Hauptvorzüge sind: sinngemäße Abschnitte mit inhaltsangebenden Überschriften, stichenweiser Druck zur Hervorhebung der poetischen Teile auch innerhalb der Propheten, Andeutung der Strophenform bei größeren poetischen Einheiten, klare Disposition der zusammengesetzten Bücher, sehr zahlreiche und verläßliche Rückverweisungen auf Parallelstellen, handliches Format. Rembold.

95. Lercher, L., S. J.: Institutiones theologiae dogmaticae. In usum scholarum. Vol. I. De vera religione, De Ecclesia Christi, De traditione et Scriptura. 8° (X et 658 S.) Oeniponte (Innsbruck) 1927, F. Rauch. *M.* 11.— Nach dem zweiten Band 1924 und dem dritten Band 1925 erscheint jetzt 1927 auch der erste Band dieses vorzüglichen Lehrbuches der Theologie. Vgl. Schol 1 (1926) 115 und 2 (1927) 608. Der neue Band enthält die Fundamentaltheologie in drei Büchern: 1) De vera religione: Wesen und Notwendigkeit der Religion, Wesen, Möglichkeit, Notwendigkeit und Erkenn-

barkeit der Offenbarung, Christus als Gesandter Gottes. 2) De Ecclesia Christi: Stiftung und Einrichtung der Kirche, Kennzeichen der Kirche, Regierungsgewalt und Lehrgewalt. 3) De traditione et Scriptura: Dasein und Kennzeichen der Tradition, Tatsächlichkeit und Wesen der Inspiration. Im Anhang wird noch vom Glaubensakt gehandelt und eine analysis fidei entwickelt. Die Vorzüge der übrigen Bände zeigen sich auch hier: gediegene Lehre, klare, ruhige Darlegung und Beweisführung. Dazu kommen gute Literaturangaben. Treffend wird der Gegenstand der Fundamentaltheologie herausgestellt und vom Gegenstand der dogmatischen Theologie geschieden: „Obiectum formale theologiae fundamentalis est demonstrabilitas historica et philosophica facti divinae revelationis, quum contra obiectum formale dogmaticae specialis sit demonstrabilitas veritatis ex verbo Dei revelato" (S. V). Für den Beweis der Echtheit der Evangelien wird auf die Einleitungen in die Heilige Schrift verwiesen. Über die Lehre von den Kennzeichen der Kirche sagt der Verfasser: „Nostra quoque aetate tractatio de 4 notis ut perquam utilis retinenda, et in his paginis summatim delineanda est." Jedoch soll der Beweis aus den Kennzeichen als Confirmatio des vorher „ex primatu" geführten Beweises gelten (450). Interessant ist es, wie L. in der Streitfrage bezüglich des einfachen oder doppelten Trägers der Unfehlbarkeit die von Pesch (Comp. I n. 319) beigebrachten Gründe für den zweifachen Träger als Schwierigkeiten aufführt und zu widerlegen sucht (517 f.). Der „analysis fidei" von P. Straub, deren kurze Darlegung sehr dankenswert ist, gibt der Verfasser den Vorzug vor andern Analysen, weil sie ihm die wenigsten Schwierigkeiten zu haben scheint (631). Deneffe.

96. Durst, B., O. S. B., Zur theologischen Methode: ThRev 26 (1927) 297—311 361—372. — Im Anschluß an das bedeutende Buch von A. Lang über M. Cano (s. Schol 2 [1927] 256 ff.) und als eine Art Weiterführung der bei Lang entwickelten Grundsätze legt der Verfasser eine Reihe sehr beachtenswerter Gedanken über die theologische Methode vor. I. Für die Behandlung feststehender Dogmen gilt: 1. Die Dogmatik hat den Nachweis zu führen, daß der betreffende Satz wirklich ein Dogma ist. Für diesen Nachweis steht ihr eine einzige Erkenntnisquelle zur Verfügung: Das kirchliche Lehramt bzw. dessen Lehrtätigkeit (die „Tradition" im eigentlichsten Sinne): „Eine genügend sichere Feststellung des Traditionsinhaltes ist aber mit Ausnahme der noch zu bezeichnenden Wahrheiten [der fundamentaltheologisch zu beweisenden Unfehlbarkeit] nur mit Hilfe des kirchlichen Lehramts möglich." Vgl. Pesch, Compendium I, n. 301: „Proprie unicus fons fidei est." 2. Der Theologe hat ferner im positiven Teil seiner Dogmatik die Frage zu beantworten, wo und wie der Satz in den Quellen enthalten sei und wie er sich entwickelt habe (361). Die erste und zweite Aufgabe fallen bisweilen zusammen. Die dritte Aufgabe ist die spekulative Erklärung und Verarbeitung des Dogmas. — II. Für theologische Sätze von geringerem Gewißheitsgrade ist auch in der Hauptsache die Stellung des kirchlichen Lehramtes zu diesen Sätzen zu untersuchen (366). — III. Die Fundamentaltheologie ist ein wesentlicher Bestandteil der Theologie. Sie hat in ihrem ersten Teil, in dem sie das Dasein des von Gott eingesetzten unfehlbaren Lehramtes beweist, nicht die dogmatische Methode zu befolgen, sondern die rationell-geschichtliche. D.

97. Cladder, H. J., Glauben und Wissen. Ein Beitrag zur Methodologie der Evangelienkritik. Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft (1927) 37—54. — Der Beitrag, von P. H. J. Cladder (gest. 7. II. 1920) geschrieben als erster Vortrag der zweiten Reihe seines Werkes „Unsere Evangelien" (Freiburg 1919), untersucht die Frage, wie das geschichtliche, auf der Glaubwürdigkeit der Zeugen beruhende „Glauben" zum „Wissen" erhoben werden kann, das sich auf sichere und einleuchtende Gründe

stützt. Da Deduktion und Induktion zur Feststellung des Tatsächlichen, Einmaligen, Individuellen versagen, muß ein anderer Weg eingeschlagen werden, das „Ausschlußverfahren" (45), wie es im Wiedererkennen von Personen und Dingen täglich angewandt wird. Die Geschichtswissenschaft schließt „auf eine einzelne Tatsache als den (einzig möglichen) Grund der beobachteten Erscheinungen" (47); von ihr aus und in ihrem Lichte geht sie weiter. Wertvoll sind vor allem die (objektiven) „Reste" als Zeugen der Vergangenheit, d. h. als Wirkungen der einstmaligen Ereignisse. Die (subjektiven) Zeugnisse können vom Persönlichen, Einseitigen, Unsichern weitgehend, nicht selten vollständig befreit werden und dienen dann der „reinen, objektiven, beweisbaren Wissenschaft" (49). Die weitere Aufgabe des Forschers besteht darin, daß er aus den Quellen mit kritischem, aber theoretisch und praktisch psychologisch geschultem Einfühlen das Bild der vergangenen Tatsache erstehen läßt, damit Einblick in die Geschichte gewinnt, d. h. „Gottes Gedanken in dieser Welt" nachdenkt (51). Auf diesem Wege muß auch das Erdenleben Jesu erforscht werden, um so ein sicheres, allseitiges, in sich geschlossenes Wissen über die Geschichte Jesu zu gewinnen. Dieckmann.

98. Frey, J. B., C. S. Sp., Les juifs avaient-ils des dogmes?: Greg 8 (1927) 489—507. — Gegen die Behauptung jüdischer und anderer Autoren, die alten Juden hätten keine Dogmen gehabt, führt der in der jüdischen Literatur bewanderte Verfasser aus: Die alten Juden hatten nicht nur ein Gesetz, das sie erfüllen, sondern auch Dogmen, die sie glauben mußten, insbesondere das Dogma von dem einen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, und von der Vergeltung. Unter Dogma versteht der Verfasser eine von Gott geoffenbarte und als solche dem Glauben der Gemeinschaft vorgelegte Wahrheit, deren Leugnung eine Häresie ist und normalerweise den Ausschluß aus der Gemeinschaft nach sich zieht. Daß die Sadduzäer mit ihrer Leugnung des Dogmas von der zukünftigen Vergeltung innerhalb der Gemeinschaft bleiben konnten, erklärt der Verfasser aus der Abwesenheit einer verpflichtenden Lehrautorität (500). Nach dem Jahre 70 wurden sie tatsächlich ausgeschlossen. Die gegenwärtigen Juden versinken vielfach im dogmatischen Nihilismus. Deneffe.

99. Ketter (P.), Wandlungen im protestantischen Offenbarungsglauben: PastBon 38 (1927) 290—293. — K. gibt im Anschluß an Emil Brunner, Religionsphilosophie protestantischer Theologie (München-Berlin 1927; vgl. Schol 2 [1927] 268 ff.) eine Übersicht über die Wandlungen im Offenbarungsglauben nach den Stichworten: I. Offenbarungsglaube der Reformatoren; II. Zerfall, und zwar Orthodoxie, Rationalismus, pietistisch-romantischer Subjektivismus, Historismus. Dieckmann.

100. Stange, C., Der religiöse Skeptizismus: ZSystTh 4 (1926/27) 140—188. — Unter diesem Titel bringt St. eine geschichtlich-kritische Untersuchung über die verschiedenen Formen des religiösen Skeptizismus. Die Religion als Täuschung und Erfindung einzelner Menschen (Euhemerismus; 140 ff.) kommt nicht ernsthaft in Betracht. Ebensowenig die neuere Theorie, die unter dem Sammelnamen Animismus verschiedenartige Annahmen umfaßt (144 f.): Naturbeseelung (155 ff.), Seelenkult (165 ff.) und die Mischformen des Fetischismus (179 f.), Zauberglaubens (180 ff.) und Totemismus (186 ff.). D.

101. Jelke, R., Der Glaube an Jesus Christus und die historische Erforschung seines Lebens: NKirchlZ 38 (1927) 341—397. — J. handelt zunächst über das Verhältnis von „Glauben und Wissen", näherhin das Verhältnis zwischen dem „Christus des Glaubens" und dem „Christus der Geschichte". Er lehnt im Anschluß an M. Kähler „die historische Begründung des Glaubens" ab, weil unzulänglich (344 ff.); „allein das volle

biblische, in der christlichen Gemeinde lebendige Christusbild kann uns von der echten Wirklichkeit dieses unerfindbaren Christusbildes überführen. Mit der geschichtlichen Tatsache fassen wir zugleich den Offenbarungscharakter dieser Tatsache. Der Offenbarungscharakter haftet den Tatsachen objektiv an" (353). „Die rein geschichtliche Forschung stößt Jesus gegenüber auf eine Erscheinung, die sie mit ihren Maßstäben nicht verrechnen kann. Aber gerade hier setzt der Glaube ein" (360). Anderseits „gehört zur Begründung resp. Behauptung der christlichen Gewißheit, daß man darzutun versucht, daß der jeweilige Stand der historischen Forschung der wirklichen geschichtlichen Existenz der menschlichen Person (Jesu) nicht entgegen ist" (365). — Im II. Teil (365 ff.) bietet J. eine Übersicht über die Leben-Jesu-Forschung nach dem gegenwärtigen Stand. Nach Überwindung des älteren „historisch-kritischen Bildes" und seiner Gegensätze, des mehr „traditionalen" und „mythologischen", folgen als Anknüpfungen an die ältere Forschung die „skeptizistische" und „eschatologische" Auffassung, und als letzte, jetzt vorherrschende, die „religionsgeschichtliche". Diese wird (368 ff.) eingehend dargelegt, mit besonderer Berücksichtigung der „Formgeschichte" und ihrer Vertreter (370 ff.). J. selbst lehnt die Ergebnisse dieser Schule ab, insoweit sie das Christentum inhaltlich als Entlehnung und Synkretismus darstellt; „aber formale Anlehnungen an die Formen dieser (heidnischen) Kultfrömmigkeit hat Paulus offensichtlich nicht verschmäht" (397). D.

102. Berklof, L., Christ in the Light of Eschatology: PrincThRev 25 (1927) 83—102. — Mit guten Gründen wendet sich der Verfasser gegen die sog. eschatologische Schule, insbesondere gegen J. Weiß und A. Schweitzer. Sie werden, ähnlich wie die Liberalen, bei ihrer Deutung des Lebens Jesu weder den Texten noch den Tatsachen gerecht. Deneffe.

103. Schlagenhaufen, Fl., Der geistige Charakter der jüdischen „Reichs"-Erwartung: ZKathTh 51 (1927) 370—393 473—531. — Die umfangreiche, rund 80 Seiten umfassende, an Literaturangaben, Einzeluntersuchungen, treffenden Beobachtungen reiche Untersuchung behandelt das Thema, „ob und wie weit er (der Judaismus um die Zeitenwende) eine Vorstufe für die geistige Auffassung vom Reiche Gottes bietet" (374). Sie bespricht im I. Teil „Die Quellen" (374—393). Als solche kommen in Betracht die Apokryphen des A. T., nicht das rabbinische Schrifttum (374 f.); diese haben als die Literatur des palästinischen Judentums zu gelten, und zwar der herrschenden Pharisäer, wenn auch nicht einer Partei. Aus dieser Hauptquelle sollen die Züge der Reichgotteshoffnung des vorchristlichen Judaismus entnommen werden (393), sowohl was „Die Person des Messias" betrifft (473—501), wie die „Reichserwartung" (501—531). Es ergibt sich, daß der Messias zurücktritt hinter dem „Tage Jahwes" und dem „Gerichte"; er ist lediglich „Wegbereiter", in gewissem Sinn „Vollzieher des Gottesreiches" (474). Der Grund liegt in der Art der Gottesreichserwartung; je irdischer und je weniger transzendent diese war, desto weniger wurde eine Neuordnung durch den Messias erfordert (478). Auch der Messias aus Levi (479 ff.) und der sterbende Messias aus Joseph (491 ff.) haben keine „geistige Mittlerrolle" (490) oder stellvertretende Sühneaufgabe (494 f.). Der transzendente „Menschensohn" (496 ff.), der nach „judäischer Auffassung . . . niemand anders ist als der Davidide" (496), erscheint nur als Richter; eine geistige Tätigkeit entwickelt er kaum (498). Selbst in 4 Esdras bringt er nicht die Erlösung von der Sünde, sondern von irdischer (politischer) Not (501). Bezüglich der „Reichserwartung" wird Folgendes festgestellt: Trotz der unleugbar wirksamen transzendentalen Tendenz der Zeit, die den Abstand zwischen Gott und der Welt betont, kann von physischem Dualismus keine Rede sein; der sittliche Dualismus, zuerst ausgesprochen in 1 Mos. 3, ist das Fundament der Reichsgotteserwartung

(504). Das Reich ist im Gesetz grundgelegt (508), wird aber aufgefaßt als Neuordnung dieser Welt (508); ob eine „transzendentale Enderwartung" vorhanden war, ist zweifelhaft (509). Alle Güter des Reiches kommen unmittelbar von Gott; der Messias ist kaum als Mittler, selten als König des Reiches gedacht (510). Es ist „noch keine deutliche Scheidung in eine irdische Messiashoffnung und in eine transzendentale Eschatologie vorhanden" (516). Ein messianisches Zwischenreich findet sich erst in 4 Esdras, nach der Zerstörung Jerusalems (518). „Die Hoffnung auf ein überweltliches, geistiges Endreich ist im Judaismus vor dem Untergang Jerusalems nicht lebendig gewesen" (521). Es fehlte das Gefühl der Sündennot und Erlösungsbedürftigkeit (523); die Befreiung von der Sünde geschieht nicht durch den Messias (525), sondern durch Gott. Diese Befreiung ist wie alle Güter des Gottesreiches reine Gabe (525), nicht der Einzelseele bestimmt, sondern dem Volke Israel im Gegensatz zu den Heidenvölkern: Individualismus und seine Entsprechung, Universalismus, ist fast nicht ausgesprochen in der Literatur des Judaismus (525 ff.). Auch der Proselytismus reicht zum wahren Universalismus nicht herauf (528). — Die Schlußzusammenfassung ergibt, daß das Judentum um die Zeitenwende wohl Gedanken der Propheten übergangen, aber „kaum neue Ideen hervorgebracht hat". Der Messias ist rächender Richter, aber nicht „Priester, Lehrer, Gotteslamm und Heilsmittler". Das Endreich, national-irdisch gefaßt, bringt keine innerliche Überwindung der Sünde. „Das Judentum um die Zeitenwende war keine ‚praeparatio evangelica', keine natürliche Brücke von den Propheten zu Jesus, zu Paulus" (531). — Das Ergebnis wird im ganzen volle Zustimmung verdienen; auch die meisten der Einzelurteile, die eine besonnene, vorsichtig zurückhaltende, auf diesem vielfach so unsicheren literarischen Boden gebotene Haltung zeigen, sind hinreichend begründet. Es sei beispielsweise verwiesen auf die Ausführungen über das Zurücktreten der Messiaserwartung (477 f.), über den Messias aus Levi (483 f.), über den Ursprung der Messiaserwartung (1 Mos. 3; 510 f.). Die Bedeutung des Ergebnisses für die ntl. Theologie liegt klar zu Tage. Dieckmann.

104. Koehler, L., Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testamentes (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 127). 8° (41) Tübingen 1927, Mohr. *M* 1.50. — Gegenstand der kurzen, dem Andenken H. Greßmanns gewidmeten Schrift ist die ntl. Formgeschichte, deren „Wesen sie kennzeichnen und kritisch würdigen" will (7), nach dreien ihrer Vertreter: M. Dibelius (10 ff.), K. L. Schmidt (15 ff.), R. Bultmann (22 f.). Es ergibt sich: „Die Formgeschichte ist eine literargeschichtliche Methode. Sie greift aber über ins Geschichtskritische. . . . Ihre Ergebnisse sind dabei stark negativ . . .; sie wurde am A. T. groß und von da auf das N. T. übertragen. . . . In der Regel haben solche Übertragungen wenig Glück gehabt" (24). Damit setzt die — auf dem Standpunkt der liberalen Evangelienkritik stehende — Kritik ein. Grundsatz ist: „Geschichtliche Erinnerungen widersetzen sich um ihrer Geschichtlichkeit willen, auch wenn diese getrübt ist, einer Umgestaltung in reine literarische Formen" (27). Nun aber haben die synoptischen Überlieferungen geschichtliche Grundlage; denn sie sind beides: „die Überlieferung dessen, was aus der Erinnerung an Taten und Worten Jesu dazu diente, das christliche Leben zu gestalten, und die Überlieferung dessen, was das biographische Interesse befriedigte" (34). Deshalb muß neben die formgeschichtliche die sachkritische und geschichtskritische Untersuchung treten (35). „Denn das Problem des N. T. ist nicht ein formgeschichtliches, sondern ein geschichtskritisches" (41). — Über „Die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte" wurde gehandelt: Schol 1 (1926) 379—399; über R. Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien: ebd. 291 f.; über desselben Verfassers „Jesus": ebd. 2 (1927) 596. Vgl. die

ausführliche Inhaltsangabe des Aufsatzes von M. O. Cullmann, Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique (Rev. d'hist. et de phil. religieuse [Strasbourg 1925] 459—477 564—579, die L. Vénard gibt in RevApol 45 (1927) 606—612. D.

105. Wohlleb, L., Das Testimonium Flavianum. Ein kritischer Bericht über den Stand der Frage: RömQschr 35 (1927) 151—169. — Die Textüberlieferung ist der Echtheit nicht günstig (153). Der Kampf um die Stelle (155 ff.) hat keine einheitliche Auffassung gezeitigt; neben der Echtheitsansicht (Burkitt, Harnack, Laqueur) steht die Interpolationstheorie (Götz) und die volle Ablehnung der Echtheit (Norden, Corssen). Die Bedenken sprachlicher Art (156 ff.) sind zwar nicht entscheidend, um so gewichtiger aber die inhaltlichen (158), besonders die Aussagen über Jesu Messianität und Auferstehung (159 ff.). Nach W. konnte Josephus die Messianität Jesu nicht anerkennen, weil er selbst „für seine Person mit dem Gedanken messianischer Berufung gespielt und teilweise Glauben gefunden hat" (162); er teilte den Glauben seines Volkes an das messianische Endheil (164). W. entscheidet sich für „vielleicht nicht einmal von einer Hand stammende Teilinterpolationen" (165), gegen Laqueur (166 f.) und Norden (167 ff.). Das Problem ist also noch nicht erledigt, zumal in Verbindung mit der ungelösten Frage des slavischen Josephus (vgl. Schol 2 [1927] 277 ff.). D.

106. Reisinger, F., Christus der Stifter der Kirche: ThPrQschr 80 (1927) 477—484 704—715. — Jesus Christus, der alleinige Stifter und Herr der Kirche, nachgewiesen vornehmlich auf Grund des Epheserbriefes, ist der Gegenstand der Untersuchung. Christus hat die Kirche grundgelegt, da er aus den „zwei Völkern" (478) durch seine Befreiungstat (480), einen heiligen Bau, ein Gottesvolk, eine Familie, einen geheimnisvollen Leib schuf (482 ff.). Auch die Ausstattung (704 ff.) ist von Christus allein. Er gab ihr die Einheit der Wahrheit und die Vollkommenheit der Liebe, aber auch die Rechtsordnung der Hierarchie (711) im Apostelamt; daneben sehen wir bald Presbyter und Episkopoi, die aber anfangs „noch keine festen Amtsnamen" waren (714). D.

107. Geiselmann, J., Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.), seine neueste Bestreitung und Rechtfertigung (Bibl. Zeitfragen XII 7). 8° (28 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. — 108. Goetz, K. G., Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden (Untersuchungen zum Neuen Testament 13). 8° (IV u. 106 S.) Leipzig 1927, Hinrichs. *M* 7.—; geb. *M* 9.— Die weitgreifende Wendung „vom Individuum zur Gemeinschaft" (Geiselmann 6) schuf günstigere oder doch veränderte Bedingungen für das Verständnis von Kirche und Primat, auch der Primatsstelle bei Matthäus. G. gibt einen kurzen „problemgeschichtlichen Überblick" über verschiedene neuere Lösungsversuche, die entweder die Echtheit der Stelle leugnen oder ihre Deutung auf den Rechtsprimat des Petrus bestreiten (7 f.). Soltau und Harnack gegenüber weist er ihre literarische Echtheit nach; sie gehört zum ursprünglichen Bestand des Evangeliums (8 ff.); der „Gemeindetheologie" (Bultmann) und verwandten Erklärungen (Köhler, Dell, Heiler) gegenüber ihre geschichtliche Echtheit als Wort Jesu (16 ff.), aus dessen „antipharisäisch bestimmtem Wollen und Künden" (19), wie es im Matthäusevangelium zum Ausdruck komme. Aus dieser Auffassung heraus wird dann (gegen Kattenbusch, Heim, K. L. Schmidt) der Sinn des Ausspruches und seiner Bildausdrücke festgelegt: „Die Kirche des Herrn ist getragen von dem in ihr stets lebendigen Walten des Kephas" (28). — Goetz nimmt die gleiche Beobachtung zum Anlaß einer neuen Untersuchung der „durch jene (Kattenbusch, K. L. Schmidt) Verteidigungsversuche (der Echtheit von Matth. 16, 18 f.) unsicher gewordenen Auffassung der kritischen

Theologie" (III), die den Ausspruch „für einen unechten und ungeschichtlichen späteren Einschub in die alte Überlieferung erklärt" (IV). Zwar bestreitet G. nicht die literarische Echtheit, wohl aber die geschichtliche: Jesus hat das Wort nicht gesprochen und keinen Rechtsprimat begründet. Der erste der im Buchtitel angegebenen Teile (1—65) bringt Gründe gegen die Echtheit, formal-literarkritische (das Fehlen bei Mark. und Luk.; die aramäische Färbung und der Zusammenhang im Matthäusevangelium beweisen nicht; 17 ff.) und sachlich-inhaltliche (jede Organisation lag Jesu fern, zumal bei seiner eschatologischen Messiasauffassung; nach den alten Berichten [Apg.] verbinden sich die Christen nicht sofort und nur notgedrungen zur Sondergemeinschaft der Kirche; 24 ff.). Dann bietet G. die eigene Erklärung: Der Ausspruch ist jüdisch-rabbinischen Ursprungs. Im Midrasch wird das Bild vom Felsen auf Abraham angewandt (26); der christliche Apostolat geht auf den jüdischen zurück (35 ff.); die Stellung des Jakobus hat Ähnlichkeit mit dem jüdischen Patriarchat (39); der Episkopat hängt mit dem jüdischen Archisynagogat zusammen (49). Der monarchische Episkopat ist dessen Angleichung an den „urchristlichen Patriarchat" (52). Diesen monarchischen Episkopat sollte der Ausspruch Matth. 16, 18 f. stützen; daß in ihm nicht Jakobus, sondern Petrus genannt wird, hat seinen Grund im Aussterben der Herrenverwandten (Bischof Symeon starb 106/7) zur Zeit, da das Matthäusevangelium, vermutlich in Syrien oder Palästina, entstand. So trat Petrus als „Hauptträger des Christusglaubens" (53) an die erste Stelle. Erst im 3. Jahrhundert hat der römische Episkopat den Jerusalemer Patriarchat des Jakobus über die Gesamtkirche zu ersetzen gesucht durch den Primat des Petrus bzw. seiner bischöflichen Nachfolger auf dem römischen Lehrstuhl (63). Der II. Teil (66—101) stellt fest, daß die in ihren Wirkungen grundlegende und kirchengründende Ostervision des Petrus in der Literatur sehr spärlichen Niederschlag gefunden hat. Der Schluß stellt die Frage, ob denn eine einfache, rein subjektive Vision, die von andern nur gradmäßig verschieden sei, eine Erklärung der „Tat Gottes" (der christlichen Religion) sein könne. Antwort: „... es besteht kein Grund, anzunehmen, daß nicht auch auf dem Wege von Gesichten Gott oder das All-Eine, das Absolute, das ganz Andere und Unbedingte, oder wie man es nennen will, zu jemand sprechen und sich jemand erschließen kann, so gut als in irgend welchen andern Erscheinungen, Erfahrungen oder Erkenntnissen religiöser Art" (105). — Die an Einzelerkenntnissen reiche, vor allem die neuere (auch katholische) Literatur berücksichtigende Arbeit befriedigt nicht. Der Grund liegt meines Erachtens vorab in zwei Mängeln: 1) sie bevorzugt das fernliegende, unsichere, auf Kosten der nächsten Quellen; 2) sie hat nicht den Mut, die sich ergebenden Folgerungen zu ziehen, und ersetzt sie durch allzu kühne Gedankenbauten. G.s Vermutungen vom Ursprung des Ausdrucks „Fels", sowie von der Entwicklung der kirchlichen Ämter sind mit innerer Unwahrscheinlichkeit überlastet und stehen im Gegensatz zu den Quellen. Unser Wissen um den jüdischen Apostolat und Patriarchat beruht auf Quellen viel späterer Zeit. Der „Patriarchat" des Jakobus über die Gesamtkirche ist geschichtlich unbegründet; und wie stellt sich der Begriff des Patriarchats zu dem des Primats? Die Feststellungen des II. Teiles hätten zum Ergebnis führen müssen, daß Petrus eben nicht als „Schauer" den in den Quellen ihm zugewiesenen ersten Platz einnimmt, sondern als „Oberhaupt der Kirche"; richtig hat G. herausgefühlt, daß „Schauen" nicht die zureichende Erklärung der weltumwandelnden Wirkungen des Auferstehungsglaubens sein kann. So möchte es scheinen, daß seine Ausführungen die These, die er stürzen wollte, eher stützen können. D.

109. Schmidt, Karl Ludw., Die Kirche im Urchristentum, in: Festgabe für A. Deißmann. 8° (VIII u. 334 S.) Tübingen 1927, Mohr. *M* 18.— 258—319. — Der I. Teil: „Ἐκκλησία und seine Entsprechungen: Die Wörter

und die Sache" (258 ff.), bietet eine inhalt- und lehrreiche, das vorliegende Material — F. Zorell, N. T. Lexicon Graecum ist nicht erwähnt — zusammenfassende Untersuchung, deren Ergebnissen man im ganzen gern zustimmen wird; die Gründe allerdings, die als aramäische Entsprechung für ekklesia eher kenischta als qahal empfehlen (276 ff.), scheinen weniger beweiskräftig; sie finden ja auch ihre Hauptstütze in späteren sachkritischen Erwägungen (290 ff.). — Der II. Teil: „Jesu Wort an Petrus über die Kirche: Die Frage nach der Echtheit vom Matth. 16, 18" (281 ff.), stellt die Echtheit fest. Die literarkritische Untersuchung lehnt einen nachträglichen Einschub des Wortes in das Evangelium ab als „zu grobschlächtig, um ernst genommen zu werden" (281). Falls das Wort vom Evangelisten eingeschoben ist, der den Rahmen lieferte, ist damit gegen die Echtheit nichts gesagt. Die textkritische Untersuchung weist die Ansichten Schnitzers, Reschs, Harnacks zurück (283). Die Sachkritik erkennt die aramäische Vorlage des Textes und als Entstehungszeit „die Anfangszeit der urchristlichen Bewegung" (286) an, ferner (gegen Bultmann; 291) die Echtheit des Wortes Jesu, der „ein Zwölferkollegium als eine besondere kenischta gesammelt und beauftragt hat, den qehal Jahve darzustellen" (292). Dem Apostel Petrus wird (gegen Luther; 298 ff.) „eine Sonderaufgabe innerhalb der kenischta" (296) und „vom Herrn selbst her eine schlechterdings verbindliche Autorisierung" (297) zuerkannt; er ist „der von Jesus ausgesuchte Fels" (297), aber doch nur „*einer* aus der Reihe der Gläubigen", ohne „hierarchischen Anspruch" und „hierarchische Nachfolge" (300). Diese Auffassung steht der F. Kattenbuschs am nächsten. — Im III. Teil: „Paulus und Petrus: Heidenchristentum und Judenchristentum, Katholizismus" (302 ff.), geht Sch. weithin mit K. Holl zusammen; er wendet sich ebenso gegen die hierarchische Ansicht wie die charismatische Sohms. Paulus habe zwar „spezifische Befugnisse der Urgemeinde und ihrer Mandatare (der Urapostel) anerkannt" (305), wie die von ihm übernommene Kollektenpflicht beweise (307), anderseits aber die Überbietung der Autorität der Urapostel (und Jerusalems), die einer „theokratischen Wucherung verfallen" (304) waren, abgelehnt (vgl. Gal. 2, 11 ff.; 307 ff.). Diese Wucherung sei dann in der katholischen Kirche „mit ihrer selbstherrlichen Setzung des ius divinum . . . neu hervorgebrochen" (312). Im Gegensatz zum „Platonismus" (Ecclesia visibilis-invisibilis) des Protestantismus betont Sch. die Sichtbarkeit der Kirche (315 ff.) und lehnt die „entwicklungsgeschichtliche Betrachtung" (317) ebenso ab wie die charismatische Deutung Sohms; es könne „von einem pneumatischen, spiritualistischen Kirchenbegriff in der ältesten Phase des Urchristentums keine Rede sein" (318). D.

110. Holtum, G. v., Die Terminologie bezüglich der kirchlichen Ämter in der Apostelgeschichte, den Briefen des hl. Paulus und andern neutestamentlichen Schriften: ThGl 19 (1927) 461—488. — Ziel des Aufsatzes ist die Überprüfung der Aufstellungen von Döllinger (462 f.) und vor allem von Bruders („Die Verfassung der Kirche", 1904), der wie andere Forscher die Ansicht vertritt, daß Presbyter und Episkopos anfangs als gleichbedeutend gebraucht seien. Daneben berücksichtigt die Untersuchung aber auch Apostel und Diakon. Mit der Ansicht, daß der Name Apostel von Anfang an einen fest umschriebenen, technischen Sinn gehabt habe (469 ff.), kann man einverstanden sein. Dagegen melden sich zu den folgenden Darlegungen zahlreiche große und kleine Bedenken. Charisma ist nicht nur als außergewöhnliche Gnadengabe zu fassen (475 ff.); Cheirotonia und Cheirothesia (Wahl und Weihe) scheint der Verfasser als gleichbedeutend zu fassen (477 f.); sie sollten aber doch unterschieden werden; ferner sollte beachtet werden, daß beide verschiedene Bedeutung haben können, die jeweils aus dem Zusammenhang zu ersehen ist. Dann sollte klar geschieden werden zwischen Hirtenamt (Jurisdiktion) und Priesteramt (Weihegewalt). Die letztere Unterscheidung würde auch der Untersuchung des

Ausdrucks Presbyter zugute kommen. Man kann auch fragen, ob aus der Tatsache, daß dieser Name einen Amtsträger bezeichnet, geschlossen werden darf, daß er ein bestimmtes Amt umschreibe, das unter dem Bischofsamt steht. Einen besondern Vorwurf macht der Verfasser daraus, daß Bruders die göttliche Führung und die Gnadengaben der Apostel, die sich auch in der Art der Namengebung ausprägen werden, übersehe (469 483); aber es könnte doch scheinen, daß der Vorwurf zu weit geht. Es steht nichts im Wege, daß in der Namengebung eine allmähliche Entwicklung stattfand, die dann ebenso unter dem Einfluß des Heiligen Geistes stand, wie z. B. Art und Wege der Mission. — Die vom Verfasser behandelten Fragen stehen zum Teil im Fluß der Erörterung; da wird jede Arbeit, die, wie die vorliegende, Bedenken vorbringt, neue Gesichtspunkte aufstellt, zu neuen Untersuchungen anregt, willkommen. D.

111. Sickenberger, J., Die Deutung der Engel der sieben apokalyptischen Gemeinden: RömQschr 35 (1927) 135—149. — Der Ausdruck ἄγγελος kann im Zusammenhang nur einen (guten) Engel bedeuten, der buchstäblich oder bildlich (Bischof) gefaßt ist. Die Antwort der alten Kirche (137 ff.) ist geteilt: Engel oder Bischof oder Gemeinde. Die nähere Prüfung (144 ff.) dieser drei Deutungen entscheidet sich gegen die Deutung „Bischöfe"; die Briefe gehen an die Gemeinden selbst (145), deren Schutzengel als „Vermittler göttlicher Gnadenwirkungen, Offenbarungen und Strafgerichte" den „Inhalt des Gerichtes Jesu über diese Gemeinden erfahren sollten" (148). — Der Aufsatz macht mit Recht auf die Dunkelheiten aufmerksam, die der Deutung der „Engel" als Bischöfe anhaften; sie liegen in der literarischen Art der Briefe und des Buches begründet; aber die Schwierigkeiten, die sich der von S. vorgeschlagenen Lösung entgegenstellen, möchten doch wohl größer erscheinen und der ersteren Ansicht die größere Wahrscheinlichkeit lassen. D.

112. Thiel, J., Vorrang in der Liebe. Eine Untersuchung über προκαθημένη τῆς ἀγάπης: ThGl 19 (1927) 701—709. — Th. bestimmt den Sinn des Ausdrucks προκαθῆσθαι als „entscheidende Autorität haben auf Grund übernatürlicher Amtsgewalten" (704); ἀγάπη als „die Fülle aller jener geheimnisvollen Wirklichkeiten, die mit der Liebestat Christi wesensmäßig gesetzt sind: Christi Liebe, der Liebesbund seiner Glieder, ihr gemeinsamer eucharistischer Kult, ihr Dienst am Nebenmenschen — all das Neue, das mit Christi Liebe in die Welt trat und das Wesen des Christentums ausmacht" (707). Endergebnis: „. . . unbestritten tritt . . . Roms tatsächlicher Vorrang hervor, mag er auch noch keine grundsätzliche, theologische Begründung erfahren" (709). D.

113. Harnack, A. v., Ecclesia Petri propinqua. Zur Geschichte der Anfänge des Primats des römischen Bischofs: Sitzungsberichte der preußischen Akad. der Wiss. (Phil.-hist. Kl.) 18 (1927) 139—152. — H. prüft das Teilergebnis der Studie „Primatus Petri" von E. Caspar (Weimar 1927; vgl. Schol 2 [1927] 599—601), daß die seit dem 2. Jahrhundert bestehende Vorortstellung der römischen Gemeinde im 3. Jahrhundert in den Primat des römischen Bischofs übergegangen sei, nicht ohne — unbewußte und ungewollte — Hilfe Tertullians, der Matth. 16, 18 f. gegen den römischen Bischof Kallist verwendet habe. Demgegenüber betont H., daß schon früher Viktor sich zur Begründung von Maßnahmen, die die Gesamtkirche betrafen, auf die Gräber Petrus' und Paulus' und möglicherweise auf Matth. 16 berufen habe. Bezüglich des „Hauptproblems", Tertullian-Kallist (142 ff.), stimmt H. mit Caspar in der Annahme überein, Tertullian habe das Bußedikt Kallists vor Augen; darüber hinaus aber kenne Tertullian andere Worte Kallists, darunter Matth. 16, 18. Tertullian wirft (De pud. 21; 144 ff.) Kallist vor, er berufe sich zu unrecht auf diese Stelle, die nur von Petrus persönlich verstanden werden dürfe. Die dunkle Stelle „omnis

ecclesia Petri propinqua" faßt H. im streng räumlichen Sinn: die Kirche, die Petri Grab hütet; in dem schwierigen „omnem" stecke ein alter Fehler, ein Verschreiben für „romanam". Jedenfalls bezeugen die Worte „ad te", daß Kallist Matth. zitiert habe. — H. wird darin recht haben, daß Viktor sich auf die Apostelgräber in Rom berufen hat und daß Kallist — wenn dieser, wie es meines Erachtens wahrscheinlich ist, der Gegner Tertullians in De pud. ist — sich auf Matth. berufen hat. Die weitere Folgerung dagegen, daß der „rechtlich rationalen" Beweisführung aus dieser Stelle eine andere aus der „mystischen Bedeutung der Reliquien" vorangegangen sei und zwar anfangs allein, erscheint durch H.s Darlegung nicht begründet und unannehmbar. D.

114. Bardy, G., L'Église romaine sous le pontificat de saint Anicet (154—165): RechScRel 17 (1927) 481—511. — Die dankenswerte, die Quellen sorgsam ausschöpfende Zusammenstellung der geschichtlichen Tatsachen ergibt, daß die römische Kirche um die Mitte des 2. Jahrhunderts „das Stelldichein der christlichen Denker und Schriftsteller" (488) war; zu ihr kamen die Lehrer des Irrtums und der orthodoxen Lehre. Dort entstanden so bedeutsame Werke wie der „Hirt" des Hermas, das „Diatessaron" Tatians, das „Apostolicum" Marcions, dessen Übersetzung den Beginn des lateinischen Schrifttums anzeigt (490). In der Vielheit der Sekten und Schulen stand die Kirche und ihre Hierarchie als Hüterin des reinen Glaubens. — Von Anizet wissen wir kaum mehr, als daß er Pius im Episkopat folgte, nicht als „erster Bischof", wohl aber vielleicht als solcher, der, eine starke Persönlichkeit, tatkräftiger eingriff als seine Vorgänger (494 ff.), wie es sich in der Erörterung des Osterfesttermins zeigte gegenüber Polykarp (496 ff.). Andere Schwierigkeiten waren neben der stets drohenden Verfolgung und den Irrlehren manche innere Schäden, auf die der „Hirt" hinweist (502); aber im ganzen zeigt die römische Kirche ein Bild des Eifers und frischen Lebens; Bekenner und Martyrer (wie Justin und seine Gefährten) fehlen nicht (505 ff.). Ob Anizet zu ihnen gehört, ist zweifelhaft und nach den Quellen unwahrscheinlich (510); aber die zehn oder elf Jahre seiner Regierung sind eine „fruchtbare Periode im Leben der römischen Kirche" (510). D.

115. Acta V. Conventus Velehradensis Anno 1927, post S. Cyrillum natum 1100. gr. 8° (322 S.) Olomucii 1927, Sumptibus Academiae Velehradensis. *M* 7.— Der Band bringt in fünf Abteilungen: 1. Die Vorbereitungsarbeiten des 5. Kongresses; 2. die Sitzungsberichte; 3. die vorgetragenen Dissertationen; 4. die Vorlesungen des „Cursus didacticus et informativus" und schließlich 5. die Presseberichte über den Kongreß. Naturgemäß liegt die weitaus größte Masse des Stoffes dieses inhalts- und lehrreichen Bandes außerhalb des Rahmens der „Scholastik". Darum soll nur über einige der Dissertationen berichtet werden.

Koffler.

116. Gordillo, Mauritius. Iuridismus apud SS. Patres Orientis et Occidentis: Acta V. Conv. Velehrad. 87—96. — Der modernste Vorwurf der östlichen Christenheit gegen die römisch-katholische Kirche ist der des „Juridismus". Man versteht darunter das Einwuchern des Formaljuristischen ins Religiöse, ein Verdrängen der geistigen Kirche der Liebe durch die starre Rechtsorganisation. Das Referat orientiert vortrefflich über die Stimmung namentlich der Russen gegen den „Juridismus" der römischen Kirche. Nach der Titelankündigung dürfte man aber wohl reicheres patristisches Material und namentlich ein stärkeres Eingehen auf die Lehre der griechischen Väter erwarten. K.

117. Hoh, Petrus Aziz., Msgr., Primatus in doctrina Nestorianorum illustratus novis argumentis: Acta V. Conv. Velehrad. 97—104. — Der frühere chaldäische Bischof von Salmas und jetzige Generalvikar des

chaldäischen Patriarchats für Ägypten gibt einen Überblick über den Glauben des ostsyrischen Christentums an den Primat Petri und seines Nachfolgers, des römischen Patriarchen; einen Glauben, den selbst die nestorianische Irrlehre nicht hat auszulöschen vermocht. Eine Reihe von Zeugnissen (Aphraates, Ephräm, Amr ibn Matta, Babhai, Abdischo von Sauba etc.) werden angeführt (99 f.). Aus dieser Lehrüberlieferung erklärt sich zwanglos die Tatsache, daß gerade die Nestorianer bei verschiedentlichen Unionsversuchen die Suprematie des Apostolischen Stuhles mit einer Unbefangenheit anerkannten, die sie über tiefgehende dogmatische Verschiedenheiten hinwegsehen ließ; vgl. die Gesandtschaft des Barsauma im 13. Jahrhundert (101), die Konsekration des Johannes Sulaka durch Iulius III. (98), die Gesandtschaft Elias' VII. an Pius V. (101) usw. Dem Zwecke des Referates entsprach es, auch einen Rückblick und Ausblick auf die Unionsbestrebungen mit der nestorianischen Kirche zu geben (102 ff.) — Man bedauert, in dem verdienstvollen Referat für den weitaus größten Teil der zitierten Texte keine genauen Belege zu finden, zumal da es sich — soweit ich sehe — durchweg um bereits ediertes und mit Übersetzung versehenes Material handelt. Der Ephrämtext (99) findet sich schon in Rouët de Journels Enchir. Patrist. n. 706; vgl. auch den Aphraatestext De poenit. c. 6 (Patrol. Syr. Parisot. I). K.

118. Guberina, A., Sv. Teodor Studita i II. nicejski sabor (De opinione S. Theodori Studitae relate ad concilium nicaenum secundum): Bogoslovska Smotra (Zagreb) 15 (1927) 465—473. — Gegen die allgemein vertretene Ansicht, daß der hl. Theodorus Studita die Allgemeinheit des Nizänum II. zunächst abgelehnt, dann aber anerkannt habe, meint G., Theodor habe diese Allgemeinheit immer konsequent abgelehnt. Aus dem Vergleich aller 15 in Betracht kommenden Stellen gehe hervor: 1. daß er das Nizänum nur viermal einfachhin als „allgemein" bezeichnet und 2. daß nach seiner Ansicht ein Konzil, um als ökumenisch zu gelten, als solches vom Römischen Stuhl anerkannt werden muß. Da nun zu Theodors Lebzeiten der Römische Stuhl die Allgemeinheit des Nizänums noch nicht anerkannt hatte, müßte man für seine Standpunktsänderung in der Nizänumfrage annehmen, er hätte diese wesentliche Bedingung der Ökumenizität fallen lassen, was durchaus verfehlt wäre. Darum müßten die vier fraglichen Stellen als eine nur unwesentliche Modifikation (früher nicht, jetzt aber doch ein für die ganze Kirche maßgebendes, obschon kein allgemeines Konzil!) und als eine Restriktion um des damals so unentbehrlichen Friedens willen angesehen werden. Nur so könnte erklärt werden, warum im Testament des Theodor der Unterschied zwischen den sechs ökumenischen Konzilien und dem Nizänum II. wiederkehrt. Grimm.

119. Cros, L. J. M., S. J., Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins. I. Les apparitions. 3. édit. (XVIII u. 528 S.) Paris 1925, Beauchesne; II. Les luttes. 2. édit. (490 S.) 1926; III. La chapelle et Bernadette. 2. édit. (285 S.) 1926. — Wir haben hier eine unvergleichliche Quellensammlung über die Erscheinungen von Lourdes und die Anfänge der Wallfahrt bis 1879. Merkwürdig ist die Geschichte des Buches. Die Vorbereitungen zu dem Werk liegen weit zurück. Im Jahre 1879 war das Manuskript fertig. Aber der Verfasser verschob den Druck, da er es für nötig hielt, daß zuerst die von ihm verfaßten Bemerkungen zu den verschiedenen bis dahin erschienenen Geschichten von Lourdes veröffentlicht würden. Er starb am 17. Januar 1913, und noch immer harrte das Werk der Veröffentlichung. Endlich, im siebten Jahre nach dem Krieg, erscheint es durch die Bemühungen von F. Cavallera, der dem Werk selbst eine kurze Vorbemerkung vorausschickt und in der RevAscMyst 8 (1927) 313—319 eine längere Rechenschaft über das Buch ablegt. Der erste Band erlebte, wie man sieht, im Jahre seines Er-

scheinens 1925 die dritte Auflage. Die Dokumente sind nicht einfach aneinandergereiht, sondern zu einer wirklichen Geschichte verbunden. Der Verfasser hat nach dem Urteil Cavalleras die wahre und im wesentlichen endgültige Geschichte von Lourdes geschrieben: „L'histoire définitive dans sa substance" (RevAscMyst 8 [1927] 313). Deneffe.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

120. Aulén, G., Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden. En konturteckning. 8° (400 S.) Stockholm 1927, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Förlag. — Der Verfasser, Universitätsprofessor in Lund, ist an den Fortsetzungsarbeiten der Stockholmer Konferenz beteiligt. Zum Unterschied von manchen gleichzeitigen theologischen Erscheinungen Schwedens verrät sein Werk das erfolgreiche Bestreben, in die Tiefe zu gehen und nicht bei essayartigen Schilderungen stehen zu bleiben. Es will uns in einem großen geschichtlichen Überblick die Wandlungen des Gottesbildes im Bewußtsein des christlichen Volkes im Gegensatz zur Auffassung desselben Gottesbildes vom rein theologischen Standpunkt aus geben. „Spekulationen" über Trinität oder hypostatische Union lehnt A. ab. Was er sachlich denkt, ist nicht ganz eindeutig ersichtlich; damit steht er gewiß auf dem Boden seiner Konferenz. Er will eine im großen ganzen ungebrochene Linie von Christus bis zur heutigen „Christenheit" aufzeigen und macht den grundlegenden Schnitt in der Auffassung von Gott — im Gegensatz zu vielen modernen protestantischen Anschauungen — schon zwischen der von den jüdischen Rabbinen und der von Christus dargelegten Lehre. Dabei scheint er, vielleicht nicht ganz frei von der Beeinflussung durch Harnacks „Marcion", zugleich von seinem eigenen religiösen, d. h. dem lutherischen Standpunkt aus, das Gottesbild des NT nach der Seite der reinen Liebe hin zu verzeichnen. Gewiß ist Christus eine Offenbarung der Liebe Gottes und gewiß ist „die Opfertat Christi mit dem Liebeswillen Gottes unmittelbar verknüpft" (46); gewiß „opfert Gott von dem Seinigen — ja sich selbst", und trotz alledem ist ein juridisches Verhältnis, „eine Versöhnungstat", wie A. sie nennt, nicht ausgeschlossen. Unterstreicht man den Gedanken der Selbstdarbringung Gottes so sehr, wie Verfasser das tut, indem er Thomas von Aquin (135) angreift, weil er Gott nur nach seiner menschlichen Natur leiden lasse, und behauptet man, daß Christi Opfertod aus diesem Grunde nicht als Gottes eigene Tat angesehen werden könne, so kommt man einer Leugnung der Gottheit Christi doch sehr nahe. Aus solchen dogmatischen Konsequenzen ergibt sich, daß trinitarische „Spekulationen" auch in einer Darstellung der sog. Volksfrömmigkeit nun einmal nicht zu umgehen sind. Diese Fragen waren ja auch von Anfang an viel tiefer in der christlichen Volksfrömmigkeit verankert, als manche heute glauben möchten. Eine eingehendere Darstellung der Lehre des hl. Thomas, überhaupt ein reichlicheres Heranziehen katholischer Quellen wäre sehr zu wünschen gewesen. Verschiedene, gerade für dieses Werk wichtige Fragen, wie etwa das Gottesbild der ignatianischen Exerzitien, bleiben gänzlich unberücksichtigt. Ammann.

121. Fruhstorfer, Karl, Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel. 8° (89 S.) Linz a. D. 1927, Verlag des kath. Preßvereins. *M* 2.40. — Behandelt werden vor allem das Heptaëmeron, die Erschaffung des ersten Menschenpaares und die Lage des Paradieses. Sehr gut wird der hohe religiös-sittliche Gehalt des Schöpfungskapitels hervorgehoben (39 f.). Fr. nimmt an, daß zwar eine zeitliche Aufeinanderfolge der Hervorbringungen, aber nicht die in der schematischen Erzählung gebotene Reihenfolge gelehrt werden soll (27 43). Das erscheint mir wenig begründet. „Es ist daran festzuhalten, daß das Weib wirklich aus dem Manne gebildet wurde" (53),

und deswegen ist die Meinung zu verwerfen, daß der Leib des ersten Mannes von tierischer Herkunft sei (59). Bezüglich der Lage des Paradieses entscheidet sich Fr. für keine der zahlreichen Hypothesen. — Das Büchlein zeichnet sich durch eine fleißige Zusammenstellung des reichen Materials aus (von Nutzen wäre wohl eine Berücksichtigung der bedeutsamen Beiträge des Dict. de Théol. cath., insbesondere der Artikel Création und Hexaméron gewesen). Auch ist die besonnene eigene Stellungnahme zu loben. Hier sähe man mitunter gern eine eingehendere Begründung; z. B.: Wie rechtfertigt sich in der Sentenz des Verfassers die Einschärfung des Sabbatgebotes durch das göttliche Vorbild? Lange.

122. Schneider, J. M., Theologisches und Geologisches zur Lehre über das Alter der Menschheit: DivThom(Fr) 5 (1927) 295—326. — Gibt es eine klare verbindliche Lehre des katholischen Glaubens über das Alter der Menschheit? Diese Vorfrage wird leider nicht mit der nötigen theologischen Schärfe und Ruhe behandelt. Recht wertvoll ist auf der andern Seite, was S. aus eigenem Fachwissen an „Geologischem" beibringt, um zur Vorsicht zu mahnen in der Annahme der Mindestforderungen, die oft zu hitzig im Namen dieser Wissenschaft erhoben werden. Allerdings schlägt dann S. selber „aus apologetischen Gründen (z. B. wegen der assyriologischen Hypothesen)" vor, statt der „offenbar allgemeinen Katechesenlehre" von 4000 Jahren lieber die Zahl des Martyrologium Romanum von 5199 Jahren „nach oben aufzurunden" auf 5500. Doch letztere Zahl beruht auf den willkürlichen und absichtlichen Erhöhungen der Septuaginta. Wenn darum S. eine biblische „Lehre über das Alter der Menschheit" als „sententia non libera" verteidigen will, dann müßte er schon bei den offenbar ursprünglicheren Daten des hebräischen Textes bleiben, die ja auch in diesem Falle durch die treuere Überlieferung der Vulgata gewissermaßen authentisch wären. Eine Aufrundung verbindlicher Zahlen wäre vom Standpunkt des Verfassers als eines Verteidigers „der christlichen Tradition" überhaupt nicht gestattet. Wieviel empfehlenswerter ist da die Fassung der christlichen Lehre im neuen Einheitskatechismus: „Es dauerte nach dem Sündenfall noch mehrere tausend Jahre, bis der verheißene Erlöser kam." Rembold.

123. Heinisch, P., Die Lebensdauer der Urväter und Patriarchen: BonnZThSeels 4 (1927) 301—321. — H. stellt alle auf die Lebensdauer der Urväter und Patriarchen bezüglichen und in der Genesis überlieferten Zeitangaben vollständig und übersichtlich zusammen, vergleicht die Daten sorgfältig miteinander und mit der außerbiblischen Chronologie und schließt aus den sich dabei offenbarenden Schwierigkeiten auf die Unmöglichkeit einer auf so unzureichender Überlieferung sich aufbauenden Zeitrechnung. „Wären die Zahlen das wesentliche, so würde der Heilige Geist darüber gewacht haben, daß sie uns unverändert erhalten geblieben wären". Die hauptsächlich in Frage kommenden Abschnitte (Kap. 5 u. 11, 10 ff.) sieht H. als selbständige Listen an, die von einem Redaktor in die Genesis eingesetzt worden und durch die Art ihrer Einführung noch deutlich als „citationes explicitae" zu erkennen seien. Die in der Sündflutgeschichte beigefügten Zeitangaben seien ebenfalls spätere Zutat. R.

124. Philips, Gérard, La Raison d'être du Mal d'après saint Augustin. Dissertation présentée pour le grade de Maître agrégé en Théologie de l'Université Grégorienne de Rome. 8° (241 S.) Louvain 1927, Éditions du Museum Lessianum (Desbarax). *Fr* 20.— Nach einleitenden Kapiteln über das Schöpfungsziel und das physische Übel werden Augustins Antworten auf folgende Fragen dargelegt: Warum hat Gott uns mit freiem Willen ausgestattet? Warum läßt er die Sünde zu? Warum schickt er zeitliche Strafen oder unterläßt er mitunter, solche zu schicken? Warum hat er die Sünde der Engel zugelassen, und welche Rolle spielt der Teufel

in Gottes Heilsplänen? — Beachtenswert erscheinen mir besonders die Ausführungen zu der bekannten Stelle: „Quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus" (Retr. I 9, 6). Ph. erblickt darin ein bloßes argumentum ad hominem gegenüber den Manichäern. Augustin selber könne sich die tatsächlich herrschende Begierlichkeit nur als Strafe der Erbsünde erklären. Da er aber anderseits Adams Integrität als eine Gnade bezeichne, so müsse er sich bezüglich der Begierlichkeit den reinen Naturstand des Menschen als in der Mitte zwischen der ursprünglichen Integrität und dem jetzigen Elend gedacht haben (83—92). — Im allgemeinen ist wohl zu sagen, daß Ph. sich ein wenig zu sehr von dem Bestreben hat leiten lassen, die verschiedenen Lehren Augustins unter sich und mit der späteren Theologie auszugleichen. Wenn mit Recht hervorgehoben wird, daß Augustin sich nicht sehr deutlich über den wesentlichen Begriff der Freiheit ausgesprochen hat und eine doppelte Bedeutung dieses Wortes („liberté d'indifférence" und „aisance dans l'action") sich bei ihm findet (34), dann dürfen später (41 77) die vielen Äußerungen über den Fortbestand der Freiheit unter der Herrschaft der Sünde oder der Gnade nicht ohne weiteres in dem ersteren Sinne verstanden werden. Übertrieben ist auch die Behauptung: „Entre l'une et l'autre erreur, il conserva toujours la voie du juste milieu qui est celle de la vérité" (225). Gewiß war Augustin weder Pelagianer noch Manichäer. Aber, wie er selbst gesteht, war er anfangs vom rechten Mittelweg nach der pelagianischen Seite hin abgewichen, und daß er später bei der Bekämpfung der Pelagianer sich nie nach der entgegengesetzten Seite hin zu weit vorgewagt habe, wird auch von Ph. schwerlich bewiesen. Von Nutzen wäre zweifellos eine Berücksichtigung der schönen Arbeit Salgueiros über „Ad Simplicianum" gewesen (siehe Schol 2, 428 ff.).

Lange.

125. Lottini, J., O. P., Divi Thomae Aquinatis O. P. Summa theologica in breviorem formam redacta usui seminariorum adaptata. Pars tertia. 8° (634 S.) Taurini-Romae 1927, Marietti. *L* 27.— Hier wird der Text des hl. Thomas (S. th. III und Suppl.), aber nicht ganz vollständig, vorgelegt und bisweilen mit dem einen oder andern in eckige Klammern gesetzten erklärenden oder verbindenden Wort versehen. Mitunter bleibt das Wort des Herausgebers ohne Kennzeichnung. Als Beweis werden auch die „Sed contra" benützt. Das Wertvollste außer dem Text des hl. Thomas ist wohl die systematische und durch den Druck hervorgehobene Einteilung der behandelten Fragen. Die Einwendungen stehen mit ihren Lösungen nach der positiven Darlegung. In Anmerkungen sind spätere kirchliche Entscheidungen und bisweilen Distinktionen „in forma" zur Lösung der Schwierigkeiten beigefügt. Das Buch ist ein dankenswertes Hilfsmittel für Schüler und auch für Lehrer, die die Summa als Textbuch benützen sollen. Bei der Anmerkung auf S. 2: „Nulla scientia probat exsistentiam vel possibilitatem sui obiecti", könnte man fragen, wie denn das zu S. th. 1, q. 2, a. 3 stimmt, wo das Dasein Gottes bewiesen wird. Die Schönheit und gute Lesbarkeit des Druckes verdient besonderes Lob.

Deneffe.

126. St. Thomas d'Aquin, Somme Théologique. Le Verbe Incarné. Tome I (3, q. 1—6). Traduction Française par Ch. V. Héris O. P. (Éditions de la Revue des Jeunes). kl. 8° (316 S.) Paris 1927, Desclée. *Fr* 15.— Die bekannten Ausgaben von „La Revue des Jeunes" wollen in guten Übersetzungen die „Summa Theologica" der Laienwelt näherbringen. Hier liegen die sechs ersten Quaestiones des dritten Teils, übersetzt von P. Héris O. P., vor. Beigefügt sind verschiedene „Appendices" mit erklärenden Anmerkungen, technische Erläuterungen, ein Sachverzeichnis und eine knappe Bibliographie. Die Ausgabe macht einen vorzüglichen Eindruck, und namentlich die Übersetzung — keine leichte Aufgabe — scheint ganz gut gelungen. Anmerkungen

erleichtern das Verständnis schwieriger Stellen, längere Exkurse behandeln die einschlägigen Irrlehren und dogmatischen Definitionen oder erläutern tiefere Fragen, die mit der hypostatischen Union zusammenhängen. In seiner Erörterung des „constitutivum formale personae" und der hypostatischen Union folgt H. den Anschauungen Cajetans. Bei dieser Auffassung hat die menschliche Seele Christi keine eigene Existenz, sondern existiert „per esse Verbi". So erhebt sich die Frage, ob die Schöpfung der Seele Christi und die Aufnahme zur hypostatischen Union als verschiedene Handlungen zu bewerten seien. Den Salmanticenses, „écho fidèle de toute la tradition thomiste", folgend, bejaht H. diese Frage: „Si . . . il est vrai que l'on peut parler, à propos des êtres créés, d'essence réelle distincte de l'existence, l'on est amené nécessairement à conclure que dans l'Incarnation il y a lieu de distinguer l'action divine ayant pour terme la constitution de l'humanité dans sa réalité essentielle, et l'action divine qui élève cette humanité jusq'à la subsistence et à l'existence du Verbe" (301). Bei den Salmanticenses (Ed. Palmé t. 13, disp. 5, n. 28; ibid. t. 14, disp. 8, n. 98 sq.) kann man nachlesen, wie diese „réalité essentielle" als „terminus" des Schöpfungsaktes zu denken sei. Sie existiert nur „secundum quid et cum addito diminuente: nempe vialiter, inchoative et cum ordine practico ad exsistentiam . . . quae complete et perfecte rem extra causas constituit" (ibid. n. 98). Es will doch scheinen, daß diese Auffassung der „essentia realiter distincta ab exsistentia" als „terminus" des Schöpfungsaktes bei nicht wenig neueren Anhängern der „distinctio realis", die sich kein Mittleres zwischen Existenz und Nichtexistenz denken können, auf Widerspruch stoßen wird. In jedem Falle scheint eine einheitliche Fassung der „distinctio realis" innerhalb der thomistischen Schule nicht gegeben. Zur Orientierung vgl. man ArchPh 5, Cah. 1, P. Descoqs S. J., Thomisme et Scolastique 84 ff.

Tummers.

127. Lebon, J., Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort: RevHistEccl 23 (1927) 5—44 209—242. — Mehrere Väter und Schriftsteller, Eusebius von Cäsarea, Epiphanius, Ambrosius, Libellus emendationis Leporii (ungenau Diekamp, Dogmatik II$^{3-5}$ [1921] 210) haben, wie L. nachweist, angenommen, daß beim Tode Christi die hypostatische Union seines Leibes aufgelöst worden sei. Besonders werden Athanasius und Hilarius besprochen. Endurteil über Athanasius: „St. Athanase au temps de la composition du De Incarnatione Verbi tenait que le Verbe s'est séparé du corps du Christ dans la mort; rien ne prouve que dans la suite il a rétracté cette opinion, qu'il partage, comme nous l'avons vu, avec plusieurs de ses contemporains" (42). Gegen D. Coustant hält L. aufrecht, daß Hilarius das gleiche gelehrt habe; eingehend widerlegt er die Gegengründe des Mauriners. Gewarnt wird vor zu weitgehenden Schlüssen aus diesem Tatbestand: „On ne peut pas légitimement en dégager, par voie de conséquence, des conclusions touchant leur position doctrinale, ni celle de leur époque, au sujet de la nature de l'union de la divinité et de l'humanité, de la présence ou de l'absence de l'âme humaine, et de la nature de la mort dans le Christ" (239). T.

128. Geiselmann, J., Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin: ThQschr 107 (1926) 198—223; 108 (1927) 233—256. — Die Bestimmung des Verhältnisses Christi zur Kirche spitzt sich zuletzt zur Frage zu: In welchem Verhältnis steht Christus als Mensch zur Begnadung der Kirche? Im Sentenzenkommentar des Aquinaten erscheint Christi Stellung als eine vorbereitende, disponierende, die Begnadung ermöglichende, nicht aber physisch bewirkende. Nicht er führt als Mensch die Begnadung herbei, sondern um seinetwillen wird Begnadung von Gott gewährt. Diesen Grundsatz des bloß moralischen Einflusses führt Thomas im Kommentar restlos durch. Die weitere Entwicklung seiner Lehre fällt in die Zeit von der

Vollendung des Kommentars bis zur Abfassung des „Compendium Theologiae". Sie findet sich schon „De Veritate" (1256—1259) q. 27—29. In q. 27, a. 3 ad 9 lehrt Thomas, daß der Begriff Schöpfung nur auf das Werden des in sich selbst existierenden Dinges angewandt werden kann. Wenn nun aber Begnadung nicht ein Schaffen aus Nichts, sondern ein Schaffen an einem Seienden ist, dann ist nicht einzusehen, warum sie Gottes alleiniges, jedes vermittelnde Geschehen ausschließendes Tun sein müßte. Nach „De Veritate" q. 27 hat die Menschheit Christi realen Anteil an Gottes Gnadenwirken. In q. 29 sagt Thomas das „influere gratiam" von dem „instrumentum" selbst aus, und zwar in dynamisch-organischem Sinne. Die Menschheit Christi ist das wirkend-tätige Organon des göttlichen Handelns, da das menschliche Wirken die Kraft der göttlichen Natur empfängt. Diesem menschlichen Wirken nicht mehr bloß moralische, sondern organisch-dynamische, direkt ursächliche Bedeutung beimessend, ist Thomas zum Schöpfer einer neuen Ekklesiologie geworden. Er schafft das grandiose System der „ecclesia catholica", indem er nicht bloß der „prima causa" als dem „principale agens" (Gott), sondern auch den „causae secundariae" als dem „instrumentaliter agens" (dem sinnlich sichtbaren Geschehen in der Kirche überhaupt) eine reale Bedeutung für die Gnade selbst abgewinnt. Das Kirchenbild des Thomas von Aquin ist das Kirchenbild des theologischen Realismus. — Zu der gedankenreichen Abhandlung sei eine zweifache Bemerkung gestattet: Diejenigen, welche der Menschheit Christi und den Sakramenten nur moralische bzw. intentionelle Kausalität zuerkennen, sind darum nicht genötigt, deren r e a l e Bedeutung für die Begnadung preiszugeben. Und zweitens: Die Bedeutung von „De Veritate" q. 27, a. 3 ad 9 scheint überschätzt zu werden. Man sehe: q. 27, a. 3: „Prima ratio . . . secundo quia nulla virtus creata" usw. und ad 8 und vergleiche damit „De Potentia" q. 3, a. 4 ad 7 et ad 8, wo noch immer mit Bezug auf die Gnade von „instrumentaliter et dispositive" die Rede ist („De Potentia" nach Mandonnet 1261—1263; nach Grabmann und Synave 1265—1268). Auch S. th. 2, 2, q. 178,a. 1 ad 1 dürfte nicht belanglos sein. Die Sache ist jedenfalls verwickelter, als die Abhandlung erkennen läßt. T.

129. R i v i è r e, J., De la „satisfaction" du Christ chez saint Ambroise: BullLittEccl 1927, 161—164. — R. berichtet über einen Fund des P. Galtier, wonach bereits der hl. Ambrosius das Wort „satisfacere" ganz klar auf das Erlösungswerk Christi anwendet: „Sunt autem qui putant utrumque psalmum (37 et 68) ex persona Christi esse decursum, qui pro nostris peccatis s a t i s f a c i e b a t P a t r i": S. Ambrosius, In Ps. 37, n. 53 (ML 14, 1036 C). Früher nahm man an, der hl. Anselm († 1109) sei der erste in dieser Verwendung des Wortes, das sonst in der Bußlehre seit den frühesten Jahrhunderten vorkommt, von Christus aber in der Bedeutung von erlösender Genugtuung nicht ausgesagt wurde. Schon früher (BullLittEccl 1924, 284 ff. u. 353 ff.) hatte R. auf den hl. Petrus Damiani († 1072) hingewiesen (ML 144, 766 C), sowie auf einige Stellen aus dem „Liber Mozarabicus Sacramentorum" (ed. Férotin col. 55, 23 u. 237, 23). R. ist über den Fund so überrascht, daß er geneigt ist, an der Echtheit der genannten Ambrosiusstelle zu zweifeln. Deneffe.

130. B i t t r e m i e u x, J., Doctrina Mariana Leonis XIII: EphThLov 4 (1927) 359—383. — Der um die Lehre von der Mittlerschaft Mariä hochverdiente Verfasser legt hier eine beachtenswerte Studie über die marianischen Enzykliken Leos XIII. vor. Er sammelt und ordnet eine große Zahl von Stellen über die Mutterschaft Mariä gegenüber den Menschen, über ihre Mittlerschaft, wobei das „principium consortii cum Christo" hervortritt, sowie über ihre Fürbitte. B. macht die Bemerkung, daß die patristische und scholastische Theologie besonders die göttliche Mutterschaft Mariä behandelte, während die heutige Theologie vor allem die Beziehungen der Gottesmutter zu den Menschen darzulegen sucht. D.

131. Lavaud, B., Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacrements: RevThom 32 (1927) 292 bis 316. — Ders., La thèse thomiste de la causalité physique de la sainte humanité et des sacrements se heurte-t-elle à d'insurmontables difficultés?: ebd. 405—422. — L. weist noch einmal überzeugend nach, daß Thomas der Menschheit Christi und den Sakramenten eine instrumentale, physische Wirksamkeit zuschreibt. Fernerhin sucht er die Ansicht Cajetans, nach welcher Thomas in der Summa (anders als im Sentenzenkommentar) eine Wirksamkeit der Sakramente lehrt, die unmittelbar auf die Hervorbringung der Gnade geht, zu erhärten. Leider hat hier L. das Grundgesetz aller Interpretation zu wenig berücksichtigt, daß ein Autor aus sich selbst heraus, nicht nach einer vorgefaßten These zu erklären ist. Cajetans Auffassung stützt sich im wesentlichen auf zwei negative Gründe: In der Summa 3, q. 62, a. 1, redet Thomas nicht von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente. Ferner findet sich dort nicht mehr die Einteilung der „causa efficiens" in „dispositiva" und „perfectiva". L. selbst muß zugeben, daß Thomas De verit. q. 27, a. 4 ad 3 und a. 7 noch klar die dispositive Kausalität lehrt. Das gleiche gilt trotz der Zweifel L.s von De pot. q. 3, a. 4 ad 8: „Unde cum sacramenta iustificare dicantur instrumentaliter et dispositive, solutio redit in idem". Obendrein wird ad 7 die Heiligung in völlige Parallele zur „Schöpfung" der „Seele" gesetzt bei der eine „materia in qua" disponiert werden kann. Vgl. auch 2, 2, q. 178, a. 1 ad 1: „Potest contingere quod mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid, ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit." Hier redet Thomas in einer eng verwandten Materie vollständig entsprechend der Theorie von der dispositiven Wirksamkeit. — Und 3, q. 62, a. 1? Aus der Überschrift läßt sich nichts schließen, da sie dieselbe ist wie im Sentenzenkommentar und in De veritate, wo Thomas die dispositive Wirksamkeit vertritt. Und das Schweigen? Die Vorlage für den Artikel war nicht in erster Linie der Kommentar, sondern De ver. q. 27, a. 4. Dort aber erwähnt Thomas im Korpus die dispositive Wirksamkeit mit keinem Worte. Nach der Interpretationsmethode Cajetans müßten wir also auch hier auf Änderung der Meinung schließen. Zufällig sagt aber Thomas ad 9 und a. 7 klar das Gegenteil. Das Schweigen in 3, q. 62 erklärt sich völlig ungezwungen daraus, daß Thomas ein anderes Ziel verfolgte und die Art der Kausalität hier nicht in Frage stand. Die Einteilung nach Avicenna in „causa perfectiva" und „dispositiva" hat Thomas bereits De ver. q. 27, a. 4 c. aufgegeben, weil sie überflüssig war und zudem nicht recht paßte. — Aber auch positiv läßt sich die Haltlosigkeit der Erklärung Cajetans leicht nachweisen. Nur eine entscheidende Stelle: Summa 3, q. 84, a. 1 macht sich Thomas den Einwand: „In sacramentis de quibus iam supra diximus, est aliquid, quod est sacramentum tantum, aliquid quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum, ut ex praemissis patet. Sed hoc non invenitur in poenitentia. Ergo poenitentia non est sacramentum." Antwort: „Ad 3^m^ d. q. etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum sc. actus exterius exercitus tam per peccatorem poenitentem quam etiam per sacerdotem absolventem, 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. Das ist klar die Lehre des Sentenzenkommentars (z. B. l. 4, d. 17, q. 2, a. 5, ql. 3; l. 4, d. 18, q. 1, a. 4, ql. 1 ad 2), wenngleich schärfer gefaßt. Die Lehre Cajetans und der neueren Thomisten ist also völlig verschieden von der Theorie, die Thomas auch in der Summa vertritt. — Im zweiten Aufsatz weist L. gegenüber dem Einwand, die Theorie Cajetans führe zu unübersteiglichen Schwierigkeiten, darauf hin, daß spätere Thomisten, wie Johannes a S. Thoma, die Salman-

tizenser und Gonet, hier über Cajetan hinausgekommen seien, der nebst andern die Schwierigkeiten unumwunden zugebe. Im letzten Teil beschäftigt er sich mit zwei Einwänden, die Bittremieux erhoben hat. Der erste ist eine Frage der Thomasexegese. Der zweite macht auch sachlich im Sinn thomistischer Methaphysik geltend, daß es ebensowenig ein physisches Instrument der Gnade geben kann, wie es ein physisches Instrument der Schöpfung gibt, und daß das Instrument in Bezug auf die Wirkung der „causa principalis" nur vorbereitend wirken kann, daß man aber bei der Gnade vergebens nach einer solchen Wirkung sucht. — Nur eine rein methodische Bemerkung zu L.s Ausführungen. Wenn die physische Kausalität durch die Tradition gefordert wäre, so müßte man allerdings unter Umständen Schwierigkeiten in den Kauf nehmen oder mit dem Hinweis auf die Allmacht Gottes lösen. Da dies aber in keiner Weise zutrifft, ist doch für Aufstellung einer Erklärung der einzig vernünftige Grundsatz, eine solche Theorie zu wählen, die der Tradition vollauf gerecht wird und ihre Gegebenheiten wirklich erklärt, dabei aber keine neuen Schwierigkeiten schafft. Diesem Grundsatz wird die juridische Wirksamkeit gerecht, nicht aber die Lehre Cajetans und der modernen Thomisten. Pelster.

132. Lavaud, B., O. P., De la causalité instrumentale de Marie, médiatrice de toute grâce: RevThom 32 (1927) 423—445. — 1. Gegen P. Merkelbach O. P. (vgl. Schol 1 [1926] 616 n. 408) sagt der Verfasser, daß die Grundsätze des hl. Thomas die Annahme nicht verbieten, Maria übe eine physische Kausalität bei der Hervorbringung der Gnaden aus. 2. Suarez, der die physische Kausalität der Sakramente, wenn auch nicht ganz im thomistischen Sinne, festhält, leugnet entschieden jede physische Kausalität Mariä in Bezug auf die Gnaden. 3. Der Verfasser bringt einige Wahrscheinlichkeitsgründe für eine solche Art der Verursachung. Mehr als Wahrscheinlichkeit will er nicht behaupten. Seine Gründe sind z. B.: Die Menschheit Christi ist physische Instrumentalursache der Gnaden; Maria aber ist beim Werk der Erlösung aufs innigste mit Christus vereinigt; daher ist es annehmbar, daß auch sie eine physische Kausalität in Bezug auf die Gnaden ausübt. Ferner, der Priester ist bei der Sakramentenspendung physische Instrumentalursache der Gnade; dann aber liegt es nahe anzunehmen, daß Gott Maria eine ähnliche Wirkungsweise verliehen hat. — Die Voraussetzungen werden allerdings nicht von allen angenommen. Zudem ist nicht einzusehen, wie ein Werkzeug dort physisch seine (erste) Wirkung hervorbringen könne, wo es physisch nicht ist. Ein Geigenbogen kann Schallwellen hervorrufen, die sich in die Ferne verbreiten, aber er kann nicht dort seine erste Wirksamkeit ausüben, wo er nicht angesetzt wird. Beachtenswert ist der Satz des Verfassers: „Le plus filial attachement à saint Thomas, Docteur commun, ne défend pas d'aller au-delà de ses affirmations quand il se trouve de bonnes raisons de le faire" (432). Klar sind die Worte: „Je suis personnellement convaincu . . . que saint Thomas nie formellement l'Immaculée Conception" (431 Anm.). Deneffe.

133. Bover, J. M., S. J., Maria maris stella, universalis gratiarum mediatrix. Oratio habita in Collegio Sarriensi in sollemni studiorum exordio. gr. 8° (39 S.) Barcinone 1927, Subirana. — Von Hieronymus bis Bellarmin und Alvarez de Paz legt der Verfasser eine große Reihe von Stellen vor, worin Maria als Meeresstern (Polarstern) gepriesen wird. Manche kirchliche Schriftsteller zeigen durch ihre Erklärungen, daß sie mit dem Titel Meeresstern Maria wenigstens in gewissem Sinne als Vermittlerin aller Gnaden bezeichnen wollen. Einige Stellen seien beispielsweise angeführt: „Haec maris stella dicitur, quia genus humanum de salo huius saeculi ad aeternam vitam per eam dirigitur" (Honorius von Autun). „In mari huius saeculi nos regit et protegit et meritis suis cum precibus ducit ad portum salutis" (Absalon von Springkirchbach). „Christiani diriguntur per Mariam

ad gloriam" (S. Thomas). „Virgo gloriosa est maris stella, purificans eos, qui sunt in mari huius mundi, illuminans, perficiens" (S. Bonaventura). D.

134. Bernard, R., Mater divinae gratiae: RevScPhTh 16 (1927) 405 bis 424. — Mit vielfacher Bezugnahme auf Prinzipien des hl. Thomas führt der Verfasser aus: Marias mütterliche Sorge für die Erlösten ist eine Fortsetzung der mütterlichen Dienste, die sie dem Erlöser geleistet hat. Sie hat die Menschen als ihre geistigen Kinder empfangen, indem sie ihnen durch Christus alle Gnaden „de congruo" verdiente. Sie teilt alle Gnaden aus durch ihre Fürbitte im Himmel, sowohl die Gnaden des Beistandes als auch die heiligmachende Gnade. B. stellt (420) die Frage, ob Maria auch physische Ursache der Gnaden sei. Die Antwort ist nicht sehr entschieden und klar. Er meint, der hl. Thomas ignoriere den Unterschied, da er wohl wisse, daß dasselbe Wesen, wenn es der geistigen Ordnung angehöre, zugleich moralische und physische Ursache sei. „Das Verdienst und die Fürbitte, zumal wenn sie von solchem Ausmaße sind, werfen wahrhaftige, geistige Kräfte in die Welt" (421). Auch durch physische Hervorbringung? B. scheint es zu behaupten. Er hat auch den Satz: „Sa maternité lui confère un véritable sacerdoce" (422). Über das Priestertum Mariä kann man vergleichen Acta S. Sedis 40 (1907) 109 f. D.

135. Ernst, J., Über die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä noch einmal: ThPrQschr 80 (1927) 532—544. — Ders., Um die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä: BonnZThSeels 4 (1927) 322—336. — Siehe oben S. 217 f. D.

136. Walz, Johann B., Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie. gr. 8° (XVI u. 168 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder. *M* 6.—; in Leinw. *M* 7.20 — Diese dankenswerte Sonderabhandlung über die Lehre von der Fürbitte der Heiligen trägt ein reiches Material zusammen aus der Heiligen Schrift, den archäologischen Denkmälern, den heiligen Vätern, der Liturgie. Die Verarbeitung ist gut, von katholischem Geiste getragen. Das Buch gliedert sich in vier Abschnitte: Wesen der Fürbitte der Heiligen, ihre Bezeugung in der Schrift und Tradition, ihr Gegenstand, ihre Wirksamkeit. Beachtenswert ist die treffliche Ablehnung der religionsgeschichtlichen Konstruktionen, die die katholische Heiligenverehrung als Ausfluß heidnischer Religionen hinstellen möchten (93 ff.). Die auffallende Tatsache, daß die Kirche in ihren liturgischen Orationen niemals die Heiligen direkt anruft, sondern Gott bittet, er möge auf die Fürbitte und auf die Verdienste der Heiligen hin uns Gnaden erweisen, wird gebührend hervorgehoben (155 ff.). Zeigt das einerseits die Überzeugung der Kirche, daß eben Gott die letzte Quelle der Gnaden ist, so bleibt doch die Frage offen, warum sich die Kirche in diesen Orationen nicht direkt an die Heiligen wendet. Liturgische Gebete, in denen die Kirche die Heiligen anruft, sind das Konfiteor und die Allerheiligenlitanei, und es wäre interessant zu wissen, seit wann die Kirche in ihren liturgischen Gebeten diese Übung einhält. — Der Satz des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses „Sanctos . . . venerandos atque invocandos esse" wird übersetzt: „Daß man die Heiligen . . . verehren und anrufen dürfe" (7). Ist da nicht mehr gesagt? Ob allerdings jeder einzelne die Heiligen anrufen müsse, oder ob die Kirche im allgemeinen diese Pflicht habe, das ist in dem Satz des Glaubensbekenntnisses nicht ausgedrückt. Über die Bedeutung des ὑπέρ (86) hätte der Verfasser auch guten Aufschluß erhalten in „Novi Testamenti Lexicon Graecum" von Fr. Zorell (Paris 1911). Ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis würde den Wert des Buches noch erhöhen. D.

137. Glueck, Nelson, Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltungsweise (Beihefte zur ZAtWiss 47) gr. 8° (VIII u. 68 S.) Gießen 1927, Töpel-

mann. *M* 4.— — Bekanntlich ist das Wort „ḥesed", das die Vulgata mit „misericordia" wiedergibt, neben „ḥen" der atl. Ausdruck für „Gnade". Daher ist die fleißige Untersuchung auch für den Dogmatiker von Bedeutung. Nach G. drückt ḥ. in den ältern Büchern der Schrift eine gemeinschaftgemäße Verhaltungsweise aus, d. h. in profaner Bedeutung ein Verhalten, wie es den verschiedenen Rechts-Pflicht-Verhältnissen der menschlichen Gemeinschaft entspricht, wie es z. B. zwischen Verwandten, Freunden, Verbündeten, Herr und Knecht, Herrscher und Untertan bestehen soll: gegenseitige Hilfsbereitschaft, Brüderlichkeit, Aufrichtigkeit, Treue, Liebe usw. Die Treue wird oft in Form einer Hendiadys durch Hinzufügung des „ve'emeth" noch eigens genannt. In religiösem Sinn vom menschlichen Verhalten gebraucht, bezeichnet ḥ. die rechte Verhaltungsweise gegenüber Jahwe, dem Bundesgott, und mit Rücksicht auf ihn gegenüber dem Nebenmenschen: Religiosität (pietas), Menschenfreundlichkeit, Nächstenliebe, Treue, Redlichkeit. Vom Begriff der Barmherzigkeit unterscheidet es sich durch den Charakter der Pflichtmäßigkeit. Von Gott ausgesagt, ist ḥ. das gemeinschaftgemäße göttliche Verhalten denen gegenüber, die zu ihm in sittlich-religiöser Gemeinschaft stehen, Treue, Gerechtigkeit, Hilfe, Liebe, entsprechend seinem Bunde, seiner Verheißung, seinem Schwur. Von „raḥamim" unterscheidet es sich durch seinen positiven Inhalt. Den reuigen Sündern erweist Jahwe vergebende Liebe (raḥamim), und, insofern sie zum gemeinschaftgemäßen Verhalten zurückkehren, erfahren sie auch wieder Gottes gemeinschaftgemäße Treue (ḥesed). Gerade von hier aus war es kein weiter Schritt zur Bedeutung „Gnade", „Huld". In den jüngeren Schriften des A. T. verliert ḥ. die Merkmale der Pflicht und Gegenseitigkeit, es wird zu willkürlich erwiesener Huld und Gnade (z. B. Esth. 2, 9 17). — Wenn G. wiederholt mit aller Bestimmtheit erklärt, das Wort habe in der älteren Zeit diesen Sinn noch nicht gehabt, so dürfte seine Behauptung doch etwas gewagt erscheinen. Bei dem spärlichen Material, das aus der älteren hebräischen Literatur zu Gebote steht, ist es wohl nicht geraten, einem Worte, das in späterer Zeit ganz gewiß eine bestimmte Bedeutung hat, diese für die ältere Zeit völlig abzusprechen. Das Beispiel 1 Kön. 20, 31 (17 f.) wird dem ganzen Zusammenhang nach doch wohl richtiger von freier Gnade verstanden, die Achab dem gefangenen Benhadad gewährt. Das von G. konstruierte ḥesed-Verhältnis zwischen Herr und Knecht erscheint reichlich gekünstelt. Im ganzen verdient die gründliche und besonnene Arbeit alles Lob. Lange.

138. Jansen, F. X., S. J., Baius et le Baianisme. Essai doctrinal sur une erreur théologique (Museum Lessianum. Section théol. Nr. 18). 8° (XVIII u. 238 S.) Louvain 1927, Editions du Museum Lessianum. *Fr.* 25.— — Das Werk nennt sich bescheiden „un essai de vulgarisation sérieuse" (VI) und möchte in erster Linie Laien über dies theologische Gebiet unterrichten. Doch ist es eine durchaus gründliche und wissenschaftliche Forschung, die auch dem Fachtheologen viel Belehrung und Anregung bietet. Es schildert zunächst den Menschen Baius (1—25) und dann seine Ideen (27—145). Zum Vergleich werden vielfach herangezogen die entsprechenden Lehren Augustins, der Scholastik, des Tridentinums, der Protestanten, der Jansenisten, der Augustinenser und schließlich auch moderne Systeme von Blondel und Scheler. Weise Zurückhaltung übt J. in der schwierigen Frage, wie weit der Augustin des Baius mit dem wirklichen Augustin übereinstimmt; er ist überzeugt, daß hier ernste Probleme vorliegen (136—138; 168 f.). Die wertvollen Bemerkungen des Anhangs über die verurteilten Sätze des Baius, namentlich Satz 61—79, die sich ja in seinen Werken nicht vorfinden (195—213), bieten eine sehr nützliche Ergänzung zu der Untersuchung Le Bachelets im Dict. de Theol. cath. II, 64 ff. Beachtung verdient die Warnung, daß baianische Ideen auch heute noch dem gläubigen Denker Gefahren bereiten können: „un groupe nombreux de théologiens n'hésite

pas à affirmer dans la volonté créée un appétit naturel de la claire vue de Dieu"; von da gelange man leicht zu der „decentia creatoris" der Augustinenser, die den baianischen Irrtümern bedenklich nahe stehe (144 f.). — Augustin sagt zwar im Jahre 415, De natura et gratia 2, 2: „non desunt adhuc ultimae gentes, licet, ut perhibetur, paucissimae, quibus hoc nondum fuerit praedicatum" (zitiert S. 107); aber dazu steht ein späteres Wort aus dem Jahre 419 in scharfem Gegensatz, Epist. 199 (De fine saeculi) 12, 46: „Sunt enim apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum esse praedicatum evangelium, ex iis, qui ducuntur inde captivi et Romanorum servitiis iam miscentur, quotidie nobis addiscere in promptu est". — Das tridentinische „diligere incipiunt" scheint J. (112) in demselben Sinne aufzufassen, den neuerdings M. Premm aus den Akten als die Meinung des Konzils erwiesen hat; s. Schol 2 (1927) 311. L.

139. Bail, Paul, Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre. Die Sakramente als Sinngebung in der kreatürlichen Welt. 8° (121 S.) Leipzig 1926, Klein. *M* 3.50; geb. *M* 4.30. — Die Schrift ist ein Auszug aus der Lizentiatenarbeit, die der Verfasser bei der Universität Erlangen eingereicht hat. Sie soll nach dem Vorwort „eine ausgesprochen dogmatische Arbeit sein". Im ersten Teil gelangen die Haupttypen der neueren Sakramentslehre seit 1890 zur Darstellung. Das Zusammenstreichen der ausführlicheren Darlegungen in der ursprünglichen Arbeit scheint dem Buche sehr geschadet zu haben. Es sind jetzt fast nur die trockenen Definitionen stehen geblieben, ohne den inneren Zusammenhang aufzudecken. Doch zeigt die Schrift auch so die bei all dem Suchen nach Wahrheit doppelt bedauerliche Mannigfaltigkeit der protestantischen Auffassung. Der Verfasser versucht zwar die einzelnen Ansichten unter Haupttypen zusammenzufassen. Aber auch das gelingt nur mit großer Schwierigkeit, obwohl diese Haupttypen schon ziemlich allgemein gefaßt sind: Zeichentheorien, Worttheorien, Handlungstheorien, sinnbildliche Theorien, psychologische Theorien und endlich noch Gemeinschaftstheorien. Und das Ergebnis, so schreibt B. selber, „das die bunte Landkarte der Haupttypen aufweist, ist herzlich gering, um nicht zu sagen negativ" (48). — Darum versucht er im zweiten Teil eine neue Lösung. Der Grundfehler der bisherigen Stellung zum Sakrament liege „im Dualismus zwischen Natur und Geist. . . . Man betont die Natur und verfällt leicht in Magie, Theosophie; oder man legt den Ton auf Geist und spiritualisiert die Natur. . . . So werden entweder in die Zeichen Dinge hineingeheimnißt, die nicht darin stehen und dadurch das Wort verkürzt, oder es wird das Wort als das Wesentliche im Sakrament bezeichnet und der Sakramentsbegriff verdrängt" (51 f.). B.s Lösung lautet: Natur ist Geist und Geist ist Natur. Das Wasser ist reine Natur, aber nicht entgeistete Natur, sondern Gottes Geist schwebte über ihm bei der Schöpfung. Ähnlich ist es bei Brot und Wein, wo Christus durch seine Allgegenwart immer gegenwärtig ist. Sakrament freilich wird dieses kosmische Element erst während der sakramentalen Handlung: „Daß Gott überall gegenwärtig ist, muß hierbei selbstverständlich Voraussetzung sein, aber — er wird nicht immer erlebt. Der Sakramentempfang ist Erlebnis Gottes" (86 f.). „Nicht das ist die Frage: Wird im Sakrament mehr geboten als im Wort, sondern bist du fähig, in den Elementen, d. h. in ihrer Annahme dich zu Christus bzw. seinem Wort zu bekennen und als Bekenner seine himmlische Gnade zu empfangen; bist du fähig, im Sinne des Einsetzungswortes die Elemente auf Christus und dein Leben anzuwenden?" (55). — Daß B. meint, auch der Katholik könne „in einer Sakramentenlehre, die wirklich Anspruch auf wissenschaftliche Haltbarkeit erhebt" (103), diesen Weg gehen, ist nur verständlich, wenn man seine staunenswerte Unkenntnis der katholischen Lehre und Literatur mit in Rechnung stellt. So heißt es z. B.: „Die römisch-katholische Kirche . . .

ist über eine gut ausgebildete Terminologie, viel geschichtliche Einzelheiten, Begriffsbestimmungen, theosophische Entgleisungen, nicht immer gerechte Polemik gegen die lutherische Kirche, die gelegentliche Verquickung von Anthropologie und Psychologie in der generellen Sakramentenlehre nicht hinausgekommen. . . . Die katholischen Dogmatiker kennen das Problem Wort und Sakrament häufig gar nicht, weil die Wortverkündigung an und für sich eine untergeordnete Rolle in der Kirche spielt" (10). Wir möchten annehmen, daß dieser Abschnitt nicht in der von der Erlanger Universität durch Verleihung des Lizentiatentitels ausgezeichneten größeren Arbeit gestanden hat. Weisweiler.

140. Guillaume, L., O. F. M., De institutione sacramentorum et speciatim Confirmationis iuxta Alexandrum Halensem O. F. M.: Anton 2 (1927) 437—468. — Als ein seltsamer, fast unerklärlicher Irrtum wird in den theologischen Lehrbüchern vielfach die Ansicht des Alexander von Hales angeführt, das Sakrament der Firmung sei auf dem Konzil von Meaux (Meldense 845; Mansi 14, 829 f.) eingesetzt worden. G. erklärt seinen Ordensgenossen so: Nach Alexander haben auch die Apostel schon gefirmt; sie verliehen durch bloße Handauflegung die „res sacramenti", die Gnade des Heiligen Geistes, verwandten aber nicht die heutige Materie und Form, d. h. das Chrisma und die heute üblichen Worte. Christus hat die Spendung der „res sacramenti" angeordnet und so „in genere" das Sakrament eingesetzt. Später hat die Kirche Materie und Form bestimmt, und erst von dieser Zeit an haben wir das Sakrament der Firmung im eigentlichen Sinne: „Institutum fuit hoc sacramentum Spiritus S^i. instinctu, in Concilio Meldensi, quantum ad formam verborum et materiam elementarem" (Summa 4, q. 9, membr. 1). Die von G. aus Alexander beigebrachten Texte machen seine Erklärung recht annehmbar; nur tritt die Einsetzung durch Christus nicht so klar hervor. Deneffe.

141. Maquart, F. X., De la causalité du signe. Réflexions sur la valeur philosophique d'une explication théologique: RevThom 32 (1927) 40—60. — Da sich die Lehre Cajetans, abgesehen von andern Bedenken, als mit der Ansicht des hl. Thomas unvereinbar heraustellte, anderseits aber die von diesem vertretene physisch-dispositive Wirksamkeit der Sakramente große Denkschwierigkeiten aufwies und auch die moralische Wirksamkeit Canos nicht völlig durchgearbeitet war, stellten Lehmkuhl (Theol. Mor. II, n. 6) und Billot unabhängig voneinander die Theorie von der juridischen Wirksamkeit auf: Das Sakrament als Handlung Christi bringt im Empfänger einen „titulus iuris" (res et sacramentum) hervor; daraufhin spendet Gott die „res sacramenti", die durch den „titulus" bezeichnete und geforderte Gnade. Das Sakrament ist nicht in der realen Ordnung des physischen Seins, sondern in der nicht minder realen des juridischen Seins, „causa efficiens" der „res et sacramentum", und diese ist in derselben Ordnung Ursache der „res sacramenti". Gott allein ist „causa efficiens physica". Wenn nicht alles täuscht, wird diese Theorie, welche die Schwierigkeiten der älteren Erklärungen vermeidet, den Anforderungen der Tradition vollauf gerecht; sie ist in hervorragendstem Maße eine Um- und Weiterbildung „secundum mentem S. Thomae". Natürlich sind deshalb, zumal in der Billotschen Fassung, noch nicht alle Unebenheiten ausgeglichen. So ist es zu begrüßen, wenn M. im Anschluß an Johannes a S. Thoma-Gredt die Natur und die Wirksamkeit des spekulativen und praktischen Zeichens näher untersucht. Für die beabsichtigte Widerlegung Billots kommt fast ausschließlich der letzte Teil in Betracht. M. sieht die Wirksamkeit, welche das „signum practicum" auf die Handlung eines andern und dadurch auf die Hervorbringung eines „ens physicum" oder „morale" ausübt, in der „intimatio" eines Befehls oder der Auflegung einer Verpflichtung. Diese Wirksamkeit gehört aber nach ihm allein der Ordnung der „causa formalis extrinseca" und der „causa finalis" an. Kein

Zeichen als solches wirke „efficienter", und darum nehme die Theorie Billots den Sakramenten jegliche Wirksamkeit. — M. hat aber verschiedene Punkte gar nicht oder zu wenig beachtet. Nur eben erwähnt sei, daß der Theologe nicht von einer rein spekulativen Erörterung des Zeichens ausgehen soll, sondern zuerst sich fragen muß, was die kirchliche Tradition über die Natur dieses konkreten Zeichens lehrt (vgl. die vorzügliche Abhandlung von B. Geyer, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung: ThGl 10 [1918] 325—348). Dann aber ist der „ordo moralis" oder „iuridicus" als ein durchaus realer zu betrachten, wie Lehmkuhl und Billot stark betonen; in ihm gibt es analog zur physischen Ordnung ein wirkliches Hervorbringen von „entia moralia". So erzeugt in der gedanklichen Ordrung das „signum" analog zum Wirken der „causa efficiens" das „significatum qua significatum", in unserem Falle den „titulus iuris". Das diesem „titulus" innewohnende Forderungsrecht kommt daher, daß unser „signum" wirksam, mit autoritativer Kraft gefüllt ist. Die Forderung nun wirkt in dem, der sie erfüllt, — bei Gott natürlich nur in uneigentlichem Sinne — keineswegs als „causa finalis", sondern sie bringt gewissermaßen das jetzt genau bestimmte Ziel hervor, indem sie die physische Wirkursache zum Handeln bewegt. Zugleich bezeichnet sie das Objekt des Handelns. Wir sind also überall in der Linie der „causa efficiens", von Christus herab bis zur Forderung der Gnade. M. gibt man gerne zu, daß der Ausdruck „causalitas intentionalis" anstatt „iuridica" minder gut gewählt ist; jedenfalls hat ihn Thomas in anderem, physischem Sinne verstanden. Billot wollte nur den Gegensatz zur „causalitas physica" ausdrücken. Besonders unglücklich ist bei Billot die Erklärung der Wirksamkeit des „signum": „Omne signum ex sibi propriis ingerit suam speciem sensibus externis." Die Wirkung des „signum" ist vielmehr die Schaffung des „significatum qua tale". — Der Kern der juridischen Theorie bleibt durch die Ausstellungen M.s völlig unberührt, so daß die von ihm beabsichtigte Widerlegung in keiner Weise gelungen erscheint. Pelster.

142. Spáčil, Theophilus, „Iuridismus" et indoles efficaciaque sacramentorum iuxta doctrinam catholicam et orthodoxam: Acta V. Conv. Velehrad. 104—121. — Das Referat entwickelt 1. die Lehre der griechisch-russischen Theologie über die Sakramente im allgemeinen, stellt ihr 2. die katholische Lehre gegenüber und gibt 3. die Verschiedenheiten der beiden Auffassungen an. Sehr sorgfältig ist bei der Darstellung der katholischen Lehre zwischen Dogmen, autoritativen Erklärungen, theologischem Gemeingut und freien Meinungen unterschieden. Im 4. Teil weist der Verfasser den Vorwurf des „Formalismus" und „Iuridismus" zurück, der besonders gegen die Lehren von der Wirksamkeit „ex opere operato", vom sakramentalen Charakter und von der Gültigkeit der von Ungläubigen, Juden und Häretikern gespendeten Sakramente erhoben wird, um dann schließlich 5. festzustellen, daß die trennenden Momente zwischen der römisch-katholischen und der griechisch-russischen Auffassung in der Sakramentenlehre nicht derart sind, daß letztere bei einer etwaigen Union von irgend einem Punkte abgehen müßten, der bei ihnen als unzweifelhaftes Dogma gilt. Auch die Gültigkeit der Sakramente wird durch die Verschiedenheit der Auffassung nicht berührt, „supposita debita intentione ministri". — Der Schwerpunkt des Referates liegt im ersten Teil, der in lapidarer Kürze und unter Verwendung einer reichen und in Deutschland schwer zugänglichen Literatur die Lehren der modernen griechischen und russischen Theologen darlegt. Sehr dankenswert ist das der Arbeit vorangeschickte Literaturverzeichnis, das für andere Arbeiten auf diesem Gebiete als wegbahnend dienen kann. Koffler.

143. Haynal, A., O. P., De reviviscentia Sacramentorum fictione recedente: Angel 4 (1927) 51—81 203—223 382—405. — In diesen sehr klar geschriebenen Artikeln will der Verfasser die Lehre vom Aufleben

der gültig, aber wegen eines Hindernisses nicht gnadenwirkend empfangenen Sakramente ausführlicher darlegen, als es gewöhnlich in der heutigen Theologie geschehe. Beachtenswert ist seine Verbindung der Lehre von der „reviviscentia" mit der von ihm als wahrscheinlicher angenommenen Lehre von der „causalitas physica sacramentorum": Auch bei der „reviviscentia" bewirkt das Sakrament als physische Instrumentalursache die jetzt verliehene Gnade. Es besteht zwar nicht mehr in seinem vollen Sein, wohl aber in einer früher hervorgebrachten physischen Wirkung, die jetzt von Gott als physische Instrumentalursache benützt wird zur Hervorbringung der Gnade. Das durch die frühere gültige Spendung in der Seele schon vorhandene physische Sein ist bei Taufe, Firmung und Weihe der Charakter (206); bei der Ehe ist es die in der Seele hervorgebrachte Realität des „vinculum" (397), bei der letzten Ölung die „spiritualis unctio in anima". Die Erklärung bezüglich der Ehe und der letzten Ölung schließt sich an Didacus Nuño, Ioannes a S. Thoma und Marín-Sola an. Auch die Frage, wie die Sünde des unwürdigen Taufempfanges nachgelassen werde, wird beantwortet (75 ff.). Deneffe.

144. Lübeck, C., De conceptu sacramentorum in theologia Orientis separati et sacramentorum confirmationis, poenitentiae et extremae unctionis: Acta V. Conv. Velehrad. 121—131. — Der Reihe nach werden die Sakramente der Firmung, Buße und letzten Ölung untersucht und die Abweichungen der griechischen und russischen Theologie von der römisch-katholischen in Theorie und Praxis aufgewiesen. Diese Abweichungen sind nicht ursprünglich, sondern haben sich allmählich herausgebildet. So ist es — um nur weniges herauszugreifen — bei Griechen und Russen Brauch, Apostaten bei der Rückkehr nochmals das Sakrament der Firmung zu spenden. Es beruht dies auf einem Mißverständnis des durch den Patriarchen Methodius I. im 9. Jahrhundert eingeführten Rekonziliationsritus, der Taufe und Firmung symbolisch, nicht aber sakramentell wiederholte (123 f.). — In der Lehre vom Bußsakrament verteidigen Griechen und Russen die Nachlassung sämtlicher, auch der zeitlichen Sündenstrafen; die auferlegte Buße hat keinen satisfaktorischen Wert, sondern ist nur Erziehungs- und Vorbeugemittel. Doch war noch im 15. Jahrhundert die entgegengesetzte, vom Tridentinum definierte Lehre herrschend und wurde auch noch später, z. B. von Metrophanes Kritopulos und Dositheos, verteidigt. Die „Confessio orthodoxa" des Petrus Mogilas dagegen übernahm schon die protestantische Anschauung (125 f.). — Obwohl die orthodoxe Theologie als effectus principalis der letzten Ölung die Heilung leiblicher Krankheit ansieht, wird doch in merkwürdiger Inkonsequenz dieses Sakrament meist nur Gesunden gespendet zur Nachlassung der in der Beichte vergessenen Sünden und zur Vorbereitung auf die heilige Kommunion. Dieser Mißbrauch verdankt seinen Ursprung der im Orient üblichen Salbung mit Öl, das den Lampen der Märtyrergräber entnommen ist. Anfangs Sakramentale, nahm dieser Brauch später in der Absicht der Spender und Empfänger den Charakter eines Sakramentes an (128 ff.). Zwar sind derartige Ansichten nicht Lehre der griechischen und russischen Kirche als solcher, sondern nur ihrer Theologen; doch ist leider wahr, daß durch eine Menge von größeren und kleineren Verschiedenheiten die Trennungsmauer zwischen den Kirchen höher geworden ist, als sie zur Zeit des Florentinum war. Koffler.

145. Salaville, S., O. S. Aug. de Ass., Spiritus liturgiae orientalis et doctrina de epiclesi in theologia orientali: Acta V. Conv. Velehrad. 131—139. — Die Konsekration ist eine „actio instantanea" und geschieht in dem Augenblick, da die Einsetzungsworte gesprochen werden. Über die bewirkende Ursache treten drei Auffassungen in inniger Verschmelzung zu Tage: die Konsekration ist ein Werk der göttlichen Allmacht und so dem Vater zugeeignet; sie ist Werk Christi und geschieht in Kraft der

Einsetzungsworte; sie ist Werk des Heiligen Geistes, dem sie besonders appropriiert wird (132). Da nun die menschliche Sprache diese verschiedenen Gesichtspunkte ein und derselben „actio instantanea" nur nacheinander zum Ausdruck bringen kann und ferner Väter und Liturgien die logische Reihenfolge der drei göttlichen Personen sowie die chronologische ihres Eintretens in die allgemeine Heilsökonomie wiedergeben wollen, so erklärt sich leicht die Stellung der Epiklese nach den Einsetzungsworten und somit nach schon erfolgter Konsekration, ohne daß dadurch der konsekratorischen Kraft der Worte Christi Abbruch geschieht (134 ff.). Die Lösung läßt sich in zwei Termini wiedergeben: „Appropriatio Spiritui Sancto" und „Stylus liturgicus" (136). K.

146. Hoh, Petrus Aziz., Msgre, De epiclesi iuxta Syrochaldaeos: Acta V. Conv. Velehrad. 139—144. — Nach Ansicht der Syrochaldäer ist die Epiklese eine reine liturgische Formalität, um dem Volke die durch die Einsetzungsworte bewirkte Wesensverwandlung des Brotes und Weines zu zeigen. Die Väter schreiben den Konsekrationseffekt bald den Einsetzungsworten Christi, bald dem Heiligen Geiste zu. Beides läßt sich leicht vereinen in der Formel des Paschasius Radbertus: „In verbo Christi per Spiritum Sanctum", oder scholastisch ausgedrückt: „Conversio tribuitur Spiritui Sancto ut causae efficienti, verbis dominicis ut causae instrumentali" (140). Es folgen Belege aus Abdischo v. Sauba (Buch der Perle), Johannes v. Dara (Comm. eccles. hierarch. Ps.-Dion. c. 2), der Liturgie des Addai und Mari usw. K.

147. Lampen, W., O. F. M., Doctrina Guilelmi Ockham de reali praesentia et transsubstantiatione: Anton 3 (1928) 21—32. — Gegen die Darstellung, die R. Seeberg in seiner Dogmengeschichte von der Eucharistielehre Ockhams gibt, stellt der Verfasser fest: 1. Ockham nimmt Bezug auf die Einsetzungsworte und auf die Konsekration in der Messe. 2. Er lehrt keine Allgegenwart des eucharistischen Leibes Christi; er sagt bloß: Wenn es eine so große Hostie gäbe, daß sie die ganze Welt erfüllte, dann könnte der Leib Christi ebenso leicht in jedem Teil der konsekrierten Hostie sein (wie jetzt). 3. Er lehrt die Transsubstantiation. Auch einige Einwendungen, die von anderer Seite gegen die Eucharistielehre Ockhams erhoben wurden, werden einer Prüfung unterzogen. Deneffe.

148. Bock, J. P., Je li „historijska zabluda", da su se prvi kršćani svaki dan pričešćivali? (Ist es ein „historischer Irrtum", daß die Urchristen täglich kommunizierten?): Bogoslovska Smotra (Zagreb) 15 (1927) 1—31. — Veranlaßt durch die Behauptung O. Karrers (Des hl Ignatius geistliche Briefe und Unterweisungen [Herder 1922] 57), daß die Überzeugung des hl. Ignatius v. Loyola von der täglichen Kommunion als dem Brauche der Urchristen auf einem historischen Irrtum beruhe, will B. im vorliegenden Artikel auf Grund zahlreicher Schrift- und Väterstellen beweisen, daß es gerade umgekehrt ein historischer Irrtum wäre, anzunehmen, nur die Sonntagskommunion sei der Urkirche bekannt gewesen. Möge man unter der „Urkirche" die Kirchengemeinde von Jerusalem oder die apostolische Kirche oder gar die Kirche der ersten fünf Jahrhunderte verstehen, auf jeden Fall stehe fest, daß der Brauch, täglich das Sakrament des Altars zu empfangen, in der „Urkirche" allgemein bekannt war. Zuzugeben sei, daß man mancherorts wegen ungünstiger Verhältnisse oder auch infolge eines minderen Eifers mit der Sonntagskommunion zufrieden war und daß wir für die ersten zwei Jahrhunderte nicht so viele und so klare Zeugnisse besitzen als für die Kirche von Jerusalem (Apg. 2, 44—47) und für das 3. und 4. Jahrhundert. Dem Einwurf, 1 Kor. 16, 2 erwähne ausdrücklich „unam sabbati" als den Opfertag, begegnet B. mit dem Hinweis auf die zahlreichen Paulusstellen, wo der Apostel keinen bestimmten Tag angibt. Grimm.

149. Ernst, Joh., Die Zeit der ersten heiligen Kommunion und die Jahre der Unterscheidung seit dem IV. allgemeinen Konzil vom Lateran 1215. Historisch-dogmatische Untersuchungen über das kommunionpflichtige Alter. 8° (65 S.) Mainz 1927, Kirchheim. *M* 2.— (Sonderabdruck aus ArchKathKR 107 [1927] 433—497). — Ohne irgendwie die Rechtsgültigkeit des Dekretes „Singulari quadam" über die Frühkommunion der Kinder anzweifeln zu wollen, bringt E. Bedenken gegen einige Sätze im begründenden Teile des Dekretes vor, worin gesagt zu werden scheint, daß die „anni discretionis" im Erlaß des IV. Laterankonzils von diesem selber sowie von den vorzüglicheren Auslegern und Zeitgenossen desselben als die Zeit der erwachenden Vernunft, etwa vom vollendeten 7. Lebensjahre an, aufgefaßt worden seien (48). E. glaubt feststellen zu können: 1. Bald nach dem IV. Laterankonzil wurde durch Partikularkonzilien und durch einige theologische Autoritäten die Anschauung vertreten, daß die Jahre der Unterscheidung mit dem Pubertätsalter begännen. 2. Die Hauptvertreter der mittelalterlichen Scholastik betrachteten als Beginn der „anni discretionis" das 10. Lebensjahr. Schon Stockums hat auf diese „Befremden erregende Tatsache" hingewiesen (9). 3. Über das Alter, in dem die Möglichkeit zur Begehung einer schweren Sünde eintritt, herrschten verschiedene Ansichten. Einige setzten dafür wieder die Pubertätszeit, andere das 7. Lebensjahr, andere eine Zwischenzeit an (20 ff.). — Über eine vom Dekret „Singulari quadam" angeführte Stelle aus Ledesma sagt E., daß ihre Verifikation ihm leider nicht gelungen sei (14). Der Titel des Werkes ist: „Fratris Martini Ledesmii Theologi, Instituti praedicatorum, Conimbricensisque professoris, primus Thomus (sic), qui et Prima 4. nuncupatur. Conimbricae 1555". Das Vorwort beginnt mit dem Satze: „Cum iam tertio S. Tho. super materiam quarti lib. magistri sententiarum enarrarem". Tatsächlich kommentiert Ledesma in diesem Band die Artikel der „Summa theol." und so auch S. th. 3, q. 80, a. 9. Hier steht bei ihm die fragliche Stelle unter Quaest. 21, Art. 9, p. 409. Sie lautet vollständig: „Dubitatur. Sexto quid intelligitur per pueros, et an omnibus post pueritiam statim danda sit Eucharistia. Ad hoc dico ex omnium consensu, quod omnibus habentibus usum rationis est danda Eucharistia quantumcunque cito habeant illum usum rationis; esto quod adhuc confuse cognoscat ille puer quid faciat. Nec propterea sequitur aliquod inconveniens. Unde est communiter exspectandus .14. decimus (sic) annus ad communicandum; quia communiter ante illud tempus non accedunt pueri ad Eucharistiam cum debita reverentia licet in multis non deberet exspectari .14. annus; quia aliqui ante illud tempus sciunt reverenter accedere ad hoc sacramentum." Das Dekret „Singulari quadam" zitiert die Worte von „dico" bis „faciat". Man kann sagen, es eigne sich das Prinzip Ledesmas an, nicht aber die von ihm gemachte Anwendung. — Gegen Schluß behandelt der Verfasser die Frage, ob der Kommunionempfang mit dem Eintritt des Vernunftgebrauchs „iuris divini" sei, und er verneint diese Frage (57); „obligatur statim" ist nicht „obligatur ad statim". Es ist zu erwarten, daß sich weitere Aussprachen an diese Schrift anschließen werden. Deneffe.

150. Dölger, Fr. J., Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage (Liturgiegeschichtliche Forschungen Heft 4/5). gr. 8° (XII u. 445 S.) Münster 1925, Aschendorff. *M* 17.25. — Die Besprechungen der ersten Auflage dieses ausgezeichneten Werkes haben schon gezeigt, wie allseitig es anerkannt worden ist. Daß in der Neuauflage die Kritiken in weitgehendstem Maße berücksichtigt wurden, ist bei dem Verfasser selbstverständlich. Über die sonstigen Änderungen unterrichtet wohl am besten das eigene Wort D.s: „Was sonst noch (außer Burkitts Hinweis auf die Canones der syrischen „doctrina apostolorum") seit der ersten Auflage des Buches an Texten zugänglich

wurde, ist nicht mehr von so großer Bedeutung, kann aber den bisher gesammelten Stoff wertvoll ergänzen" (VIII). — Möge das Werk überall dort anklopfen, wo es bis jetzt noch nicht Eingang gefunden hat. Es wird nicht nur der religions- und liturgiewissenschaftlichen, sondern auch der patristischen und dogmengeschichtlichen Forschung die besten Dienste leisten, da es, mit Meister- und Kennerhand vorsichtig abwägend, in die kirchlichen Gebräuche, die doch das Fundament so mancher patristischen Erklärung sind, einführt. Weisweiler.

151. Fuchs, H., Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannàn I. Herausgegeben, übersetzt und im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht. [Liturgiegeschichtliche Quellen herausgeg. von K. Mohlberg und A. Rücker. Heft 9.] gr. 8° (LXXXII u. 66 S.) Münster 1926, Aschendorff. *M* 7.80 — Die Hauptbedeutung dieser inhaltreichen Arbeit liegt auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte. Der syrische Text der Anaphora (Meßgebete) des monophysitischen Patriarchen Johannan I. († 648) wird nach einer Berliner Handschrift veröffentlicht und mit deutscher Übersetzung versehen. Vorauf geht eine literargeschichtliche Untersuchung über die Stellung dieser Anaphora in der großen Reihe der syrischen Anaphoren. Eine „geradezu verwirrende Fülle von Anaphoren" (S. XII) sind uns aus der jakobitischen Kirche überliefert; sie bauen auf der sogenannten syrischen Jakobosanaphora auf, die ihrerseits wieder auf der die jerusalemische des 4. Jahrhunderts wiedergebenden griechischen Jakobosanaphora beruht. Auch die hier gebotene Liturgie des Patriarchen Johannan I. ist zum Teil von der Jakobosanaphora abhängig. — Der Text selbst enthält mehrere dogmatisch beachtenswerte Stellen. Wenig monophysitisch klingt der Satz: „Du . . . sandtest deinen Sohn, dir gleich der Ewigkeit und dem Wesen nach . . . Und er bildete sich aus dem Heiligen Geiste und der makellosen Jungfrau diesen Leib" (17). Die nach den Wandlungsworten (17 19) stehende Epiklese erfleht den Heiligen Geist zur Reinigung des Priesters und zur Verwandlung des Brotes in den lebenspendenden Leib und des Kelches in das kostbare Blut unseres Herrn, damit die Teilnehmer an den hl. Geheimnissen die Früchte derselben erlangen (23 25). Vor dem Memento für die Verstorbenen wird Gott gebeten, der Heiligen zu gedenken, wobei einzelne Klassen und drei Namen in folgender Reihenfolge aufgeführt werden: Propheten, Apostel, Martyrer, Bekenner, heilige Väter, hl. Johannes der Täufer, Stephanus, Verkünder, Prediger und Evangelisten, die heilige Gottesgebärerin Maria und alle Heiligen (35). Die Reihenfolge Johannes, Stephanus, Maria ist die der syrischen Jakobosanaphora, während die griechische Version Maria voranstellt (XXIX). Deneffe.

152. Taille, M. de la, Distinctio oblationis et immolationis in Traditione dogmatica: EphThLov 4 (1927) 384—405 — Der Verfasser verteidigt sich gegen A. Swaby O. P., der ihm vorgeworfen hatte, daß er mit seiner Unterscheidung von „immolatio" und „oblatio" die theologische Tradition verlassen habe, nach der „immolatio" und „oblatio" reell identisch, „immolatio" nicht gleich „mactatio" sei. Demgegenüber zeigt der Verfasser, daß, wenn auch bisweilen „immolare" dasselbe wie „sacrificare" bedeute, doch auch bei den heiligen Vätern und den Theologen „immolatio" als Schlachtung des Opfers der „oblatio" als der Darbringung gegenübergestellt werde. D.

153. Andrieu, M., Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge. gr. 8° (268 S.) Paris 1924, Picard. — Mit Rücksicht auf die bekannte Frage, ob in der Karfreitagsliturgie der Kelch durch die Verbindung mit der Hostienpartikel konsekriert werde, untersucht A. zahlreiche liturgische Dokumente des Mittelalters. Als Ergebnis glaubt er Folgendes zu finden: In den ersten

Christenzeiten war nach Ignatius Martyr (Ep. ad Philad. 4, 1) das Trinken des Blutes Christi aus einem Kelch das Sinnbild der Einheit. Dieses suchte man später, als die Gemeinden größer wurden, dadurch festzuhalten, daß man entweder aus dem Kelch des Priesters einige Tropfen in die Laienkelche schüttete (so in Rom, Ägypten und später in zahlreichen orientalischen Kirchen) oder den beim Genuß abnehmenden konsekrierten Wein mit gewöhnlichem vermischte (so in Syrien und zahlreichen Klöstern Galliens). Wenn man die heilige Kommunion außerhalb der Messe austeilte, wo kein konsekrierter Wein vorhanden war, so segnete man gewöhnlichen Wein, indem man ein Stück der Hostie in ihn legte. Diese Zeremonie durfte auch der einfache Diakon im Notfalle vollziehen. In früher Zeit war das sicher Sitte im Orient. Im Abendland läßt es sich erst später nachweisen. Nach den Liturgien wurde solcher Wein für „konsekriert" angesehen. A. glaubt, zwei Perioden in der Geschichte dieser Annahme unterscheiden zu können. Vor dem 12. Jahrhundert findet er keinerlei Bestreitung. Aber mit Recht weist er darauf hin, daß die einfache Behauptung in den liturgischen Büchern noch kein fester Beweis dafür ist, daß die Meinung allgemein war: „L'automatisme machinal avec lequel les scribes reproduisaient leurs modèles peut suffire à expliquer, dans nombre de cas, la diffusion de cette formule" (246). Daß dieser Schluß berechtigt ist, zeigt die zweite Periode, das 12. Jahrhundert. Trotzdem jetzt die Theologen auf Grund der Transsubstantiationslehre gegen jene Ansicht entschieden Stellung nehmen, findet sie sich in den Liturgien doch noch lange. „Nous avons rencontré des pontificaux romains qui, corrigés et mis en accord avec la théologie dans les rubriques du vendredi saint, persistent à déclarer, à propos du viatique, que le vin ordinaire est ‚changé au sang du Christ' lorsqu'on y plonge une parcelle d'hostie consacrée" (ebd.). Die letzten Reste sind erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus den Liturgien verschwunden (247). — Eine auch auf die theologischen Werke ausgedehnte Untersuchung würde die Vermutung des Verfassers über die Zeit vor dem 12. Jahrhundert sicher bestätigen. Wir können ihm für die mühevolle Arbeit an diesem bisher noch so dunkeln Stoff nur recht danken. Lobend hervorzuheben ist vor allem auch die ruhige Art, mit der er die liturgischen Gedanken für die Dogmatik auszuwerten sucht. Dadurch hebt sich diese Arbeit sehr vorteilhaft von manchen andern liturgischen Veröffentlichungen der letzten Jahre ab. Weisweiler.

154. Bittremieux, J., De nota destructionis in sacrificio missae: DivThom(Pi) 30 (1927) 35—56. — Der Verfasser sucht zu zeigen, daß der hl. Thomas und andere Scholastiker von einer „destructio victimae" in der heiligen Messe, einer mystischen Schlachtung, wodurch Christus in den Opferzustand versetzt würde, nichts wissen. Christus ist durch seinen Kreuzestod in beständigem Opferzustand. In der heiligen Messe wird er, das ewige Schlachtopfer, von neuem dargebracht, aber nicht mystisch geschlachtet. Der Verfasser beruft sich z. B. (37) auf den Text des hl. Thomas: „Eucharistia est sacramentum perfectum Dominicae passionis, tamquam continens ipsum Christum passum" (S. th. 3, q. 73, a. 5 ad 2). Es fragt sich aber, ob der hl. Thomas mehr sagen wollte als: „Christus, qui passus vel quia passus est", und ob er mit diesen und ähnlichen Worten einen ständigen Opferzustand Christi lehren wollte. B. vertritt hier, soweit wir sehen, eine ähnliche Meßopfertheorie wie de la Taille: eine einmalige immolatio Christi, nämlich am Kreuze, und eine neue oblatio in der heiligen Messe. Es erheben sich aber mehrere Schwierigkeiten: 1. Wie konnte beim letzten Abendmahl ein Opfer dargebracht werden, da Christus noch nicht immolatus, nur immolandus war? 2. Wenn beim Meßopfer keine victimatio stattfindet, sondern nur eine oblatio der einst am Kreuze geschlachteten Opfergabe, so scheint die Messe nur ein Teil eines Opfers, nicht ein wirkliches Opfer zu sein. B. leugnet nicht eine

mystische Schlachtung beim Meßopfer; aber sie hat nur den Zweck, das Kreuzesopfer sinnbildlich darzustellen, nicht Christum in den Opferzustand zu versetzen (55). Mit Recht sagt der Verfasser, daß zur richtigen Erkenntnis der Meßopfertheorie des hl. Thomas nicht nur seine Lehre über das Opfer im allgemeinen, sondern vorzüglich seine Lehre über das heilige Meßopfer beachtet werden müsse. Deneffe.

155. Galtier, P., Le véritable édit de Calliste: RevHistEccl 23 (1927) 465—488. — G. bringt gute Gründe für die Annahme, daß das „edictum peremptorium", von dem Tertullian, De pudic. c. 1 redet (vgl. Denzinger n. 43) und das jetzt vielfach dem Papst Kallistus I. zugeschrieben wird, während man es früher dem Papst Zephyrinus zuteilte, überhaupt nicht von einem Papste herrührt. Es stammt von einem Bischof, der eine mit Rom in Verbindung stehende Kirche regierte: „ecclesiam Petri propinquam" (Tertullian, De pudic. c. 21; vgl. die neue Schrift Harnacks, oben Nr. 113). G. verweist auch auf Bardenhewer, der (Altkirchl. Lit. 1^2 636 f.) das Edikt dem Bischof von Karthago zuschreibt. Kallist hat allerdings in Sachen der Bußdisziplin ein, wenn auch vielleicht nicht formelles Edikt erlassen, und dieses wahre Edikt des Papstes Kallist wird erwähnt von seinem Gegner Hippolyt, Philosophumena 9, 12, 5 (vgl. Kirch, Enchiridion[4] n. 232). Es hat zum Gegenstand das Angebot einer gnädigen Verzeihung der Sünden für diejenigen, die sich um das Haupt einer Sekte geschart hatten und nun zur Kirche zurückkehren wollen. Eine Änderung der Bußdisziplin für die treugebliebenen Gläubigen ist aus dem Erlaß nicht herauszulesen. Sein Zweck war die Zurückführung der Getrennten. Eine ähnliche Erleichterung der Rückkehr der Abgefallenen fand 30 Jahre später in Karthago statt. Hippolyt ist erzürnt, daß ihm seine Anhänger untreu werden, und er schreibt dem Papst wegen des Angebotes der leichten Verzeihung eine Begünstigung der Sünden zu. D.

156. d'Alès, A., De sacramento paenitentiae. Prima lineamenta tractatus dogmatici quem in instituto catholico parisiensi habebat. 8° (176 S.) Paris 1926, Beauchesne. — Der Verfasser des „L'Édit de Calliste" und der Theologie des hl. Hippolyt legt hier kurz und knapp seine systematischen Vorlesungen vor. In der patristischen Seite dürfte die Hauptstärke des Werkes zu suchen sein. Meisterstücke sind hier z. B. die Darlegung der Lehre des Pastor Hermae und der mit dem „Kallistedikt" zusammenhängenden Fragen. Doch zeigt das Buch auch reiche Kenntnis der scholastischen Probleme. Weisweiler.

157. Fisher, Joh., Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum (1525). Herausgegeben von H. Klein Schmeink (Corpus catholicorum 9). gr. 8° (XXIV u. 92 S.) Münster 1925, Aschendorff. *M* 4.40. — Von den Erwiderungen auf Luthers Schrift „De abroganda missa privata" liegt hier die des Bischofs John Fisher von Rochester vor, die erstmals in Köln 1525 gedruckt wurde und schon bald dort wie in Antwerpen, Paris und Würzburg neu aufgelegt werden mußte. Die bisher bekannten sieben schnell aufeinander folgenden Ausgaben zeigen schon die Bedeutung der Schrift. F. widerlegt die Angriffe Luthers gegen das Priestertum als einer rein menschlichen oder teuflischen Erfindung durch den Traditions- und Schriftbeweis, dem sich noch eine eingehende Besprechung der von Luther vorgebrachten Einwände anschließt. Die vorliegende Neuausgabe entspricht allen Anforderungen der modernen Textkritik. Da F. recht breit schreibt, ist das beigefügte Sachregister doppelt zu begrüßen. W.

158. Batiffol, P., La liturgie du sacre des évêques dans son évolution historique: RevHistEccl 23 (1927) 733—763. — An der Hand der alten Sakramentarien und Pontifikalien zeigt B. die Entwicklung der Riten der römischen Bischofsweihe. Eine beigegebene Tabelle stellt die einzelnen

Schritte klar vor Augen. Die alten römischen Sakramentarien, das Leonianum, Gelasianum, Gregorianum enthalten die Oration „Propitiare" und die Präfation „Deus honorum". Der Ordo Romanus VIII, der vielleicht ins 7. Jahrhundert hineinreicht, schreibt die Litanei vor. Das Pontificale Mediolanense, das den römischen Ritus wiedergibt, fügt für das Ende des 8. Jahrhunderts die Auflegung des Evangelienbuchs (anderswo schon im 4. Jahrhundert in Gebrauch) und die Salbung des Hauptes hinzu. Ein römisch-germanisches Pontifikale bezeugt für das 10. Jahrhundert die Salbung des Hauptes, der Hände und des Daumens, Segnung und Überreichung des Ringes und des Stabes. In Spanien war die Überreichung des Stabes schon im 7. Jahrhundert in Gebrauch. Das zwischen 1292 und 1295 verfaßte Pontifikale des Wilhelm Durandus bringt als neue Elemente die Oration „Accipe Spiritum Sanctum", Segnung und Aufsetzung der Mitra, Segnung und Anlegung der Handschuhe. Das heutige Pontifikale ist dem des Durandus ähnlich. Mit welchem Recht B. (736) sagt, in den Constit. Apost. (Funk, Didasc. I 473) sei die Handauflegung durch die Auflegung des Evangeliums ersetzt (remplacée) worden, ist nicht ersichtlich. Daß die Constit. Apost. hier die Handauflegung nicht erwähnen, ist noch kein Beweis dafür, daß sie nicht geschah. Deneffe.

159. Elorriaga, A. M. de, ¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?: Estud Ecl 6 (1927) 113—133. — Ders., ¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de la declaración infalible de la Iglesia?: Ebd. 377—399. — Es wird gut sein, zwei Gedanken des Verfassers zu unterscheiden: 1. Ein Glaubensakt ist möglich, auch wenn der Glaubende die betreffende Offenbarungswahrheit nicht vom kirchlichen Lehramt empfangen hat. Das ist sicher richtig. Es sei nur hingewiesen auf die Tatsache, daß auch solche Menschen, die unverschuldeterweise die Wahrheit der katholischen Kirche nicht kennen, doch den zum Heile notwendigen Glauben haben können. 2. Eine theologische Schlußfolgerung kann mit göttlichem Glauben geglaubt werden, ehe sie von der Kirche erklärt oder definiert wird. Hiergegen werden manche Theologen Einspruch erheben, nicht deswegen, weil sie einen Glaubensakt ohne Dazwischenkunft der Kirche für unmöglich hielten, sondern weil sie der Überzeugung sind, daß eine eigentliche theologische Schlußfolgerung, bei der einer der Vordersätze eine nicht geoffenbarte Wahrheit ist, überhaupt nicht als von Gott bezeugt angesehen werden kann und deswegen gar nicht als Gegenstand des Glaubens in Betracht kommt. D.

160. Kaup, J., O. F. M., Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura (Beiheft 12 der Franzikanischen Studien). 8° (100 S.) Münster 1927, Aschendorff. *M* 3.90. — Nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung und einigen Worten über die allgemeine Tugendlehre des hl. Bonaventura bezeichnet K. „adhaerere, uniri, transformari" als die Ausdrücke, mit denen Bonaventura, neben dem von Aristoteles übernommenen „velle bonum", die Liebe charakterisieren will. Als eigener geschaffener Habitus ist die Liebe nach Bonaventura sowohl von der heiligmachenden Gnade als von den übrigen Tugenden real verschieden. Das Wichtigste ist seine Ansicht über das Formalobjekt der Liebe. Gegenüber dem des Glaubens (der ratio veri) und dem der Hoffnung (der ratio ardui) ist es die „ratio boni". Daraus ergibt sich, daß nicht nur der „amor benevolentiae et amicitiae", sondern auch der „amor concupiscentiae" zur theologischen caritas gehört, wofern er nur das ungeschaffene Gut zum Gegenstand hat. Dann geht K. auf das Materialobjekt, auf Maß, Rangordnung, Wirkung der Liebe ein. Sie ist die Form aller Tugenden, weil sie alle auf ihr letztes Ziel hinlenkt. Sie kann innerlich wachsen, aber auch — was man damals gelegentlich leugnete — verlorengehen. — Während in

dem vorzüglichen, klaren Schriftchen die ausführliche Darbietung der Ansicht des hl. Thomas hätte wegfallen können, wäre ein näheres Eingehen auf Bonaventuras Wesensbestimmung der Liebe, die dem nüchternen „velle bonum" gegenüber gerade das Lebendige an ihr erfaßt, und ein Herausschälen des psychologisch Wertvollen aus Bonaventuras erweitertem Liebesbegriff erwünscht gewesen. Denn so notwendig auch die begriffliche Scheidung des „amor benevolentiae" vom „amor concupiscentiae" ist, gerade in der echten Liebe sind sie, so wie Bonaventura es mit Augustin auffaßt, eng verbunden. — K. hat fast ausschließlich Bonaventuras Sentenzenkommentar benützt. Die aszetisch-mystischen Schriften hätten, wenn auch nicht in so bestimmter Prägung, manches Gute hinzugeliefert.

v. Frentz.

3. Moral und Kirchenrecht

161. Lortzing, J., Das Wesen der katholischen Frömmigkeit. 8° (VIII u. 100 S.) Paderborn 1927, Schöningh. Geb. *M* 3.— Der Verfasser dieses Buches bezeichnet sich selbst als emeritierten evangelischen Pastor in Göttingen. Wenn man es aber liest, meint man, einen Katholiken vor sich zu haben, und mit Recht konnte L. sich vom Paderborner Ordinariat bestätigen lassen, daß er katholische Lehre und katholisches Leben richtig dargestellt hat. L. vereint Aszese und Dogma, indem er die göttlichen Tugenden in den Mittelpunkt seiner Erörterungen stellt. Sie behandelt er so lichtvoll nach allen Seiten, daß alle wichtigen Lehren (natürliche Gotteserkenntnis, Glaubensbegriff, Christus, Kirche, Himmel) in Dialogform durchgesprochen werden. Dazu ist das Schriftchen ein ganz vorzüglicher Abriß der Aszese und Mystik, worin der Verfasser mit seltenem Geschick das Wesentliche und Unwesentliche zu scheiden weiß, vor allem die christliche Frömmigkeit in der Übung der göttlichen Tugenden bestehen läßt. — Man kann nur wünschen, daß viele Katholiken das Buch lesen, um sich an der herrlichen Frucht des Ringens eines Protestanten zu erbauen, und viele Protestanten, um von einem Glaubensgenossen zu lernen, der von so heißer Sehnsucht nach Heimkehr ins Vaterhaus erfüllt ist. v. Frentz.

162. Schellinckx, A., Autour du problème de l'imperfection morale: EphThLov 4 (1927) 195—207. — Zur Erörterung steht die Frage der „imperfectio positiva", ob jemand, der sich mit klarem Bewußtsein für das sittlich weniger Gute entscheidet, sündigt, einfach deshalb, weil er vollfreiwillig unterläßt, was er hier und jetzt für sich als das sittlich Bessere erkannt hat. Der erste Punkt der Darstellung (196 ff.) beschäftigt sich mit der einschlägigen Lehre des hl. Thomas und behandelt drei Texte, die in der bisherigen Kontroverse nicht genügend beachtet erscheinen: 1. De verit. q. 23, a. 8 ad 4; 2. ibid. q. 17, a. 3 ad 2; 3. In Evangelium Matthaei, Kap. 19. — Im zweiten Abschnitt (200 ff.) bietet Sch. ein selbständiges Argument für die mildere negative Ansicht, die leugnet, daß in concreto jede „imperfectio positiva" ohne weiteres und ipso facto eine läßliche Sünde sei. In einem dritten Abschnitt (202 ff.) wird eine Widerlegung der entgegengesetzten Argumente geboten. Hürth.

163. Scherer, Will. Caj., Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. 8° (XIII u. 260 S.) Paderborn 1926, Kommissionsverlag Schöningh. *M* 7.—. — Die Hauptteile dieser Dissertation behandeln: 1. die allgemeine Gehorsamslehre; 2. die Lehre von der übernatürlichen Tugend des Gehorsams; 3. die Lehre vom Gelübde des Gehorsams; 4. die Lehre vom Ungehorsam. Vorausgeschickt sind einige einleitende Abschnitte, einmal über die Eingliederung des Gehorsams in das Lehrsystem des hl. Thomas und über die Quellen der thomistischen Gehorsamslehre; sodann über die grundlegenden Begriffe der Autorität und der sittlichen Freiheit, in sich und in ihrem Verhältnis zueinander. — Vielleicht ließe sich in diesen Ab-

schnitten die Definition der „Autorität" (22) etwas einfacher und übersichtlicher fassen, indem man sie auf die konstituierenden Elemente beschränkte; ferner würde hier eine schärfere Abgrenzung der Begriffe „Autorschaft" und „Autorität im engeren Sinn" im Interesse der Klarheit wünschenswert sein. Die Entwicklung des Freiheitsbegriffes und der Freiheitsbetätigung scheint bezüglich des Verhältnisses von Intellekt und Wille (25—26) eine kleine Unebenheit zu enthalten. Das Verhältnis der „causa prima" zur freien Entscheidung des Geschöpfes wird durch die bekannte „‚praemotio physica' in ihrer dreifachen Abstufung" erklärt (28). — Über das Verhältnis von Autorität und Freiheit wird manches sehr Beachtenswerte gesagt, das zeigt, wie Autorität nicht Einengung, sondern wahre Befreiung bedeutet. — Die Arbeit bezeichnet als Wesen des Gehorsams im eigentlichen Sinn „die beabsichtigte Unterordnung des Untergebenen unter den Befehl des Vorgesetzten", wobei der besondere Gesichtspunkt ist „die Intention, das Gebot als solches, seinetwegen zu erfüllen" (43). Der Sinn dieser Worte wird aber erst völlig klar durch die ausführliche Behandlung S. 90 ff., wo der Gehorsam unter der Rücksicht der verschiedenen „causae" erörtert wird („causa materialis" 91 ff.; „formalis" 97 ff.; „efficiens" 102 ff.; „finalis" 112 ff.). — Der Abschnitt über die Eigenschaften des vollkommenen Gehorsams (119 ff.) bietet sehr viel Anregendes; ebenso die Ausführungen über die Anwendungsgebiete des Gehorsams (136 ff.). Nicht ganz ersichtlich ist hier, ob der Verfasser (182 ff.) auch das heutige Arbeitsverhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer grundsätzlich in das häusliche Dienstverhältnis einbegreifen will. Wenn ja, so bedürfte das noch eines eigenen Beweises; denn die Texte aus Thomas (2, 2, q. 104) genügen jedenfalls nicht, das Vorhandensein oder die Tatsache einer derartigen Gestaltung des modernen Arbeitsverhältnisses zu beweisen. Wo zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer ein eigentliches Autoritätsverhältnis obwaltet, da gelten ohne Zweifel die von Thomas aufgestellten Grundsätze; daß aber ein solches Verhältnis obwaltet, läßt sich nicht aus Thomas zeigen, und folgt auch nicht aus der Natur des Arbeits- und des sich daraus notwendig ergebenden Abhängigkeitsverhältnisses. Jedes Autoritäts- oder Unterordnungsverhältnis sagt allerdings aufseiten des Untergebenen ein Abhängigkeitsverhältnis; aber nicht jedes eigentliche Abhängigkeitsverhältnis sagt ein Unterordnungsverhältnis unter die „Autorität" eines andern. Hier wäre vielleicht eine klarere Stellungnahme und gegebenenfalls eine eingehendere Beweisführung wünschenswert. H.

164. Hocedez, E., La pénitence chrétienne: NouvRevTh 54 (1927) 192—208. — „Ce serait une erreur de vouloir justifier les actes des vertus chrétiennes par les seules règles d'Aristote et les vues de la raison naturelle. Bien des auteurs s'y sont exercés, sous prétexte de défendre les vertus chrétiennes et en particulier l'ascèse." Der Verfasser zeigt die zentrale Bedeutung, die die Person und vor allem das Leiden Christi für die christliche „virtus poenitentiae" hat. Die „virtus poenitentiae" strebt auf die Vernichtung der Sünde im Menschen hin und auf die Wiederversöhnung mit Gott. Wie die Sünde des Christen, weil er Christ ist, ihr eigenes Gepräge hat, so muß auch die Austilgung der Sünde im Christen ihre spezifische Eigenart haben und in der christlichen Tugend der Buße sich zeigen. Diese Eigenart erhält sie durch Christus; er ist für die Austilgung der Sünde in uns „causa efficiens, causa exemplaris, causa finalis"; nur durch die Kraft seines Leidens und in Vereinigung mit ihm hat die Buße des Christen Wert; in Christus findet der Christ die stärksten Motive zur Betätigung der christlichen „virtus poenitentiae". H.

165. Micheletti, A. M., De magisterio pastorali. Pars 1. De scandalis eradicandis deque pace Christi in regno Christi instauranda (Epitome Theologiae Pastoralis, auctore Sac. A. M. Micheletti. Vol. II). kl. 8° (IX u.

494 S.) Romae-Taurini 1927, Marietti. *L* 17.— Zweck des Buches ist nicht, die theoretische Kenntnis der Lehre vom Ärgernis und den verschiedenen Anwendungsfällen zu geben, sondern dem Seelsorger Helfer und Führer zu sein in der pastoralen Beeinflussung der Gläubigen und dem praktischen Kampf gegen die Ärgernisse. Das erste Kapitel „De scandalis eradicandis" spricht kurz von dem Wesen des Ärgernisses und den Hauptquellen, aus denen es stammt, um dann ausführlich eine Reihe Ärgernisse im einzelnen zu behandeln, die nach verschiedenen Gesichtspunkten zusammengefaßt werden. Die Hauptgruppe wird jedoch dem zweiten Kapitel und zweiten Abschnitt des ganzen Buches vorbehalten, den der Verfasser betitelt „De scandalis maioribus"; hier wird gehandelt: „de luxuria, de aviditate pecuniae, de gulae vitio, de scandalis in fide". Den versöhnenden Abschluß bildet der Articulus V: „De pace Christi in regno Christi". Im Wortlaut des Buches kommen Texte der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und Kirchenlehrer, der amtlichen kirchlichen Dokumente so häufig vor, daß man fast sagen kann, es bestehe aus ihnen. Die Darstellung wird aber durch diese vielen Zitationen schwer und ermüdend; ebenso wirken die vielen Einteilungen und Unterteilungen störend. Sachlich ist das Buch sonst gut und wird vielen nützen können. H.

166. Geis, Rudolf, Gewissen und objektives Gesetz. kl. 8° (40 S.) Paderborn 1927, Verlag Akad. Bonifatius-Einigung. Kart. *M* 1.— In drei Teilen behandelt die Schrift die Frage nach dem Wesen, der Entstehung, der Erziehung des Gewissens. Die Darlegung gibt einen klaren Einblick in die innere Natur des Gewissens, macht mit dessen verschiedenen Funktionen, den bestimmenden, fördernden wie hemmenden Faktoren der Gewissensbildung bekannt und setzt das Verhältnis von Gewissen und Gesetz ins rechte Licht. Das Gesetz bedarf, soll es wirksam werden, des Gewissens, und das Gewissen, soll es nicht schwankend werden und abirren, bedarf des Gesetzes. — Die Schrift ist zwar etwas schwer zu lesen, aber sachlich gut und verlässig. H.

167. Richard, Tim. O. P., Autour de la probabilité unique: Rev Thom 32 (1927) 165—195. — Der Artikel bildet eine Art Rückblick und Zusammenfassung früherer Arbeiten, in denen R. die erkenntnistheoretischen Vorfragen der verschiedenen Moralsysteme untersucht. Die Hauptthese des Verfassers lautet: „Es können nicht zwei einander entgegengesetzte Ansichten zugleich wahrscheinlich sein." Nach R. ist dies eine Voraussetzung einiger Moralsysteme, insbesondere des Probabilismus, widerstreitet aber sowohl den Gesetzen der Seins- wie denen der Erkenntnisordnung; den Gesetzen der Seinsordnung, weil ein Subjekt eine Eigenschaft nicht zugleich haben und nicht haben kann; den Gesetzen der Erkenntnisordnung, weil der Verstand ein Prädikat dem Subjekt nicht zugleich ab- und zuzusprechen vermag. Auch die Einwirkung des Willens auf den Verstand kann daran nichts ändern, weil dieser Einfluß sich nur auf das „exercitium", nicht auf die „specificatio" des Verstandesaktes erstreckt. Erst wenn die „contraria probabilitas" ausgeschaltet ist, also nur noch die „unica probabilitas" vorliegt, kann es zu einem „assensus intellectus" mit einer eindeutigen „specificatio" kommen. Bis dahin ist der einzig mögliche „status mentis" der der „fluctuatio" oder „dubitatio". — Diese Behauptung und Deutung ist unannehmbar, weil sie unbewiesen und in sich unrichtig ist. Es ist nun einmal Tatsache, daß es auf fast allen Wissensgebieten einander entgegenstehende Ansichten gibt, die von beiden Parteien als „wahrscheinlich" anerkannt werden und es auch sind. Eine wissenschaftliche Theorie oder Analyse, die sich mit dieser Tatsache in Widerspruch setzt, hat eben dadurch ihre Fehlerhaftigkeit bewiesen. Es widerstreitet ferner den Tatsachen, daß es keine berechtigte Einflußnahme des Willens auf die „specificatio" des „assensus intellectualis" gebe, auch dann nicht, wenn dafür

gewichtige Gründe vom Verstand erkannt und als solche gewertet sind. — Das Kontradiktionsprinzip wird von der Annahme verschiedener, einander entgegengesetzter Wahrscheinlichkeiten überhaupt nicht berührt, weder in der Seins- noch in der Erkenntnisordnung. Die „Wahrscheinlichkeit" sagt nicht einfach: „die Sache ist so", „die Sache ist nicht so"; sondern: „die Sache ist wahrscheinlich so", „wahrscheinlich nicht so"; d. h. der Urteilende ist sich bewußt, daß die behauptete Identität zwischen Subjekt und Objekt fehlen kann und daß positive Gründe dafür vorliegen, daß sie tatsächlich fehlt; er sieht aber gleichzeitig, daß auch positive Gründe für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der von ihm ausgesagten Identität sprechen. Er behauptet sie deshalb „cum formidine errandi"; er behauptet aber nie, daß, wenn der objektive Tatbestand nicht so ist, wie er behauptet wird, er dennoch zugleich auch so sein könne, wie die Behauptung lautet. Der Grund ferner, warum Motive, „signa rei", für und gegen die Identität gegeben sein können, liegt darin, daß im Wahrscheinlichkeitsurteil die Verbindung zwischen dem „signum rei" und der „res signata", die objektiv nur eine und eindeutig ist, nicht so durchschaut wird, wie sie ist; der Grund liegt nicht darin, daß in der Seinsordnung die Dinge sich anders, d. h. doppelt und entgegensetzt geben, als sie sind. — Abschließend ist meines Erachtens zu sagen, daß weder der vorliegende Artikel noch die früheren diesbezüglichen Veröffentlichungen des Verfassers eine erkenntnistheoretische Mangelhaftigkeit einiger Moralsysteme dargetan haben. Auch haben sie in der behaupteten „probabilité unique" keinen Ersatz für diese Systeme oder ein tragfähiges Fundament für einen ganz neuartigen Aufbau geboten. Sachlich und im letzten Kern ist die Theorie von der „nur einen Wahrscheinlichkeit" eine einfache Übertragung des Probabiliorismusprinzipes auf das erkenntnistheoretische Gebiet, wie umgekehrt die Annahme des von R. behaupteten erkenntnistheoretischen „Nur-ein-Probabilismus" folgerichtig auf dem Gebiete des Sittlichen zur Annahme des ethischen Probabiliorismus, als des einzig berechtigten Moralsystems, zwingen würde. H.

168. Keller, Fr., Kapitalistische Unternehmung und katholische Moral: ThGl 19 (1927) 780—793. — Die Darlegungen gelten der Frage: „Darf ein Katholik in der heutigen kapitalistischen Wirtschaft Unternehmer sein? und bieten eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Referat von G. Briefs: „Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Krieg", zugleich aber auch den Versuch einer positiven Lösung. Der Artikel entwickelt zunächst die Schwierigkeiten, die sich einer eindeutigen Beantwortung der Frage entgegenstellen. Beim Versuch der positiven Lösung wird zuerst geschieden „zwischen dem verwerflichen Ethos der sündhaften Einstellung zum Wirtschaftsleben und zwischen den von ihm gebrauchten oder geschaffenen Mitteln, Organisationsformen, technischen Veranstaltungen und Zuständen"; ersteres ist in sich verwerflich, letztere nicht. Ihnen gegenüber ist eine sittlich einwandfreie Absicht und Betätigung möglich; wobei zu beachten, daß „das Streben nach Erfolg, näherhin nach Gewinn, nach Überschuß oder Mehrwert, ebenfalls nicht den Grundsätzen des Sittengesetzes zu widersprechen braucht". K. beantwortet deshalb die oben erwähnte Grundfrage mit „Ja". H.

169. Salsmans, J., S. J., Droit et morale, Déontologie juridique. Edition française faite d'après la 2de édition flamande. 8° (XII u. 237 S.) Bruges 1925, Ch. Beyaert. — Das Buch wendet sich in erster Linie an die Juristen und kann als „Juristen-Ethik" bezeichnet werden („Jurisprudence de conscience", XI). — Von den drei Hauptteilen des Buches behandelt der erste die „allgemeinen Moralprinzipien", soweit sie auf dem Gebiete des Rechtes in besonderer Weise zur Geltung kommen; in eigenen Kapiteln werden behandelt: Imputabilité, Loi et devoir, Droit et justice (1—88). Der zweite Hauptteil behandelt das Verhältnis von staatlichem Zivilgesetz und Ge-

wissen (89—174), wobei in besondern Unterabteilungen zur Sprache kommen: 1. „Les lois déterminant la propriété". 2. „Les contrats en général". 3. „Les contrats en particulier". 4. „Donations, successions, testaments". Im letzten Hauptabschnitt gelangen die wichtigsten Berufsfragen des Juristen zur Erörterung (175—220), zunächst einige der wichtigsten allgemeinen Grundsätze, dann eine Reihe von Einzelfragen. — Was die Staatsgesetze angeht, so berücksichtigt der Verfasser fast ausschließlich das Belgische Gesetz; dagegen ist seine Erörterung der maßgebenden sittlichen Grundsätze und Begriffe für alle Rechte gültig. Die Darlegungen sind klar und wohlabgewogen; Kontroversen sind absichtlich nach Möglichkeit vermieden. Es mag das für den vom Verfasser verfolgten Zweck ein Vorteil sein, immerhin tut es der Vollständigkeit der Behandlung mancher Frage einigen Eintrag. — Für die Jetztzeit dürften die Ausführungen des Verfassers über verschiedene Fragen des öffentlichen Rechtes besondere Beachtung verdienen, so S. 49 ff. (u. 90 f.) die Darlegungen über die Schulfrage, die Ansprüche des Elternhauses, der Kirche und des Staates auf die Schule. S. lehnt eine staatliche Schulomnipotenz und ein staatliches Schulmonopol ab; ebenso die Leugnung eines selbständigen, nicht vom Staate abgeleiteten Rechtes der Kirche auf die Schule. — Bei der Umgrenzung der „Compétence de l'Etat" betont der Verfasser mit Recht und Nachdruck das Grundprinzip: „L'Etat est pour les individus, non l'individu pour l'Etat" (44). — Die Erörterung über „Rapports entre l'Eglise et l'Etat" (46 ff.) bringt eine Reihe von Grundsätzen zur Sprache, die für den Juristen und Parlamentarier von größter Wichtigkeit sind; sie deckt unter anderem die Ungenauigkeit und die Schiefheit mancher Anschauungen auf, die einzelne sich im Lauf der Zeit und unter dem Druck der Verhältnisse als mehr oder minder berechtigt anzusehen gewöhnt haben. Die ausgiebige Benutzung des Syllabus Pius' IX. zeigt, wie wertvolle Fingerzeige für die Beurteilung dieser und jener neuzeitlichen Strömung in ihm gegeben sind. — Der Jurist wie der Moraltheologe wird endlich mit großem Interesse die feinsinnigen und klaren Darlegungen des letzten Teiles lesen, unter anderem die Behandlung der schwierigen Frage, wie sich der Jurist in seinem Beruf vor seinem Gewissen zur Handhabung ungerechter Gesetze zu verhalten hat (181 ff.), oder der Frage der sittlichen Zulässigkeit von Behandlung rechtlich oder sittlich nicht einwandfreier Zivilfälle durch den katholischen Rechtsanwalt (204 ff.). H.

170. Hubert, Eugène, Le devoir du Médecin, Leçons de déontologie professées à l'Université catholique de Louvain. Edition annotée par J. Salsmans, S. J., professeur de théologie. kl. 8° (VIII u. 184 S.) Bruges 1926, Ch. Beyaert. *Fr* 8.— Das Buch bietet einen Abriß der ärztlichen Ethik in der Form akademischer Vorlesungen, die seinerzeit für Studenten der Medizin an der katholischen Universität Löwen gehalten worden sind. Salsmans hat es unternommen, das vergriffene Werk des verstorbenen Verfassers vor völliger Vergessenheit zu bewahren. Er selbst hat nur einige ergänzende Anmerkungen beigefügt, um in ihnen zu einzelnen Fragen und Fällen der ärztlichen Ethik vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie erläuternd Stellung zu nehmen. — Die einleitenden Abschnitte des Buches (1—15) bringen einiges Allgemeine über den Begriff der Pflicht, über den Amtseid des Arztes, über die Sorge für die Sicherung der eigenen Existenz. Negativ wird alsdann in Kürze dargelegt, wie der Arzt nicht sein soll (15—44). Es folgt der Hauptteil (44—119), der positiv Bild und Pflicht des rechten Arztes zeichnet, aber mehr in der Darstellung und klugen Beurteilung der verschiedensten Fälle des konkreten Lebens, mit denen der Arzt sich befassen und in seinem Gewissen auseinandersetzen muß, als in theoretisch wissenschaftlicher Erörterung und Begründung der abstrakten ethischen Axiome. Nach letzterer Seite bieten die von Salsmans beigefügten Fußnoten einigen Ersatz; leider sind sie zu karg und knapp

bemessen. — Dem Hauptteil folgt eine kurze Erörterung der Pflichten des Kranken gegen den Arzt und ein längerer Abschnitt über das Verhältnis zu den andern Ärzten (138—174). Den Abschluß bildet eine Erörterung der Stellung des Arztes zur Gemeinschaft (174—180). — Es ist die reife, von Liebe zum eigenen Beruf wie von sittlichem Ernst und christlichem Geist getragene Persönlichkeit eines erfahrenen Arztes, eines edlen Menschen und des geistvollen akademischen Lehrers, die aus dem Buche spricht, schlicht, klar und an geeigneter Stelle auch feinfühlenden Humor nicht verschmähend. H.

171. Meister, O., Psychologisches und Moralpsychologisches über Ehrenbeleidigungen: PastBon 38 (1927) 449—455. — Einige Hauptquellen, aus denen Ehrenbeleidigungen stammen (Leidenschaftlichkeit, Schmähsucht, Böswilligkeit usw.), und einige Hauptursachen werden angeführt, die zu den viel zu häufigen Prozeßklagen wegen Beleidigung führen (krankhafte Ich-Übersteigerung; Mangel an jener innern religiösen Ausgeglichenheit, die die sittliche Würde des Menschen nicht in die Worte und Urteile der andern verlegt; Lockerung der innern seelischen Verbundenheit zwischen den Gliedern der Familie, usw.). Diese Momente lehren die seelische Einstellung von Beleidiger und Beleidigtem psychologisch klarer sehen, und bieten dem Seelsorger Anhaltspunkte für die richtige Beeinflussung der Beteiligten. Die vorgesehenen Bestimmungen des Strafgesetzentwurfes 1927, insbesondere § 317, bedeuten nach dem Verfasser sowohl bezüglich der psychologischen wie der strafrechtlichen Seite einen anerkennenswerten Fortschritt. H.

172. Müncker, Th., Psychoanalyse und Seelsorge: BonnZThS 4 (1927) 337—373. — In großen Zügen werden das psychanalytische Verfahren sowie die Hauptzüge des psychologischen Systems Freuds gezeichnet und geprüft, dann die Weiterbildung der analytischen Bewegung durch Adler vorgelegt und gewürdigt, endlich die Folgerungen gezogen, die sich aus einer methodisch gesicherten seelenaufschließenden Forschung für die Tätigkeit des Seelsorgers ergeben. Bezüglich des letzten Punktes wird gesagt, daß die Ausübung einer streng durchgeführten seelenaufschließenden Arbeit für den amtlich bestellten Seelsorger nicht in Betracht komme, es für ihn aber von Wichtigkeit sei, die Gesetze und Verschlingungen des seelischen Lebens zu kennen, daß endlich die mittelbare Auswertung psychanalytischer Kenntnisse berechtigt und nutzbringend sei. H.

173. Salsmans, J., La confession des anormaux: NouvRevTh 54 (1927) 772—781. — S. betont die Notwendigkeit, daß sich der Beichtvater gewisse grundlegende Kenntnisse über die seelischen Anomalien aneigne. In flüchtigen Zügen weist er selbst auf deren zwei Hauptgruppen hin: „Zwangs"- und „Angstzustände". Eingehender wird die Frage nach der Verantwortlichkeit seelisch Kranker behandelt, die wohl immer als herabgesetzt, aber nicht immer als aufgehoben bezeichnet werden solle. An der Behandlung und Heilung der seelisch Kranken kann und soll der Beichtvater mitwirken, aber in schwierigen und akuten Fällen ist die Hilfe des Arztes nicht zu entbehren. H.

174. Demade, Dr. P., Note de médicine pastorale. La thérapeutique des passions: NouvRevTh 54 (1927) 608—612. — Hier macht ein erfahrener Nervenarzt auf einen Rat aufmerksam, der vom Arzt wie vom Seelsorger gegeben werden solle, um die (vielleicht auch auf krankhafter Veranlagung aufbauende) Gewohnheit der Masturbation zu überwinden: „Vous porterez des gants toute la nuit, toutes les nuits." Er fügt bei: „N'exigez pas de moi des théories ou même des explications savantes. C'est un fait d'observation." D. gibt zu, daß dieses Mittel nicht für alle Fälle genüge und andere Mittel hinzukommen sollen und müssen; „néanmoins l'experience acquise, dans une douzaine de cas, m'a confirmé que le gant avait une valeur incontestable, efficace, et le plus souvent infaillible." H.

175. Geis, Rudolf, Katholische Sexualethik. kl. 8° (96 S.) Paderborn 1927, Verlag Akad. Bonifatius-Einigung. Kart. *M* 2.— Die Schrift gilt den Grundfragen der Wert- und Zielrichtung des geschlechtlichen Lebens; sie will sie beantworten aus dem Wesen und den immanenten Gesetzen der Sexualanlage heraus. In eigenen Abschnitten werden behandelt: die biologische Seite des Sexuallebens, die seelische Seite, die Ethik, die Pädagogik des Geschlechtslebens. Den Beweisen und Erwägungen aus der Natur der Sache werden an geeigneten Stellen die der Offenbarung und den amtlichen kirchlichen Kundgebungen entnommenen Gründe beigefügt. Die Schrift bietet eine klare, charaktervolle, echt christliche Stellungnahme. H.

176. Schmitt, Alb., Der hl. Thomas und die Sterilisierung Minderwertiger: ZKathTh 51 (1927) 273—280. — Thomas muß als Gegner der gesetzlichen Sterilisierung Geisteskranker bezeichnet werden. Das ergibt die Untersuchung von S. th. 2, 2, q. 64, a. 2—7; q. 65, a. 1—3; q. 108, a. 3—4. — Die falsche Auswertung des Gedankens und Wortes, daß der Verbrecher auf die Stufe des Tieres herabsinke und deshalb dem Tiere gleich getötet werden dürfe, sodann die Überspannung des bei Thomas öfter wiederkehrenden Vergleiches vom Verhältnis des Einzelgliedes zum Gesamtorganismus werden zurückgewiesen und die hier einzuhaltenden Grenzen dargetan. Ferner wird gezeigt, daß Thomas bei allen Leibes- und Lebensstrafen (Tötung, Verstümmelung, Züchtigung) als notwendige Voraussetzung, damit sie vom Staate verhängt werden können, eine formelle Schuld des zu Bestrafenden verlangt und solche Strafen als bloße Vorbeugungsmaßnahmen und Schutzstrafen nicht zuläßt. Als derartige Schutzmaßnahme kommt nach Thomas aufseiten des Staates nur ein Freiheits- und Vermögensverlust in Betracht. — Es wäre gut, wenn nicht nur die Notwehr-, sondern auch die Notstandslehre den im Artikel aus Thomas angeführten Texten und Grundsätzen gegenübergestellt würde, da die Verteidiger der gesetzlichen Sterilisierung mehr die letztere behaupten, um daraus ihre Beweise herzunehmen. H.

177. Lenz, Die Abtreibung: PastBon 38 (1927) 364—370. — Zur Beantwortung der Frage, ob die durch das Gesetz vom 18. Mai 1926 verfügte Milderung der Paragraphen des deutschen Strafgesetzbuches über Abtreibung angebracht sei und ob allenfalls in bestimmten Fällen völlige Straflosigkeit befürwortet werden könne, wird zunächst eine kurze Erläuterung des zur Zeit geltenden Rechtes gegeben. Die Frage selbst wird dahin gelöst, daß aus bevölkerungspolitischen und staatspolitischen Erwägungen heraus Straflosigkeit grundsätzlich nicht zu billigen sei; daß aber in Anbetracht der Gründe, die mitunter zu solchen Taten führen (schwerste wirtschaftliche Not, Zerrüttung der Ehe, Brandmarkung wegen unehelicher Mutterschaft u. dgl.) „die milden Bestimmungen des neuen Gesetzes zu begrüßen seien". — Der Inhalt der bekannten Reichsgerichtsentscheidung vom 11. März 1927 wird ebenfalls kurz mitgeteilt und dazu gesagt, daß mit Rücksicht auf sie die noch weitergehende Bestimmung des § 254 des Entwurfes 1927 überflüssig scheine (ein Paragraph, der jedenfalls „einer besonders eingehenden und vorsichtigen Nachprüfung bedürfe"). — Ob die hier gegebene Beurteilung der sozialen Indikation der Schwangerschaftsunterbrechung allgemeine Zustimmung finden wird, dürfte nicht ganz sicher sein; manche werden glauben, daß das Gemeinwohl eine strengere Auffassung erheischt. H.

178. Bönner, W., Um den Eid des Hippokrates: ThGl 19 (1927) 826 bis 847. — Der Artikel nimmt Stellung zu der Frage, ob dem kriminellen Abortus (zur Unterscheidung von der ärztlich angezeigten Schwangerschaftsunterbrechung) vor dem Gesetz Straffreiheit zugesichert werden dürfe. Die Frage wird verneint, weil sonst die Abtreibungsseuche noch weiter um

sich greifen würde. Auch die Gefährlichkeit der Abortushandlung, wie sie tatsächlich in den meisten Fällen erfolgt, spricht gegen Straffreiheit. Der Artikel bietet ferner die Erörterung einer Reihe von Gründen, die zum kriminellen Abortus veranlassen: die Sucht nach persönlichem Ausleben, das Sinken der Liebe zu Kind und Volk, die rücksichtslose Propaganda, im letzten Grund die Loslösung des Geschlechtsverkehrs aus seinem organischen Verband mit der Zeugung und seine Erhebung zum Selbstzweck eines augenblicklichen Lustbegehrens. — Der Titel stützt sich auf den Satz im Eid des Hippokrates: „Ich werde keiner Frau ein die Frucht tötendes Mittel geben." H.

179. Lumbreras, P., El voto religioso solemne y su dispensa. ¿Qué queda de Santo Tomás en los Tomistas? CiencTom 35 (1927 I) 359—383. — Zu der Kontroverse über das Wesen und die Lösbarkeit der feierlichen Ordensgelübde bei Thomas liefert L. einen Beitrag, der wegen seines methodischen Vorangehens und seiner Ergebnisse wohl an die erste Stelle gehört. Unter Benutzung aller Texte, die chronologisch geordnet sind und vorurteilslos geprüft werden, kommt er zu folgendem Ergebnis: 1. Thomas hat im Kommentar (l. 4, d. 38) die Lösbarkeit der feierlichen Ordensgelübde unter Umständen als möglich angesehen, während er sie in der Summa 2, 2, q. 88, a. 11 absolut verneint. Der Grund dieser ausdrücklich eingestandenen Meinungsänderung liegt in seiner Interpretation der Dekretale „Cum ad monasterium", auf die er unterdessen aufmerksam geworden ist. Nach L. hat Thomas 2. auch seine Ansicht über das Wesen der feierlichen Gelübde geändert. Gemäß dem Kommentar besteht es in der endgültigen Hingabe an Gott, die unter bestimmten Förmlichkeiten vollzogen wird; nach der Summa liegt es in einer Weihe und Heiligung. — Den ersten Teil seiner Aufstellungen hat meiner Ansicht nach L. endgültig bewiesen. In Betreff des Wesens der feierlichen Gelübde bei Thomas hege ich noch einen Zweifel. Daß er in den früheren Schriften fast ausschließlich die „traditio" betont, kann auch dadurch erklärt werden, daß er hier die feierlichen Gelübde in ihrer Beziehung zum Band der Ehe betrachtet. Zudem betont er in Quodl. 8, a. 10, das ich mit Mandonnet in die Zeit 1256—1259 verlege, bereits sehr stark die „sanctificatio" und „consecratio". So ist man geneigt, beide Elemente nach Thomas als wesensbestimmend zu betrachten. Nur hätte er dann in früherer Zeit aus der „consecratio" nicht jene Folgerung gezogen, die er später unter dem Einfluß der Dekretale ziehen zu müssen glaubte. Dieser Irrtum betreffs der absoluten Unlösbarkeit gereicht ihm nicht zur Unehre, wie einige seiner Verteidiger anzunehmen scheinen; im Gegenteil, Thomas zeigt sich gerade hier als echten Theologen, der nicht die Tatsachen nach vorgefaßten Theorien beurteilt, sondern nach den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes seine Theorien aufbaut, unter Umständen auch ändert. Daß eine solche Lehräußerung einmal falsch verstanden wird, kann auch dem größten Theologen begegnen. Wäre nicht der Pseudo-Dionysius gewesen, hätte Thomas vielleicht auch den Ordensstand als solchen nicht auf unmittelbar göttliche Einsetzung zurückgeführt. Die Untersuchung zeigt auch, wie in schwierigeren Fragen der Thomasinterpretation das Zeugnis der Thomistenschule für sich allein wenig Wert hat. „Hemos recorrido los varios escritos de Santo Tomás sin el ánimo de defenderle; tampoco con el ánimo de impugnarle. Nuestra única intención fué la de estudiarle; la de penetrar su pensamiento; la de purificar su doctrina de todos aquellos elementos que se mezclaron con las glosas e interpretaciones de los amigos o de los adversarios" (360). Diese Worte verdienten Leitstern für alle Thomasinterpretation zu werden. Pelster.

180. Fernández, A., Vota solemnia religionis eorumque dispensabilitas secundum S. Thomam: CiencTom 36 (1927 II) 394—409. — Diese Arbeit, die in ihrem lebhaften Ton, aber auch in ihrer Methode bisweilen an die

gute alte Zeit scholastischen Schulkrieges erinnert, ist gegen Cajetan-Lumbreras gerichtet. Darin, daß Thomas von Anfang an auch die „consecratio" als ein Wesenselement der feierlichen Ordensgelübde betrachtet hat und dieser im Geheiligten einen „effectus iuridicus" zuschreibt, kann man F. wohl zustimmen. Ebenso scheint er mit Recht die Erklärung der Unlösbarkeit nicht darin zu suchen, daß in früheren Zeiten die Kirche die Gelübde als unlösbar angenommen habe; denn was die Kirche einsetzt, kann sie auch wieder aufheben. Wenn aber Thomas gelehrt haben soll, die Kirche könne den „status religionis" aufheben und dadurch die Gelübde lösen, so scheint dies völlig abwegig. Aus dem Zusammenhang dürfte sich klar ergeben, daß Thomas die Möglichkeit einer Aufhebung des „status religiosus" ebenso leugnet, wie er die Möglichkeit einer Aufhebung des Weihecharakters verwirft (vgl. 2, 2, q. 88, a. 11 c und ad 4). Das „si maneat integer" beim Kelch entspricht nicht etwa einem „si maneat integer in hac vita status religionis", das nirgendwo steht, sondern dem unmittelbar folgenden: „Unde multo minus potest hoc facere aliquis praelatus, ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat." Die Unauslöschbarkeit des Weihecharakters und der durch die Gelübde erworbenen Heiligung stehen ganz auf gleicher Stufe. Der Unterschied liegt nur darin, daß das feierliche Gelübde der Keuschheit dem Weihecharakter akzidentell, der Heiligung im Ordensstand aber wesentlich ist. Zum Schluß zwei Fragen: Ist F.s Voraussetzung, daß der Ordensstand als solcher — ich meine nicht die einzelnen Räte — göttlicher und nicht bloß kirchlicher Einrichtung ist, wirklich so evident? Wäre es ferner nicht ungleich mehr „secundum mentem S. Thomae", eine Theorie, die nicht mehr den Äußerungen des Lehramtes und der Entwicklung der kirchlichen Disziplin entsprechen will, entschlossen durch eine andere, besser entsprechende zu ersetzen, als dieselbe solange auf dem Prokrustesbett gewaltsamer Interpretation zu zermartern, bis sie wieder einigermaßen sich einfügt? P.

181. Vromant, G., De bonis Ecclesiae temporalibus ad usum praesertim Missionariorum et Religiosorum (Museum Lessianum, Section théol. Nr. 19). 8° (XIV u. 396 S.) Louvain 1927, Éditions du Museum Lessianum. *Fr* 35.— Ein sehr nützliches Buch, in dem die Gesetze des Codex I. C., die irgendwie die Kirchengüter betreffen, geschickt zusammengestellt und, vor allem an der Hand der bekannteren Lehrbücher, erklärt sind. Missionäre und Ordensleute werden es begrüßen, daß ihre besonderen Verhältnisse eingehend behandelt werden. Brust.

182. Cappello, F. M., Ius Ecclesiae latinae cum iure Ecclesiae orientalis comparatum: Ius Pontificium 7 (1927) 55—71. — Eine rechtsvergleichende Studie. Die mit Rom vereinigte Orientalische Kirche umfaßt vier verschiedene Riten, den griechischen (der wieder eine längere Reihe Unterabteilungen aufweist), dann den armenischen, syrischen und koptischen Ritus. Die Verschiedenheit bezieht sich aber nicht ausschließlich auf das „ius liturgicum", sondern auch auf die „universa disciplina canonica", so daß man ca. 12 verschiedene Rechte zu beachten hat. Eine ins einzelne gehende, ziemlich umfangreiche Zusammenstellung der Hauptmaterien des orientalischen und des lateinischen Kirchenrechts gibt einen Einblick in die wesentlichsten Abweichungen. Erwähnt werden: die hierarchische Abstufung rücksichtlich der Iurisdictio und des Ordo, die Firmgewalt, die „materia remota sacrificii Missae", Kommunion unter beiden Gestalten, Weihe des Krankenöls, Ehehindernisse, wesentliche Form des Eheabschlusses, Religiosenrecht, Prozeßrecht. Der Artikel schließt mit dem Wunsche, es möge, unter völliger Wahrung der verschiedenen Riten der orientalischen Kirche, ein eigenes, einheitliches Rechtsbuch für diese Kirche geschaffen werden, das eine klare und sichere Regelung der verschiedenen Materien bringt, ähnlich wie es der Codex Iuris Canonici für die lateinische Kirche tut. Hürth.

183. Bouuaert, F. Cl., De Vicarii Substituti constitutione ac munere: Ius Pontificium 7 (1927) 72—81. — Das frühere, in diesem Punkte unvollständige Recht wird kurz erwähnt. Hauptgegenstand des Artikels bilden die Fragen: 1. nach dem Grund und Recht, einen „Vicarius substitutus" aufzustellen; 2. nach der Person, die zur Aufstellung berechtigt bzw. verpflichtet ist, sowie nach der Art und Weise, wie die Bestellung zu geschehen hat; 3. nach der Person, die als „Vicarius substitutus" bestellt werden darf; 4. nach den Rechten und Pflichten, die dem rechtmäßig bestellten eigen sind. — Der Verfasser meint, der „Vicarius substitutus" sei, falls keine ausdrückliche Regelung dieses Punktes stattgefunden habe, per se zur „applicatio Missae pro populo" verpflichtet (80); was andere Autoren, wie auch B. selbst bemerkt, in Abrede stellen. H.

184. Schwentner, B., Über die Erteilung der allgemeinen Vollmacht zur Eheassistenz: ThGl 19 (1927) 512—523. — Die Untersuchung der Frage, wer eine allgemeine Vollmacht zur Eheassistenz erteilen könne, geht aus von der Erklärung des Canon 199 § 1 und 1096 § 1. Das Ergebnis lautet: „Das Recht, eine allgemeine Delegation zur Eheassistenz zu erteilen, hat, wer eine „ordinaria potestas assistendi matrimonio" besitzt. Das sind für die Diözesen die „Ordinarii" im Sinne des Can. 198 § 2, für die Pfarreien der „parochus, quasi-parochus, vicarius actualis, vicarius oeconomus, vicarius substitutus", der „vicarius adiutor", „si in omnibus suppleat parochi vicem". H.

185. Michiels, G., De reservatione censurae latae sententiae praecepto peculiari adnexae: EphThLov 4 (1927) 180—194 613—619. — Der Artikel geht von der Tatsache aus, daß kirchliche Obern, die „in foro externo" mit eigentlicher Iurisdiction ausgerüstet sind, „praecepta iurisdictionalia particularia" auferlegen und diesen Zensuren beifügen können, denen der Übertreter verfällt. Ist diese Zensur „ferendae sententiae", so ist sie sicher „praecipienti reservata", weil sie „censura ab homine" ist; ist sie aber „latae sententiae", so ist sie nach dem Verfasser nicht als „censura ab homine" zu fassen und darum nur dann reserviert, wenn dies ausdrücklich beigefügt worden ist; mit andern Worten, entscheidend ist nicht can. 2245 § 2, sondern § 4. Entgegenstehende Schwierigkeiten gibt M. zu, sucht sie aber zu lösen. H.

Die Auferstehungsberichte der vier Evangelien nach ihrer Verschiedenheit und Eigenart

Von Hermann Dieckmann S. J.

Die im Folgenden vorgelegte Untersuchung ist ihrem Ziel und Gegenstand nach literargeschichtlich, nicht form- (traditions-)geschichtlich, aber sie hat Beziehung zur Formgeschichte und berücksichtigt deren Ergebnisse, im besondern bezüglich der Auferstehungsberichte. Diese Ergebnisse sind allerdings bislang zum größten Teil negativ. Lyder Bruns Arbeit „Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung“ [1] erbringt den Beweis. Die metaphysischen (naturalistischen) Voraussetzungen, die Brun mit den Forschern teilt, die bisher die Methode ausbauten und anwendeten (M. Dibelius, K. L. Schmidt, M. Albertz, G. Bertram, R. Bultmann u. a.), geschichtlicher Skeptizismus, eine von Gewaltsamkeit nicht freizusprechende Systematisierung und Schematisierung führten ihn zur Mißachtung der Quellen und ihrer Eigenart, ihrer Eigenrechte und Eigenwerte; die Loslösung der „Motive“ wurde zur Auflösung der Berichte. Die Zertrümmerung des redaktionellen „Rahmens“ (K. L. Schmidt) ist nicht einfach als Fortschritt zu werten. Die literarische Form des Berichtes, wie er in den einzelnen Evangelien vorliegt, ist ein wichtiges Glied auf dem Wege, der rückwärts führt, zur Urform der Tradition, letztlich zu den geschichtlichen Gegebenheiten selbst. Abgesehen von der überaus großen Gefahr der Willkür in der Abschätzung des „Rahmens“ und seines literarischen und geschichtlichen Wertes, und in der sauberen Trennung vom „Inhalt“, ist die Frage zu stellen: Sind die aus ihrem Rahmen herausgebrochenen, und damit ihres Lebens, ihrer Seele und

[1] Oslo-Gießen 1925; vgl.: „Die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte“ (Schol 1 [1926] 379—399), wo die Methode, ihre Hauptvertreter sowie die mit den Auferstehungsberichten sich befassenden Arbeiten angegeben sind. Zur Beurteilung der Formgeschichte vgl. ferner E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode (Gießen 1924) und L. Köhler, Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testamentes (Tübingen 1927); vgl. Schol 3 (1927) 285 f.

ihrer Sonderart entkleideten Überlieferungsstücke („Motive") wirklich brauchbare Wegweiser, die zur ursprünglichen Form der mündlich fortgepflanzten Berichte und Erzählungen zurückleiten?

Diesen Bestrebungen gegenüber sei im Folgenden Recht und Wert des „Rahmens" betont als wesensnotwendig zum Verständnis der literarischen Eigenart der einzelnen Evangelien und der Überlieferung, im Zeitpunkt, als sie schriftlich niedergelegt wurde; damit ist aber auch — formgeschichtlich — ein Hinweis auf die geschichtliche Zuverlässigkeit des Rahmens wie des Inhalts geboten. Ziel der Arbeit ist demgemäß der Versuch, die Auferstehungsberichte aus dem Ganzen der Evangelien verständlich zu machen. Es liegt in der Natur dieser Fragestellung, daß sie von der geschichtlichen Tatsächlichkeit der berichteten Ereignisse zunächst absieht. Sie erblickt ihre erste Aufgabe darin, aus der Art und dem Zweck der einzelnen Evangelien den Grund aufzuweisen, warum aus den in der Überlieferung dargebotenen Einzelberichten und -zügen einige aufgenommen, andere übergangen sind, d. h. sie fragt nach dem Sinn der Perikopen im Gefüge des Aufbaus. Damit verbindet sie eine andere, innerlich mit der ersten zusammenhängende Aufgabe: den Vergleich der verschiedenen Evangelien untereinander. Verschiedenheit ist vorhanden, aber eine solche, die ihre Erklärung findet in ihrer Eigenart, nicht in ihrer Gegensätzlichkeit, die zwar vor gewaltsamer, äußerlicher Harmonisierung warnt, aber der Zusammengehörigkeit und dem gemeinsamen Ursprung der Berichte aus der christlichen Überlieferung Rechnung trägt. Diese allen Berichten zu Grunde liegende mündliche Überlieferung ist am Schlusse zu prüfen und mit den Einzelberichten zu vergleichen. Die Frage nach der Echtheit der Evangelien, ihren Verfassern und ihrer Abfassungszeit scheidet methodisch aus; ebenso an sich die Frage nach der Geschichtlichkeit der Berichte. Da diese aber wieder und wieder von der Untersuchung gestreift wird — auch die „Formgeschichte" kann sie nicht unberücksichtigt lassen, wie die Arbeit L. Bruns zeigt —, möge am Schluß dargelegt werden, ob und inwieweit sie durch die Untersuchung Förderung erfährt[1].

[1] Auf Ziel und Art der Evangelien zur Lösung der von vielen als Schwierigkeiten empfundenen „Unstimmigkeiten" der Auferstehungsberichte

1. Unsere Untersuchung wird vor allem die drei Evangelien nach Matthäus (MatthEv.), Lukas (LukEv.) und Johannes (JohEv.) berücksichtigen; das Evangelium nach Markus (MarkEv.) gibt weniger Aufschluß, weil es, seiner Natur nach mehr berichtend und erzählend, in seinem Inhalt und Aufbau nicht von einem bestimmenden Zweck und Leitsatz beherrscht wird wie etwa das MatthEv. und das JohEv. Ferner gibt es inhaltlich fast keinen Zug über die Auferstehungsberichte der andern Evangelien hinaus. Dazu kommt die besondere Schwierigkeit, die in den Schlußversen (Mark. 16, 9—20) liegt, die wohl nicht der ersten Niederschrift angehören, sondern später vom Evangelisten beigefügt sind; auf diesen Schluß wird die Untersuchung später zurückkommen.

Hier möge kurz der Inhalt der ersten 8 Verse des Auferstehungsberichtes im MarkEv. (16, 1—8) angegeben werden: Am ersten Wochentag gehen die Frauen, von denen drei mit Namen genannt sind, in aller Frühe zum Grabe Jesu, um dessen Leichnam zu salben (Vers 1—2). Im Gespräch äußern sie die Besorgnis wegen des schweren Grabsteines, den sie dann aber bereits weggewälzt finden (3). Im Innern des Grabes sehen sie einen weißgekleideten Jüngling (5), der ihnen Jesu Auferstehung kündet (6) und den Auftrag gibt an die Jünger und an Petrus besonders, daß sie Jesus in Galiläa sehen werden (7). Die Frauen eilen von Furcht ergriffen aus dem Grabe und sagen niemand etwas von dem, was sie gesehen und gehört haben (8).

Dieser Bericht deckt sich dem Inhalt und großenteils auch der Form nach mit der Erzählung im MatthEv., nicht so vollständig mit der des LukEv. Die Abweichungen vom MatthEv. sind folgende: Im MatthEv. werden zwei von den Frauen namentlich genannt; als Grund des Ganges wird angegeben: um nach dem Grabe zu sehen. Es fehlt die bange Frage, wer ihnen den Stein fortwälze. Wie diese Frage ist dem MarkEv. eigen-

---

weisen hin u. a. E. Dentler, Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des Neuen Testamentes[3] (Münster 1910) 44 ff.; E. Mangenot, La résurrection de Jésus (Paris 1910) 269 ff.; E. Jacquier in Jacquier-Bourchany, La résurrection de Jésus-Christ. Les miracles évangéliques (Paris 1911) 22 ff.

tümlich die besondere Erwähnung des Petrus im Auftrag des Engels; vor allem aber der letzte Satz: „sie sagten niemand etwas; denn sie waren voll Furcht" (8). Allerdings geht aus MatthEv., aber auch aus MarkEv. hervor, daß dieses von Furcht eingegebene Schweigen nicht dauernd war; als die erste Überraschung und das freudig-furchtsame Außersichsein, das die Engelerscheinung bewirkte, überwunden waren, haben die Frauen den Bericht erstattet, den die Evangelien ja nur ihnen als den Augenzeugen verdanken. Weiterhin ergibt sich aus diesen 8 Versen, daß das MarkEv. außer der Engelerscheinung wenigstens eine Erscheinung Jesu in Galiläa kannte, ähnlich wie das MatthEv. Dies Ergebnis möge einstweilen genügen.

2. Das Evangelium nach Matthäus ist anerkanntermaßen nach systematischen und logisch-assoziativen Gesichtspunkten aufgebaut, ein Werk von stark ausgeprägter literarischer Einheit und Eigenart [1]. Diese Einheit, das einende Ziel und die von diesem bestimmten Leitgedanken, verlangen Berücksichtigung auch in der Erklärung der einzelnen Perikopen, sowohl was deren Inhalt angeht, als deren Aufnahme und Anordnung und Ausgestaltung. Sie warnt fernerhin vor der unbesonnenen Anwendung des „argumentum e silentio"; das Fehlen eines Rede- oder Erzählungsstückes ist nicht einfach und ausschließlich als Nicht-Kennen oder Nicht-Anerkennen zu werten, weder im MatthEv., noch in seinen Seitenreferenten: im MarkEv. und LukEv. Zunächst muß eine Deutung aus dem Zwecke und der Anlage des Ganzen versucht werden.

Zweck des MatthEv. ist der Beweis der Messianität (und Gottessohnschaft) Jesu und der von ihm gestifteten Religion, des „Reiches der Himmel (Gottes)" oder der „Kirche". Paarweise erscheinen Christi Person (Amt und Würde) und sein Werk (Reich, Kirche) an drei der wichtigsten Stellen des Evangeliums, die als solche auch von jeher im Mittelpunkte

[1] Vgl. Th. Soiron, Die Logia Jesu (Münster i. W. 1916); H. J. Cladder, Unsere Evangelien I (Freiburg 1919) 50 ff.; ders., Als die Zeit erfüllt war$^{2-3}$ (Freiburg 1922); Knabenbauer-Merk, Commentarius in Evangelium sec. Matthaeum^{3} (Parisiis 1922) 29 ff.; Cornely-Merk, Introductionis in S. Scripturae libros compendium^{9} (Paris 1927) 640 ff.

kritischer und inhaltlicher Deutung bzw. Bestreitung stehen: Matth. 11, 25 ff.; 16, 13 ff.; 28, 16 ff.[1] Ein Scheingrund zur Verdächtigung ergab sich schon deswegen, weil sie den Parallelberichten im MarkEv. und LukEv. fehlen; so der zweite Teil der Perikope Matth. 16, 13 ff., der Ausspruch über die Kirche (16, 18 ff.).

Matth. 11, 25—30 (vgl. Luk. 10, 21—22) enthält im ersten Teil (11, 25—27) die Offenbarung von Jesu wesenhafter Gottessohnschaft; der zweite Teil handelt von dem „Joch", das Jesu Jünger tragen müssen, wie die Juden das von Jahwe auferlegte „Joch" des A. T.[2] Jesu Joch wird leicht und angemessen (χρηστός) und, weil von Jesus selbst als Vorbild getragen, süß sein.

Matth. 16, 13—20 (vgl. Mark. 8, 27—30; Luk. 9, 18—21) enthält im ersten Teil (16, 13—17) das von Jesus bestätigte Bekenntnis Petri zu Jesu Messias- und Gottessohnschaft; der zweite Teil (16, 18—19) spricht von dem Reich Gottes, das als „qahal" auf Petrus als den „Fels" gegründet werden soll für alle Zeiten.

Matth. 28, 16—20 enthält im ersten Teil die Vervollständigung der Offenbarung Jesu über seine Gottessohnschaft. Die Worte Jesu weisen durch ihre Wahl und Art (vgl. 28, 18) auf Matth. 11, 27, durch ihren Inhalt, die Offenbarung der Dreipersönlichkeit Gottes, auf alle Stellen zurück, in denen vom „Sohn" die Rede war. Der zweite Teil (28, 19—20) ist der Befehl zur Weltmission, d. h. zur Gründung der Weltkirche als des alle Völker umfassenden Reiches Gottes; dieser Teil schließt sich inhaltlich eng an Matth. 16, 18, besonders in der Verheißung des steten Schutzes; vgl. 16, 19 mit 28, 20.

So ist dieser Abschnitt der naturgemäß aus dem Ziel und Aufbau des Evangeliums sich ergebende Abschluß: Jesus von Nazareth, der wunderbar empfangene Sohn Marias (1, 18 ff.), Sohn Davids und Abrahams (1, 1), vom Vater bei der Taufe

---

[1] Vgl. H. Dieckmann, De Ecclesia I (Friburgi 1925) 176 f. 201 217 f. 295 f.

[2] Vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu I 80; Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I (München 1922) 608 ff.

(3, 17) als Messias und Sohn Gottes, Künder und Bringer des messianischen Heils und Gründer des Reiches Gottes bestätigt, hat sein Werk trotz der Abweisung und Verfolgung vonseiten der Juden, ja im Tode und durch seinen Tod (Matth. 20, 21 f. 28; 26, 28) zu Ende geführt. Von den Toten erstanden gibt er seinen Befehl an die Elf; sie sollen in seinem Namen, unter seinem beständigen Schutz sein Reich aufrichten aus allen Völkern.

Für das MatthEv. ergab sich die Notwendigkeit, die Erscheinungen des Auferstandenen aufzunehmen, soweit sie notwendig sind als Beweise der Auferstehung. Alle andern Ereignisse, die es berichtet, dienen diesem Zwecke unmittelbar oder mittelbar.

Mittelbar dienen dem Erweis der Auferstehung und ihrer Kundmachung an die Juden als allgemeine Zeichen: Das Zerreißen des Tempelvorhanges (27, 51; Mark. 15, 38; Luk. 23, 45); das Erdbeben (27, 51); die Öffnung der Gräber, die Auferstehung und Erscheinung der Heiligen (27, 52 53); die Anerkennung des Zenturio (υἱὸς Θεοῦ: 27, 54; Mark. 15, 30; Luk. 23, 47: δίκαιος)[1] und die Bitte des Joseph von Arimathäa um den Leichnam Jesu (27, 57; Mark. 15, 42), das ehrenvolle Begräbnis (27, 57—61; Mark. 15, 43—47; Luk. 23, 50—56); die Beschreibung des Grabes: aus dem Felsen ausgehauen (26, 60; Mark. 15, 46; Luk. 23, 53), geschlossen durch einen großen Stein, der als Tür vor die Öffnung gewälzt wird[2].

Als besondere Zeichen kommen in Betracht: die Grabeswache, von der nur MatthEv. berichtet (27, 62—66; 28, 4, 11—15). Ihr Zeugnis ist für die Obrigkeit Israels bestimmt. Sie weiß um Jesu Voraussage seiner Auferstehung (27, 63; vgl. 12, 38 ff.; 16, 1 ff.). Sie fürchtet deren Verwirklichung, wenigstens eine Bewegung oder Kundgebung seitens der Anhänger Jesu, die sich auf jene Voraussage berufen könnte (27, 64). Die Wache, von Pilatus erbeten, der damit in die Reihe der Zeugen einbezogen wird, soll das verhüten (27, 62—66).

---

[1] Das MatthEv. nennt außer dem Hauptmann auch die Soldaten der Wache; nur das LukEv. berichtet von der Reue des Volkes: „alles Volk ... schlug an die Brust ...“ (23, 48).

[2] Im LukEv. fehlt die Angabe an dieser Stelle, vgl. aber 24, 2.

Die Wächter werden Zeugen des leeren bzw. geöffneten Grabes und des Engels, der aber nicht zu ihnen redet (28, 2—4); ob sie auch Zeugen des Besuches der Frauen waren und der Worte des Engels an diese? (28, 5 ff. und 28, 11). Jedenfalls sahen sie nicht die Erscheinung Jesu vor den Frauen, die auf dem Rückwege stattfand.

Ihr Zeugnis wird nicht angenommen, weder von dem wissenden Synedrium, das zu Lüge, Bestechung, Fälschung seine Zuflucht nimmt (28, 11), noch von dem getäuschten Statthalter (28, 14). Aber das Zeugnis bleibt bestehen, auch jetzt, d. h. zur Zeit der Niederschrift des MatthEv. (28, 15).

Kunstvoll sind diese Zeugnisse hineinverwoben in den Bericht über Auferstehung und Erscheinungen Jesu; wie der ganze Bericht sind sie ganz und ausschließlich bestimmt durch den Zweck des Evangelisten. Sie alle dienen zum Erweis der Auferstehung als des „Zeichens", das Jesus einst den Führern versprochen hat (12, 38 ff.; 16, 1 ff.), dem Unglauben gegenüber. Die Erscheinungen vor den Seinen haben zwar auch — einschlußweise — die Bedeutung des Tatsachenzeugnisses für die Auferstehung; vor allem aber sollen sie das Werk Jesu und dessen Abschluß hienieden schildern. Diesem einen Hauptziel entspricht die eine Erscheinung Jesu, in der er den Befehl gibt zur Mission und zur Gründung der Kirche (28, 16 ff.; s. o.). Sie allein ist wesentlich; die zwei Erscheinungen, die den Frauen zuteil werden, die Engelerscheinung (28, 5—7) und die Erscheinung Jesu (28, 9—10), sind dem untergeordnet, ohne selbständige Bedeutung, ja ohne eigentliche Zeugenbedeutung[1]. Den Frauen wird die Auferstehung mitgeteilt, aber zugleich und vornehmlich der Auftrag an die Jünger erteilt: Jesus sei auferstanden und werde ihnen in Galiläa erscheinen. So sagen die Engel (28, 6 f.); so bald darauf der Herr selbst, der ihnen erscheint (28, 10) und durch seine Gegenwart der überwältigende Beweis seiner Auferstehung ist.

So erklärt das MatthEv. selbst, warum es keine weiteren Erscheinungen aufgenommen hat: Die eine entscheidende und abschließende genügt seinem Zweck vollauf. Daß außer den

[1] Ebenso bei Paulus: 1 Kor. 15, 4 ff.

Elfen andere Zeugen der Auferstehung Jesu gewesen sind, steht fest bezüglich der Frauen und wird nahegelegt für andere Jünger, die der Evangelist nicht ausschließt. Seine Darstellung ist streng zielstrebig und hebt deswegen die wesentlich erscheinenden Elemente heraus [1]. So verstehen sich die Einzelheiten des Auferstehungsberichtes. Es sei aufmerksam gemacht auf die Worte des Engels und Jesu selbst. Das MatthEv. berichtet den Auftrag an die Jünger und das Versprechen der Erscheinung in Galiläa, ganz in der Ziellinie des Berichtes; denn nur diese Erscheinung wird es erzählen. Aber es schließt andere Worte nicht aus; wenn also andere Berichterstatter mehr oder andere Worte in ihr Evangelium aufnehmen, kann ein Zweifel an deren Echtheit aus dem MatthEv. nicht begründet werden.

Vielleicht darf noch auf Matth. 28, 8 hingewiesen werden: Die Frauen eilen nach der Engelerscheinung in Furcht und großer Freude, die Botschaft an die Jünger auszurichten. Unterwegs erscheint ihnen der Herr. Von der Erledigung des ihnen gewordenen Auftrags lesen wir nichts ausdrücklich. Das MatthEv. setzt diese voraus und schließt dann gleich (28, 16 ff.) die in Aussicht gestellte Erscheinung an [2].

3. Zur Beurteilung des Auferstehungsberichtes bei Lukas ist der gegebene Ausgangspunkt die Tatsache, daß sein Werk aus zwei Teilen besteht, die als solche vom Verfasser geplant und ausgeführt sind. Die letzten Ereignisse aus dem Leben Jesu werden zwiefach berichtet, am Schlusse des ersten Teiles

---

[1] Lehrreich ist z. B. der Vergleich der Berichte von der Auferweckung der Tochter des Jairus bei Matth. (9, 18 ff.) und bei Mark. (5, 21 ff.).

[2] Darin darf eine Erklärung zu den Worten des MarkEv. (16, 8) gesehen werden. Mark. deutet den ersten, unmittelbaren Eindruck der Engelerscheinung an; die Frauen konnten unter der Gewalt der übergroßen Eindrücke nichts erzählen, Furcht und Freude waren zu groß. Dann aber, so müssen wir aus dem MatthEv. schließen, vollführten sie den Auftrag doch, zumal das Wort des Herrn dazukam. Die Berechtigung zu dieser „Harmonisierung" liegt in der großen Verwandtschaft des Matth.- und des Mark.-Berichtes, die man auf Petrus als Gewährsmann zurückführt. Aber man darf bei aller Hochschätzung der Bedeutung der Petruserzählungen doch nicht so weit gehen, daß man ihm die literarische Eigenart des ersten Evangeliums zuschreibt. Es ist vielmehr anzunehmen, daß der Petrus-Bericht reicher war und Matth., wie auch sonst, aus ihm das Wesentliche entnommen hat.

(LukEv.) und zu Beginn des zweiten Teiles (Apg.). Die Untersuchung der Auferstehungsberichte wird darum die Apg. nicht außer acht lassen dürfen.

Damit ergibt sich von vornherein ein anderer Standpunkt für Luk. als für Matth. Letzterer stellt den Missionsbefehl des erstandenen Herrn in Galiläa als Abschluß seines Werkes dar, dessen Auswirkung die Leser, wie der Evangelist selbst, als lebensvolle Wirklichkeit sehen. Für Luk. ist diese Sendung der Übergang: Abschluß des irdischen Lebens Jesu, dessen, was „Jesus tat und lehrte" (Apg. 1, 1) von der Taufe durch Johannes bis zum Tage der Himmelfahrt (1, 22), aber nicht Abschluß seines Wirkens überhaupt. Er lebt und wirkt fort, kraft der von ihm erteilten Sendung und durch sie in seinen „Aposteln", die erfüllt vom Heiligen Geist für ihn Zeugen sein werden „von Jerusalem bis zum Ende der Erde" (Apg. 1, 8).

Die Himmelfahrt als Abschluß des irdischen Lebens, Jerusalem als Schauplatz der Himmelfahrt und der mit ihr verbundenen letzten Erscheinung, die Herabkunft des Heiligen Geistes, die Erfüllung der Sendung Christi: diese Gesichtspunkte bestimmen den Auferstehungsbericht des LukEv., die Auswahl und Anordnung der Perikopen, ihrer einzelnen Stücke und Züge. Es kann nicht wundernehmen, daß diese teilweise andere sind, als die im MatthEv. berichteten: Matth. bezieht alles auf die eine große Erscheinung in Galiläa; für Luk. kommt Jerusalem in Betracht. Falls demnach die Überlieferung über das MatthEv. hinaus andere Kundgebungen und Erscheinungen kannte — das läßt sich aus Matth. nicht ausschließen, aus andern Quellen (Paul., Mark., Joh.) beweisen — und falls Jerusalem Schauplatz von Erscheinungen Jesu war — das lehrt uns das MatthEv. selbst (vgl. die Erscheinung Jesu vor den Frauen) — dann versteht es sich, daß das LukEv. die Jerusalemer Erscheinungen bevorzugt und eingehender erzählt. Daß der Verfasser auch andere Erscheinungen kannte und die vom MatthEv. berichtete Galiläa-Erscheinung keineswegs ausschließt, lesen wir Apg. 1, 3 (πολλὰ τεκμήρια δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα).

Die Schilderung des Begräbnisses Jesu geht im LukEv. mit Matth. und Mark. im wesentlichen parallel (Luk. 23, 50—56): Joseph von Arimathäas Bitte an Pilatus, die Beisetzung Jesu in

dem neuen Grabe, die Bereitung der Spezereien durch die Frauen. Diese gehen in der Frühe des ersten Wochentages zum Grabe (24, 1; 24, 10 werden drei von ihnen mit Namen genannt), finden den Stein, von dem vorher nicht ausdrücklich die Rede war, weggewälzt, sehen zwei Männer in blitzend weißen Gewändern, hören ihre Worte: Jesus sei auferstanden gemäß seiner Vorhersage in Galiläa (24, 2—7). Ein Auftrag an die Apostel (Matth. 26, 7; Mark. 16, 7) fehlt, oder vielmehr: er ist in dem folgenden Bericht enthalten. Die Frauen gehen heim und melden alles den Elfen und allen übrigen (Luk. 24, 9; 24, 23)[1]. Aber es bleibt bestehen, daß der nach Galiläa weisende Auftrag im LukEv. fehlt und dafür die aus Galiläa stammende Vorhersage Jesu eingesetzt wird; so möchte es wenigstens scheinen, wenn man in einer „Synopse" die Berichte parallelisiert sieht. Aber dieser Eindruck täuscht. Wie das MatthEv. den galiläischen Auftrag aus den Worten des Engels aufgenommen hat, weil er hinweist auf die von ihm berichtete Erscheinung daselbst, so übergeht das LukEv. ihn, weil für seinen (Jerusalemer) Bericht ohne Bedeutung, und bringt dafür die den Frauen, die Jesus aus Galiläa gefolgt waren (23, 55), und den Jüngern bekannte Vorhersage Jesu (die Matth. in anderem Zusammenhange erwähnt: 27, 63). Es ist schwer einzusehen, wie man aus diesem Sachverhalte einen Gegensatz zwischen dem MatthEv. und dem LukEv. machen kann; der Engel konnte beides berichten.

Die Frauen finden keinen Glauben; sie sind keine vollwertigen Zeugen (vgl. Matth. = Paulus). Petrus nur läuft zum Grabe, überzeugt sich von der Wahrheit des Berichtes und kehrt staunend heim (24, 12)[2].

---

[1] Das LukEv. sagt, die Frauen berichteten „all das den Elf und allen übrigen; es waren . . ., die den Aposteln dieses sagten" (24, 9 f.); ähnlich spricht Paulus: Christus ist erschienen „den Zwölf . . . darauf sämtlichen Aposteln" (1 Kor. 15, 5 7). Hängen die beiden Stellen und ihre uns nicht gleich einsichtige Ausdrucksweise zusammen?

[2] Die Echtheit des Verses ist bestritten. Für ihn stehen ℵ A B K L W f ff² vg sy sa bo arm aeth.; gegen ihn Tat D lat. Bezüglich 24, 40 verteilen sich die Zeugen etwas anders. Für beide Verse besteht der Verdacht der Übernahme aus dem JohEv. (20, 3 bzw. 20, 20). Die neueren Ausgaben urteilen verschieden: Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß schließen beide Verse aus dem Text aus; v. Soden setzt Vers 40 in

In die Stimmung weiter Kreise der Jünger Jesu führt das LukEv. ein durch den ihm allein eigenen, sehr ausführlichen Abschnitt über die „Emmausjünger" (24, 13—35). Aus ihren Worten hören wir Jesu Geschichte: Ein Prophet, mächtig in Tat und Wort (vgl. Apg. 1, 1), von den Seinen für den Messias gehalten, der seine Auferstehung am dritten Tag vorausgesagt hat (24, 22). Seine Feinde haben ihn ans Kreuz gebracht. Frauen berichten vom leeren Grab und von Engelerscheinungen; seine Jünger bestätigten die Aussage; aber Jesus selbst haben sie nicht gesehen (24, 24). Ihr ihnen noch nicht erkennbarer Begleiter klärt sie auf über den im A. T. verheißenen Messias und die Bedeutung der Leiden als Durchgang zur Herrlichkeit (24, 26).

Da sie den Herrn erkannt haben und voll drängender Freude nach Jerusalem zurückkommen, wird ihnen entgegengerufen: Er ist Simon erschienen (24, 33 f.). Der Erscheinung vor den Frauen geschieht keine Erwähnung (vgl. Matth., Paulus).

Es folgt die Erscheinung Jesu vor den Elf und den mit ihnen versammelten Jüngern (24, 36 ff.), die (im ersten Teil) die Tatsache der Auferstehung erhärten will (24, 36—43) und (im zweiten Teil) den Auftrag Jesu enthält. Wie Christus leiden und sterben mußte, so muß jetzt sein Erlösungstod allen Menschen kundgemacht und zum Heile werden durch das Zeugnis und die Predigt der Apostel, zuerst in Jerusalem, sobald der Heilige Geist auf sie herabgekommen ist. Das ist inhaltlich der gleiche Auftrag, der eingangs der Apg. erzählt wird.

Klammer, nicht aber Vers 12. Vogels bietet beide Verse ohne Klammern im Text. Vers 40 bleibt für unsere Untersuchung außer Betracht; bezüglich Vers 12 möchte man sich mit v. Soden und Vogels für die Echtheit aussprechen. Außer der guten Bezeugung empfehlen innere Gründe die Aufnahme: Gegen die Übernahme aus dem JohEv. scheint zu sein, daß nur Petrus im LukEv. erscheint, nicht aber Johannes (vgl. aber Luk. 24, 24 die Pluralform), der sonst von Luk. gern mit Petrus zusammengenannt wird (Luk. 22, 8; Apg. 3, 1 ff.; 4, 13 19; 8, 14). Anderseits ist Luk. 24, 12 eine Vorbereitung auf 24, 34 (ὤφθη Σίμωνι), das durch 1 Kor. 15, 5 (ὤφθη Κηφᾷ) auf die Quelle hinweist, das Kerygma der Urgemeinde, die lebendige Überlieferung. Wenn man, wie manche Forscher mit guten Gründen tun (H. J. Cladder, Unsere Evangelien I 169 ff.), neben den petrinischen johanneische Quellen annimmt, erklärt sich die Aufnahme wie die Nichterwähnung des Johannes ohne Schwierigkeit.

Sehr bemerkenswert ist die unvermittelte Verbindung dieses Auftrages mit der Himmelfahrt des Herrn (24, 51 ff.), so daß der Leser glauben könnte, beides sei am gleichen Tage geschehen. Der Verfasser selbst hat in der Apg. Sorge getragen, daß dieses Mißverständnis ausgeschlossen blieb. Aber die Darstellung zeigt doch, worauf es Luk. ankommt: Die Himmelfahrt ist der Abschluß des irdischen Lebens Jesu. Jerusalem ist vom Herrn selbst bestimmt, daß die Apostel dort die letzte Ausrüstung zum Werke der Weltmission erhalten, und von dort aus dem Befehl nachkommen. „Galiläa" hat in dieser Gedankenfolge keinen Platz.

So läßt sich auch bei Luk. eine geschlossene Einheit feststellen, geschichtlich begründet, aber anders gesehen als im MatthEv. Mehr systematisch, straffer zusammenfassend bei Matth.; mehr erzählend, im Hinblick auf den folgenden zweiten Teil, bei Luk. Beide sind selbständig, und deshalb zunächst als selbständige Einheiten zu werten. Dann mag die Harmonisierung, d. h. das Vergleichen einsetzen. Sie wird Gemeinsamkeiten feststellen, weite Strecken parallelisieren, aber auch Verschiedenheiten aufdecken, Dunkelheiten anerkennen. Aber Widersprüche und Gegensätze sind an sich deswegen ausgeschlossen, weil Einstellung und Arbeitsweise der Verfasser eine verschiedene ist, die eben deshalb aus der Überlieferung Verschiedenes aufnehmen konnte und mußte. Verschiedenheit ist aber kein Widerspruch; Verschiedenes kann zum einheitlichen Bilde werden, wie es uns in den Auferstehungsberichten tatsächlich vorliegt.

4. Das vierte Evangelium scheint unsere Untersuchung vor eine ähnliche Schwierigkeit zu stellen wie das MarkEv.: Der Auferstehungsbericht ist literarisch nicht einheitlich; das 21. Kapitel ist später vom Evangelisten angefügt. Aber es besteht doch ein bedeutsamer Unterschied: das 20. Kapitel des JohEv. als der ursprüngliche, mit dem Evangelium organisch verbundene Schluß, zeigt uns die literarische Absicht des Verfassers und betont sie nachdrücklich in den letzten Versen (20, 30 f.). Das 21. Kapitel, das geschrieben wurde, um einem umlaufenden falschen Gerücht und einer anhebenden Legendenbildung entgegenzutreten, berichtet die Erscheinung am See,

nicht um ihrer selbst willen, sondern als den geschichtlich gegebenen Ausgangspunkt, um die mißverstandene Vorhersage Jesu über das Schicksal des Jüngers, „den Jesus liebt", richtigzustellen (21, 20 ff.), zeigt also, daß der Verfasser auch andere als die im 20. Kapitel berichteten Erscheinungen Jesu kennt, d. h. außer den Jerusalemer die Galiläaerscheinungen.

Letzteres geht auch schon daraus hervor, daß das JohEv. die synoptischen Evangelien berücksichtigt und ergänzt, besonders das MarkEv.[1] Es kennt also auch den Auftrag des Engels an die Frauen, daß sie den Jüngern die Auferstehung Jesu melden und sie nach Galiläa bescheiden sollen. Die Erfüllung der Vorhersage, daß sie Jesus dort sehen würden, enthält das 20. Kapitel nicht, ebensowenig und aus dem gleichen Grunde wie das LukEv. etwas davon berichtet; aber wie das LukEv. die Möglichkeit offen läßt, so erzählt das JohEv. im 21. Kapitel, daß Jesus den Seinen wirklich in Galiläa erschienen sei.

Das JohEv. betont den wahren und sicher feststehenden Tod Jesu (19, 31—37), erzählt sein Begräbnis (19, 38—42) durch Joseph von Arimathäa und Nikodemus. Letzteren nennen die Synoptiker nicht; im JohEv. fand er schon vorher Erwähnung (3, 1 ff.; 7, 50). Die Einzelheiten, daß das Felsengrab in einem Garten lag, und zwar ganz in der Nähe des Richtplatzes, daß Nikodemus an 100 Pfund Spezereien für den Leichnam Jesu kaufte, berichtet das JohEv. allein (19, 41 f. 39)[2].

Am Morgen des dritten Tages geht Maria zum Grabe (20, 1), aber auch nach dem JohEv. nicht allein (20, 2: οἴδαμεν). Sie sieht den Stein aus der Graböffnung weggezogen, eilt sogleich zurück, meldet es Petrus und dem andern Jünger (20, 2). Diese gehen, um sich vom Tatbestand zu vergewissern. Johannes erreicht zuerst das Grab, schaut, sich bückend, hinein, sieht nur die Leintücher. Petrus geht dann hinein,

---

[1] Vgl. H. J. Cladder, Unsere Evangelien I 193 ff.; Cornely-Merk, Introductionis Compendium 752 ff.

[2] Der Bericht fordert zum Vergleich auf mit der Erzählung des MarkEv. (16, 1) und LukEv. (23, 56; 24, 1): Wußten die Frauen nichts von den Spezereien des Nikodemus und seiner Sorge um Jesu Leichnam? Vgl. Matth. 27, 60; 28, 1.

stellt fest, daß die Leintücher daliegen, das Kopftuch gesondert und gefaltet. Johannes glaubt; von Petrus wird nichts gesagt — ob das eine Bestätigung von Luk. 24, 12 ist und damit für die Echtheit des Verses spricht?

Maria Magdalena, die den beiden zum Grabe gefolgt ist (20, 11 ff.), sieht zwei Engel, die teilnehmend nach der Ursache ihrer Tränen fragen. Dieselbe Frage stellt Jesus an sie. Aus der Anrede „Maria" erkennt diese den „Rabboni" (20, 16). So wird ihr der Tatbeweis der Auferstehung gegeben zugleich mit dem Auftrag an die Jünger: Jesus werde auffahren zum Vater. Maria richtet den Auftrag aus.

Es folgen zwei Erscheinungen vor den Aposteln: beide unter ganz ähnlichen äußeren Umständen, in Jerusalem — in verschlossenem Saale — vor den versammelten Jüngern — unter denen am Ostertag Thomas fehlt. In der ersten Erscheinung (20, 19—23) gelangen die Seinen zum Glauben an die Wahrheit der Auferstehung (20, 20). Jesus gibt ihnen den Heiligen Geist und die Vollmacht, die Sünden nachzulassen.

Die zweite Erscheinung (20, 24—29), acht Tage später, überzeugt auch Thomas, der dem Zeugnis der andern nicht hatte glauben wollen, von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Der Ausruf „Mein Herr und mein Gott" ist auch das Bekenntnis des Evangelisten und des Evangeliums selbst (vgl. 20, 31). Jesus bestätigt ihm: „Selig, die nicht sehen und doch glauben!" (20, 29).

Der Aufbau des Berichtes ist durchsichtig. Die Engelerscheinung ist, wie bei den Synoptikern, rein bezeugend, vorbereitend, hinführend zur Erscheinung Jesu selbst. Aber auch die Erscheinung Jesu vor Maria ist — wiederum wie bei den Synoptikern — nicht Selbstzweck; ihr Auftrag geht an die Jünger (Apostel). Die Erscheinung vor den Zehn, am Abend des Auferstehungstages, ist die wichtige, wesentliche. „Er ist auferstanden", dessen sollen die Jünger in Freude gewiß werden; aber er wird sie verlassen und auffahren zum Vater; deshalb überträgt er ihnen die eigene Sendung und als deren gnadenreiche Frucht die Vollmacht zur Vergebung der Sünden (20, 21—23), in Kraft des Heiligen Geistes, den er ihnen früher verheißen hatte (14, 16 f. 25 f.; 15, 26 f.; 16, 5 ff.).

Vorbedingung und Grundlage des Christentums und der Teilnahme an all seinen Gütern ist der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes; daher als Abschluß die Erscheinung vor Thomas, dem Zweifler und Glaubenden.

In diesem Aufbau brauchten die andern Erscheinungen Jesu nicht erwähnt zu werden. Von Emmaus und Galiläa ist nicht die Rede; wohl aber von der Himmelfahrt Jesu und der Mitteilung des Heiligen Geistes; beide fanden in (bei) Jerusalem statt. Für das JohEv. liegen also die Verhältnisse ähnlich, wie für das LukEv.; die Gleichläufigkeit ist zwar nicht vollständig, geht aber so weit, daß auch von hier aus der Einfluß johanneischer Überlieferung auf das LukEv. gesichert erscheint. Wie für das LukEv. gilt für das JohEv., daß sein Schweigen von andern Erscheinungen keineswegs ein Nicht-kennen oder Nicht-anerkennen besagt. Auf einige Einzelheiten sei ausdrücklich hingewiesen. Zunächst auf den Unterschied des Auftrages Jesu für die Jünger an Maria im JohEv. (20, 17) und an die Frauen im MatthEv. (28, 10); er entspricht der Verschiedenheit des Auftrages an die Frauen bei Matth. (28, 7), Mark. (16, 7) einerseits und im LukEv. andererseits (24, 6f.). Ein Widerspruch läßt sich in beiden gleichgelagerten Fällen nur gewaltsam hineinlesen. Ferner ist der Beachtung wert die Art, wie die zur Zeit der Niederschrift des vierten Evangeliums im einhelligen Bekenntnis der ganzen Kirche stehende Himmelfahrt Jesu und Herabkunft des Heiligen Geistes eben leise angedeutet oder eigentlich nur vorausgesetzt werden. Schließlich die, rein literarisch wie apologetisch betrachtet, äußerst wirksame, leicht im Gedächtnis haftende Erzählung vom „ungläubigen Thomas", die nur im JohEv. übermittelt wird, aufgefangen und festgehalten aus dem reichen, damals noch lebendigen Fluß der Überlieferung.

Im Ergänzungskapitel (21) beschäftigt unsere Untersuchung nur die Erscheinung Jesu selbst. Das JohEv. legt Gewicht auf ihre Zeugenschaft; darum schließt es seinen Bericht formell ab: „Dieses war schon das dritte Mal, daß Jesus, von den Toten auferstanden, den Jüngern erschien" (21, 14). Es zählt also die Erscheinung vor Magdalena nicht, geradeso wie Paulus und die andern Gewährsmänner. Die Erscheinung am See aber soll nicht nur ein vollgültiger Beweis für Jesu wirk-

liches Leben sein, sondern von seinem Glück und seinem seligen Frieden mitteilen, daß jede fragende Seele ruhig und sicher werde. Darin gleicht sie der Szene, die das LukEv. vom Abend des Auferstehungstages (Luk. 24, 36 ff.) berichtet.

Dann erst wendet sich Jesus an Petrus (Joh. 21, 15 ff.), überträgt ihm das oberste Hirtenamt und sagt ihm seinen Zeugentod am Kreuz voraus (21, 18 f.). Auf die Frage nach dem Schicksal des andern Jüngers antwortet der Herr ausweichend. Diese Antwort gab Anlaß zum Mißverständnis, jener Jünger werde nicht sterben. Die Aufklärung durch den Evangelisten war damals, als die ersten das JohEv. lasen, wohl schon durch die Tat bestätigt, wenn nämlich die beiden letzten Verse (21, 24 f.) von anderer Hand nach dem Tode des Evangelisten beigefügt sind.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Nachtragskapitel keinen neuen Zug in den Auferstehungsbericht des JohEv. hineinbringt, außer dem einen, der so klar von der Wiederkunft des Herrn spricht (21, 22 f.); aber auch dieser ist schon in der Abschiedsrede vorweggenommen (Joh. 14, 3 f.; vgl. Apg. 1, 11). Von größerer Wichtigkeit ist, wie schon oben hervorgehoben wurde, die Tatsache, daß nach dem JohEv. in Galiläa Erscheinungen stattgefunden haben, und die Art, wie eine solche hier eingeführt wird: ohne jede Hervorhebung des Schauplatzes, der doch von dem der vorher berichteten Erscheinungen verschieden ist.

Ein Vergleich der Berichte der vier Evangelien ergibt also Verschiedenheiten, aber keine Widersprüche oder Gegensätze: Verschiedenheiten, die sich herleiten aus der Eigenart der einzelnen Evangelien. Er erweist neue Züge, Zuwachs, aber keine (qualitative) Entwicklung im Sinne legendenhafter Fortbildung oder im Sinne der Ableitbarkeit der späteren Berichte aus den früheren. Alle entstammen der gleichen, reichen, urchristlichen Überlieferung und bestätigen das Wort, das als letztes im letzten Evangelium steht: „Es gibt aber noch anderes vieles, was Jesus getan hat" (Joh. 21, 25 a).

Das dem in der Tat so ist, möge ein Seitenblick auf die noch nicht angezogenen neutestamentlichen Berichte, besonders Paulus und den Markus-Schluß zeigen.

5. Den Versuchen gegenüber, die Berichte der Evangelien als literarische Wucherungen oder als legendarische Umbildungen der ursprünglichen Überlieferung zu erklären, ist immer wieder auf Paulus und das unanfechtbare Zeugnis seiner Briefe hingewiesen worden.

Sein Zeugnis, verbunden mit dem des ersten Petrusbriefes und des Markus-Schlusses möge daher die vorliegende Untersuchung vervollständigen. Das Ziel dieser Vervollständigung ist nicht unmittelbar der Erweis der geschichtlichen Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu, sondern, der Art der Arbeit entsprechend, der Nachweis, daß die urchristliche Überlieferung von Anfang an reicher war, als irgendeiner der vier evangelischen Berichte für sich genommen. Daraus wird dann allerdings ein weiterer Schluß auf die Geschichtlichkeit dieser Überlieferung für diejenigen, denen nicht metaphysische Grundsätze im Wege stehen, unabweisbar sein.

Paulus beweist die Auferstehung Christi seinen Lesern nicht eigens; er setzt sie als bekannt und anerkannt voraus. Denn sie gehört mit zu den Grundwahrheiten des Christentums, wie bündig zum Ausdruck kommt in dem zeitlich ersten seiner auf uns gekommenen Briefe (1 Thess. 1, 9 f.); die Worte haben symbolischen Klang[1]; sie geben den Inhalt der Werbepredigt wieder[2]. Die gleiche Überzeugung spricht aus dem letzten seiner Briefe, der auch nach den Bestreitern der Echtheit als Zeugnis der letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts gelten muß und paulinische Gedanken enthält (2 Tim. 2, 8 ff.). Nicht anders redet Paulus im Römerbriefe, der an eine nicht von ihm gegründete Gemeinde gerichtet ist (Röm. 1, 4; 4, 24 f.; 6, 2 ff.; 8, 11; 10, 9). Vor allem wichtig ist der erste Brief an die Korinther (15, 1 ff.). Auch hier handelt es sich nicht um den Beweis der Auferstehung Jesu; denn er ist längst erbracht und von den Korinthern anerkannt (15, 1 f.). Der Apostel folgert vielmehr aus der Tatsache der Auferstehung Jesu die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der allgemeinen Auferstehung der Toten (15, 12 ff.).

---

[1] H. Dieckmann, De Ecclesia II, n. 810 ff.

[2] K. Pieper, Die Missionspredigt des hl. Paulus (Paderborn 1921) 75 ff.

Die Grundtatsache selbst wird als altüberliefertes, in festgeprägter Form weitergegebenes Lehrgut geboten: Jesus ist auferstanden von den Toten, am dritten Tag, der Schrift gemäß. Und er ist erschienen dem Kephas und dann den Zwölf (15, 4 f.). Soweit dürfte das Kerygma bzw. das Taufbekenntnis reichen. Dann fügt Paulus weitere Zeugen bei: die Erscheinung vor 500 Brüdern, vor Jakobus, vor allen Aposteln; schließlich die ihm selbst zuteilgewordene (15, 6—8).

Man mag streiten, ob und inwieweit die hier berichteten mit den in den Evangelien erzählten Erscheinungen Jesu gleichgesetzt werden können oder müssen. Bei manchen ist gar keine Schwierigkeit. Die Bedeutung dieses Zeugnisses liegt anderswo, darin nämlich, daß Paulus, zeitlich wohl vor allen vier Evangelien, mehr Erscheinungen Jesu kennt und nennt als die Evangelien und weder Jerusalem noch Galiläa als Schauplatz ausschließt; daß er sich weiter für dieses Zeugnis auf die lebendige, von Augenzeugen getragene Überlieferung berufen kann; daß er schließlich in keiner Weise andeutet, sein Zeugnis zähle alle Erscheinungen auf. Dazu zwingt ihn die Art seines Beweises nicht; und in der Tat nennt er die Frauen so wenig wie das JohEv. und das MatthEv., trotzdem auch diese in der Überlieferung enthalten waren.

Inhaltlich vollständiger, formell weniger klar aus der Darstellung und Umrahmung hervortretend, ist das „Symbol" im ersten Petrusbriefe (3, 18—4, 6), das außer der Tatsache der Auferstehung Jesu (3, 18; vgl. 1, 3 21) seine Himmelfahrt enthält, seine Erhöhung zur Rechten des Vaters (3, 21 f.; vgl. 1, 11) und sein Wiederkommen zum Gerichte (4, 5 f.; vgl. 1, 13). Aus der gleichen Überlieferung fließend wie 1 Kor. 15, gehört es wie dieses Pauluszeugnis in die älteste christliche Zeit. Beide decken sich bzw. ergänzen sich in glücklicher Weise.

Was an diesen beiden Fundstellen in lehrhafter und systematischer Art enthalten ist, faßt der Markus-Schluß (16, 9—11) geschichtlich zusammen. Mehrere Erscheinungen Jesu werden berichtet: eine vor Maria Magdalena, dann die vor den beiden Emmausjüngern (16, 12 13); beide sind vorbereitender Art. Die dritte gilt den Elfen, da sie bei Tische sind; vielleicht ist die gemeint, die nach dem LukEv. (24, 36 ff.) und dem JohEv.

(20, 19 ff.; vgl. 1 Kor. 15, 5) am Abend des Auferstehungstages stattfand. Der sich anschließende Missionsauftrag (vgl. Matth. 28, 16 ff.) braucht nicht am gleichen Tage erteilt zu sein; es kann nach der zusammenfassenden Art des Berichtes zwischen Vers 14 und 15 eine längere Zwischenzeit liegen (Knabenbauer). Außer der Himmelfahrt Jesu und seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters (16, 19) wird der Anfang der apostolischen Tätigkeit beschrieben als vom Herrn wunderbar unterstützt (vgl. Matth. 28, 20; Luk. 24, 48 ff.; Apg. 1, 6 ff.; 2, 1 ff.; Hebr. 2, 3 4).

Dem Inhalt wie der Form nach wird der Markus-Schluß vollständig gedeckt durch die bisher behandelten Quellen, d. h. durch die Überlieferung. Dabei ist zu beachten, daß er nicht alles bringt, was in unseren schriftlichen Quellen sich findet. Er hat also eine Auswahl getroffen. Diese erscheint, rein formal betrachtet, durch den kompendiösen Charakter des Stückes als Schlusses bestimmt. Andrerseits läßt sich ein systematisierender Zug nicht verkennen; es ist der auch im MatthEv. vorherrschende Gedanke des Missionsauftrages als Zielpunkt, in Verbindung mit der im LukEv. und in der Apg. durchgeführten Idee: Fortwirken Christi in seinen Aposteln, die erste Predigt und die ersten Erfolge des Christentums[1].

Die vorliegende Skizze dürfte dargetan haben, daß der „Rahmen" der evangelischen Auferstehungsberichte ein Recht hat auf sorgsame Beachtung und Untersuchung, insbesondere soweit er bedingt ist durch Ziel und Art der einzelnen Evangelien und bestimmt durch Auswahl, Aufbau und Gestaltung der von ihm zusammengehaltenen Perikopen. Sie zeigt ferner, daß die Annahme einer frei schaffenden (literarischen) Entwicklung nicht bewiesen werden kann und nicht möglich ist. Gemessen an dem Gesamtinhalt der urchristlichen Überlieferung (vgl. Paulus), bieten die einzelnen Evangelien nur Ausschnitte, die als solche nicht zueinander in Gegensatz treten, sondern sich verbinden

[1] Die zahlreichen von den Bestreitern der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu beigebrachten „Unstimmigkeiten" der Berichte werden aufgeführt und aufgeklärt von den Lehrbüchern der Fundamentaltheologie und den Monographien (Disteldorf, Dentler, Tillmann, Schulte, Lohmann, Muser, Mangenot, Jacquier u. a.).

lassen, wie das Kerygma Pauli (1 Kor. 15) zeigt. Die Skizze gewährt aber auch einen sicheren Anhaltspunkt zur Beurteilung der Geschichtlichkeit der Berichte.

Diese Erkenntnis ist gewiß nicht neu. Aber sie sollte auch bei Anwendung neuer Methoden nicht außer acht gelassen werden. Für die „formgeschichtliche" Methode bedeutet sie eine wichtige, im Interesse sachlicher und sichergehender Forschung notwendige Norm. Konjekturalkritik und Kombinationslust, Analyse und Synthese werden wirksam gezügelt und an ihre Schranken erinnert.

Gewiß sind die Auferstehungsberichte nur ein Teil, ein Ausschnitt aus dem reichen Inhalt des Evangeliums bzw. der christlichen Überlieferung. Aber eine allgemeine Mahnung zu sorgsamer und vorsichtiger Untersuchung der evangelischen „Rahmen" besteht zu Recht in zweifacher Beziehung:

1. Bei den Auferstehungsberichten der Evangelien liegen die Verhältnisse so, daß wie von selbst vor den Augen des Kritikers eine aufsteigende Reihe entsteht, deren Glieder geordnet sind nach Zahl und Anschaulichkeit der Erscheinungen einerseits, andrerseits nach Schauplätzen (Galiläa, Jerusalem).

2. Die Auferstehung Jesu stand nach einhelligem Zeugnis der neutestamentlichen Berichte im Mittelpunkte des Interesses der ersten Christenheit; wenn irgendwo dann mußten die (fälschlich angenommenen) ausgestaltenden formgebenden Kräfte der „Gemeindetheologie" sich hier betätigen.

Und doch steht das Zeugnis Pauli *vor* der ganzen postulierten Entwicklung. Wir haben kein Recht — rein formal betrachtet — die Reihe der Berichte als Entwicklungsreihe anzusehen. Dann aber bleibt nur die andere Möglichkeit, daß wir die Verschiedenheit der Berichte aus der literarischen Eigenart der Evangelien ableiten und aus ihnen Aufnahme und Auslassung, Zahl und Darstellung erklären.

Transzendentale Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik

Von Bernhard Jansen S. J.

Es ist ein erfreuliches Zeichen geistiger Gesundheit und fruchtbringender Lebenskraft, daß die Neuscholastik, im Gegensatz zur sog. neueren und neuesten Philosophie, weit mehr den metaphysischen als den erkenntnistheoretischen Fragen nachgegangen ist. Anderseits bedeutet sie einen großen Fortschritt über das Mittelalter und die anhebende Neuzeit des 16. und 17. Jahrhunderts hinaus, wie bereits ein flüchtiger Einblick in die Literatur zeigt. Sorgfältige, eingehende Untersuchungen über Natur und Wesen, Möglichkeit und Sicherheit der Wahrheitserkenntnis, über Quellen und Kriterien der logischen Wahrheit sind angestellt worden. Vom Bewußtsein, von der Sinneserkenntnis, von der Induktion, dem menschlichen Zeugnis und den verschiedenen Methoden der natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnis vernehmen wir Dinge, die wir bei Thomas und Suarez noch nicht finden. Die Aporetik der ersten Prinzipien, namentlich des Kausalgesetzes, deckt viel schärfer als selbst bei Suarez die darin steckenden Schwierigkeiten auf. Der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile nimmt einen bedeutsamen Platz ein.

Gleichwohl war es angesichts der geisteswissenschaftlichen Kämpfe der Gegenwart ein empfindlicher Mangel, daß man den vielen weitausholenden, architektonisch wohlgefügten Werken der Nichtscholastiker keine ebenbürtigen Leistungen unsererseits entgegenstellen konnte, die in gleicher Weise die Erkenntnistheorie und ihre Geschichte dargestellt hätten. Und doch wären gerade, wie noch jüngst der für das philosophische Soll und Haben von Freund und Feind äußerst feinfühlige Peter Wust bemerkte, die Träger der großen Schätze unserer Vergangenheit berufen, in die schwebenden Fragen Licht und Klarheit zu bringen. Die modernen Denker kommen uns nicht entgegen; nur insoweit wir sie durch wirkliche Leistungen zwingen, nur insoweit sie ihre Methodik, Problematik und

Sprache bei uns wiederfinden, berücksichtigen sie uns, hören sie unsere Lösungen an, achten sie uns — und lernen sie vielleicht von uns.

Wenn bei erstmaligen großangelegten Versuchen neben dem goldenen Weizen des Wahren, Bedeutsamen und Bleibenden auch naturgemäß mancherlei Unkraut des Schiefen, Irrtümlichen und Mißverständlichen emporschießt, wollen wir da nicht lieber dem weitblickenden, grundgütigen Familienvater im Evangelium gleichen, der mit Rücksicht auf die verheißungsvolle Ernte das Unkraut nachsichtig wachsen läßt, als jenen kurzsichtigen Kritikern, die bei neuauftauchenden Theorien vor allem auf das etwaige Falsche fahnden und sich dabei dem vielen Wahren, Großen und Zeitgemäßen verschließen? In dieser seelischen Einstellung sollte man an ein Werk herantreten, das vielleicht mehr als viele andere ein Ereignis auf neuscholastischem Gebiete bedeutet, wie man schon äußerlich aus dem Aufsehen und der Beachtung schließen muß, die es bisher in der Fachkritik gefunden hat: J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance (Louvain 1923—1926, Éditions du Museum Lessianum). Weniger kommen hier die ersten Hefte mit ihren zumeist historisch gehaltenen Betrachtungen in Frage, als vielmehr der fünfte bei weitem bedeutendste, umfangreichste und vorwiegend systematische Band: Le Thomisme devant la philosophie critique (1926; 481 S.).

Maréchal will keine vollständige Erkenntnistheorie geben; er verfolgt sie nur bis zu dem Punkt, wo sie den Eingang in die objektive Seinswelt eröffnet. Innerhalb seiner Aufgabe ist es ihm zunächst um die Konfrontierung des Thomismus mit dem Kantianismus zu tun. Von diesem geschichtlich gegebenen Standort betrachtet er die durch die beiden Führer umgrenzten erkenntniskritisch-psychologischen und metaphysischen Gebiete. Von vornherein und ständig sieht er die Dinge aus gewaltiger Höhe, unbekümmert darum, wie vielleicht andere Beobachter von dem Vorgebirge oder gar aus dem Flachlande mit einem engeren theoretischen und geschichtlichen Gesichtsfeld den Fragenkomplex anschauen mögen.

Unsere Ausführungen sollen eine kritische Stellungnahme zu Maréchals Theorie sein und setzen darum die Kenntnis derselben sowie die Vertrautheit mit der thomistischen Erkenntnismetaphysik und kantischen transzendentalen Methode voraus. Um aber auch solchen Lesern, die das Werk des Verfassers noch nicht durchgearbeitet haben, ein Urteil zu ermöglichen, sei in aller Kürze ein Überblick über den Aufbau gegeben. Sowohl der Grundgedanke als auch die bedeutsameren Einzelausführungen kehren nachher in anderer Form wieder. Wiederholungen sind damit notwendig gegeben, bieten aber auch sachliche Vorteile.

Maréchal will eine Erkenntnistheorie und keine Erkenntnispsychologie geben, genau wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft. Sein Werk gilt dem reflexen Nachweis des Realismus des menschlichen Denkens, nicht des Entstehungsvorganges und des Verlaufes des Erkennens im menschlichen Einzelsubjekt. Es untersucht die apriorischen Bedingungen des Entstehens der logischen Wahrheit im menschlichen Geiste schlechthin — „Bewußtsein überhaupt" nach Kant — und ihrer transzendierenden Objektivität. Auf weite Strecken geht der Erkenntnistheoretiker mit dem Erkenntnispsychologen, insofern beide dasselbe Materialobjekt behandeln. Der Gesichtspunkt aber, unter dem es beide betrachten, ist grundverschieden: der Kritiker analysiert diese Vorgänge als die Bedingungen zur Gewinnung der zeitlosen Geltungsinhalte; der Psychologe untersucht die Geschichte oder den Verlauf des psychischen Geschehens, was als solches für ersteren völlig belanglos ist. Ob, absolut genommen, der Kritiker ohne Psychologie arbeiten kann, über diese prinzipiell hochbedeutsame Frage ist in den letzten Jahren viel gestritten worden. Tatsächlich zeigt das Beispiel Kants, daß eine starke Einbeziehung der Psychologie den transzendentalen Grundgedanken unangetastet läßt. So auch bei Maréchal.

Theorie des erkenntnismäßigen Apriori oder des apriorischen Erkenntnisvermögens kann man kurz die transzendentale Methode nennen. Sie umfaßt zwei Etappen, die „quaestio facti" und die „quaestio iuris". In der ersteren sind unter der Voraussetzung der Tatsache des Kulturphänomenon „Wissenschaft" — d. h. eines Systems von allgemeinen und notwendigen Aussagen über Objekte — sämtliche von der Erfahrung unabhängigen, aber die wissenschaftliche Erfahrung bzw. „Wissenschaft" begründenden Bedingungen des Subjektes festzustellen, ohne die besagte Wissenschaft unmöglich, nicht „gegeben" wäre. Sind diese apriorischen Bedingungen sämtlich festgestellt, so folgt in der zweiten Phase die „quaestio iuris". Seit Kant geht sie unter dem Namen „transzendentale Deduktion", d. h. es ist die Frage zu beantworten: Wie, mit welchem Recht können sich diese Bedingungen verobjektivieren, auf ein Objekt beziehen? Anders ausgedrückt: Wie ist nach Feststellung besagter apriorischer Bedingungen ein hierarchisch oder kosmisch geordnetes System von aufeinander bezogenen Begriffs- oder Objektseinheiten, wie sie die „Wissenschaft" uns aufgibt, möglich?

Bekanntlich findet dieses Problem in der „Kritik der reinen Vernunft" dahin seine Lösung, daß Kant von der Alternative: „Entweder machen die Dinge die Begriffe möglich, oder umgekehrt machen die Begriffe die Dinge möglich", das zweite Glied erwählt. Hiermit ist der Phänomenalismus und der Idealismus gegeben.

Maréchal nennt diese Methode die „critique transcendentale de l'objet" oder „critique de la faculté de connaître". Sie läßt die Frage nach der Möglichkeit einer realistischen Metaphysik offen. „Objekte" in allgemeinster Bedeutung setzt sie voraus. Was in Wirklichkeit diese Gegenstände sind, ob etwas Transzendentes oder bloß Bewußtseinsimmanentes, das hängt von dem Ergebnis der Untersuchung ab. Darum liegt das Schwergewicht in der Analyse des die Objekte konstituierenden Bewußtseins oder logischen Subjektes.

Dieser transzendentalen Kritik des Objektes setzt Maréchal die „metaphysische" entgegen. Sie geht mit Aristoteles, Thomas und der Scholastik überhaupt von der Tatsächlichkeit einer realistischen Metaphysik oder der begrifflichen Erkenntnis des wirklichen Seins aus. Darum steht im Mittelpunkt die Untersuchung des Objektes, „critique métaphysique de l'objet", hieß es. Dieser Standpunkt wäre, in sich genommen, wissenschaftlich einwandfrei. Die vorkritische Annahme des Realismus würde durch die nachträgliche Analyse und Reflexion kritisch begründet. Maréchal geht aber weiter. Er zeigt in den einführenden Kapiteln (S. 41 ff.) im Anschluß an Thomas — dieses Prinzip zieht sich als der Grundgedanke durch das Ganze hindurch und ist der Archimedische Punkt, von dem aus er im dritten Buch Kant unmittelbar, d. h. nur von seinen phänomenalistischen Annahmen aus, polemisch zu überwinden sucht —, daß jede logisch einwandfreie Aussage auf ein Noumenon hinweist, daß jede Behauptung im Sinne des Phänomenalismus sich aufhebt und nur unter der Bejahung eines absoluten Seins haltbar ist.

Nun setzt die transzendentale Methode, die Hauptleistung des Werkes, ein (Sektion II und III des zweiten Buches). In der ersten Untersuchung (Analyse de la connaissance objective) werden die apriorischen metaphysisch-psychischen Bedingungen bloßgelegt, unter denen für das menschliche Bewußtsein das Objekt als „logische Wahrheit" möglich ist; von der Geltung dieses logischen Gebildes ist noch nicht die Rede. Das entspricht methodisch oder formal ganz dem Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft". Der Träger dieser apriorischen Funktionen ist aber, entsprechend der metaphysischen thomistischen Einstellung, ein bleibendes Subjekt. In fortschreitender Darlegung stellt sich für den Menschen als Ausdruck der logischen Wahrheit das Urteil (dividendo et componendo) dar. Damit ist das Urteil in den Mittelpunkt der Untersuchungen gerückt. Welches sind seine Komponenten? Materie und Form. Die mittelbare Materie sind die durch die Rezeptivität der Sinne zugeführten sinnlichen Erscheinungen, die unmittel-

bare die aus ihnen vereinheitlichten Begriffe. In diesem Zusammenhang wird die thomistische Lehre von der Sinneserkenntnis, der Abstraktion, dem tätigen Verstand, der Einheit usw. dargelegt. Die Form des Urteils ist die Synthese, „compositio et divisio". Eine Fülle von selbständigen, teilweise etwas weit abführenden Einzeluntersuchungen ist eingestreut; im großen ganzen aber wird ein architektonisch straffer Aufbau traditioneller thomistischer Elemente geboten.

Soweit die „quaestio facti". Es folgt unter dem Titel „Déduction de l'affirmation ontologique" der Höhepunkt der Schrift, die „quaestio iuris", die Antwort auf die eigentlich erkenntniskritische Frage: Unter welchen apriorischen Bedingungen kann sich die nunmehr vorgefundene „logische Wahrheit" aus ihrer Geltungsindifferenz auf das wirkliche, noumenale Sein beziehen, kann sie objektiviert, realisiert werden? Reales Sein wird von Maréchal mit Thomas ganz allgemein genommen, es wird nicht zwischen ideellen Sachverhalten und konkretem Dasein unterschieden. In diesem Teil kommt die Maréchal ganz eigentümliche Auffassung, sein „Dynamismus", zum vollen Durchbruch. Der Dynamismus ist der letzte und einzig nachweisbare Titel, auf den hin ein Objekt einem Subjekt in voller Selbständigkeit gegenübergesetzt wird, das Denken aus der Bewußtseinsenge an die noumenale, an und für sich seiende Sachweite herankommt. Dieser Erkenntnisfinalismus, der Charakter des menschlichen Erkennens als „Werden", wird vorbereitend von dem Finalismus als allgemeinem Seins- und Erklärungsprinzip, von der Akt-Potenzlehre des Thomismus in breiter Ausführung abgehoben und begründet. Da er uns in der folgenden kritischen Auseinandersetzung nochmals begegnen muß, genügt es, in diesem Zusammenhang sein Wesen kurz herauszuarbeiten.

Das Erkennen ist ebenso wie jedes andere Naturkönnen ein Streben nach dem ihm eigentümlichen Gut oder Ziel, somit ein Streben nach der Wahrheit. Das Formalobjekt des Verstandes ist aber das absolute und vollständige Wahre; er ruht also nicht, bis er in dessen Vollbesitz gelangt ist. Es betätigt sich dieses Urstreben nach der ganzen Wahrheit in jedem Einzelakt, der in kraft dieses letzten intellektuellen Apriori gesetzt wird und nur eine Auswirkung dieses „appetitus innatus" ist. Die volle Wahrheit ist aber nur in Gott verwirklicht. Darum geht objektiv jeder Erkenntnisakt auf Gott; er meint in objektiver Sinngebung eine „affirmatio implicita" Gottes. Weiter: ein Phänomenales, ein Bewußtseinsimmanentes als solches kann kein Ziel absetzen; es soll ja eine Leere ausfüllen, die Ergänzung eines Verlangens sein. Der Verstand will über sich hinaus, genügt sich nicht. Erstrebtes Gut besagt darum wesensmäßig erfüllende Ergänzung, steht als Noumenon dem Bewußtsein gegenüber. Zudem kann das urwüchsige Naturverlangen nach Gott als der absoluten Wahrheit nicht vergeblich sein. Nehmen wir alle diese Momente zusammen, so ergibt sich Folgendes: Jeder Einzelakt erstrebt ein Ziel, den Wahrheits-

besitz; er strebt darum nach einem Noumenon. Dieser nämliche Akt strebt nach Gott, meint oder bejaht Gott; er ist ein Schritt auf dem Wege zum Besitz der vollen Wahrheit. Darum erfaßt er in jedem Fall ein Noumenales; die Anerkennung eines Absoluten, letztlich Gottes, ist die erste Bedingung oder das tiefste Apriori des Transzendierens des Erkennens. Die „species intellegibilis" oder „repraesentativa" ist, ebenso wie die objektive Evidenz, die am Schluß dieser Sektion eingehend erörtert wird, darum nicht ausgeschlossen, im Gegenteil notwendig einbezogen.

Das dritte kleine Buch und der kurze Schluß des Werkes führen den Gedankengang nicht weiter. Außer der „solution scolastique des antinomies kantiennes" wird nur von der Annahme des „phänomenalen" Objektes aus, wie bereits in der Einleitung kurz angedeutet war, der Grundgedanke variiert, daß jede logische Behauptung auf ein Absolutes, auf Gott hinweist. Die Widerlegung Kants ist also ganz von der Höhe des zweiten Buches aus gehalten.

Aus diesem Überblick ergeben sich die Wesenspunkte, in denen Maréchal mit Thomas und Kant übereinstimmt und in denen er von ihnen abweicht. Wir suchten diese Tatbestände in dem Titel „Transzendentale Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik" kurz zu formulieren. Der Inhalt ist streng thomistisch. Ein so kongenialer Thomasforscher wie Roland-Gosselin (BullThom 4 [1927] 1—14) hat mit großer Genugtuung anerkannt, daß Maréchal tief in den Geist des Aquinaten eingedrungen ist. Fügen wir hinzu, er schöpft souverän aus dem Vollen. Vergessen wir dabei aber nicht, daß der Verfasser dem englischen Lehrer nur die Quadern, zum Teil noch unbehauen, entnimmt. Für das Gefüge, die Architektonik, die Konstruktion erklärt er in charaktervoller Offenheit, selbst die ganze Verantwortung übernehmen zu wollen. Das verlangt die historische Wahrheit. Thomas hat noch kein geschlossenes erkenntnistheoretisches System, erst recht noch keine Theorie des Apriori.

Wenn aber Maréchal seinen Dynamismus aus Thomas ableiten will, so muß der unbefangene, nicht im Dienst der Systematik arbeitende Historiker gewaltige Abstriche machen. Gewiß ist nach Thomas das menschliche Erkennen ein Übergang von der Potenz in den Akt, also ein Werden, ebenso ein Streben nach dem ihm eigentümlichen Gut, der Wahrheit, und zutiefst eine elementare Hinbewegung zur vollen, absoluten Wahrheit und damit zu Gott. Nirgends aber — und das ist der springende, aber auch kritische Punkt im Dynamismus des Verfassers — leitet meines Wissens Thomas das Dingerfassen, das Transzendieren, die Entgegensetzung Subjekt-Objekt aus dem Streben des Verstandes ab, sondern stets aus dem intentionalen, repräsentierenden, abbildenden Charakter der aus den Sinnendingen, aus dem Phantasma herausgearbeiteten Species; stets rückt er das intellektuelle Erkennen in engste Nähe der Erfahrungsgegenstände. Vor

allem tritt dieses aristotelische Motiv seiner Erkenntnispsychologie in wundervoll abgestimmter Klarheit und Feinheit in dem abgeklärtesten, ausgereiftesten Werk, in der Prima der „Summa Theologica" hervor: Gerade der Gegensatz der Erkenntnis des Engels (q. 54—58) und des Menschen (q. 85—88) wirft immer wieder neue Schlaglichter auf die Ableitung des Transzendierens der Verstandeserkenntnis aus der Spezies- und Abstraktionstheorie. Nach Thomas eignet dem Verstand ein gewisses Maß von Intuition, er ist kein rein diskursives Vermögen, wie Maréchal will.

Von Kant, den er mit gleicher Meisterschaft beherrscht, in dessen letzte Gedankengänge und Zielsetzungen er sich durch all die Stacheldrähte und verbauten Wege seines pedantischen Formalismus und seiner schulmeisterlichen Schematik, seiner rücksichtslosen, schwankenden, widersprechenden Terminologie und seiner martervollen Wiederholungen hindurchgearbeitet hat, nimmt er das herüber, was Kants weltphilosophische Stellung begründet hat: die transzendentale Methode, die Begründung der Theorie des Apriori des wissenschaftlichen Erkennens. Auch darin stimmt er — leider — mit ihm überein, daß das menschliche Erkennen ein rein diskursives, nicht anschauliches sei und daß aus diesem Grunde ihm der Stoff von außen durch die Rezeptivität der Sinne zugeführt werden müsse. Mit Kant, wie mit Thomas, zeigt Maréchal, daß das intellektuelle Erkennen ein synthetisches Verfahren ist.

Nun aber scheiden sich die Wege: Nach Kant ist diese Synthese eine Neuschöpfung, die nur den Gesetzen des Geistes gehorcht. Wahrheit ist darum die Übereinstimmung der Objektbildung mit den Normen des Bewußtseins überhaupt, Objektivität die Übereinstimmung des Erkennens mit dem bewußtseinsimmanenten Gegenstand, mit dem auf einen einheitlichen Begriff gebrachten Phänomen. Nach Maréchal ist diese Synthese eine dem transzendenten, normierenden Ding angeglichene Neubildung, die wesensmäßig auf das Darstellen, das geistige Widerspiegeln eines gegebenen transzendenten Gegenstandes hingeordnet ist. Von vornherein ist ihm das zu untersuchende Apriori nicht ein rein funktionelles, frei schwebendes, subjektives Bewußtsein, es ist für ihn die aktmäßige Ausstrahlung eines bleibenden geistigen Trägers. Für ihn ist die „transzendentale Einheit der Apperzeption" nicht ein rein logisches Ich wie bei Kant, sondern eine metaphysische, in der Flucht der Akte identisch bleibende Seelensubstanz. Während nach Kants Voluntarismus der blinde Wille die Wirklichkeit der metaphysischen Gegenstände verbürgt, ist der Dynamismus und Finalismus Maréchals ein dem Erkennen immanentes Streben.

Damit dürften die wesentlichen Berührungs- und Differenzflächen gekennzeichnet sein; gekennzeichnet vom Standpunkt des beschreibenden Historikers und nicht des kritisch Folgerungen ziehenden Systematikers. Wenn dieser hier schon Einspruch erheben zu müssen glaubt und meint, folgerichtig und zu Ende gedacht führe der Ver-

standesdynamismus Maréchals zum Alogismus und Voluntarismus Kants, so möge er sich mit seiner kritischen Schärfe noch ein wenig gedulden. Der Historiker muß einstweilen bescheiden auf alle Konsequenzmacherei verzichten.

Beim ersten Lesen des Werkes könnte es einem ergehen wie beim Durcharbeiten von Kants Kritik der reinen Vernunft, wie es Paulsen so launig schildert[1]: „Immer wird ein neuer Anlauf genommen, um die Sache zur Entscheidung zu bringen, und immer bleibt noch etwas zurück, das eine neue Darstellung zu verlangen scheint. Wer zum ersten Male die transzendentale Analytik durchliest, dem wird wohl zu Mut, als ob er einen ganzen Tag durch eine endlose Dünenlandschaft wanderte; immer hofft er, die letzte Höhe erstiegen zu haben und das Ziel zu sehen, und immer häufen sich vor ihm neue Hügel. . . . Es ist, als ob Kant bei jeder Zeile dem Leser die ganze Vernunftkritik wieder ins Gedächtnis rufen müßte, damit er ja nicht vergesse, daß hier alles aus dem kritisch-transzendentalen Gesichtspunkt zu verstehen sei." Setzen wir statt Vernunftkritik „le point de départ de la métaphysique" und statt kritisch-transzendentaler Methode „das Apriori der implicita affirmatio des Absoluten", so wären Sprache und Aufbau zum Verwechseln ähnlich, nur daß bei Maréchal noch die ständigen, eindringlichen Bitten hinzukommen, ihn nicht mißverstehen zu wollen[2].

Manchen mag beim erstmaligen Lesen der nämliche Zweifel quälen, der uns lange beunruhigte: Bedeutet nicht die ständig wiederkehrende Formel „affirmatio implicita Gottes in jedem Urteil" Ontologismus, d. h. ein unmittelbares Erkennen Gottes? Muß sie es nicht tun, da nur die Anerkennung und Bejahung der Existenz Gottes den Realismus, die Objektivation des bis-

[1] Immanuel Kant[6] (Stuttgart 1920) 72 f.

[2] Trotz der vielfachen Anwandlungen zur Ungeduld ob der endlosen Wiederholungen des Verfassers, ob der mangelnden Eindeutigkeit und Bestimmtheit in wichtigen Lehrpunkten, ob der Kühnheit und Neuheit des Dynamismus, haben wir doch Tag für Tag, Woche um Woche ausgehalten, gelesen und verglichen, um den Sinn des Einzelnen und Ganzen zu verstehen. Als uns trotz aller Bemühung und Beratung mit andern noch schwere Bedenken und Zweifel blieben, haben wir diese sämtlich rückhaltlos dem Verfasser brieflich mitgeteilt und ihn gebeten, uns darauf zu antworten, was er ebenso bereitwillig wie klärend getan hat.

lang nur immanent geltenden Gegenstandes gewährleistet? Doch schließlich wurde uns klar: Jeder Ontologismus, sogar jedes unmittelbare, nicht schlußfolgernde Erkennen Gottes in einem geschöpflichen Medium, wie es etwa Scheler lehrt, steht im schroffsten Widerspruch zur Grundauffassung Maréchals vom menschlichen Erkennen als einem ohne irgend eine Beimischung von Intuition rein diskursiven, einseitig abstrahierenden. Wenn der menschliche Verstand intuitiv, ohne den Umweg der Sinneserkenntnis, der Bildung einer allgemeinen Erkenntnisform, nicht einmal einen Erfahrungsgegenstand erfassen kann, um wieviel weniger die Geisteswelt oder gar das göttliche Wesen! Mit andern Worten: Der „ultimus appetitus innatus" des Verstandes geht auf die absolute Wahrheit und meint darum objektiv Gott als seine Erfüllung. Von dieser Tendenz wird der Einzelakt erfaßt, getragen und fortbewegt; der Einzelakt ist nur eine Auswirkung, scholastisch ausgedrückt, ein „appetitus elicitus" des „appetitus innatus", ohne daß dieser objektive Sinn vom Subjekt erfaßt wird. Die beste Illustration wäre vielleicht die Verwirklichung des Zweckgedankens durch die vernunftlosen Wesen. Sie streben einem Zweck zu, ja sie verwirklichen ihn, ohne daß sie ihn erkennen. Erst die nachträgliche Reflexion kann aus der Analyse dieser Gesamtbewegung Gott erfassen, wie auch bloß das zuschauende vernünftige Erkennen aus dem Naturstreben der Pflanze oder des Tieres den intendierten Zweck ablesen kann. Wir geben aber gerne zu, daß der gelehrte Verfasser sich eindeutiger und klarer hätte fassen müssen.

Auch über diesen heiklen Punkt haben wir beim Verfasser angefragt. Wir schrieben wörtlich: „Nun aber zu einem Fundamentalpunkt. Ich finde zwar in Ihrer Begründung des Realismus keinen Ontologismus, andere behaupten es. Darum möchte ich fragen, weil Sie mir nicht ganz klar zu sprechen scheinen, ob ich Sie richtig verstehe. Ich habe Ihre Begründung des Realismus so aufgefaßt: In jedem Akt, in jeder Erfassung eines endlichen Objektes betätigt sich die letzte Kraft des Verstandes, der letzte intellektuelle „appetitus in verum et absolutum verum". Weil nun jeder Zweck real ist, weil insbesondere das „desiderium in absolutam veritatem" nicht vergeblich ist, darum auch nicht der Einzelakt im Erfassen des endlichen Objektes, der ein Schritt, eine Annäherung an die Erfüllung des Totaldesideriums,

an die Erfassung des Absoluten ist." — Maréchal setzte hier an den Rand „Richtig". — „Mit andern Worten: Sie garantieren die Noumenalität des erfaßten Einzelgutes, des „particulare verum" aus der Betrachtung des in ihm sich betätigenden Finalismus und Dynamismus der Fakultät des Erkennens. Gott wird in keiner Weise erkannt. Objektiv dagegen ist der letzte Sinn dieses Aktes ein Bemühen, ein Streben, der Erfassung Gottes näher zu kommen. Anders ausgedrückt: Für den fremden Zuschauer meines Aktes ist der Sinn desselben eine Hinbewegung zum „absolutum verum". Weil nun das absolutum verum real ist, darum auch das particulare hic et nunc erfaßte verum. Wenn das Ihre Auffassung ist — wollen Sie mir das bitte genau formulieren — ist kein Ontologismus vorhanden." — Maréchal fügt hier hinzu: „Gerade so." — „Wollen Sie dagegen sagen, in jedem Akt würde irgendwie Gott erfaßt, d. h. irgendwie logisch-psychologisch berührt. . . ., so ist das entschieden Ontologismus." — Maréchal: „In keiner Weise. Dieses ist ganz verkehrt." Auf das Ganze antwortet er: „Si peut-être je n'ai nulle part pris la peine d'écarter en termes formels l'hypothèse ontologiste, c'est que ma pensée est tellement opposée à tout ontologisme, que jamais je n'aurais cru possible que l'on m'imputât cette erreur. . . . a) La connaissance de Dieu ‚in omni objecto cognito' est implicite, ‚exercita', et doit être explicitée ‚dialectiquement'. b) Même comme ‚implicita' cette connaissance est médiate et analogique." „Voici, résumé en quelques brèves propositions de tout mon raisonnement: 1. Une donnée fondamentale s'impose, que je ne puis contester sans contradiction: l'objet de conscience, soit l'objet nouménal immédiatement évident (Scolastiques), soit au moins l'objet phénoménal (Kant). 2. Or l'objet, tant nouménal que simplement phénoménal, n'est intelligible comme objet qu'en vertu de la position même (= de l'affirmation implicite, vécue, ‚exercita') du vrai absolu suprême ‚réel'. . . . 3. Si donc je considère mes objets de conscience . . . selon leur caractère d'intelligibilité nécessaire, je puis tirer de là l'affirmation catégorique de Dieu, non par un jugement synthétique à priori aveugle, mais par un véritable jugement analytique, exprimant une condition ‚intrinsèquement constitutive' des objets immédiats de ma pensée." Wenn der Verfasser sich in diesen verschiedenen Formulierungen nicht ständig widerspricht, verliert der unklare, peinliche Ausdruck „affirmatio implicita Dei" alles Anstößige und Ontologistische. Es ist vielleicht nur eine andere Betrachtungsweise des Grundgedankens des augustinischen ideologischen Gottesbeweises: der Charakter der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheitsaussage weist hin auf ein existierendes unveränderliches Wesen, in dem letzlich diese Noten gründen.

Vielleicht dürfte auch mancher von der kantischen Philosophie herkommende moderne Kritiker eine etwas tiefere Begründung der grundlegenden These wünschen, daß jeder Zweck

noumenal und nicht phänomenal ist. Für den Thomisten ist das einleuchtend. Wenn man aber liest, auch Kant nehme es als eine unmittelbar einleuchtende Wahrheit an, so gilt das nur in der praktischen, nicht aber in der theoretischen Ordnung. Anders ausgedrückt, es ist wohl ein Postulat, aber kein in sich einsichtiges Prinzip. Führt Kant doch des breiten zu Beginn der transzendentalen Dialektik aus, die drei großen Ideen, die die Vernunft notwendig bildet, auf die alles theoretische Denken als auf die letzte Einheit und das Unbedingte alles Bedingten geht, Seele, Welt, Gott, finden theoretisch keine Erfüllung, ihr dialektischer Schein äfft und zwackt den Geist auch dann noch, nachdem er kritisch längst in nichts zerronnen ist.

Unnötig verwickelt wird der Dynamismus durch eine weitere schwache Seite der Theorie. Sie stützt sich auf das angeborene natürliche Verlangen nach der Gottesschau. Der Verfasser stellt seine kühne Behauptung mit einer überraschenden Selbstverständlichkeit hin. Wir wollen in dieser heiklen Frage den hl. Thomas ganz aus dem Spiele lassen und dafür uns auf sein befreiendes Wort berufen, Aufgabe der Philosophie sei nicht, festzustellen, was andere Denker über eine Frage gesagt haben, sondern wie es sich tatsächlich verhält. Das um so mehr, weil sich das natürliche Verlangen nach dem übernatürlichen Ziel logisch kaum mit den metaphysischen, psychologischen und ethischen Prinzipien des Aquinaten über die Proportion des natürlichen „appetitus innatus" und die Notwendigkeit und Möglichkeit seiner Erfüllung verträgt. Maréchal führt, wie uns scheinen will, seine überspannten Forderungen auch nicht folgerichtig durch, wenn er meint, dem angeborenen Verlangen brauche bloß die Möglichkeit, der Nichtwiderspruch der Verwirklichung zu entsprechen. Das ist ja nur ein anderer Ausdruck für die von allen katholischen Philosophen und Theologen vorgetragene Lehre von der „potentia oboedientialis", vermöge deren die Seele durch das gnadenreiche Eingreifen Gottes zu seiner Anschauung erhoben werden kann, kraft deren die „visio Dei" als Wahrheitsbesitz nicht außerhalb des Gesamtbereiches des abstrakten Formalobjektes des Verstandes liegt. Dieser passiven Empfänglichkeit entspricht aber

kein positives Naturverlangen. Übrigens kompliziert Maréchal dadurch unnötig seine Theorie. Wie wir weiter unten in breiter Ausführung hören, soll die Beziehung jedes Einzelurteiles auf das reale Absolute die einzige Möglichkeit darstellen, seinen Inhalt als transsubjektiv zu setzen. Selbst wenn das zugegeben würde, wäre dann dieses letzte, alle Realkenntnis fundierende Apriori nicht ebenso fest begründet, wenn das Gravitieren des menschlichen Verstandes nach einer vollkommenen abstraktiven, analogen Erkenntnis Gottes geht, wie sie im reinen Naturzustande nach dem Tode verwirklicht würde? Die Seligen würden ein vollkommenes natürliches Glück besitzen, sie würden Geistiges, etwa die eigene Seele, intuitiv erkennen und infolgedessen eine unvergleichlich höhere Kenntnis Gottes haben als wir jetzigen „Nachtvögel" im Diesseits. Bei alledem würde aber gerade die Hauptthese, der Denkinhalt werde nur dadurch objektiviert, daß er als Moment in den Lebensstrom des zum Absoluten hinzielenden Finalismus hineingeworfen ist, ebenso fest erhärtet werden; denn die Noumenalität und Wirklichkeit Gottes ist durch die vollkommene abstraktive Kenntnis, was das Wesen — nicht den Grad — der logischen Wahrheitserfassung angeht, ebenso sicher gewährleistet wie durch die unmittelbare Schau.

* * *

Alle diese Mängel können indes den Wert der Leistung als erstmaligen Wurfes nicht wesentlich beeinträchtigen. Um zunächst einen seltenen Vorzug des Werkes im Vorbeigehen zu streifen: es ist die glückliche Verbindung eines philosophiegeschichtlichen Wissens und feinsinnigen Verstehens mit ebenso bedeutsamer spekulativer Eigenkraft, und wiederum umfaßt innerhalb der weiten Grenzen der Geschichte das Verständnis gleichmäßig den mittelalterlichen Thomas wie den neuzeitlichen Kant. Nur ganz wenige Namen ließen sich in dieser Allseitigkeit Maréchal an die Seite setzen. In weitgehender Weise und überraschender Neuheit werden die methodischen und inhaltlichen Berührungs- und Differenzpunkte zwischen beiden Denkern hervorgehoben. Ängstlichen Seelen könnten die Parallelen des öftern Beklemmungen bereiten; sie dürften darin

einen gefährlichen Kantianismus sehen. Die Übereinstimmungen entsprechen aber den objektiven Tatbeständen. Freilich für Anfänger ist das Buch nicht geschrieben. Alles geschichtliche Wissen, oder besser tiefe Verständnis, steht überdies ganz im Dienst der systematischen Untersuchung, der Lösung der sachlichen Probleme.

Die eigentliche Bedeutung des Werkes liegt indes in der Erstmaligkeit, Entschlossenheit und Folgerichtigkeit, mit der der Verfasser die transzendentale Methode des Kritizismus auf die Erkenntnismetaphysik des Thomismus anwendet. Kant untersucht das funktionelle Apriori der Erkenntnis, legt den ganzen Erkenntnisapparat auseinander, läßt die Wissenschaft nach ihrer formalen Seite vor uns entstehen. Das ist seine weltphilosophische Bedeutung. Das war rein methodisch betrachtet die neue, kühne Tat des Genies. Darin folgt ihm Maréchal Schritt für Schritt, aber stets von der metaphysischen Höhe des Thomismus. Die einzelnen Momente arbeitet er aus dem Ganzen der thomistischen Gedankenwelt sorgfältig heraus. Er kann und will nichts Neues bieten: die Rezeptivität der Sinne, die Abstraktion durch den tätigen Verstand, die vermittelnde „species impressa", das Herausarbeiten des geistigen Wortes (verbum mentis), alles das sind eiserne Bestände der aristotelischen Scholastik. Aber das Gefüge, genauer die Einordnung dieser Einzelheiten in eine geschlossene Erkenntnistheorie ist neu und schöpferisch. In geistvoller Weise zeigt Maréchal, daß nach Thomas das Erkennen nicht nur ein passives Herübernehmen der Außendinge in den Geist ist, die gleichsam nur durch die Glasfenster der menschlichen Erkenntniskräfte in die Seele hineinspazieren. Nein, auch nach der Scholastik ist das Erkennen eine wirkliche geistige Nachschöpfung, ein Werden, ein aktives Herausbilden der Einheit aus der Mannigfaltigkeit des Gegebenen, eine wahre Synthese. Eine Nachschöpfung, und nicht wie bei Kant eine Neuschöpfung — die Aktivität des Verstandes ist nach der inhaltlichen Seite adäquat am Objekt gemessen —; ein Werden in dem Sinn, daß der Verstand aus der Potenz in den Endzustand des Wahrheitsbesitzes oder Erkenntnisaktes, in dem er dem Objekt intentional angeglichen ist, durch Vermittlung verschie-

dener, auf den Endzustand wesensmäßig bezogener Teilhandlungen übergeht. Wenn darum der Erkenntnisakt anderseits in der kategorialen Ebene der Qualitas und nicht des Motus liegt, so ist das kein Widerspruch. In seinem „facto esse" ist er eine Qualitas, vorher ist er eine geistige Bewegung. Darum trägt Maréchal auch kein Bedenken, trotz seiner antikantischen Verwahrung, daß sich die gesamte Metaphysik aus analytischen Urteilen, d. h. aus der logischen Verarbeitung von aprioriscb geltenden Denk- bzw. Sachverhalten, aufbaue, von einer apriorischen Synthese zu reden. Ist somit die Erkenntnistheorie Maréchals in ihrem formalen, rein methodischen Aufbau an Kant orientiert, so bedeutet sie inhaltlich von vornherein die schärfste Absage an alle Formen des Idealismus. Sie überwindet ihn auf seinem eigenen Wissensgebiet, aber mit den Waffen der Scholastik[1].

Fragt Kant skeptisch: „Ist Metaphysik möglich?", so untersucht Maréchal: Wie ist sie möglich, welches sind die sie setzenden Akte? Kennt Kant nur ein funktionelles, metaphysikfreies, schwebendes Apriori, so weist bei Maréchal der Akt sofort über sich hinaus auf bleibende Kräfte, die ihrerseits einem substantialen Träger angehören. Ja wie wir gleich sehen werden, ist das Erkenntniswerden, das intellektuelle Tun, wie es zwischen die beiden Pole Potenz und Akt eingeklemmt ist und von dem einen negativen zum andern positiven übergeht, nur die Auswirkung einer ähnlichen Potenz-Akt-Substanz und nur aus diesen metaphysischen Tiefengründen zu erklären. Von vornherein anerkennt Maréchal wie Aristoteles, „der Philosoph des gesunden Menschenverstandes", die in den Sachen gründende, objektive Evidenz als die letzte

[1] Darin sieht Jos. Gredt O. S. B., der bekannte entschiedene Thomist, so sehr er im übrigen den Dynamismus ablehnt, den Wert der Leistung: „Das Buch Maréchals verrät eine gründliche Kenntnis der kantischen Philosophie und bekundet auch ein aufrichtiges Bestreben, sich der Philosophie des hl. Thomas anzuschließen und durch sie die kritische Philosophie Kants zu überwinden. . . . Seine Schrift bleibt eine bedeutende Leistung im Kampfe gegen die kantische Philosophie, besonders dadurch, daß Maréchal die Fragestellung des Gegners auf den Boden der thomistischen Philosophie versetzt und so eine leichtere Verständigung mit dem Gegner möglich macht" (DivThom [Fr] 5 [1927] 362 u. 364).

Wahrheitsnorm. Die in ihrem ruhigen, unpersönlichen Licht gesichteten Gegenstände sind auch für ihn real. Was er will, ist der reflexe Nachweis dieser Berechtigung des Wissenschaftskriteriums, die wissenschaftliche Begründung seiner Rechtsansprüche, die Bloßlegung der Bedingungen und Gesetze des im Geiste sich brechenden und dort das geheimnisvolle Bild erzeugenden intelligiblen Lichtes.

Gerade der Umstand, daß bei Thomas die erkenntniskritischen Grundsätze von der Metaphysik herkommen, daß die logischen Prinzipien, z. B. des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten, Angleichungen an die metaphysischen Seinsgesetze sind, macht ihn heute, wo man mit Nikolai Hartmann, Joseph Geyser und andern Denkern wieder einzusehen angefangen hat, daß die kritischen Fragen nur in Verbindung mit dem Zentrum und Quellgrund der Metaphysik eine befriedigende Lösung finden können, neben Platon, Aristoteles und Augustin zum berufenen Führer auf den steilen, engen Gebirgspfaden der Erkenntnislehre. Maréchal erweist sich in der metaphysischen Grundhaltung als strenger Thomist: Die Materie hat aus sich keinen Akt, der Verstand erkennt unmittelbar nur das Allgemeine. Aber auch andere Richtungen der Scholastik, wie sie bei Franziskanern und Suarezianern mit vollem Recht zum Ausdruck kommen, können in den genannten Punkten dem Verfasser folgen; sie tun sich mit dem unmittelbaren Erfassen des einzelnen und andern Abweichungen noch leichter.

Inhaltlich ist entschieden das Wertvollste der Nachweis, daß das geistige Erkennen des Menschen wesensmäßig ein Werden, im Sinn von allmählichem Verwirklichtwerden, bzw. Sichverwirklichen, ein Übergang von der Potenz in den Akt ist, daß es vorwiegend diskursiv-abstraktiv und nicht intuitiv ist, daß dem Verstand darum notwendig der Stoff von außen durch die sinnliche Erfahrung zugeführt werden muß, und daß er als selbsttätige, wesentlich höhere Kraft ein Neues, ein anderes, das Noumenale und Wesensmäßige in den Phänomena oder Phantasmata erfaßt: Der Mensch ist in die Mitte gestellt zwischen die intuitiv schauende Geisterwelt, die ihren Denkinhalt in sich trägt, und die bloßen Sinneswesen, die sich ihre von außen an sie herantretenden Gegenstände nicht zur gegen-

ständlichen Objektivierung bringen können. So nimmt ja auch die menschliche Seele teil an der Aktualität der reinen Geister, ohne wie diese „in ratione actus substantialis" komplett und von der Materie als substantiellem Komplement unabhängig zu sein, und an der Potentialität der Sinneswesen, ohne daß wie dort die Seele in ihrer Hinordnung auf die Materie aufginge. „Agere sequitur esse." Die thomistische Erkenntnislehre wurzelt in der Anthropologie, in dem Leib-Seele-Verhältnis als ihrem metaphysischen Mutterboden. Diese Anthropologie wiederum ist nur ein prärogativer Einzelfall des letzten, allumfassenden Seinsgesetzes von Potenz und Akt — ein Grundgedanke, der bei Thomas ständig wiederkehrt. So oszilliert das menschliche Erkennen als lebendige Spannungseinheit zwischen den beiden äußersten Polen, zwischen Gott als Akt und der Materie als Potenz. Eine bewundernswerte Architektonik, eine straffe philosophische Einheit. Das ist ihre werbende Kraft, ihr wohltuender Zauber.

* * *

Diesen Übergang von der Potenz in den Akt herausgearbeitet zu haben, ist im letzten Kerngedanken nicht etwas ganz Neues, so originell auch die Ausführung des Grundmotivs ist. Das ganz Neue und Kühne in der Erkenntnislehre Maréchals ist der Dynamismus. Derart charakteristisch ist er für seine Auffassung, daß der Verfasser seine Theorie einfach „intellektueller Dynamismus" überschreibt (RevNéo-scolPh 1927). Hier hat auch die Kritik einschneidend eingesetzt. Roland-Gosselin O. P. (BullThom 4 [1927] 14) lehnt diesen Dynamismus am Schluß seiner im übrigen höchst anerkennenden Würdigung in verbindlicher Form ab und meint, er gebe die Lehre des hl. Thomas nicht wieder; ähnlich Gredt O. S. B. (DivThom [Fr] 5 [1927] 364); Kremer C. SS. R. (RevNéo-scolPh 28 [1927] 477 f.) und Romeyer S. J. (Greg. 8 [1927] 317—322).

Versuchen wir kurz das Wesen des Dynamismus zu bestimmen. Durch den Sinn tritt die Seele mit einem Außending in physische und intentionale Berührung. Er hat ein darstellendes Haben der Eigenschaften, der Akzidentien des Objektes, ohne den Inhalt dieses Habens zum vollen seelischen

Eigenbesitz bringen zu können. Der Sinn stellt dem Subjekt noch kein Objekt in logischer Geschiedenheit gegenüber; er kann noch kein „Ich" sagen, das Fremde noch nicht als Fremdes erfassen. Darin wird jeder Scholastiker dem Verfasser beipflichten.

Der Verstand, in seiner Funktion als „intellectus possibilis" aktuiert durch die ihm vom „intellectus agens" aus dem Sinnenbild vermittelte „species impressa", erzeugt das „verbum mentis", das eigentliche Erkenntnisbild. Dieses ist aber, wie Maréchal als strenger Thomist lehrt, zunächst nur eine abstrakte, noch auf keinen bestimmten Träger bezogene Form, stellt ein Allgemeines, als solches nicht zu Verwirklichendes dar. Soweit die erste Phase des erkennenden Werdens bzw. Sichverwirklichens. — Betrachten wir das bis jetzt gewonnene Erkenntnisbild isoliert, „statisch", so steht es — das ist nun die Maréchal eigentümliche Auffassung — logisch, erkenntnistheoretisch im wesentlichen noch auf der gleichen Stufe wie das vorhin beschriebene Sinnenbild, es setzt das Objekt, das ja physisch genommen streng innerhalb des Bewußtseins eingeschlossen ist, dem Subjekt noch nicht als transzendierend, als auf ein Seinsobjekt hinweisend gegenüber. Auf diesem statischen Wege führt das Denken nie aus sich, aus der Phänomenalität heraus.

Das ist erst in der zweiten Phase möglich, insofern das Bild aus seiner statischen Isolierung vom Lebensstrom des intellektuellen Dynamismus, von dem Verstandesfinalismus erfaßt und dadurch aus der Enge des Bewußtseins hinausgetragen und gegen den Horizont des absoluten, vollkommenen Seins geworfen, mithin selbst objektiviert, noumenalisiert, verwirklicht wird. Es braucht hier wohl nicht bemerkt zu werden, daß uns im natürlichen, vorphilosophischen Denken diese innern psychisch-logischen Prozesse nicht zum Bewußtsein kommen, sondern daß wir, wie der Verfasser ausdrücklich betont, unmittelbar und zuerst das Objekt nur als Außenobjekt erfassen. Erst die nachträgliche vollkommene philosophische Reflexion läßt uns die im Erkennen identischen Momente unterscheiden. Ob diese Phasen zeitlich verschieden, ob sie überhaupt sachlich getrennt sind, das ist hier Nebensache. Anders ausgedrückt, am Ende der ersten Phase ist der Verstand dem

Außenobjekt ontologisch angeglichen; „veritas est adaequatio intellectus cum re", „veritas est in intellectu tamquam in re vera", würde Thomas sagen. Zur logischen Wahrheit im Vollsinn der Bedeutung gehört aber, wie Maréchal mit allen großen Denkern des öftern hervorhebt, daß sich der Verstand dieser seiner Angeglichenheit, des Besitzes der ontologischen Wahrheit, bewußt wird; bewußt im wahren, wenn auch unvollkommenen Sinn, d. h., wie die Scholastik sagt, „in actu exercito": In erster Linie erkennt der Verstand den Gegenstand; gleichzeitig erfaßt er aber durch eine Art unvollkommener, abgeblaßter Reflexion, daß er die Wahrheit in Besitz genommen hat.

Bei einem intuitiven Verstand, etwa in der Selbsterkenntnis des Engels, fiele die erste Phase mit der zweiten zusammen; es wäre ein schlichtes Sichhinwenden, Hinschauen auf sein unmittelbar vor ihm stehendes Sein, das er auch sofort als gegenüberstehendes Sein objektiviert, ohne irgend welche weitere Vermittlung. Nicht so beim diskursiven, abstrahierenden menschlichen Verstand, der, mühsam in der Zeit voranschreitend, Erkenntniselement zu Erkenntniselement fügt, um letztlich aus der Gesamtintegration das Einzelding wesensmäßig nachzubilden. Bei ihm muß die „affirmatio", das Urteil „per compositionem et divisionem", wie Thomas mit Aristoteles lehrt, die schlichte Wesenschau ergänzen. Im Urteil bezieht der Verstand das Prädikat auf das Subjekt, die allgemeine Erkenntnisform auf den konkreten Träger, hebt aus dem Totalkomplex des Materialobjektes eine Note als Formalobjekt heraus, setzt endlich sich, als aktivem erkennenden Subjekt, den Erkenntnisinhalt als transzendentes Objekt gegenüber und wird sich in gleichem Urteilsakt durch eine Art unvollkommener Reflexion der logischen Wahrheit und ihres Besitzes bewußt.

Für diese zweite Phase stellt nun Maréchal den Dynamismus als das letzte intellektuelle Apriori auf, und zwar als condicio sine qua non. Es gibt für einen diskursiven Verstand keinen andern Weg der Objektivierung. Bleibt wie bei Kant das Erkenntnisbild statisch isoliert, wird es nicht als Einzelmoment in den lebendigen kontinuierlichen Strom eines aktiven Geschehens, eines zweckstrebigen Tuns hineingebettet, so tran-

szendiert, verobjektiviert sich das ontologisch immanente Erkenntnisbild nie und nimmer. Ganz anders verhält es sich, sobald das Erkennen dynamisch, teleologisch angesehen, sobald es als Streben, als Ziel gefaßt wird. Jeder Zweck muß nach Maréchal als Noumenon gesetzt werden, ein Phänomenon als Zweck ist ein Widersinn; jedes Begehren weist als solches über sich und seinen Träger hinaus, findet sein Genügen nicht in sich selbst. Weiterhin ist es ein stehender Grundsatz der aristotelisch-thomistischen allgemeinen und angewandten Ontologie, der Psychologie und Ethik: „Omne agens agit propter finem", alles, was handelt, handelt wegen eines noch zu verwirklichenden Zweckes, strebt nach einem Gut hin. Wo immer aber ein elementares Naturstreben nach einem Gut vorhanden ist, da ist auch seine Erfüllungsmöglichkeit gewährleistet. Die Natur ist ja nach der aristotelisch inspirierten Scholastik nichts anderes als das Wesen in seinem Streben und Können betrachtet oder nach dem schönen Wort des englischen Lehrers „ratio quaedam divinae artis creaturae impressa", die Verwirklichung einer göttlichen Idee, ein Gedanke des göttlichen Künstlers. Streben ohne Erfüllungsmöglichkeit wäre ein logischer Widersinn, eine ethische Ungeheuerlichkeit. Endlich lehrt Thomas, um die Beweiskette zu schließen, daß das Erkennen ein Naturstreben nach dem ihm eigentümlichen „bonum", nach der Wahrheit ist. „Bonum" und „verum" fallen sachlich zusammen, unterscheiden sich nur begrifflich. Die modernen Werttheorien, die das Normhafte, Geltende völlig von der Seinssphäre abspalten, widersprechen dem innersten Geist der thomistischen Metaphysik, Ethik, Ästhetik und Religionsbegründung.

Wenden wir nun alle diese Fundamentalsätze zusammengenommen auf den Menschen, näher auf sein Erkennen, an, so ist der tiefste Sinn, die letzte Triebfeder, kurz das erste Apriori des Verstandes sein Verlangen nach voller, reinster Erkenntnis des Seins und, weil dieses nur in Gott und durch Gott verwirklicht wird, die intellektuelle Hinbewegung zu Gott, der „prima Veritas", und damit die Bejahung seines Daseins. Existierte Gott nicht, so wäre das tiefste Sehnen des Geistes unerfüllbar. Jeder Einzelakt des Verstandes aber, jedes Darstellen eines endlichen Gegenstandes vollzieht sich

als Auswirkung jenes letzten, allgemeinsten angeborenen Strebens (appetitus innatus) nach der absoluten Wahrheit, nach Gott. Jedes Einzelerkennen wird von dem metaphysischen Schwung der elementaren Gravitation des νοῦς erfaßt, getragen und seinem Ziel entgegengeführt. Es ist eine Etappe in dem Gesamtmarsch, eine Annäherung an das Endziel.

Mithin nimmt jede Einzelbewegung auch an der Eigenart des letzten Zieles und Gutes Anteil, jeder Erkenntnisakt besagt Noumenon und nicht Phänomenon, Transzendenz und nicht Immanenz. Er setzt nunmehr als erstrebtes und erreichtes Ziel das erkannte Objekt dem strebenden Subjekt gegenüber; er wirft es nach außen an den Horizont des Absoluten. Damit ist auch die Erklärung der psychologischen Erfahrungstatsache gegeben, daß jede Erkenntnis, wie Aristoteles treffend zu Beginn seiner Metaphysik sagt, erfreut und sättigt. „Gaudium est quies in bono possesso." Als endlicher Wahrheitsbesitz weist aber jede irdische Einzelerkenntnis den auf das Unendliche angelegten Geist sofort über sich hinaus und hält ihn in ständiger Spannung. So ist also nach Maréchals kühner, verwickelter, idealer und tiefsinniger Erkenntnistheorie die Bejahung Gottes in jedem Urteil der krönende Schlußstein bzw. das tiefste Fundament des Realismus. Nur durch diesen Verstandesdynamismus, meint er, könne der metaphysische Objektivismus für das menschliche Erkennen reflex und systematisch nachgewiesen werden.

Es erhebt sich nun in abschließender Würdigung die schwierige Frage: Ist die Begründung des Realismus durch den Dynamismus eine befriedigende Lösung?[1] Man hat von Kan-

[1] Ein Leser, der die Einzelbehauptungen des Verfassers nicht aus dem Ganzen würdigt, könnte vielleicht einwenden: Der Dynamismus wird auf die kurz vorhin erwähnten Seinsprinzipien gestützt; es soll aber erst bis zum „Ausgangspunkt der Metaphysik" vorgestoßen werden. Liegt also nicht eine petitio principii vor? — Hier ist wiederum die Aufgabe und Methode des ganzen zweiten Buches „De la connaissance dans le cadre de la métaphysique thomiste" im Gegensatz zum dritten Buch im Auge zu behalten. Erst hier wird mit Kant nichts als das phänomenale, bewußtseinsimmanente Objekt angenommen. Dagegen geht das zweite Buch von der thomistischen Metaphysik aus und führt nun den reflexen Nachweis ihrer Möglichkeit, geht in die wissenschaftliche Analyse ihrer Bedingungen ein.

tianismus und Halbkantianismus bei Maréchal gesprochen. Lange war uns der schwere Vorwurf unverständlich. Gewiß, der Verfasser erkennt unbefangen die Vorzüge Kants an, deckt seine Ähnlichkeiten mit Thomas auf, wirft sich sogar gegenüber den Kantianern und Kanterklärern zum Anwalt der Geschlossenheit und Folgerichtigkeit des transzendentalen Grundgedankens auf. Diese letzte Deutung ist, richtig und rein formal-methodisch verstanden, zulässig, zeugt jedenfalls von einer seltenen Weite und Freiheit des Geistes. Die Anerkennung der Vorzüge verrät viel edle Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe, der Nachweis der Ähnlichkeiten verdient Anerkennung. Nur so ist eine Auseinandersetzung möglich. Dieses Vorgehen darf niemand als Kantianismus deuten. Aber ganz ohne Grund, wenigstens ohne einen Schein von Berechtigung, wird der schwere Vorwurf wohl nicht erhoben worden sein. Wo mag der Angriffspunkt stecken? Sollte es vielleicht die Hauptthese, der Dynamismus, sein? Der scholastische Objektivismus verlegt den Schwerpunkt der Wahrheitsangleichung in das Objekt. Verlegt ihn nicht der Dynamismus mit Kant in das Subjekt, in die schöpferische Synthese? Der Thomismus ist seiner innersten Haltung nach Intellektualismus, leitet die Wahrheit des Erkennens aus der Verähnlichung des Verstandes mit dem Gegenstand ab. Begründet Maréchal sie nicht letztlich wie der Kritizismus durch den Aktivismus, den Alogismus, den Finalismus? Nach Thomas arbeitet der Verstand das „intelligibile" aus dem „sensibile" heraus, das Phantasma fungiert sogar als Teilursache, das „verbum mentis" ist seinsmäßig zum Konkreten hingeordnet[1]. Wird nicht diese Seinseinheit im Dynamismus gewaltsam gesprengt, mehr in das Subjekt verlegt? Wird das Erkennen des einzelnen nicht, wie Romeyer bemerkt, dem Bekleiden eines unbekannten X mit einer allgemeinen Form gleichgesetzt, ähnlich wie bei Kant die Hinordnung der Sinneserkenntnis nur vom Subjekt aus erfolgt?

---

[1] Vgl. die gründlichen Untersuchungen von Franz M. Sladeczek S. J., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (Schol 1 [1926] 184 ff.).

Diese Anklage auf Kantianismus scheint uns ebenso unbegründet wie die seiner Zeit übliche Parallelisierung von Scotus und Kant, die man auf Grund eines tieferen, quellenmäßigen Eindringens in den Tatbestand längst hat fallen lassen. Bei Kant ist das Streben ein Streben des Willens, bei Maréchal das des Verstandes selbst. Bei Kant scheiden alle die vorgängigen, vorbereitenden intellektuellen Funktionen aus, durch die bei Maréchal die ontologische Angeglichenheit an das Ding bedingt ist. Der Verstand selbst erfaßt das Ding, das ist der springende Punkt, und dadurch rückt der Dynamismus wesentlich vom Voluntarismus der praktischen Vernunft ab. Nach Maréchal knüpft die schöpferische Synthese allüberall an das Ding an sich an und ist darum durch das Objekt normiert. Auch er kann mit Thomas sagen: „Intellectus mensuratur re", während Kant ständig wiederholt: Der Verstand gibt die Gesetze, schafft die Wahrheit.

Und doch will uns scheinen, es sei eine bedenkliche Lücke in der Theorie des Dynamismus. Die Erklärung des Realismus muß unmittelbar aus dem Erkennen als Erkennen, als einem geistigen Haben, als einem Objekterfassen, als einem Darstellen, als einem Intendieren erfolgen. Das Erkenntnisbild ist in seiner eigenartigen Gegebenheit einfach hinzunehmen. Es ist nicht weiter zu deuten. Schlicht, nach Art der phänomenologischen Methode, ist es zu beschreiben, in seine verschiedenen Momente zu zerlegen[1]. Da steht es in seiner einzigartigen Unauflösbarkeit vor uns: Ein physisches Ding, eine immaterielle Realform, innerhalb der engen Grenzen der eigenen Seinsimmanenz, kann unbeschadet dieser Einheit fremde Dinge in sich aufnehmen, nicht ihrer Materie nach, würde Aristoteles sagen, sondern ihrer Form nach, und das wiederum nur ihrem idealen und nicht ihrem physischen Wesen nach. Eine Vielheit von Zustandsbestimmtheiten in einer Substanzeinheit. Das ist noch nicht alles: Das Denken kann physisch nicht aus sich heraus, kann seine Akte, seine Erkenntnisformen nicht an die durch sie dargestellten Dinge anlegen und so die

[1] Diese Begründung der scholastischen Erkenntnis hat vor Jahren Joseph Kleutgen S. J. in klassischer Wiedergabe unternommen (Die Philosophie der Vorzeit I² [1878] 23 ff.).

Probe der Übereinstimmung machen, und doch weiß es genau, wann seine intentionalen Formen den Dingformen angeglichen sind, und doch trägt es mit königlicher Autarkie ein untrügliches Kriterium von Wahr und Falsch in sich. Noch mehr: In ein und demselben unteilbaren Akt erfaßt das Denken das Außending und zugleich durch eine Art unvollkommener Reflexion sich selbst; es fließt in einem Akt gleichsam nach entgegengesetzter Richtung, nach außen und nach innen, und doch weiß es sich zugleich als höchste Einheit, als durch das Objekt bestimmtes Ich. Dieses Verhalten ist die eigentliche Formalursache der logischen Wahrheit und darf unmöglich in einem System der apriorischen Erkenntnisbedingungen, wie sie durch die transzendentale Methode aufgegeben werden, als nächste Erklärung der Objektivation fehlen. Noch viel weniger kann diese unmittelbar durch den Dynamismus, den Finalismus erklärt werden. Die Teleologie setzt und determiniert aus sich noch keine Formalursache. Dieses Prinzip wird von der gesamten Philosophie anerkannt. Der Zweck läßt sich auf dem einen oder andern, vielleicht auf hunderten von Wegen verwirklichen. Wir fragen: Was ändert der Dynamismus, das Hineinwerfen des Erkenntnisbildes in den „élan vital", in den Fluß des Strebens, ontologisch an den Erkenntnisbedingungen, die bis dahin, statisch betrachtet, keine Transzendenz erzeugen konnten? Wenn sie aber keine seinsmäßige, innere Umgestaltung bewirken, wie können sie die bisherige logische Situation mit einem Schlag völlig ändern, die Enge der Immanenz in die Weite der Transzendenz umsetzen? Hier, meinen wir, hätte der Verfasser sich klarer fassen dürfen, den innern Zusammenhang und die Seinshierarchie deutlicher herausarbeiten müssen.

Dieses Wunder des Erkennens als solchen hat uns Maréchal nicht so zum Verständnis gebracht, wie man es wünscht. Die stürmisch sich aufdrängenden Fragen haben keine volle Antwort gefunden. Er fühlt selbst diese Lücke. In seiner Erwiderung auf Roland-Gosselins Ausstellungen (RevNéo-scolPh 28 [1927] 137—165) sucht er sie auszufüllen. Er rückt den Dynamismus in viel größere Nähe des Intentionalismus. Wird es ihm gelingen, alle Schwierigkeiten zu beseitigen? Wir hoffen und wünschen es von Herzen. Man sollte meinen, wenn

das menschliche Erkennen, wie der Verfasser lichtvoll gezeigt hat, tatsächlich in seiner letzten ontologischen Schichtung ein Werden, ein Streben ist, wenn das letzte Apriori das Streben nach der absoluten, noumenalen Wahrheit ist, dann muß auch ein innerer, seinsmäßiger Zusammenhang zwischen dieser letzten, allgemeinsten, zielsetzenden und der nächsten, spezifischen, formalen Bedingung, dem Erkenntnisbild, vorhanden sein. Gelingt es Maréchal, das Repräsentieren eines Fremden, die Geschiedenheit von Subjekt und Objekt, das Transzendieren a priori, zunächst aus dem Erkennen zu erklären und nicht zuerst und unmittelbar aus dem Streben des Verstandes, gelingt es ihm weiter, auf streng logisch-rationalem Wege das einzelne erfassen zu lassen und dem Verstand ein gewisses Maß von Intuition, d. h. intellektuellem Ergreifen des Existierenden zuzuerkennen, dann mag der Dynamismus als Schlußstein eingesenkt werden und so als letztes Apriori das ganze System tragen. Wir verhehlen uns freilich die großen Schwierigkeiten einer solchen Versöhnung nicht. Ja manche Wendungen (wie diese: nur der Finalismus und die „implicita affirmatio" Gottes verbürge die Transzendenz und Objektivierung des Erkennens; in der ersten Phase stehe dem Subjekt noch kein Objekt gegenüber; der menschliche Verstand sei ein rein diskursives Vermögen) scheinen eine solche Harmonie von vornherein als widerspruchsvoll auszuschließen. Trotzdem könnte es wie bei jedem ersten Wurf sein, daß der Grundgedanke des Dynamismus wahr und fruchtbar wäre, die Einzelausführung aber wesentlicher Korrekturen bedürfte. Wir wollen diese Frage einstweilen als eine offene betrachten, bis der Verfasser sein ganzes System dargelegt hat. Ob sich die Transzendenz des Erkenntnisbildes rein a priori im Sinn der Realisierung bestimmen läßt, daran könnte man einen Augenblick ernstlich zweifeln, weil a priori das Denken nur als Form ohne Inhalt gegeben ist, das Denken aber als Form, als freischwebendes, reines Denken nie den Inhalt setzt.

Wenn wir dagegen a posteriori anfangen, mit Augustinus und Descartes nachzuweisen, wie in dem einzigartigen Fall der Bewußtseinsgegebenheit des Denkaktes das Sein unmittelbar erfaßt wird, wie eine Leugnung der Realität und Er-

kennbarkeit des wirklichen Seins hier die Leugnung des logischen Meinens selbst bedeutet, mithin einen innern Widerspruch einschließt, dann haben wir mit absoluter, metaphysischer Gewißheit das Dasein der Transzendenz im immanenten Denken gezeigt. Aus diesen unmittelbaren Gegebenheiten können wir den Vorgang und die Natur des Erkennens ablesen. Das Wunder, das uns vorhin blendete und in ständigem Staunen hielt, offenbart sich uns in seiner schlichen Wirklichkeit. Das Apriori, das wir vorhin bloß forderten, hat jetzt seine Berechtigung durch sein Aposteriori, seine Tatsächlichkeit nachgewiesen. „Ab esse ad posse valet illatio." Wie Kant alles das als Apriori bezeichnet, was als funktionelle, subjektive Bedingung für den Aufbau der tatsächlich vorhandenen mathematischen Wissenschaften gefordert wird, so muß nach der gleichen transzendentalen Methode auch das Apriori derjenigen Form in die Totalsumme der metaphysischen Subjektsbedingungen aufgenommen werden, ohne die ein Transzendieren, ein Objektivieren nicht möglich ist. Der Realismus der Metaphysik steht ja nunmehr a posteriori ebenso fest, wie bei Kant die Gegebenheit der mathematischen Wissenschaften. Es folgt der Nachweis und die Erklärung der Möglichkeit genau wie bei Kant. Die nächste Bedingung dieser Möglichkeit ist aber das Erkenntnisbild in dem eben beschriebenen Sinn. Diese Methode entspricht ganz dem ständigen Ausgehen der Scholastik von der Erfahrung.

Auf dieser sicheren, unanfechtbaren Grundlage, der bescheideneren Feststellung des τὸ ὅτι, des Daß, mag sich dann die kühne, transzendentale apriorische Methode des τὸ διότι als Kausalerklärung erheben und sich mit dem Aposteriori zu einem geschlossenen Bau des scholastischen Realismus, der metaphysisch fundierten Erkenntnistheorie zusammenfügen.

* * *

Unsere Ansicht und unsere Schwierigkeiten hatten wir bereits in vorliegender Formulierung ausgesprochen, als Maréchal uns auf einen zweiten Brief folgende Antwort gab, deren Abdruck der Klarstellung des schwierigen Fragepunktes nur dienen kann.

„Le point que vous signalez, avec Roland-Gosselin, est effectivement le point sensible. Je ne désespère pas, cependant, qu'entre gens

de bonne volonté (laissons les autres hors cause) nous n'arrivions à nous entendre.

La formule conciliatrice que vous proposez pourrait être acceptée par moi, comme expression de ma pensée, moyennant les précisions suivantes (que votre lettre n'exclut pas, me semble-t-il):

1. Le recours à la finalité intellectuelle, dans ma théorie ontologique de la connaissance, présuppose la démonstration logique de la valeur objective et absolue de toute affirmation (c'est-à-dire: que la nécessité normative absolue du „premier principe" est incompatible avec un contenu purement contingent). Cette démonstration logique est faite, d'après Aristote et S. Thomas, dans le „Préambule critique" du cahier V, livre II. Nous sommes donc, dès le début, dans la sphère du „verum".

2. Le but de mon recours à la finalité n'est pas d'exposer la condition prochaine et universelle de toute „représentation" comme „représentation", mais d'indiquer pourquoi et comment certaines représentations enveloppent la connaissance d'une opposition entre le sujet et un „en soi" opposé au sujet. En d'autres termes, je cherche à définir, par ses conditions ontologiques, le mode particulier d'objectivité de la connaissance discursive, qui oppose et unit, dans le jugement, le sujet et l'objet en soi. La connaissance discursive, par jugement (celle qui, chez nous, est primitive dans l'ordre de la connaissance objective) repose nécessairement sur une finalité assimilatrice, dont j'analyse les propriétés logiques.

3. Vous dites (très justement en un sens): „Die Objektivierung des Inhaltes muß proxime et immediate aus dem Denken qua Erkennen, und nicht qua Streben, erklärt werden." Si „Objektivierung" signifie „conscience d'objet", comme aussi si vous appelez „Erkennen" une connaissance par synthèse d'objet et de sujet, vous avez incontestablement raison: le „Streben" ne crée pas la conscience (Bewußtsein); et si „Erkennen" qua „Erkennen" est essentiellement synthèse objet-sujet, il est inutile de chercher plus profondément, dans la finalité, le fondement ontologique de l'objectivation. Dans cette hypothèse, la finalité intellectuelle serait encore — comme le concèdent le P. Roland-Gosselin et quelques autres critiques — la racine éloignée, mais non la cause prochaine de l'objectivation. C'est aussi, je crois, ce que vous dites.

Les termes dans lesquels je pose la question sont un peu différents. Vous vous souvenez que, pour S. Thomas, la connaissance d'un objet s'accompagne toujours (je parle de la connaissance d'un objet comme objet) d'une connaissance au moins implicite du sujet; en d'autres termes, la connaissance objective est toujours la connaissance d'un „rapport de vérité". Or, selon S. Thomas encore, le „verum logicum" n'est point effet ou propriété de la „cognitio", mais, au contraire, „cognitio est quidam veritatis effectus"; ce qui veut dire,

me semble-t-il, que le rapport de vérité („assimilatio", ou comme dit Cajetan, „identitas [objecti et subjecti] salvis rationibus eorum") est la condition réelle prochaine et le contenu (Inhalt) immédiat de la „cognitio" ou de la „conscience" (des Bewußtseins). Dans ma terminologie, la relation sujet-objet n'appartient donc pas au „connaître" comme tel, mais au „contenu" (Inhalt) présent dans le sujet „in signo priori ad cognitionem formaliter talem". Si la connaissance, comme telle, enveloppait essentiellement une relation d'objet à sujet, il serait bien difficile d'expliquer, sans tomber dans l'erreur fondamentale du panthéisme idéaliste, la connaissance que Dieu a de sa propre nature. La parfaite intuition de soi est un „connaître" sans objectivation.

Mais, dès le moment où le problème de l'objectivation est reporté au contenu de la „conscience", c'est-à-dire à l'état subjectif immédiatement préalable (prioritate rationis) à la connaissance, j'ai le droit de poser ce problème en termes ontologiques, c'est-à-dire de chercher à quelle condition métaphysique prochaine une détermination formelle du sujet doit la double propriété de porter une relation „ad extra" et d'être „cognoscible" selon cette relation. Comme je l'explique dans mon livre, la condition métaphysique cherchée ne peut être que le „Streben" même, la poussée radicale de nature, qui oriente toute activité de l'intelligence vers la fin dernière spéculative, vers l'intuition du Vrai absolu. Je tiens beaucoup à cette conclusion parce qu'elle fait apparaître l'affirmation de la fin dernière objective, Dieu, comme une condition rationelle, vraiment „constitutive", de tout objet dans notre pensée: „finis intermedius non ponitur nisi in virtute finis ultimi."

Si je comprends bien votre lettre (d'ailleurs remarquablement claire; mais ces questions sont, en elles-mêmes, si compliquées!), vous admettez aussi le rôle de la Fin dernière spéculative comme condition „constitutive" de l'objet immanent, du moins comme condition radicale, éloignée (sinon prochaine). De mon côté, je ne prétends pas que la finalité du sujet intellectif, condition nécessaire (et prochaine, selon moi) de l'objectivation, en soit aussi la condition suffisante. Je requiers, en outre, certaines conditions du côté de la „species": celle-ci, pour rendre possible l'exercice de la finalité objectivante du sujet, doit être exogène, immatérielle (intentionnelle), et contingente par rapport au sujet. Mais je tiens que ces caractères de la „species" ne suffisent pas à expliquer l'objectivation sans l'exercice même de la finalité du sujet intelligent.

Compris comme je viens de le dire, les deux aspects — intentionnel, et dynamique ou tendanciel — que vous reconnaissez, avec moi, dans l'acte de connaissance objective, non seulement ne sont pas contradictoires entre eux, mais s'appellent mutuellement. Je crois n'avoir fait autre chose, dans la majeure partie de mon cahier V, que de m'efforcer de montrer l'interdépendance, la solidarité rationelle, des

deux aspects que S. Thomas lui-même distingue si nettement dans l'intelligence: l'„intellectus ut est quaedam res" et l'„intellectus ut est formaliter cognoscitivus"; le premier aspect doit fournir toutes les déterminations ontologiques du second."

* * *

Wir sind mit der grundlegenden Unterscheidung der ontologischen und logischen Seite oder der Objektivierung des Inhaltes und der nachträglichen Erkenntnis desselben ganz einverstanden. Aber auch jetzt meinen wir wiederholen zu müssen: Der unmittelbare Träger der Objektivierung oder die „causa formalis" ist die Species. Sie leistet das, was Kajetan so treffend die „identitas obiecti et subiecti salvis rationibus eorum" nennt. Sie ist das Bindeglied und zugleich der Trennungsstrich von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt. Daß aber eine Erkenntniskraft diese Species bilden kann, ist vielleicht letztlich aus dem Verstand als einem Streben nach der absoluten Wahrheit und damit Gottes abzuleiten; denn nehmen wir einen Augenblick an, unser Verstand habe keinen naturmäßigen appetitus nach diesem Endziel, so würde er überhaupt kein Formalobjekt mehr haben, d. h. er würde sich selbst aufheben. Gewiß, Maréchal sagt sehr richtig, die Beziehung Subjekt-Objekt ist kein wesensmäßiges Konstitutivum der Erkenntnis schlechthin, wie aus dem Erkennen Gottes erhellt. Aber ist nicht wesentlich, auch für Gott, daß ein reales Sein zugleich ein intentionales Sein erhält und durch dieses als Realsein erfaßt wird? Diese Ureigenschaft, besser dieses Ursein der Erkenntnis kann nie unmittelbar durch ein Streben als „causa formalis" erklärt werden. Daß dieses Ursein für ein menschliches Erkennen, das, wie der Verfasser im Anschluß an den hl. Thomas überzeugend und lichtvoll gezeigt, ein Übergang von der Potenz in den Akt ist und darum notwendig einem Ziel zustrebt, nur möglich ist in Kraft des in jedem Akt sich auslösenden Dynamismus, ist damit wohl vereinbar. Dynamismus und Intentionalismus wären also nur zwei notwendig sich bedingende Seiten desselben Erkennens. Hierüber möge der Verfasser sich ein andermal äußern.

Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham

Von Hubert Becher S. J.

Das wissenschaftliche Arbeiten Wilhelms von Ockham (gest. 1349) ist getragen von großer Kühnheit und Rücksichtslosigkeit, die sich zeigen in der geringen Ehrfurcht vor dem Gedankengut der Vorzeit und der Selbstverständlichkeit, mit der er neue, skeptische Folgerungen zieht. Damit verbindet sich der entschiedene Wille, zur Klärung der vielen theologischen Schulstreitigkeiten einen neuen Anfang zu suchen und Philosophie und Theologie neu zu begründen. Wenn darum die zahlreichen Anhänger seiner Richtung — der „via moderna" — den technischen Titel „inceptor" [1] in diesem Sinne umdeuten, so haben sie der Geistesart ihres Lehrers einen treffenden Ausdruck gegeben. Keineswegs sind Aufstellungen und Gedankenrichtungen des Neuerers original. Vorliebe für Erfahrungsbetrachtung in der Naturwissenschaft, mathematische Schärfe und kritische Skepsis, nominalistische Neigungen sind in Oxford schon lange vor Wilhelm von Ockham reichlich vorhanden [2]. Trotzdem ist ein gutes Maß des neuen Aufbaus und zumal der Wille zu einem neuen Gesamtsystem Frucht seiner eigenwilligen Selbständigkeit. Sein Bestreben geht dahin, die Vieldeutigkeit abstrakter Begriffe und Grundsätze in fast unübersehbaren logischen Zergliederungen darzutun und die Wahrheit auf die unmittelbar geschaute Erfahrung zurückzuführen, wo in lakonischer Kürze der ganze Beweis zusammengefaßt wird in die Worte: „patet ex experientia". Wir wollen die Tragfähigkeit seiner philosophischen Grundsätze an der natürlichen Gotteslehre prüfen. Behandelt werden I. der natürliche Gottesbegriff, II. Der natürliche Gottesbeweis [3].

---

[1] Bei W. v. O. wohl eine Verwechslung mit dem „inceptor" Nicolaus v. Ockham, der auch in Oxford lebte.

[2] Vgl. z. B. Fr. Pelster, Heinrich v. Harclay und seine Quästionen in Miscellanea Fr. Ehrle I 307—356.

[3] Guil. de Ockham, Super IV libros Sententiarum cum centilogio theologico (Lyon 1495); Quodlibeta VII cum tractatu de sacramento altaris (Straß-

I.

Von Gott hat der Mensch — das steht außer Frage — irgend eine naive, natürliche Kenntnis[1]. Es fragt sich, ob wir nur diese vorwissenschaftliche Erkenntnis haben, oder ob sie auch wissenschaftlich begründete Wahrheit ist. Es gibt drei Klassen wissenschaftlich gesicherter Wahrheiten: 1. Der Sicherheitsgrund der Wahrheit beruht auf einer äußeren Auktorität, die den Erkenntnisinhalt als wahr bezeugt, ohne daß ich eine innere Einsicht habe. Derartige Wahrheiten sind die Glaubenswahrheiten. Es ist keine Frage, daß die Offenbarung mir Sicherheit von Gottes Wesen und Dasein gibt. 2. Die Erfassung der Wahrheit beruht auf der unmittelbaren Wirklichkeitserkenntnis und Einsicht, sei es, daß mir in der Erfahrung ein lebendiger Tatbestand anschaulich gegeben ist, sei es, daß ich eine „propositio per se nota" erkenne, einen in sich einleuchtenden Satz, der zugleich gebildet und eingesehen wird[2]. 3. Die Erkenntnis der Wahrheit tritt im syllogistischen Verfahren zu Tage; das ist das Gebiet der Wissenschaft im strengen Sinne. Welche dieser beiden letzten Erkenntnisarten gilt in unserem Falle? Sind die Sätze: „Gott ist, Gott ist gut, ist weise" in sich selbst einleuchtend?[3] Nein! Der ontologische Gottesbeweis ist abzulehnen. Außerdem wäre jeder Satz, der von Gott ausgesagt wird, ein Materialprinzip, d. h. er sagte etwas aus von einem bestimmten, wirklichen Gegenstande, und so kehrt die Frage wieder: Woher kommt mein Wissen um diesen Gegenstand? Tritt Gott unmittelbar vor uns in der Erfahrung[4], wie wir z. B. den Stein, den Baum wahrnehmen? Nein. Die unmittelbare Erfahrungserkenntnis, die Intuition, gibt sowohl eine sichere Wesenserkenntnis als eine sichere Überzeugung von dem Dasein[5]. Essentialurteil und Existentialurteil sind zugleich in der Intuition begründet[6].

---

burg 1491); Summula in libros Physicorum (Venedig 1506); Summa totius logicae (Venedig 1508).

[1] Prol. in libros Sent. q. 2.

[2] In 1 Sent. dist. 3, q. 4.

[3] Prol. q. 2; In 1, dist. 3, q. 3 4.

[4] In 1, dist. 3, q. 1.

[5] Prol. q. 1.

[6] Gott kann zwar absolut eine Intuition ohne Existenz des Gegenstandes erzeugen, so daß also das Existentialurteil nur „gewöhnlich", nach dem geordneten Lauf der Dinge, notwendig und sicher ist (Prol. q. 1 9; In 1,

Der Mensch hat hienieden keine solche Intuition Gottes. Er kann sie auch gar nicht haben unbeschadet seines Erdenzustandes. Denn sie wäre nichts anderes als die „visio Dei", die allein dem jenseitigen Leben, der „patria", vorbehalten ist.

Die Intuition erzeugt zugleich in der Seele ein Abbild [1], die abstrakte Erkenntnis des intuitiv erkannten Gegenstandes. Sie gibt den ganzen Inhalt des Erschauten wieder, so vollkommen und unverändert wie die ursprüngliche Intuition. Nur sieht sie völlig ab von der Existenz des Gegenstandes. Sie gestattet nur mehr Essentialurteile. Auf dieser Abstraktiverkenntnis fußt die ganze weitere Verstandestätigkeit. Eine solche Abstraktiverkenntnis von Gott [2] wäre an sich noch mit dem Zustand der auf Erden, „in via", befindlichen Seele vereinbar. Denn nur die Intuition widerspricht hier. Wie der wirkliche Gegenstand „causa extrinseca" der Intuition ist, so diese für die Abstraktiverkenntnis. Statt des intuitiven Bildes, das ja bloß ein Abbild Gottes, nicht Gott selbst ist, kann Gott selbst unmittelbar die Abstraktiverkenntnis bewirken, ohne daß damit der „viator" ihn sähe und in den Zustand der „patria" erhoben würde. Tatsächlich aber hat der Mensch auf Erden auch keine solche Abstraktiverkenntnis von Gott. Damit ist dreierlei ge-

---

dist. 1, q. 4; dist. 2, q. 9; dist. 3, q. 2 u. a.). Bei der Gotteserkenntnis fällt diese Möglichkeit weg.

[1] Prol. q. 2 9; In 1, dist. 2, q. 2 3; dist. 3, q. 8; dist. 13, q. 1; dist. 27, q. 2 u. a. Unsere Frage ist unabhängig von der doppelten Ansicht, die O. in psychologischer Hinsicht von dem Wesen des Begriffes hat: a) Ein „fictum", ein tatsächlich objektiv vorhandenes und auch objektiv wieder erkennbares Bild, das also innerlich intuitiv angeschaut werden kann. Er nennt dieses „fictum" nicht „species". Die Specieslehre faßt er allein als den Versuch, zu erklären, wie die materielle Außenwelt durch sogenanntes Abstreifen des Materiellen allmählich in Geistiges, Erkennbares umgewandelt wird. Dazu braucht er die Species nicht, weil nach ihm das materielle Außending zugleich unmittelbar auf den Sinn und auf den Verstand wirkt (In 2, q. 17 18 u. a.). — b) Der Erkenntnisakt selbst ist der Begriff; der Begriff ist also nur subjektiv in der Seele, nicht als anschaubares Objekt. O. neigt sich der zweiten Auffassung zu, hauptsächlich aus Gründen philosophischer Sparsamkeit: „Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora."

[2] Daß auch bezüglich Gottes Intuitiv- und Abstraktiverkenntnis unterschieden werden, kann nicht streng positiv bewiesen, sondern nur durch negative Überlegungen wahrscheinlich gemacht werden.

geben: 1. Der Mensch kann keinen eigentlichen Eigenbegriff[1] von Gott haben. 2. Der Mensch kommt nie anders als durch Schlüsse zu einem Gottesbegriff. 3. Das Dasein Gottes muß erst bewiesen werden. Das ist also unser bisheriges Ergebnis: Die unmittelbare Anschauung Gottes oder wenigstens ein Eigenbegriff im strengen Sinne (conceptus proprius ex propriis sind dem Menschen natürlicherweise unmöglich. Es bleibt darum nur mehr der Weg der wissenschaftlichen Schlußfolgerung, um den Begriff Gottes zu bilden und sein Dasein zu beweisen.

Eine wissenschaftliche Wahrheit im strengen Sinne ist eine „veritas necessaria dubitabilis, nata fieri evidens per discursum"[2]: eine bezweifelbare notwendige Wahrheit, die durch das Schlußverfahren einsichtig gemacht werden kann. Das unter einer bestimmten Rücksicht geordnete Vielfache solcher wissenschaftlicher Einzelsätze nenne ich auch „scientia", Wissenschaft. Die wissenschaftliche Wahrheit hat also drei Merkmale: 1. Sie ist eine notwendige Wahrheit. Die Erkenntnis zufälliger Tatsachen ist noch keine Wissenschaft; das hindert nicht, daß derartige Tatsachen unter einer Rücksicht, in der sie nicht zufällig sind, auch in die Wissenschaft einbezogen werden. 2. Die wissenschaftliche Wahrheit muß grundsätzlich bezweifelbar, „dubitabilis", sein. Das sagt nicht, daß sie zuerst bezweifelt werden müsse; ich muß aber an ihr zweifeln können. Ausgeschlossen von der Wissenschaft sind also in sich einsichtige Sätze, die immer zugleich gedacht und eingesehen werden. Nur insofern diese Sätze in einer Wissenschaft angewandt werden, gehören sie ihr an. 3. Die Einsicht wissenschaftlicher Sätze wird gewonnen durch den Diskurs, den Syllogismus. Dieser Schluß, dieser Beweis des wissenschaftlichen Satzes kann grundsätzlich und allgemein apriorisch oder aposteriorisch sein. Das haben wir nun auf Gott anzuwenden. Wenn wir eine unmittelbare Einsicht von Gott hätten, gäbe es keine Wissenschaft vom göttlichen Wesen. Alle irgendwie von ihm aussagbaren Sätze wären unmittelbar einsichtig, da Gott vollkommen einfach ist. Die wissenschaftliche Gotteserkenntnis

[1] Quodl. V q. 7. [2] Prol. q. 2.

ist an sich auf zwei Wegen denkbar: 1. Ich erkenne mit und an einem andern wirklichen Ding Gottes Wirklichkeit[1], also nicht Gott unmittelbar in sich, sondern bei Gelegenheit einer andern Wirklichkeitserkenntnis. Das ist nicht möglich. Denn die wahrnehmende Erkenntnis eines ersten Dinges ist nicht der genügende Grund für die Erkenntnis eines zweiten. Dadurch, daß ich Sokrates unmittelbar erkenne, erkenne ich noch nicht Plato. 2. Es bleibt nur mehr der zweite Weg übrig. Ich erkenne Dinge, bilde von ihnen Begriffe, und mit deren Hilfe komme ich zu dem Begriff „Gott"[2].

Der Begriff[3] gehört einer ganz neuen Welt an, einer Welt, die scharf von der Welt der Dinge geschieden ist. Er ist eine fest in sich gefaßte Größe, etwas, das selbständig dem Ding gegenübersteht. Die Möglichkeit einer Begriffsbildung ist zwar erst durch die Wirklichkeitserkenntnis gegeben. Der erste Begriff ist Begriff eines Wirklichen; aber dann erhebt sich die Tätigkeit des Verstandes über den Bereich der dinglichen Wahrnehmung in das selbständige Reich der Gedanken, in dem eigene Gesetze herrschen und neue Möglichkeiten sich auftun. Dann bedarf es wieder eines neuen eigenen Entschlusses, den Begriff auf das wirkliche Ding zu beziehen, um Bild und Urbild zur Deckung zu bringen. Hier unterscheiden sich wesentlich die Rationalwissenschaften und die Realwissenschaften[4]; jene sagen etwas von den reinen Begriffen aus, diese etwas von den Dingen. Wie in der Dingwelt mannigfache Beziehungen herrschen, so auch in der Begriffswelt. Ihre formalen Beziehungen zu ordnen ist Aufgabe der Logik. Sie regelt auch die Beziehungen des Begriffsreiches zum Reich der Dinge und Wirklichkeiten. Ockham kann die Eigenständigkeit der Begriffswelt nicht genug betonen. Die vielen verschiedenen Lehrmeinungen seiner Zeit sind nach ihm zumeist darin begründet, daß man die Unterschiede von Ding- und Begriffseigentümlichkeiten nicht genügend beachtet. „Ignorantia tamen istorum facit multa difficilia et in theologia et in aliis scientiis realibus; quae si ista et consimilia puerilia essent perfecte scita, essent valde facilia vel nullam penitus haberent difficultatem."[5] Daß es überhaupt verschiedenartige Begriffe gibt, ist zwar schließlich auf dingliche Unterschiede zurückzuführen. Ohne verschiedene Dinge keine verschiedenen Begriffe. Im wesentlichen kennt Wilhelm drei Arten von Begriffen[6]: 1. Der Begriff, der die

[1] In 1, dist. 2, q. 9. Quodl. II q. 3; IV q. 18.
[2] Quodl. II q. 3; In 1, dist. 1, q. 5.
[3] In 1, dist. 22; dist. 3, q. 2.
[4] Prol. q. 8—11; In 1, dist. 2, q. 4.
[5] In 1, dist. 2, q. 4; vgl. auch Phys. l. 1, c. 13; Log. l. 1, c. 28 29 32 39 40 usw.
[6] Prol. q. 2; In 1, dist. 2, q. 2.

ganze Wirklichkeit restlos wiedergibt, ist der Eigenbegriff, „conceptus proprius". Er entsteht eigentlich nur in der Anschauung, der Intuition; doch kann er auch gebildet werden durch die willkürliche Verstandestätigkeit des Menschen, der entsprechende gemeinsame Begriffe zu neuen Summeneinheiten zusammenfaßt und diese Einheit auf ein Ding bezieht, den künstlichen, zusammengesetzten Begriff einem Dinge gleichsetzt. Auch dieser Begriff ist Eigenbegriff und drückt das ganze Ding aus. Ein Eigenbegriff Gottes[1] — als Begriff gefaßt, noch nicht in seiner Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit — ist wesentlich von dieser zweiten Art. Er ist zusammengesetzt, und zwar so, daß jede Einzelbezeichnung einschränkend und ausschließend wirkt, bis endlich der Eigenbegriff Gottes gefunden wird. Er ist ein „conceptus proprius compositus ex communibus". — 2. Der Wesensbegriff, „conceptus quidditativus". Er sagt von einem Gegenstand eine positive Eigenschaft aus, die ihm wesentlich innewohnt. Unter dieser Rücksicht wird das Ganze gefaßt, z. B. „Socrates est albus." Der Wesensbegriff ist nicht ohne weiteres dem Gegenstand gleichzusetzen. Die Gleichsetzung von Subjekt und Prädikat ist nur darin gerechtfertigt, daß das Subjekt unter einer gewissen Rücksicht gefaßt werden kann, die dem Ding innewohnt. So wäre — auf den Gottesbegriff angewandt — der Satz „Deus est sapientia" ein Satz, in dem Gott unter der Rücksicht des Wesensbegriffs „sapientia" gefaßt wird. — 3. Eine überaus wichtige Rolle und eine scharf gesonderte Stellung haben bei Ockham die Bezugs- und die verneinenden Begriffe, „conceptus connotativi et negativi". Ihr Wesen besteht darin, daß sie eigentlich nicht unmittelbar etwas Neues und Positives von dem Gegenstand selbst aussagen, sondern daß sie ein Absolutes, vom Gegenstand Getrenntes, mitbezeichnen. Z. B.[2]: „Deus est creans." „Creans" ist ein Bezugs-, ein Konnotativbegriff. Er sagt von Gott nicht irgendwie ein Wesensmerkmal aus, sondern setzt ihn in Verbindung mit den außer ihm befindlichen Dingen, die gleichfalls absolut in sich stehen. Ähnlich steht es mit den verneinenden Begriffen: „Deus est infinitus". „Infinitus" verneint die Endlichkeit. Diese Verneinung bezeichnet indirekt auch etwas Positives (Quodl. V q. 7). Die Endlichkeit ist aber außer Gott und wird im Begriff „infinitus" bei Gott mitgedacht. Bezugs- und Verneinungsbegriffe kommen also darin überein, daß sie einen zweiten absoluten Gegenstand gedanklich in Beziehung setzen zu dem Subjekt, von dem sie ausgesagt werden. An sich lassen alle Begriffe es noch unberührt, ob und wie ihr gedachter Inhalt in der Wirklichkeit vorhanden ist[3].

---

[1] Prol. q. 2; In 1, dist. 2, q. 1—3; dist. 3, q. 2 3. Quodl. V q. 7; VI q. 5.

[2] In 1, dist. 2, q. 2; Quodl. V q. 7.

[3] Die Rolle der Suppositionslogik im ockhamschen System stellt ausführlich dar Franz Bruckmüller, Die Gotteslehre Wilhelms v. Ockham (München 1911) 10 17 ff. Er übertreibt aber ihre Bedeutung. Sie bietet

Diese allgemeinen logischen Regeln müssen auch im Gottesbegriff ihre Anwendung finden. Auch die Aussagen von Gott, als reiner Begriff oder als Wirklichkeit gefaßt, sind nur dann wahr und berechtigt, wenn das Subjekt, Gott, sich mit dem Prädikat vollkommen deckt. Wir bilden einen Eigenbegriff von Gott[1], indem wir alle Arten von Vollkommenheiten in eins zusammentragen. Dieser Eigenbegriff ist wesentlich zusammengesetzt. Ich kann jede einzelne Note für sich genommen von andern Subjekten ebensogut aussagen wie von Gott[2]. Wenn aber dieses Einzelmerkmal mit andern zusammengefaßt wird, engt sich seine Ausdehnung immer mehr ein, bis schließlich alles zusammen nur mehr auf einen Gegenstand paßt, auf Gott. Jede Note behält aber ihren Sinn, ihre Inhaltsbedeutung. In derselben Weise sage ich: „Gott ist weise", und „Plato ist weise". Die Begriffe „unendlich weise" und „unendlich gut" sind verschieden; jeder drückt einen Teilinhalt des Begriffes „Gott" aus[3], und zwar einen Wesensteil — „conceptus quidditativus" —, und eine bejahende oder verneinende Beziehung — „conceptus connotativus" bzw. „negativus". Alle Wesens- und Bezugsbegriffe unterscheiden sich nicht real voneinander[4] — eine reale Distinktion kennt Ockham nur unter realen Dingen — sondern „distinctione rationis", die nur der Unterscheidung zweier Begriffsgrößen dient. Die Unterscheidung zwischen einem realen Ding und einem Begriff mag man nennen wie man will, nur nicht „distinctio realis" oder „rationis". In der reinen Begriffswelt[5] haben wir im Begriff „Gott" eine Summe verschiedener Einzelgrößen mit verschiedenem Inhalt. Das ist letzten Endes auf Verschiedenheiten in der Dingwelt zurückzuführen[6]. Es gibt eben verschiedene Vollkommenheiten in

nur die klare Formulierung für das Bemühen O.s, Ding- und Gedankenwelt selbständig nebeneinander zu stellen. „Schuld am grotesken Gange seines ideellen Arbeitens" ist nicht „der byzantinische Unterstellungsgedanke" (22), sondern die Leugnung des „ens metaphysicum" und der realen Relation. Damit fällt aber der Versuch Bruckmüllers, O. vor dem Vorwurf des Konzeptualismus zu schützen.

[1] Prol. q. 2 9; In 1, dist. 2, q. 1—3. [2] In 1, dist. 2, q. 3.
[3] Prol. q. 2; In 1, dist. 2, q. 2.
[4] In 1, dist. 2, q. 2; Quodl. V q. 7.
[5] In 1, dist. 2, q. 3; Quodl. VI q. 5.
[6] Prol. q. 2; In 1, dist. 2, q. 2; dist. 3, q. 2.

der wirklichen Dingwelt; sie sind es, die im Gedankenreich als von den Dingen losgelöste Begriffe in „Gott" zusammengetragen werden. Sie sind darum nicht rein willkürliche Gedankeninhalte, sondern Abdrücke der Erfahrung, in einen zusammengesetzten Begriff in ihrem ursprünglichen, eindeutigen Sinn eingefügt.

Mit einem Schlage ändert sich das Bild, wenn ich diesen Begriff mit der göttlichen Wirklichkeit zur Deckung bringen will. Gott ist unendlich, absolut, im höchsten Grade einfach; eine reale Unterscheidung in seinem Wesen ist ausgeschlossen. Können wir von ihm den im vorigen entwickelten Eigenbegriff aussagen? Ja und nein. Ich kann Gott scharf[1] von allen andern Dingen unterscheiden. Das ist auch ohne Anschauung seiner Wirklichkeit möglich. Aber diese Erfassung und klare Bezeichnung ist unmittelbar nur ein Wort und ein reiner Gedanke, der jedoch auf den wirklichen Gott hinzeigt[2]. Darum hat der oben entwickelte Begriff von Gott seinen wirklichen Wert für die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit. Aber wenn ich diesen unendlich einfachen, ebenmäßig vollkommenen Gott in meinem Begriffe fasse und mit meinen menschlichen Gedanken wirklich ergreife, so erfasse ich ihn ganz oder überhaupt nicht[3]. Denn die reale Erkenntnis ist ja nur dann wahr, wenn sie die Wirklichkeit wiedergibt. Das ist aber in diesem Falle Gott, der Unteilbare. Wenn ich ihn also unter einer Rücksicht erfaßte und unter einer andern nicht, dann ist damit schon bewiesen, daß ich nicht „Gott" erfasse. So muß ich also sagen, daß eine wirkliche Verschiedenheit der Aussagen vom tatsächlichen Gott unmöglich ist. Jede wirkliche göttliche Vollkommenheit ist gleich der andern. Wenn ich darum jenen Summenbegriff auf Gott anwende, so werden alle Einzelbezeichnungen zu vollkommen vertauschbaren Synonymen. Sie verlieren in etwa ihre eigene Urbedeutung, durch die sie voneinander verschieden sind. Trotzdem bleibt ihr Wert als Bezeichnungen verschiedener Merkmale und Begriffe noch erhalten, da sie angeben, daß der eine und derselbe Gott von

[1] In 1, dist. 22. [2] In 1, dist. 1, q. 2 5.
[3] Prol. q. 2; In 1, dist. 1, q. 2; dist. 2, q. 2 3; dist. 3, q. 2 3; Quodl. III q. 2; V q. 7; VI q. 5.

verschiedenen Dingen unterschieden wird. Hier wird ihre Eigenbedeutung nicht absolut genommen und nicht Gott die verschiedene absolute Ur- und Eigenbedeutung der Begriffe zugeschrieben, sondern in meiner Aussage von Gott bezeichne ich damit eine Beziehung zu geschöpflichen Dingen und Vollkommenheiten. Diese verschiedenen Aussagen sind also nur verschiedene Namen für den einen Gott. Kein Wort sagt mir etwas mehr von der göttlichen Wirklichkeit als das andere. Denn diese Wirklichkeit ist vollkommen einfach und läßt ein Mehr oder Weniger, eine größere oder kleinere Erfassung gar nicht zu. Nur ein Entweder-Oder bleibt der menschlichen Erkenntnis. Behält der Inhalt „weise" vor dem Inhalt „gut" etwas voraus, dann ist das mit „weise" und „gut" Bezeichnete nicht Gott, sondern nur ein künstlich zusammengesetztes Ganze, das ich auch Gott nenne, das aber nicht Gott ist.

Damit ist Gott für unsern Verstand in eine vollkommen transzendentale Ferne gehoben, in der die wahre Bedeutung der Begriffe verblaßt, in der alles in eins fließt[1]. Dort ist der wirkliche Gott. In der uns zugänglichen Welt steht, wenn wir so sagen dürfen, der Gedankengott, auch ein „ens perfectissimum", das alle Vollkommenheiten in sich eint, das aber zusammengesetzt ist aus den verschiedenen Eigenschaften, von denen jede etwas Eigenes, Ursprüngliches, Neues vom Ganzen aussagt. Dadurch ist das Ganze aber eben ein Ganzes, das Teile voraussetzt. Diese Summeneinheit, dieses Gedankending ist nicht Gott. Der wirkliche Gott ist keine Summe. Wenn die verschiedenen Namen und Worte etwas Wirkliches aussagen, so besteht das darin, daß sie den einen Gott von den verschiedenen irdischen Endlichkeiten getrennt erscheinen lassen.

Das ist die mehr negative Bestimmung, die Ockham von der Erkenntnis der Gotteswirklichkeit gibt, indem er sie ganz unserem Verstande zu entziehen scheint. Sie muß aber ergänzt werden durch die mehr positive Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis. Er hält daran fest, daß wir eine wirkliche Erkenntnis Gottes haben. Gottes wirkliches Wesen

[1] Bruckmüller (a. a. O. 34 f.) beachtet nicht den doppelten Gottesbegriff O.s, der hier entwickelt wird, und kommt so zur Leugnung des Vorwurfs, daß er die Synonymität der göttlichen Attribute lehre.

wird klar und wirklich im Begriff erkannt. Die verschiedenen Namen erweitern[1] und klären zwar dieses Wirklichkeitserkennen nicht, aber sie sind Namen für den wirklichen Gott. Wie er dies meint, entwickelt er am ausführlichsten an der Frage, ob und in welchem Sinne man sagen kann: „Deus est ens."[2] Ockham leugnet die „analogia entis", wie ihm überhaupt jede Analogie fremd, ja der Begriff „analog" ein Widerspruch ist. Er sagt: Entweder ist ein Wort zweideutig, oder eindeutig; ein Mittelding gibt es nicht. Das ens wird von allen Dingen, von Gott und Geschöpf, Substanz und Akzidens in gleicher, eindeutiger Weise ausgesagt. Aristoteles zwar und andere leugnen das. Der Grund des Aristoteles war die damalige griechische Sprachbedeutung des ὄν, das in erster Linie von der Substanz allein und erst in zweiter Linie und in Abhängigkeit von der ersten Gebrauchsweise vom Akzidens ausgesagt wurde[3]. Ähnlich verhält es sich mit der Anwendung des ὄν, ens bei Gott und Geschöpf. Bei uns ist das anders; das Wort ens ist eindeutig geworden. Es bezeichnet einen Begriff, der in gleicher Weise von Gott, Geschöpf, Substanz, Akzidens gilt. Dieser Begriff „ens" ist Begriff, also noch nicht Realität oder Realitätsteil; wenn ich ihn auf Gott anwende, fasse und erkenne ich Gott durch den Begriff, also mittelbar. Die Eindeutigkeit, von der hier die Rede ist, läßt verschiedene Grade zu, ohne aber aufzuhören, wahrhafte Eindeutigkeit zu sein: 1: Im strengsten Sinne wird von zwei Einzelwesen derselben Art ein Begriff eindeutig ausgesagt. 2. Wenn ich einen eindeutigen Begriff von zwei Wesen aus verschiedenen Arten derselben Gattung aussage, habe ich einen minderen Grad dieser Eindeutigkeit, z. B. „homo est animal, asinus est animal." 3. Ich kann das ens in gleicher Weise von zwei Dingen aussagen, die in keinerlei Hinsicht eine gemeinsame Realität haben. So gebrauche ich ens von Gott und Geschöpf. Diese univocatio ist geringer als die erste und zweite, aber trotzdem noch wirkliche, gleichförmige Eindeutigkeit. Der Begriff ens steht über Gott und Geschöpf und umfaßt beide. Er ist eine

[1] Prol. q. 6.
[2] In 1, dist. 2, q. 9; In 3, q. 9; Quodl. IV q. 16; V q. 14.
[3] Vgl. z. B. auch Thomas, S. th. 1, 2, q. 110, a. 2 ad 3.

geschlossene Einheit. Ich sage mit ihm aber keinen Realitätsteil aus, der sozusagen aus der ganzen Realität herausgeschnitten wird. Nur diese Art von univocatio, die geschlossene Realität aussagen will, wird von den Kirchenvätern und Gottesgelehrten (sancti et doctores) für Gott und Geschöpf abgelehnt. Aber sie behauptet auch Ockham nicht. Er sagt gemeinsame, eindeutige Begriffe aus. Was von ens gilt, gilt auch von andern Gott und Geschöpf gemeinsamen Begriffen, z. B. sapientia[1]. Ich kann eben von den Geschöpfen solche Begriffe loslösen, die den Dingen völlig unparteiisch gegenüberstehen, auch dem ens a se und dem ens ab alio. Wollte jemand Realität vom Geschöpf auf Gott übertragen, muß man ihm mit Johannes Damascenus[2] sagen, daß Gott „supersapiens" und „superbonus" sei, nämlich daß seine innere Wirklichkeit derart ist, daß alle irdische Wirklichkeit vor ihr in eins zusammenfällt, und, wie wir oben sahen, der Begriff Weisheit nichts mehr und nichts anderes von Gott aussagt als der Begriff Güte. Der „conceptus univocus" ist somit ein streng eindeutiger Begriff, der von verschiedenen Dingen in gleicher Weise ausgesagt wird. Nur in einem solchen Begriff kann ich Gott erfassen; aber ich erfasse ihn auch wirklich mit diesem Begriff. Gott ist tatsächlich ens, wie das Geschöpf. Es ist wesentlich dieselbe Gleichförmigkeit, wie wenn ich zwei Einzelmenschen „Mensch" nenne[3]. Die Möglichkeit einer solchen Gleichförmigkeit in der Aussage ist darin begründet, daß es sich bei Gott und dem Geschöpf um absolute Subjekte dieser Aus-

---

[1] Quodl. II q. 4. Nur die Abstrakta werden eindeutig ausgesagt, nicht die Konkreta, z. B. sapiens, iustus. Sie wären aufzulösen bezüglich des Geschöpfes in „habens sapientiam (iustitiam)", bezüglich Gottes in „exsistens sapientia (iustitia)". Sie sagen direkt etwas Dingliches aus, stehen für das Subjekt. Reiner Begriff ist nur das Abstrakte. Doch werden Abstrakta und Konkreta auch miteinander vertauscht. So sagt Wilhelm gerade In 3, q. 9, wo es sich um die univocatio entis handelt, auch „Deus est sapiens", nicht nur „Deus est sapientia"; vgl. Log. Pars 1, c. 5 6. Die Lehre von den termini concreti und abstracti ist für ihn auch vielfach Gelegenheit, den Wert der Logik zu beweisen. Die Verwischung der Ding- und Begriffswelt sei hier groß; vgl. Quodl. V q. 22; zur ganzen Lehre Quodl. V q. 8—25; Log. Pars 1, c. 5—10.

[2] De fide orthodoxa I 4.

[3] Vgl. zumal Quodl. V q. 14; In 1, dist. 3, q. 4; In 3, q. 9.

sage handelt. Bei wesentlich nur relativen Dingen wäre eine eindeutige Aussage nicht möglich. Diese Absolutheit kommt Gott und den Geschöpfen wesentlich in gleicher Weise zu. Nach Ockham gibt die Erfahrung die Erkenntnis absoluter Dinge; von ihnen löse ich absolute Begriffe ab, die nicht immer Realitätsteile besagen, aber in der Realität begründet sind. Gott, den ich als Wirklichkeit jetzt einmal voraussetze, teilt mit den in der Erfahrung erkannten Wirklichkeiten das Gepräge des Absoluten und kann also auch unter diese Begriffe gefaßt werden. Nur ist wegen seiner unendlichen Einfachheit und Unteilbarkeit die Verschiedenheit, die die verschiedenen Begriffe für gewöhnlich von den Dingen aussagen, aufgehoben. Die von Gottes Wirklichkeit ausgesagten Begriffe werden ihrer Urbedeutung beraubt und verblassen zu bloßen Synonymen[1].

II.

Es handelt sich jetzt darum, zu untersuchen, ob dem entwickelten Gottesbegriff ein wirklicher Gott entspricht. Die Wahrheit vom Dasein Gottes ist die Grundlage der ganzen theologischen Wissenschaft[2]. Alle Theologen setzen sie darum an die Spitze ihrer Untersuchungen und zeigen, daß auf ihr das ganze Gebäude ruht. Auch die meisten Philosophen behaupten, daß die natürlichen Beweismittel zu einer ganz sicheren Überzeugung vom Dasein Gottes führen. Jedoch scheint es Ockham nicht ohne weiteres offenbar und ausgemacht zu sein, ob dieser Beweis sicher und fest ist oder nur „opinabiliter" geführt werden kann. Darum sagt er bei Beginn seines „Centilogium theologicum", es sei der Mühe und des Gegen-

[1] Die Leugnung der „analogia entis" bringt es nicht mit sich, daß Gott in einem Genus mit den Erdendingen ist. Die Vernunft allein kann es aber nicht beweisen, daß es der Unendlichkeit Gottes widerspricht, Art einer Gattung zu sein. So In 1, dist. 8, q. 1 2. — Der Begriff ens kommt Gott genau so früh zu wie dem Geschöpf, wenn auch Gott in Wirklichkeit vor dem Geschöpf ist. So In 3, q. 9. — Ich kann kraft der „univocatio entis" den strengen Beweis führen: „Omne ens est bonum. Deus est ens. Ergo est bonus." Aus der „univocatio entis" folgt auch, daß die Metaphysik eine geschlossene einheitliche Wissenschaft mit vier Hauptteilen ist, der Lehre vom ens a se, ens ab alio, ens in se, ens in alio. So In 3, q. 9.

[2] Centilogium theologicum concl. 1.

standes wert, darüber nachzudenken. Der Erörterung schickt er eine Beteuerung seines katholischen Glaubens voraus: „praemissa tamen ista protestatione, quod si aliquid dixerim in isto libello, vel in aliquo alio, quod non sit bene dictum, nunc pro tunc revoco in huiusmodi scriptis". So ähnlich pflegt er stets zu sprechen, wenn er weiß, daß er entschieden eigenen kühnen Gedanken folgt[1]. In der Behandlung seiner Lehre über den Gottesbeweis müssen wir festhalten, 1. daß der entwickelte Gottesbegriff eigentlicher Endpunkt des Beweises sein muß. Und wenn er etwa den Beweis eines ens primum erbringt, aber den natürlichen Beweis für dessen restlose Unendlichkeit für unmöglich hält, so werden wir mit Recht sagen können, daß er nicht zu einem wahren und eigentlichen Gottesbeweis kommt. 2. Da der Gottesbeweis mit Hilfe der Begriffe geführt wird, mittels des Begriffes ens, so kann das Ergebnis nicht eine unmittelbare Wirklichkeitserkenntnis sein, sondern nur eine Nominalerkenntnis[2], d. h. wir beweisen, daß dem Begriff Gott, den wir wirklich umfassen und erkennen, ein wirkliches Ding entspricht, auf das unser Begriff hindeutet. Während wir also im ersten Teil diese Bedeutungsbeziehung als Forderung für den etwa wirklichen Gott erkannten, haben wir sie jetzt als tatsächlich vorhanden bewiesen. Unserem wissenschaftlich herausgearbeiteten Begriff entspricht tatsächlich ein wesenhafter Gegenstand. Natürlich zweifelt Ockham nicht am Dasein Gottes. An vielen Stellen stößt man auf Wendungen wie: der Satz „Deus est" ist absolut notwendig[3]; oder: „Es ist ein Widerspruch, daß der Mensch sei und Gott nicht"[4] usw. Aber damit will er sich in keiner Weise binden und auf seine Kaltblütigkeit verzichten, mit der er alle von altersher als einsichtig angenommenen Wahrheiten untersucht. In Fragen rein naturwissenschaftlicher Art setzt er das „patet ex experientia" mit Vorliebe langen, ermüdenden, ergebnislosen Gedankengängen entgegen; hier, in den Fragen, wo die Offenbarung gesprochen hat, nimmt ihm der Satz, daß aus dem Glauben, dieser sichersten, wenn auch weniger ein-

[1] Vgl. Die Einleitung zur Summula in libr. Phys.; Tract. de sacr. alt. Prologus.
[2] Quodl. I q. 3. [3] Quodl. VI q. 2. [4] In 1, dist. 30, a. 1.

sichtigen Erkenntnisquelle[1], die Wahrheit feststeht, jegliche Scheu, Kühnheit und Schroffheit des Denkens zu mäßigen.

Der ontologische Gottesbeweis, die Gedanken der Ziel- und Wirkursächlichkeit treten bei Ockham als Gottesbeweise auf. Der ontologische Gottesbeweis, wird, wie schon zu erwarten ist, abgelehnt. Der Satz „Deus est" ist keine „propositio per se nota"[2].

Die Finalitätsbeweise[3]. Der Finisgedanke tritt kaum hervor. Es ist nach Ockham nicht zu beweisen, daß die notwendig handelnden Dinge gezielt sind. In der Form der Ordnungsbetrachtung ist unseres Wissens der Beweis überhaupt nicht bei ihm zu finden. Ockham führt aus: Bei den frei und vernünftig handelnden Wesen, also beim Menschen, kann ich einen doppelten „finis" unterscheiden: den „finis praeamatus" oder „praedestinatus" und den „finis intentus ab agente". Dieser letztere wird frei gewählt; er kann für den Menschen, wie es die tägliche Erfahrung lehrt, Gott oder ein anderes Objekt sein. Der finis praeamatus oder praedestinatus wäre die der Natur, auch der verständigen, freien Menschennatur, eingegebene Gezieltheit. Ihr Vorhandensein ist unbeweisbar, genau wie bei den unvernünftigen Dingen. Auch unter der Voraussetzung, daß ein „finis ultimus praedestinatus" notwendig sei, kann ein Gott nicht bewiesen werden. Das setzte die Notwendigkeit eines einheitlichen finis voraus. Nun kann dieselbe Handlung zwei fines ultimi haben: „Sic aliquis potest ire ad tabernam ad bibendum et comedendum tamquam propter duos fines; et uterque potest esse causa finalis sufficiens ambulandi vel ambulationis, quia si non vadit ad comedendum, adhuc sufficienter valet ad bibendum et econverso"[4]. Also ist ein einheitliches Ziel — Gott — als Zielursache nicht zu erweisen. Auch kann jede einzelne Handlung ihr gesondertes Einzelziel haben.

Diese mehr allgemeinen Finalitätsgedanken müssen noch ergänzt werden durch Ockhams Ausführungen über das „frui"

---

[1] In 2, q. 25. [2] In 1, dist. 3, q. 4.

[3] In 1, dist. 1, q. 4; In 4, q. 14; Quodl. III q. 1; Quodl. IV q. 2; Quodl. VII q. 20.

[4] Quodl. IV q. 2.

des Menschen, die Glückseligkeit[1]. Er fragt, ob eine „fruitio quietans et satians voluntatem" dem Menschen möglich und ob sie tatsächlich sei. Beide Fragen seien nicht aus Vernunftgründen bejahend zn beantworten, sondern ausschließlich Glaubenssätze. Gewiß handelt es sich hier um eine rein übernatürliche Wahrheit, die „fruitio essentiae divinae", aber die Art, wie die Ablehnung des Vernunftbeweises begründet wird, zeigt, daß Ockham es für möglich hält, etwas anderes als Gott, „aliquid citra Deum", könne den Menschen völlig und endgültig beseligen. Der Satz: ein endliches Gut kann den Willen nicht völlig sättigen, könnte nur aus drei Gründen bewiesen werden: 1. Aus der Freiheit des Willens könnte man folgern, daß er alles Wollbare bis zum letzten erstreben kann und nur im letzten Gut notwendig ruht. Aber dieser Beweis schließt nicht; denn auf der einen Seite können wir es nicht als einen Widerspruch beweisen, daß auch ein endliches Gut notwendig erstrebt werden kann[2], anderseits ist auch die fruitio des unendlichen Gutes, so sagt Ockham mit Scotus, ein wesentlich freier Akt[3]. Keinerlei notwendige Gezieltheit ist mit einem freien Strebevermögen vereinbar. Die Willkür und Selbstherrlichkeit des menschlichen Wollens ist damit auf die Spitze getrieben, und jeder Erweis eines letzten unendlichen Gutes ein für allemal abgelehnt. — 2. Neben der Freiheit des Willens könnte sein Formalobjekt, das „bonum in communi", die Forderung eines unendlichen Gutes mit sich bringen. Auch dieser Gedanke ist nicht beweiskräftig; denn ich kann es nicht als unmöglich ausschließen, daß sich ein dem Willensziel innerwesentliches Mißverhältnis oder eine dritte, dem Willen und seinem Ziel äußere Ursache, dem Genuß und Besitz hindernd entgegenstellt. — 3. Es kann auch nicht gezeigt werden, daß

[1] In 1, dist. 1, zumal qq. 4 u. 6; In 4, q. 14.

[2] Vgl. auch In 4, q. 14 ad 2 (gegen die Beweise, nicht gegen die Ansicht des Scotus).

[3] Auf die in In 1, dist. 1, q. 2 6; In 4, q. 14 entwickelten Unterscheidungen, die den actus complexus fruitionis nach seiner Verstandes- und Willensseite zerteilen, gehen wir hier nicht ein. Sogar noch dann, wenn Gottes Wesen „in particulari" geschaut und durch die göttliche Allmacht die von Gott — als causa totalis — gewirkte Beseligung hintangehalten wird, kann sich der Mensch frei für und wider Gott entscheiden.

unser Wille ein unendliches Gut umfassen kann, „cum hoc sit solum supernaturale et non naturale". Diese Ausdrücke „supernaturalis" und „naturalis" werden zwar bei Ockham zuweilen auch in engerem Sinne gefaßt [1], so daß hier die tatsächliche vom Glauben gelehrte visio Dei immediata das supernaturale wäre; aber an dieser Stelle stehen sich wohl supernaturale und naturale in der Bedeutung „sinnlich erfahrbar" und „übersinnlich" gegenüber. So fordert es der Zusammenhang, der das unendliche Gut und endliches Gut, „aliquid citra Deum", einfachhin entgegenstellt. Ockham versteigt sich sogar zu der Behauptung, es sei natürlicherweise überhaupt nicht zu beweisen, daß der Wille „quietabilis et satiabilis" sei. Es fehle jede Möglichkeit, ein endgültiges Ziel, ja die Möglichkeit eines solchen zu zeigen, erst recht könne die Vernunft den Gegenstand, der Endziel ist, nicht bestimmen.

Wir fassen zusammen: Ockham sagt klar und wörtlich, es sei unmöglich, das Dasein eines unendlichen Gutes zu erschließen [2]. Diese Ansicht vertritt er ausdrücklich gegen Scotus [3]. Er gibt sich zufrieden mit der Möglichkeit, für den Willen Ruhe zu finden in dem immerfort dauernden Genuß eines endlichen Gutes, und behauptet, die Ansicht Avicennas, daß die Anschauung einer „intelligentia superior", eines Geistes, der wesentlich den Menschen überragt, zur Seligkeit genüge, sei nicht widersinnig [4]. Aus all dem geht hervor, daß nach Ockham weder aus dem allgemeinen Finalitätsgedanken noch im besondern aus einem Glückseligkeitsstreben des Menschen irgend ein Gottesbeweis zu führen ist. Der innere Grund dafür liegt in der Selbstherrlichkeit des menschlichen Willens, der sich selbst sein Ziel setzt.

Der Gottesbeweis aus der Wirkursächlichkeit [5] wird von Ockham als der Vernunftbeweis für das Dasein Gottes angeführt. Es ist schwierig, auf den ersten Blick festzustellen, wie er ihn auffaßt und welche Sicherheit er ihm zuschreibt. Es scheint, daß er sich an den verschiedenen Stellen mit

---

[1] In 3, q. 3 10. [2] Quodl. III, q. 1; Quodl. IV q. 2.
[3] In 4, q. 14; Quodl. VII q. 20. [4] In 1, dist. 1, q. 4.
[5] In 1, dist. 2, q. 10; dist. 8, q. 7; dist. 30, q. 1; dist. 35, q. 2; In 2, q. 6; Cent. theol. concl. 1; Quodl. II q. 1 3; Quodl. III q. 3.

mehr oder weniger Zuversichtlichkeit ausspricht. Darum seien kurz die einzelnen Äußerungen zusammengetragen. Im ersten Buch seines Sentenzenkommentars[1] nennt er an Gottesbeweisen, die gemeinhin angeführt werden: „quod potest probari quod est aliquod ens primum primitate causalitatis effectivae et finalis et primitate eminentiae". Während er über die Beweise aus der Finalität und der „eminentia" kein Wort verliert, scheint ihm der aus der Wirkursächlichkeit genügend zu sein. Für diese Stellungnahme beruft er sich auf die übereinstimmende Meinung aller Philosophen. Der Beweis schließt aus der „productio novi entis", das aus dem Zustand des Nichtseins unmittelbar in das Sein übergeführt wird. Aber dieser Ausgangspunkt scheint Ockham nicht der glücklichste zu sein. Denn es sei schwierig, ja unmöglich zu beweisen, „quod non sit processus in infinitum", daß Ursachen derselben Ordnung, von denen die eine ist, während die folgende noch nicht besteht, nicht ins Unbegrenzte fortschreiten können, wie z. B. nach einigen ein Mensch vor dem andern ist und so fort. Zudem ist es schwer aus der Tatsache des Hervorbringens zu beweisen, daß ein Mensch vom andern nicht als von seiner Ganzursache (causa totalis) abstammt. Soll der Gottesbeweis wirklich gelten, muß ich zeigen können, daß ein immer Bleibendes vorhanden ist, von dem die ganze Reihe abhängt. Denn ich kann es nicht als Widerspruch erweisen, daß „eine unendliche Folge von Wesen, von denen gleichzeitig immer nur eine endliche Zahl vorhanden ist, denk- und damit auch seinsmöglich" sei. Nur eine tatsächlich unendliche Zahl von Dingen sei ein Widerspruch[2].

Dieser angeblichen Schwäche und Dunkelheit des Beweises aus der „productio" glaubt Wilhelm zu entgehen, wenn er als Ansatz die „conservatio causarum" nimmt. Er sagt so: Die Ursache muß, um ihre Wirkung hervorzubringen, im Sein beharren. Dies Beharren im Sein liegt entweder in der Ursache selbst begründet, und dann habe ich eine erste Ursache; oder

[1] In 1, dist. 2, q. 10.

[2] Vgl. In 4, q. 14; zumal In 2, q. 8: Die Welt kann von Ewigkeit sein; dann muß ich zwar das Unbequeme der unendlichen Zahl der Sonnen- (und Mond-)umdrehungen mit in Kauf nehmen; aber sie ist ja kein Widerspruch (weil stets nur eine Umdrehung existiert).

aber es liegt nicht in ihr, und dann muß ich immer wieder zurückgehen. Ein ewiges Zurück besagt aber hier eine wirklich unendliche Summe. Das im jetzigen Augenblick Wirkende beharrt im Sein; um zu beharren, muß es getragen werden von einer zweiten Beharrungsursache und so fort. Aus dem Beharren der wirkenden Ursachen, „ex conservatione causarum efficientium", will er auf eine letzte Ursache mit aller Sicherheit kommen, auf eine Ursache, die in sich letztlich den Grund alles Seins und der Dauer im Sein hat, auf eine Ursache, die Gott heißt. Es muß schon auffallen, daß sich dieser Gedanke nur hier im Sentenzenkommentar findet. Noch bei mancher Gelegenheit kommt Ockham auf den Beweis aus der Wirkursächlichkeit zu sprechen, ohne aber den Beharrungsgedanken auch nur anzudeuten. Es läßt sich dartun, daß er ihn, ohne es ausdrücklich zu sagen, tatsächlich verwirft.

Den Vernunftbeweis[1], daß Gott die Dinge außer sich erkennt, führt Wilhelm so: Es kann gezeigt werden, daß Gott die unmittelbare Ursache einer Wirkung (eines Dinges) ist; dann erkennt er auch diese Wirkung, da ein blindes, unbewußtes Schaffen Gottes unwahrscheinlich ist. Der Obersatz des Beweises: Gott ist unmittelbare Ursache einer Wirkung, sei, wie auch der Untersatz, annehmbar; aber er fügt eigens hinzu, gegen Spitzfindigkeiten, „contra protervientem", genüge er nicht. Hier also wird der vorige Gottesbeweis nur mehr als sehr wahrscheinlich bezeichnet. — Dem Ungläubigen[2] kann man die Wirkursächlichkeit Gottes nur insoweit einsichtig machen, als er annimmt, Gott stehe nicht in gleich unmittelbarer Beziehung zu allem Erschaffenen, sondern erschaffe einen ersten Geist aus Notwendigkeit und alles andere durch diesen Weltenbaumeister: „quod Deus non immediate et aequaliter respicit omnia producibilia, sed producit primam intelligentiam necessario et mediante ea producit alias ... et sic consequenter". Gegen unsere Ansicht würde der Ungläubige einwenden, daß so die Zufälligkeit in Gott hineingetragen wird (insofern der Weltenbaumeister frei seinen Plan faßt und ausführt, und Gott so von seiner freien, zufälligen Entscheidung abhängig ist). Diese Schwierigkeit können wir nicht einsichtig lösen. Hier ist in erster Linie die Rede vom Vernunftbeweis für den „concursus divinus", aber anscheinend wird auch der Beweis des Daseins Gottes, wenigstens in der Form, daß Gott den ersten Geist hervorbringen muß, anerkannt.

Im Beginn des Centilogium[3] findet sich die längste Auseinandersetzung über unsern Gottesbeweis. Der Schwierigkeiten

[1] In 1, dist. 35, q. 2. [2] In 2, q. 6. [3] Cent. theol. concl. 1.

sind nun noch mehr geworden. Sie lassen sich auf zwei zurückführen: 1. auf die Unmöglichkeit, den Grundsatz „quidquid movetur, ab alio movetur" zu beweisen, und 2. auf die Denkmöglichkeit und damit auf die Seinsmöglichkeit eines „recessus in infinitum". 1. Der Gottesbeweis des Aristoteles heißt: „Omne quod movetur, ab alio movetur, et non est processus in infinitum in causis. Ergo est unum primum immobile in moventibus." Dagegen sagt Ockham: a) Der Grundsatz „quidquid movetur, ab alio movetur", ist nicht einsichtig, denn die Seele, der Engel bewegen sich selbst und bringen selbsttätig ihre Akte hervor. Ja selbst die Schwere bewegt sich selbst — „movendo seipsam descendit". Also kann dieser Grundsatz, als nicht allgemein, nicht zum Beweise herangezogen werden. — b) Man versucht mit Aristoteles die Allgemeingültigkeit des Grundsatzes zu beweisen. Man sagt: Wer ihn nicht annimmt, kommt in den Widerspruch, daß ein und dasselbe Ding zugleich tatsächlich und möglich ist. Ockham unterscheidet: „Quod ista (propositio) potest habere duplicem sensum; unum scilicet talem: idem habet aliquid actu et non habet illud actu, sed in potentia habendi est, et iste sensus est impossibilis tamquam includens contradictionem manifeste. Alium sensum talem potest habere: idem est actu potens ad causandum in seipso aliquid ad quod est in potentia ad recipiendum, et hoc videtur multis satis possibile; quod sufficit in proposito ad impediendum ut praedicta propositio, scilicet omne quod movetur, ab alio movetur, sit primum principium." Ein Widerspruch ist es allerdings, daß ein und dasselbe Ding wirklich und zugleich nicht wirklich, nur möglich ist; aber dasselbe Ding kann zugleich wirklich und fähig sein, eine andere Möglichkeit in sich selbst zu verwirklichen. Das letzte aber genügt in unserem Fall, um den Beweis des Bewegungsgrundsatzes zu Fall zu bringen. — 2. Das unbegrenzte Zurückschreiten ist kein Widerspruch. In jedem stetig Ausgedehnten habe ich einen unendlichen Fortschritt. Wenn ich ihm einen Stoß versetze, bewegen sich seine unendlich vielen Teile. Hier wird also das oben Angedeutete klar, daß auch die tatsächlich unendliche Summe, die Ockham im Kontinuum vorhanden glaubt, kein Widerspruch sei. Damit fällt auch der Sicherheitsgrad des Gottesbeweises „ex conser-

vatione causarum". Auch im Nichtstetigen gibt es nach seiner Ansicht unendliche Summen. Ja Aristoteles selbst, der die geistigen Seelen für ewig hält, behauptet das. Und so könnten diese ewigen Seelen Ursachen unendlich vieler Menschen sein [1]. Aus all dem folgt, daß der Gottesbeweis des Aristoteles nicht scharf und klar sein Ziel erreicht, wenn auch das Gegenteil, „die Leugnung eines ‚ens primum', einer ersten Ursache", unwahrscheinlicher ist.

In den Quodlibeta[2] erörtert Wilhelm, ob es sich aus reinen Vernunftgründen beweisen lasse, daß Gott die Wirkursache einer oder aller Wirkungen sei. Auch hier handelt es sich wohl um den Vernunftbeweis des göttlichen Mitwirkens bei den irdischen Veränderungen. Wenn er aber antwortet, es lasse sich nicht sicher zeigen, daß Gott unmittelbare oder mittelbare Ursache irgend eines in der Erfahrung beobachteten Geschehens sei, so ist damit überhaupt die Beweismöglichkeit aus der Wirkursächlichkeit ausgeschlossen. Es kann nach ihm nicht bewiesen werden, daß sich außer den generabilia und corruptibilia dieser Erde noch irgendwelche effectibilia vorfinden. Diese irdischen Veränderungen haben ihre genügende Ursache in der Tätigkeit der „corpora coelestia", der Himmelskörper, und der „causae partiales generantes", der wirkenden Teilursachen hienieden. Die Meinung, daß der Mensch für sich schon Alleinursache, „causa totalis", der Zeugung ist, kann ebenfalls nicht streng widerlegt werden. Das Mitwirken Gottes kann genau so gut und so schlecht bewiesen werden als die Ansicht, daß Gott allein die irdischen Veränderungen bewirkt, und daß alle irdischen sog. „causae secundae" keinerlei Ursächlichkeit ausüben. Mit verblüffender Kaltblütigkeit schließt Ockham seine Erörterungen: „Potest persuaderi rationabiliter, quod Deus sit causa efficiens vel movens alicuius effectus, quia aliter frustra poneretur, nisi posset aliquid causare effective in universo"; Gott wäre sonst überflüssig. Damit ist wohl klar genug einem Gottesbeweis aus der Wirkursächlichkeit der Wert abgesprochen.

[1] Vielleicht aber gibt es in mehreren Menschen nur eine Seele. Vgl. auch Quodl. I q. 10—11, wo O. den natürlichen Beweis, daß jeder Mensch seine eigene Seele habe, für unmöglich hält.

[2] Quodl. II q. 1; vgl. Quodl. III q. 3.

Diese schroffen Äußerungen entspringen zwar den hohen Anforderungen, die Wilhelm an solche Gedankengänge stellt, die als wirkliche Beweise gelten sollen; aber in allem andern, was nicht „demonstratio" ist, kennt er keinerlei wesentliche Abstufungen. Allen andern Schlüssen ist nur das Fehlen der Sicherheit gemeinsam und wesentlich.

Bevor wir jetzt die Grundlagen dieser Behauptungen Ockhams untersuchen, seien noch kurz die wesentlichen Punkte seiner natürlich beweisbaren Gotteslehre, zumal seine Stellung zum Beweis der göttlichen Unendlichkeit unter Voraussetzung des göttlichen Daseins angeführt:

Man kann die Einheit[1] Gottes nicht streng beweisen. Wir halten diese Wahrheit zwar „propter consuetudinem loquentium" (Quodl. I q. 1) für natürlicherweise einsichtig, aber das ist eben nur Gewohnheit. In Wirklichkeit kann sie nur als wahrscheinlich dargetan werden. Auf den Beweisgrund, aus der Mehrzahl gleich unendlicher Götter folge Zwietracht und Abhängigkeit in der Weltregierung, entgegnet er: Weil jeder Gott immer das Beste wolle, werden sie in vollkommener Eintracht die Welt regieren. Eine andere Möglichkeit ist auch die Annahme mehrerer völlig getrennter Welten. Ähnlich einfach widerlegt Wilhelm auch die andern Gründe gegen das Dasein mehrerer Götter. Er schließt, daß mit der Annahme eines einzigen Gottes die Einwendungen am ehesten verschwinden, und so die Einheit Gottes wahrscheinlicher sei. Die Unveränderlichkeit gilt ihm im Sentenzenkommentar[2] als sicher beweisbar. Im Centilogium[3] äußert er sich schon vorsichtiger und kühler. Daß Gott allein unveränderlich ist, wissen wir nur aus dem Glauben: „Hoc est sola fide tenendum, quod Deus in principio creationis mundi omnia produxit, ita quod nihil ante fuit in rerum natura praeter Deum."[4] Also auch hier ist im Vorbeigehen die Ablehnung eines Gottesbeweises aus der Wirkursächlichkeit ausgesprochen. Am wichtigsten erscheint uns die Feststellung, daß Ockham den Ver-

---

[1] In 1, dist. 2, q. 2; Quodl. I q. 1. Cent. theol. concl. 2.
[2] In 1, dist. 8, q. 7. [3] Concl. 12.
[4] In 1, dist. 8, q. 7.

nunftbeweis der Unendlichkeit Gottes einfachhin zurückweist[1]. Allein in den Quodlibeta finden sich 10 Quästionen, die den unter den verschiedensten Rücksichten versuchten Beweis ablehnen. Unter der Voraussetzung des Daseins Gottes genüge das denkbar höchste Maß göttlicher Vollkommenheit zur Welterklärung. Nur eine Summengröße wird als Grund alles Seins und aller Möglichkeit verlangt. Bei der Entwicklung des Gottesbegriffes forderte Ockham so überaus nachdrücklich die reinste und lauterste Unendlichkeit. Die Welt, auch mit allen Möglichkeiten, wird ihm jetzt schon mit einem „Summengott" erklärt. So versagt nach ihm die Vernunft unter jeder Rücksicht, wenn sie versucht, den hinter der Erfahrung stehenden Gott zu beweisen. Sie versagt erst recht, wenn sie im engen Bereich des Glaubensgebietes Verbindung oder Zusammenhang oder Erklärung geben soll. Hier steht der vernünftelnde Geist vor dem Uferlosen. Nur der Glaube schlägt die Brücke und weist den Weg der Wahrheit; seine Quelle aber ist nicht die Verstandestätigkeit, sondern die übernatürliche Offenbarung.

Wie die Existenz Gottes für die bloße Vernunft unbeweisbar ist, so auch alles in der Erfahrung nicht unmittelbar erschaubare Sein. Realwissenschaften und Erfahrungswissenschaften sind für Ockham identische Begriffe. Damit ist eine Seinsmetaphysik unmöglich. Dieses skeptische Ergebnis hat einen Grund in der eigenartigen Gegenüberstellung von Wirklichkeit und Gedanke, die er vornimmt. Der Grundfehler der verschiedenen sich erbittert bekämpfenden Schulen liegt nach ihm darin, daß sie die Eigenständigkeit von Dingwelt und Gedankenreich vergessen und sogar geleugnet haben. Darum sehen sie in jeder Begriffsgröße eine Wirklichkeit und setzen jedes Ding aus vielen, sozusagen unendlich vielen Wirklichkeitsstücken zusammen, die sich übereinanderlagern, sich durchdringen und so das Einzelwesen gestalten. Ockham ist Nominalist. Seine Ansicht über das Verhältnis von Ding und Gedanke ist kurz diese: Die einzelnen Begriffsgrößen sind in den Dingen begründet; ohne verschiedene Dinge keine verschiedenen Begriffe. Aber trotzdem stehen Ding und Begriff in ihrem Wesen nebeneinander. Erst der Verstand stellt sie zueinander in Beziehung. Die Worte, die vom Menschen willkürlich gebildet werden, bezeichnen genau so früh und genau so gut Dinge wie Begriffe, es kommt auf die Absicht des Menschen an, was die Worte bedeuten und bezeichnen sollen. Suarez sagt im Gegensatz dazu, daß die Worte

[1] In 1, dist. 8, q. 7; Cent. concl. 3 4; Quodl. II q. 2; Quodl. III q. 1; Quodl. VII q. 17—24.

in erster Linie für die Dinge, in zweiter erst für die Begriffe gelten. Nach Ockham ist jedes Ding eine völlig geschlossene Einheit und ebenso jeder Begriff in seinem Reich eine geschlossene feste Größe. Man hat diese Lehre „Atomismus" genannt und vergleicht diese Art Philosophie mit der Mathematik, die Begriffe mit Rechenpfennigen (Bäumker), die wie feste geschlossene Größen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Hier liegt auch der Grund für die Leugnung der „analogia entis". Begriffe sind entweder gleich oder ungleich. Wie ich aus vielen Steinen ein Haus bauen kann, so kann ich auch die verschiedensten Begriffe zusammensetzen und neue Einheiten schaffen. Das Hervorheben der Eigengesetzlichkeit und Eigenart der Gedankenwelt bringt nun die Notwendigkeit mit sich, die Ordnungsbeziehungen in der Begriffswelt festzustellen und zu klären, d. i. Logik zu treiben.

Das Nebeneinanderstellen der Begriffs- und Dingwelt mit ihren geschlossenen Einheiten führt zur Leugnung jeder wirklichen Beziehung, jeder relatio realis[1]. Es gibt in der Wirklichkeit nur absolute Größen; jede Beziehung wird erst durch den Verstand hergestellt (und im conceptus connotativus und negativus ausgedrückt). Hier ist der Grund für die Aufstellungen Ockhams über Gottesbegriff, Gottes- und Unendlichkeitsbeweis. Es gibt zwar Grade des Unbedingten und Absoluten: „non omnis res ita perfecta res absoluta sicut alia"[2], aber diese Grade sind innerhalb derselben Ordnung und, wie es scheint, nicht wesentlich; jedenfalls werden aus irgend welchen verschiedenen Graden keine wesentlich verschiedenen Folgerungen abgeleitet. Von einem Absoluten spricht er genau wie von dem andern. Nur wo der Glaube uns zwingt, wesentlich relative Wirklichkeit anzunehmen, wie z. B. in der Dreifaltigkeit, ist eine Ausnahme von der allgemeinen Regel anzunehmen. — Dem scheint es zu widersprechen, wenn Ockham sagt: „Omnia dependent essentialiter a Deo"[3] oder: „Homo necessario coexigit Deum ad hoc, quod sit; immo contradictio est, quod homo sit et non Deus."[4] Er scheint damit zu lehren, daß die Erdendinge innerwesentlich sich als relativ offenbaren und auf eine Wirklichkeit hindeuten, die ihr Wesensgrund ist. Aber das ist nicht der Fall. Die Erfahrung gibt mir Bilder von absoluten Dingen, der Verstand bildet in seinen Begriffen absolute Gedankeneinheiten. Manche dieser Gedankeneinheiten verknüpfen aber zur Einheit dingliches Nebeneinander und Nacheinander. Da erst entstehen die Relationen. Ursache und Wirkung sind absolute Größen, obwohl sie (äußerlich) im Sein voneinander abhängen. So ist auch in den eben angeführten Sätzen vom Verhältnis Gottes und der Menschen die Abhängigkeit der Schöpfung von dem (nicht aus der Vernunft zu beweisenden) Schöpfer mit der Absolutheit beider zu vereinen. Der Verstand nimmt an sich

---

[1] In 1, dist. 30, q. 1 2. [2] In 1, dist. 30, q. 1.
[3] Quodl. III q. 3. [4] In 1, dist. 30, q. 1.

nur das Absolute wahr. Ockham definiert die Wirkursache immer und überall so: „ens, ad cuius esse sequitur aliud“ [1]; also im Nacheinander besteht ihr Wesen. Die nähere Erklärung zeigt das deutlicher: „Sufficit ad hoc, quod aliquid sit causa immediata, scilicet quod illa re absoluta posita ponatur effectus, et ipsa non posita, aliis omnibus concurrentibus quantum ad omnes conditiones et dispositiones consimiles, non ponatur effectus. Unde omne quod est tale respectu alicuius, est causa immediata illius, quamvis forte non econverso. Quod autem hoc sufficit ad hoc, quod aliquid sit causa immediata alterius, videtur manifestum; quia si non, perit omnis via ad cognoscendum aliquid esse causam alterius immediatam.“ Innere Bedingtheit ist nicht festzustellen. Der einzige Weg, eine Ursache zu beweisen, ist der: Ich betrachte einen geschlossenen, von der Umwelt abgegrenzten Wirkungskreis, bestimme durch eine Reihe von Versuchen die Größe, bei deren Gegenwart die Wirkung immer, und ohne die die Wirkung nie eintritt. Auf den Gottesbeweis angewandt, besagt das: Die corruptibilia und generabilia sind Wirkungen. Ihre Ursache festzustellen muß ich jetzt einen geschlossenen Kreis zu finden suchen. Die Welt mitsamt den Himmelskörpern stellt ihn dar. Da die Himmelskörper in unveränderlichem Laufe ihre Kreise ziehen und sich darum nicht als Wirkungen offenbaren, ist es kein Widerspruch, in sie die Ursache des Erdengeschehens zu verlegen. Ja nach Ockhams Sparsamkeitsgrundsatz „entia non sunt multiplicanda sine ratione“, muß ich das. Die geschlossene Naturkausalität, dieser tatsächliche Pantheismus, ist also nach ihm nicht vernunftwidrig. Der Satz: „Hoc est sola fide tenendum, quod Deus in principio creationis mundi omnia produxit, ita quod nihil ante fuit in rerum natura praeter Deum“ [2], sagt das zur Genüge. Wenn man aber eine außerweltliche Ursache annehmen müßte, verlangt die Summe der Wirkungen und gewirkten Vollkommenheiten auch nur eine Summenursache. Darum muß auch der natürliche Beweis der Unendlichkeit Gottes abgelehnt werden. Ockham macht nicht einmal den Versuch, eine innere Bedingtheit und Zufälligkeit, eine innere Abhängigkeit der Erdendinge nachzuweisen. Das Ursachenverhältnis ist rein äußerlich gefaßt: das in der Erfahrung gegebene stete Nacheinander zweier für sich stehender Größen. Da hat der Begriff „analogia entis“ — ens als Wirklichkeit gefaßt — keine Stelle. Analoges Sein weist ja wesentlich auf ein anderes Sein hin, das sein Schöpfer und Träger ist. Dann muß Wilhelm auch zur Ablehnung aller Gottesbeweise kommen, ob er nun vom Gedanken der causa finalis oder der causa efficiens ausgeht.

Äußerungen wie „contradictio est, quod homo sit et non Deus“ (In 1, dist. 30, q. 1) sind dementsprechend zu erklären. Im Sentenzenkommentar zum 1. Buch hat er wohl noch nicht alle Folgerungen

[1] Z. B. In 1, dist. 45, q. 1. [2] In 1 dist. 8, q. 7.

klar gezogen, oder er spricht an dieser Stelle als Theologe. Jedenfalls ergeben die Grundlehren Ockhams über das Verhältnis von Gedanke und Sein dasselbe wie die ausdrücklichen Sätze des Centilogium: die Ablehnung der natürlichen Gottesbeweise.

* * *

Zusammenfassung: 1. Im ockhamschen Gedankenbau sind Begriffswelt und Wirklichkeit völlig getrennt. Der unmittelbaren Verstandesintuition der äußern und innern Erfahrung[1] folgt eine inhaltlich gleiche Abstraktiverkenntnis, die aber von der Existenz des Wahrgenommenen absieht und Quelle aller weiteren Verstandestätigkeit ist. Ich kann die Begriffe aller Vollkommenheiten gesteigert in einen zusammengesetzten Eigenbegriff zusammenfassen, der damit alle Vollkommenheit enthält und den ich „Gott" nenne. Jede Einzelnote behält hier ihren ursprünglichen Gehalt. Vergleiche ich den „Gedanken"gott mit dem unendlich einfachen wirklichen Gott, so gilt der Begriff nur, wenn die Einzelnoten zu Synonymen zusammenfallen, die nur insoweit noch eine gesonderte Berechtigung haben, als sie andeuten, daß sie verschiedenen Erfahrungen entstammen. Von der Wirklichkeit Gottes erkenne ich nicht mehr durch das „sapiens" als durch das „omnipotens". Gottes Wesen ist darum völlig transzendent. Das „esse metaphysicum", die „praecisio obiectiva imperfecta", die „analogia entis" haben keinen Platz im System. — 2. Der Finisgedanke gewährt keine Möglichkeit eines Gottesbeweises. Es ist nicht als widerspruchsvoll zu erweisen, daß ein endliches Gut den Menschen beseligen kann. Der Gottesbeweis aus der Wirkursache wird nach einigen Schwankungen gleichfalls abgelehnt; denn das Prinzip „quidquid movetur, ab alio movetur" ist nicht einsichtig und der „processus in infinitum" kein Widerspruch. Gottes Einheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit sind nicht philosophisch zu beweisen. Der innere Grund dafür ist die Leugnung der Analogie und der realen Relationen. Das Ursachenverhältnis wird als äußerliches Nacheinander gefaßt.

[1] Die Aufstellungen von Fr. Federhofer (Die Psychologie . . . des W. v. O. in PhJB 39 [1926] 263—287) sind wohl nicht ganz zutreffend; die Vermutung von J. Fröbes in Schol. 2 (1927) 132, daß O. kein Sensualist ist, dürfte richtig sein.

Der Rechtsbegriff bei Julius Binder

Von Joh. B. Schuster S. J.

Der Streit um das Naturrecht ist seit Bergbohm nicht verstummt. Seine Vorhersage, daß künftighin nur das positive Recht vom Juristen als Recht genommen werden könne und das sog. Naturrecht als völlig widersinnig und wertlos aus dem Umkreis juristischer und auch rechtsphilosophischer Untersuchungen verschwinden werde, hat sich nicht erfüllt. Zwar sind auch heute der Bedenklichkeiten und Mißverständnisse gegenüber dem Naturrecht immer noch sehr viele, aber die geschichtliche Entwicklung der Rechtsphilosophie in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren hat eher in breiter Front eine Annäherung an die Idee des Naturrechts, wenn nicht immer dem Namen nach, so doch inhaltlich in Problemstellungen und Lösungen gebracht, die von der unphilosophischen Enge und den willkürlichen Voraussetzungen des radikalen juristischen Positivismus eines Bergbohm weit entfernt sind. Zeuge dessen sind die neukantianische Rechtsphilosophie eines Stammler oder Kelsen, die Bestrebungen Kohlers, die Bemühungen der Freirechtsschule, die phänomenologischen Untersuchungen von Reinach, der Vorstoß des Frieseaners Leonard Nelson, Erich Jung in seinem „Problem des natürlichen Rechts" usw.

Gemeinsam ist diesen Richtungen bei allen sonstigen Gegensätzen die deutliche Tendenz, über die Betrachtung des bloß Faktischen und positiv Gesetzten hinauszugehen und zur philosophischen Begründung der positiven Normen zu gelangen. Man ist im allgemeinen nicht mehr geneigt, die Fragen über Sinn, Herkunft und Berechtigung der positiven Ordnung als juristisch irrelevant oder „metarechtlich" abzuweisen und sich mit der Darlegung des „geltenden" Rechts zu begnügen. Gerade das Problem der Gültigkeit der positiven Satzung wird in seiner umfassenden Bedeutung erkannt und führt zu zahlreichen scharfsinnigen Lösungsversuchen. In dieser Hinsicht verdient die Philosophie des Rechts von Julius Binder (Berlin 1925, Georg Stilke) besondere Beachtung. Ein Fachjurist geht daran, mit ausgesprochenem philosophischen Interesse die Grundlagen der positiven Rechtsordnung zu untersuchen. Breite der Anlage, umfassende Behandlung der gesamten Probleme, scharfsinnige Diskussion mit entgegengesetzten Meinungen und ernstes Streben nach philosophischer Durchdringung sichern dem Buche von nahezu 1100 Seiten eine bedeutsame Stellung in der Rechtsphilosophie der Gegenwart.

Auch Julius Binder ordnet sich ein in jene Strömung der heutigen Rechtsphilosophie, die dem idealen Faktor der positiven Normen, den Sinn- und Gültigkeitsfragen, besondere Aufmerksamkeit widmet, und, so darf man hinzufügen, er führt diese Bewegung vom reinen Positivismus weg weiter in die Richtung zum Naturrecht hin, wenngleich er dies als durch Stammler endgültig erledigt ansieht.

Es ist hier nicht unsere Absicht, zum gesamten Werk des Göttinger Rechtsphilosophen kritisch Stellung zu nehmen. Nur ein kleiner Ausschnitt, unseres Erachtens allerdings die entscheidende und grundlegende Idee des ganzen philosophischen Gebäudes, soll uns hier beschäftigen, nämlich die Frage nach dem Rechtsbegriff, dem Wesen des Rechts überhaupt. Es liegt auf der Hand, daß damit auch die Stellung zum sog. Naturrecht entschieden wird. Für Binder ist es das Problem der Vereinigung von idealem und realem Faktor im positiven Recht, nach ihm dem einzigen Recht, das diesen Namen verdient.

I.

Nach einer philosophischen Grundlegung, die im wesentlichen eine neuhegelianische Fortbildung des Kantianismus darstellt, geht der Verfasser über zur Behandlung des Begriffes vom Recht, der Idee des Rechts, der Rechtskategorien, endlich der Wirklichkeit und Geltung des Rechts. Diese Abschnitte kommen für uns besonders in Betracht. Welche Methode ist geeignet, uns zu einem einwandfreien Rechtsbegriff zu führen? Nicht naturwissenschaftliche Induktion oder ein dieser verwandter Positivismus, nicht philosophische Analyse der „Erscheinungen" im Kantischen Sinne, auch nicht phänomenologische Reflexion, sondern nur die Besinnung auf den Sinn des Rechts oder der positiven Norm vermag das zu leisten. Und „Sinn des Rechts" bedeutet nichts anderes als Rechtfertigung einer geltenden Satzung vor der Vernunft. Als Gegenstand und Inhalt dieser Sinnbetrachtung kommt aber nur das sog. positive Recht, die lebendige, in einer organisierten Gemeinschaft wirkende und geltende Rechtsordnung in Frage, deren Ergründung und Anwendung allein den Juristen beschäftigt. So ist das Recht etwas durchaus und notwendig Empirisches, Faktisches, in der Wirklichkeit Vorhandenes. Nur darf man nicht glauben — und das ist die These des ganz und gar unphilosophischen radikalen Positivismus —, daß Recht nicht mehr sei als empirische Norm. Das wird ganz klar, wenn man dazu übergeht, auch nur oberflächlich und vorläufig die Normen des Rechts von andern Regeln, etwa des Sittengesetzes oder des Komments einer Gesellschaftsschicht zu unterscheiden. Eine solche unterscheidende Gegenüberstellung ergibt, daß das Recht eine von der Volksgemeinschaft und ihrer höchsten Gewalt ausgehende Ordnung ist. Ihr auszeichnendes Merkmal bildet der Zwangscharakter. Rechtsnormen sind Zwangsnormen. Ist so das Recht zweifellos vom Sittengesetz verschieden, so besteht doch zwischen beiden wesensnotwendig auch der innigste Zusammenhang. Das führt uns auf die ideale überempirische Seite des Rechts. Die Rechtszwangsordnung will mit all ihren Normen im Dienste der Rechtsidee stehen. Die Rechtsnorm muß in ihrem Dasein und Sosein einer Idee oder kategorischen Forderung der Vernunft entsprechen.

Diese Rechtsidee, das „a priori" des empirischen Rechts, gilt es nun klar zu bestimmen. Sie enthält das Neue und Fortgeschrittene

gegenüber bisherigen Bemühungen der Rechtsphilosophie. Natürlich darf sie nicht verwechselt werden mit der „idea" im scholastischen oder platonischen Sinne. Rechtsidee und Rechtsbegriff fallen keineswegs zusammen. Letzterer ist die gedankliche Darstellung des realen oder empirischen Rechts in seinem allgemeinen Wesen gefaßt. Auch die Kantische „Idee" mit ihrer bloß regulativen Funktion ist nicht geeignet, uns den Inhalt der Rechtsidee näherzubringen. Es ist nach Binder aufs schärfste zu betonen, daß sie neben der Aufgabe, Maß und Richtschnur zu bilden, auch konstitutive Bedeutung für die Wirklichkeit, d. i. in unserem Falle für die empirische Rechtsnorm besitzt. Die transzendentale Idee des Rechts ist überhaupt nicht Darstellung eines Dinges oder Geschehens, sie wird nicht gewonnen durch Abstraktion und Verallgemeinerung der Wirklichkeit, sie gehört in eine Reihe mit andern transzendentalen Ideen, z. B. der Sittlichkeit oder des kategorischen Imperativs, der Ästhetik. Sie ist eine Forderung der Vernunft, die ihren Inhalt aus der sittlichen Gemeinschaft des Volkes und Staates erhält. Die Einzelpersönlichkeit nämlich ist ihrem metaphysischen Wesen nach Teilhaberschaft an der überpersönlichen Vernunft. Binder nennt diese philosophische Ansicht Transpersonalismus. Aber gerade die Bewahrung und Entfaltung dieser Würde des Menschen als Vernunftwesen fordert eine Gemeinschaft, und zwar eine Zwangsgemeinschaft. Die Rechtsidee, die der moralischen Idee oder dem allgemeinen Sittengesetz als Teil untergeordnet ist, verlangt nun gebieterisch, daß eine solche Gemeinschaft mit Zwangsordnung bestehe, in der der einzelne Mensch sein Wesen entfalten kann. Die Rechtsidee wird also eine Aufgabe, sie gehört in den Kreis jener Vernunftforderungen, die Aufgaben für die Menschheit bedeuten.

Aus der so verstandenen Idee des Rechts gewinnen wir nunmehr die Kategorien des Rechts, indem wir nämlich jene in ihre einzelnen Momente auflösen und auseinanderlegen. Wenn die Rechtsidee eine sittliche Aufgabe für den Menschen bedeutet, dann auch nicht minder die Kategorien. Wiederum handelt es sich nicht um formale Elemente einer Wirklichkeit, sondern um inhaltliche Bestimmungen wie Rechtshoheit und Rechtsuntertänigkeit, Persönlichkeit der Rechtsgemeinschaft und des einzelnen Menschen oder endlich Rechtszwang als Mittel der Rechtsgemeinschaft. Das System der Kategorien wird zu einem System reiner Aufgaben des Rechts.

Etwas ganz anderes als die Rechtsidee ist ein sog. Idealrecht. Dieses wäre Recht, eine empirische, in der Wirklichkeit bestehende und geltende Ordnung, jedoch mit dem Anspruch, die ideale und vollkommenste Lösung der Aufgaben und Zwecke des Rechts zu sein. Idealrecht ist indes unmöglich. Der einen Rechtsidee können sehr wohl mehrere voneinander abweichende und differenzierte Rechte oder empirische Satzungen entsprechen, die alle „Recht" sind, während die „Rechtsidee" das niemals ist. Die Rechtsnorm wendet sich unmittelbar

an den einzelnen der Rechtshoheit unterworfenen Menschen. Dies gilt in keiner Weise von der Rechtsidee. Sie besagt nur, was einer aus bedingten Voraussetzungen entstandenen positiven Rechtsordnung ihren Sinn oder ihre Vernünftigkeit gibt, was in einer solchen Ordnung angetroffen werden muß, damit sie als Rechtsordnung angesprochen werden kann. Es ist also nicht so, als ob es angesichts der Verschiedenheit der sittlichen Entwicklung der Völker „zu schwer" wäre, aus der kategorischen Idee des Rechts einzelne Rechtssätze zu gewinnen, die in ihrer Gesamtheit das fragliche Idealrecht bilden würden; sondern es liegt dies gar nicht im Wesen der Idee. So kann die Rechtsidee auch niemals wirklich werden. Das einzelne Glied der staatlichen Gemeinschaft wird gerade durch die Rechtsidee auf die jeweilige positive Rechtsordnung verpflichtet.

Es geht auch nicht an, die Idee des Rechts mit dem obersten Zweck desselben gleichzustellen. Zweck bedeutet aber hier ein empirisches Ziel und Objekt menschlichen Strebens. Das Recht nämlich oder die realen Normen haben praktischen Bedürfnissen oder „Zwecken" zu dienen; so beherrscht der Zweck allerdings das ganze Recht, aber er ist nicht der einzige und höchste Gesichtspunkt, nach dem das Recht beurteilt werden muß.

Wenn wir versuchen, die Grundaufgaben des Rechts in der vielgestaltigen Wirklichkeit durchzuführen, stoßen wir auf die „Grundbegriffe" des Rechts. Unser Autor rechnet zu diesen die Person im Rechtssinn, Ehe, Familie, Eigentum, Vertrag, Staat, Gesellschaft. Wieder werden wir gewarnt, dem Begriff etwa des Eigentums die Idee des Eigentums, der empirischen Ehe die ideale Ehe als entsprechend gegenüberzustellen. Denn die Rechtsidee ist kein kategorisch geltender Rechtssatz, der sich in ein System von Untersätzen entfalten ließe. Dann wären wir wieder beim „Idealrecht" angelangt. Die einzelnen Rechtseinrichtungen sind größtenteils durch empirische Verhältnisse und Zwecke bestimmt und in Bezug auf die Rechtsidee möglicherweise indifferent. Die Rechtsidee schreibt nicht überall gleiche Forderungen vor, sondern verlangt nur, daß der Mensch bei den einzelnen Rechtseinrichtungen mit der Idee des Rechts nicht in Widerspruch gerate.

Der Wirklichkeit und Geltung des Rechts wird ein eigenes Kapitel gewidmet. Was charakterisiert das Recht als Phänomen oder Erscheinung in der wirklichen Welt? Worin besteht seine Wirklichkeit? Binder antwortet: in der Rechtsnorm als der dauernd gleichmäßig gerichteten Objektivation des Willens der Volksgemeinschaft. Norm aber ist Maßstab und hat Forderungscharakter, die Rechtsnorm ist ein empirischer Imperativ, kein transzendentaler wie die sittliche, rechtliche oder ästhetische Idee. Ferner sind Norm und Imperativ noch genauer zu scheiden. Letzterer ist ein bloß faktischer (empirischer) Befehl, erstere ist eine objektive, sachliche Forderung. Der konkrete

Befehl hat ein anderes Sollen als die Norm, er kann möglicherweise den objektiven Forderungscharakter auch nicht enthalten. „Stat pro ratione voluntas."

Zum Begriff des empirischen Rechts gehört endlich die Geltung. Diese muß mit Stammler klar getrennt werden von der idealen Gültigkeit oder Richtigkeit. Geltung im Vollsinne umfaßt allerdings beides, empirisches rechtliches Dasein einer Ordnung und Anpassung an die Rechtsidee. Nur darf man nicht in den Fehler des Naturrechts verfallen und glauben, die empirische Geltung und Verpflichtungskraft des Rechts sei relativ in dem Maße, als sie der Rechtsidee entspricht. Das ist durchaus verfehlt. Ein Rechtssatz mag mehr oder weniger richtig sein. Seine positive Geltung ist trotzdem dieselbe. Man muß eben immer im Auge behalten, daß die Rechtsidee kein Vorbild ist für die Wirklichkeit, also nicht etwa ein System von „a priori" geltenden, aus der reinen Vernunft deduzierten Rechtssätzen, sondern das Richtmaß und Beurteilungsmittel für das empirische Recht.

Nach der Darlegung des Rechtsbegriffes und seiner Beziehungen zu verwandten Begriffen wie Rechtsidee, Kategorie, Grundbegriff, Idealrecht und richtiges Recht sei noch kurz auf zwei Folgerungen und Anwendungen des so bestimmten Rechtsbegriffes hingewiesen, nämlich auf die Frage der Rechtspflicht und des Völkerrechts.

Gibt es eine Rechtspflicht? Wenn wir, Recht und Sittlichkeit scheidend, eine von der Sittlichkeit verschiedene Verpflichtung des Rechts suchen, so können wir eine solche nicht auffinden. Rechtspflichten sind Pflichten gegen das Recht, aber nicht aus dem Recht. An dieser Auffassung glaubt Binder so lange festhalten zu müssen, als ihm nicht gezeigt werde, daß durch äußere Akte, durch den Willensakt des Gesetzgebers, durch den Anerkennungsakt der Standesgenossen, der immer bloß Fiktion sein wird, überhaupt Pflichten begründet werden können.

Wichtiger scheint noch die Folgerung hinsichtlich des Völkerrechts. Alles Recht ist Subordinationsrecht; es ist das Wesen des Rechts, daß es den einzelnen seiner Macht unterwirft, und das setzt voraus, daß als Träger eine Gemeinschaft erscheint, die als organische Einheit über und gegenüber ihren Mitgliedern auftritt, in der die Selbständigkeit dieser Mitglieder, wenn nicht vernichtet, so doch aufgehoben wird, so daß sie eben nicht, wie es der Individualismus und vor allem die Lehre vom Völkerrecht als einem zwischenstaatlichen Rechte auffaßt, als einzelne dem Staat gegenüberstehen. Das Völkerrecht verlangt den Überstaat mit Eingliederung der Staaten in diese höhere Rechtsgemeinschaft. Zugleich scheint damit die Souveränität der Staaten verloren zu gehen. Darum trägt Binder kein Bedenken, gegen den Konsens der heutigen Juristen die Existenz des Völkerrechts zu leugnen. Dennoch will er nicht bestreiten, daß die Nationen tatsächlich Normen im Verkehr anerkennen, sie beobachten, sich ge-

bunden glauben. Auch gibt unser Autor zu, daß diese Normen praktisch notwendig und zum Teil sogar sittlich sind. Nur das wird bestritten, daß sie rechtliche Normen sind.

II.

Niemand, der sich die Mühe genommen, dem Verfasser in der Klarlegung so zahlreicher subtiler Unterscheidungen und Beziehungen zu folgen, wird ihm die Anerkennung versagen, daß seine Untersuchungen hinsichtlich der philosophischen Durchdringung und auf weite Strecken auch in den inhaltlichen Lösungen Zustimmung und Bewunderung verdienen. Dies gilt zumeist hinsichtlich des Strebens, die klaffenden Lücken des reinen Positivismus auszufüllen und die ganze Rechtsordnung an der Achse der Sittlichkeit zu befestigen. Daß daneben auch manche Aufstellungen zum Widerspruch herausfordern, darf nicht verschwiegen werden. So dürfte man schon bezweifeln, ob die philosophische Grundlegung mit ihrem Anschluß an Hegel jene Sicherheit und Fruchtbarkeit für die Probleme des Rechts bieten kann, die Binder von ihr erwartet. Mißverständlich zum mindesten bleibt auch die Idee des Transpersonalismus, zumal in der Anwendung auf die staatliche Gemeinschaft. Sonderwert und Sonderstellung der Einzelpersönlichkeit gegenüber der konkreten staatlichen Autorität scheint hier nicht genügend gewahrt.

Indes interessiert uns hier zunächst die Entwicklung des Rechtsbegriffs im allgemeinen. Ist es Binder gelungen, einen einwandfreien und widerspruchslosen Begriff des Rechts zu entwickeln, der nicht nur den wissenschaftlichen und philosophischen Bedürfnissen des Fachjuristen entspricht, sondern auch geeignet scheint, den alten Streit um das Naturrecht zu beenden? Ohne weiteres sei eingeräumt, daß die zum Teil schwierigen und verwickelten Zusammenhänge von Rechtsbegriff, richtigem und idealem Recht vielfach eine fruchtbare Behandlung gefunden haben. Die Verankerung der gesamten Rechtsordnung, auch ihrem Inhalt nach genommen, in der Sittlichkeit, mancherlei treffliche Bemerkungen in der Kritik des Staatsbegriffes bei Kelsen und der soziologischen Jurisprudenz u. a. bedeuten auch einen wirklichen Fortschritt in der Diskussion der Naturrechtsfrage. Der Absicht, zu ihrer Klärung beizutragen, sollen die folgenden kritischen Bemerkungen zu Binders Rechtsbegriff dienen.

Da ist zunächst ein Wort am Platze über die Methode, die unser Autor zur Gewinnung seines Rechtsbegriffes einschlägt. Nach wiederholtem Lesen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es sich schließlich um eigenwillige persönliche Feststellung oder Annahme handelt. Wenn wir uns nicht ganz täuschen, fragt Binder: Von welchem Recht reden die Juristen? und er antwortet: Natürlich nur vom positiven Gesetzes- oder Gewohnheitsrecht. Und dieses Recht soll analysiert werden. Wie hier eine „petitio principii" vermieden wird, ist schwer

ersichtlich. Man kann sehr wohl das positive Recht zum Ausgangspunkt der Erörterung über den Rechtsbegriff im allgemeinen machen, aber nimmermehr darf man stillschweigend voraussetzen, daß es daneben anderes Recht nicht gibt oder geben kann. Gerade die zähe Überzeugung der Jahrtausende von der Existenz eines natürlichen Rechtes hätte davor warnen müssen, schon gleich zu Beginn der wissenschaftlichen Untersuchung durch einen mehr oder minder gewaltsamen Lösungsversuch das Problem des natürlichen Rechtes gleichsam als nicht vorhanden hinzustellen.

Befremdlich klingt auch die Folgerung hinsichtlich des Völkerrechts. Man möchte die Leugnung des internationalen Rechtes nach den das Weltgewissen aufrüttelnden Erlebnissen des Weltkrieges zunächst für einen Anachronismus halten. Mag man immerhin den Mut der Konsequenz bewundern, mit dem Binder nicht davor zurückschreckt, den einmal gefundenen und entwickelten Rechtsbegriff folgerichtig bis zum äußersten anzuwenden. Wir glauben aber, daß die Konsequenz einer besseren Sache würdig gewesen wäre. Eine solche radikale Schlußfolgerung hätte zur erneuten Prüfung der bisher gefundenen Ergebnisse führen sollen. Schwerlich läßt sich annehmen, daß unser Rechtsphilosoph hier, trotz der angefügten Klauseln und der Anerkennung sittlicher Normen für den internationalen Verkehr, die ihn durchaus von den „Gewaltpolitikern" scheidet, bei der Juristenwelt und dem gemeinen rechtlichen Bewußtsein Beifall finden werde. Kein Kundiger wird verkennen, wieviel des Problematischen, Schwankenden, einer klaren Bestimmung Spottenden sich im Umkreis des sog. Völkerrechtes findet. Aber über die Tatsache desselben, die Existenz verpflichtender und wahrhaft rechtlicher Normen sollte doch nicht mehr im Ernste gestritten werden!

Gehen wir über zur Sinnklärung des positiven Rechtes. Hier vor allem hat sich Binder ein zweifelloses Verdienst erworben mit der Feststellung, daß die positive Rechtssatzung verstanden werden muß, insofern sie im Dienste der Rechtsidee, letztlich der Sittlichkeit steht. Scharf und deutlich kommt hier die Verwandtschaft zwischen Recht und Sittlichkeit zum Ausdruck. Es sei noch dahingestellt, inwiefern der Name „Idee" für eine kategorische Vernunftordnung empfehlenswert ist. Aber sicher wird dort der Ergründung des Rechtes der Weg verbaut, wo man, wie im Positivismus, die sittlichen Wurzeln des Rechtes nicht sehen will. Dies kommt bei Binder zu wirkungsvoller Darstellung. Man darf auch sagen, daß innerhalb gewisser Grenzen der so gefaßte Rechtsbegriff konsequent und widerspruchlos durchgeführt wird, wenigstens wenn man sich mit der Funktion der „Rechtsidee" in seinem Sinne zufrieden gibt. Gewiß besteht sodann ein Unterschied zwischen geltendem und richtigem bzw. idealem Recht. Sehr wohl kann verschiedenes positives Recht immer noch verpflichtend bleiben, obgleich das eine der Idee des Rechtes nicht

in gleich vollkommenem Grade entspricht wie das andere. Ebensowenig wird ein vernünftiger Beurteiler ein ideales Recht, auch nur teilweise durchgeführt, etwa eine ideale Wuchergesetzgebung oder Mietsordnung, auf dieser Welt für möglich halten. Trotz alledem können wir uns mit einer solchen Fassung des allgemeinen Rechtsbegriffs noch nicht zufrieden geben. Der Befürworter naturrechtlicher Gedanken wird zwar gegen Binder nicht den Vorwurf erheben, daß die Frage nach Grund und Verpflichtung der positiven Satzung keine Beantwortung finde. Aber mit dem Hinweis auf die Rechtsidee einerseits und der Bestimmung des sog. richtigen Rechtes, dem nur eine ideale Gültigkeit zugeschrieben wird, anderseits ist der Problemkreis des sog. natürlichen Rechtes nicht erschöpft. Der Verfasser meint zwar, die Idee des Rechts besage nur die allgemeine Forderung des staatlichen Gemeinschaftslebens, enthalte aber für sich, ebensowenig wie der kategorische Imperativ des Sittengesetzes, schon besondere Gebote entsprechend den speziellen Anwendungsgebieten. In dieser Vorstellung wirkt jedoch der Kantische Formalismus nach. Für bewiesen können wir diese Anschauung nicht halten. Im Gegenteil, gleichwie das Sittengesetz im allgemeinen nicht nur eine ganz unbestimmte Forderung in sich schließt, sondern eine, wenn auch begrenzte Reihe klarer, besonderer, für jede denkbare Situation passender Gebote enthält, so auch die Rechtsidee Binders oder die Forderung nach einer staatlichen Gemeinschaft. Mit dieser Feststellung sind wir noch sehr weit entfernt von der Meinung der Naturrechtsschule des 17. Jahrhunderts, sofern sie a priori eine bis ins kleinste ausgearbeitete Rechtsordnung zu finden glaubte, die nun auch vollständig und unabhängig vom positiven Recht Geltung besitze. Das Naturrecht der Scholastik, eines Thomas von Aquin oder eines Suarez hat sich einer solchen Übertreibung nicht schuldig gemacht. Die Frage des natürlichen Rechtes ist beispielsweise für den hl. Thomas ganz wesentlich ein Problem der positiven menschlichen Staatsordnung. Sie gilt es zu erklären, ihre verpflichtende Kraft in der sittlichen Weltordnung des Schöpfers zu verankern und ihre Notwendigkeit für die Menschen darzutun (vgl. S. theol. 1, 2, q. 95, a. 1—3). Darum kann keine Rede davon sein, daß neben dem Naturgesetz eine positive Ordnung überflüssig sei und ihre Geltung Einbuße erleide. Aber diese Überzeugung hat Thomas und mit ihm die Scholastik, daß schon vor und unabhängig von allem positiven Rechte manche unmittelbar einleuchtende Prinzipien und ihre nächsten Anwendungen sittliche und rechtliche Geltung besitzen.

Binder glaubt mit Stammler, die ganze Wirksamkeit und Geltung des sog. Naturrechts erschöpfe sich in der sog. „idealen Geltung" der Rechtsidee, und eine Vermengung der beiden Geltungsbegriffe müsse auch eine Kollision von positivem und „natürlichem" Rechte mit sich führen. Bei den Römern komme trotz dem Gedanken der unverbrüch-

lichen Geltung des Naturrechts doch schon die Möglichkeit einer Abweichung des positiven Rechtes von ihm zum Ausdruck, indem die römischen Juristen übereinstimmend zugeben, das positive Recht könne vom Naturrecht abweichen; diese Auffassung streife schon nahe an die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Geltung. Das Mittelalter hingegen habe die Feinheit dieser Unterscheidung nicht zu begreifen vermocht.

Diese ganze Darlegung Binders beweist, daß es ihm nicht gelungen ist, Sinn und Tragweite des scholastischen Naturrechtsbegriffes in seiner ganzen Ausdehnung zu erfassen. Es muß daher noch genauer auf ihn eingegangen werden.

Nach der Überzeugung der mittelalterlichen Theologen gibt es ein natürliches Sittengesetz, dessen Verpflichtung sich auf den (nach der Schöpfung) notwendigen heiligen Willen Gottes zurückführt. Inhaltlich jedoch ruht es auf der Idee der menschlichen Geistnatur oder Persönlichkeit und Ebenbildlichkeit Gottes. Darum ist die sittliche Ordnung prinzipiell, auch nach dem Sündenfall, für die menschliche Vernunft erkennbar und bedarf wenigstens für die allgemeineren Forderungen nicht unbedingt notwendig einer Offenbarung. Die so verstandene Gottesordnung wendet sich unmittelbar an die freie Persönlichkeit und ihr Gewissen. Diese Geltung des Sittengesetzes besagt daher keineswegs bloß eine ideale Gültigkeit und Richtigkeit, sondern reale, empirische Verpflichtung. Sie spezifiziert sich nun in die einzelnen Pflichtenkreise gegen Gott, den Mitmenschen, sich selbst; so muß man Gebote der Gottesliebe, Nächstenliebe, Treue, Wahrhaftigkeit, Reinheit usw. unterscheiden. Auch die Gerechtigkeit gehört in diese Reihe. Und gleichwie die übrigen Vorschriften dem allgemeinen Inhalt nach deutlich erkennbar und bestimmt sind, so nicht minder die Gerechtigkeit. Hat es etwa die Wahrhaftigkeit mit der menschlichen Sprache und dem Ausdruck innerer Gedanken zu tun, so die Gerechtigkeit mit dem „Recht" des Nächsten, d. h. seiner Rechtsbefugnis und seinen Rechtsgütern.

Sofern nun Binder die Existenz eines Sittengesetzes oder des „kategorischen Imperativs" zugibt und die Rechtsidee als praktische Forderung jenem zu- oder untergeordnet sein läßt, stimmt er mit uns überein, wenigstens wenn wir von der tieferen Begründung der sittlichen Ordnung absehen. Aber die Funktion des obersten Sittengebotes erschöpft sich nicht darin, bloß ideales Richtmaß zu sein; sie erfaßt und verpflichtet wahrhaft und ohne Vermittlung einer Gemeinschaft und ihrer Sitte die Einzelpersönlichkeit.

Vor allem jedoch scheidet unser Autor die Sittlichkeit nicht glücklich vom Recht. Nicht als ob nicht auch in der Besprechung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Recht manch Treffendes gebracht würde. Aber zu einer vollen Klärung kann man in dieser Frage so lange nicht kommen, als der Bann der Kantischen Scheidungen

nicht gebrochen ist. Wenn Kant von Sittlichkeit und sittlicher Ordnung redet, denkt er zumeist an die subjektiv sittliche Handlung, den freien Akt, aber weniger an die Tatsache des objektiv sittlichen Wertes. Sein übertriebener Formalismus, seine Scheu vor „materialen" Bestimmungsgründen oder Triebfedern, die das echt sittliche Handeln aus Pflicht verfälschen könnten, machen ihn geradezu blind für die Welt der objektiven Sittlichkeit. Der objektive Wahrheits-, Liebes-, Reinheits- und Treuewert, in der Sprache der Scholastik die „bonitas obiectiva", ist die Voraussetzung des formell oder subjektiv sittlichen Handelns. Zu jenen gehört auch das Objekt der Gerechtigkeit, und das ist das Recht. Wenn wir uns also hüten, den Begriff des Sittlichen ungebührlich einzuengen, verliert die scholastische Auffassung, wonach das Recht ein Ausschnitt und Teil der sittlichen Ordnung ist, alles Befremdliche. Damit soll durchaus nicht geleugnet werden, daß man auch Unterschiede zwischen der Rechtsordnung und den sittlichen Geboten beachten muß. Sie leiten sich aus der Eigenart des Objekts der Gerechtigkeit ab.

Das natürliche sittliche Gebot der Gerechtigkeit mit seiner unmittelbar zwingenden Klarheit wäre nicht vollständig erfaßt, wenn nicht auch, wenigstens innerhalb bescheidener Grenzen, schon vor aller positiven Festsetzung klar umschriebene Rechtsgüter und -befugnisse miterkannt würden, die unmittelbar aus Wesen, Aufgaben und Bedürfnissen der sittlichen Persönlichkeit fließen. Trotz alles Wechsels der Situation und aller Verschiedenheit der Kultur bleibt die menschliche Natur oder Persönlichkeit mit ihren Grundaufgaben die gleiche, und sie besitzt wahrhaft einen Kreis von unverletzbaren Ansprüchen, die zu schützen und zu wahren die menschliche Gemeinschaft und ihre Autorität berufen ist. Sinnlose Verletzung der leiblichen Integrität, grausame Tötung aus privater Willkür, Unredlichkeit im Tauschverkehr, gemeine Ausbeutung unter Bruch des gegebenen Wortes und der vertraglichen Bindung usw. gehören zu den sicher verbotenen Verletzungen.

Wenn man nun behauptet, das seien Forderungen oder Verbote der Sittlichkeit, aber keine Rechtsnormen, so kann man vielleicht der Meinung sein, es handle sich nur um einen Wortstreit und daran liege nicht viel, oder vielmehr, es bestehe kein Anlaß, gegen die moderne Verengerung des Rechtsbegriffs Bedenken zu erheben, vorausgesetzt, daß die sittliche Grundlage der Rechtsordnung nicht angetastet werde.

Sieht man jedoch näher zu, so verbirgt sich hinter dem Wortstreit eine Reihe von sachlichen Mißverständnissen und Differenzen. Soll die Frage nach dem Rechtsbegriff und das Problem des natürlichen Rechtes eine annehmbare Lösung finden, so darf man eben nicht von vornherein das letztere ausschließen und im Recht nur jene Merkmale feststellen, die sich einzig in der positiven Norm finden. Davor hätte Binder schon ein mehrtausendjähriger Sprachgebrauch warnen sollen. Der gleiche Name deutet auf gleiche Wesensbestandteile hin.

Sodann kann ein letztes Verständnis der Eigenart der Rechtsnorm nicht gewonnen werden, solange man die objektive oder inhaltliche Seite derselben vernachlässigt. Hier zeigt sich nicht bloß der lähmende Einfluß Kants, sondern es rächt sich auch vor allem die Ignorierung der Scholastik und ihrer Rechtstheorie. Binder beruft sich bei seiner Würdigung der Scholastik vorwiegend auf Bergbohm. Aber schwerlich wird man heute diesem ein hinreichendes Verständnis für die Naturrechtslehre der Scholastik, etwa des Franz Suarez, zutrauen. Gerade dieser spanische Theologe und Rechtsphilosoph hat im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin eine klare und wertvolle Analyse des Rechtsbegriffs und seiner Faktoren „iustum" (Rechtsgut), „ius dominativum" (Rechtsbefugnis), „praeceptum iuris" (Rechtsgesetz) in ihrer gegenseitigen Korrelation gegeben, die geeignet ist, den sittlichen und naturrechtlichen Ort der positiven Ordnung klar sichtbar zu machen (De legibus l. 2, c. 14, n. 16; c. 17, n. 2).

Die menschliche Persönlichkeit als Ebenbild Gottes hat eine Zone verschiedener Ansprüche und Forderungen um sich, z. B. auf Liebe, Treue, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Gerechtigkeit usw. Die strikten Gerechtigkeitsansprüche besitzen vor den rein ethischen die Eigenart, daß die Zielordnung ihrer Güter eine besonders enge ist. Solche Güter dienen der ausschließlichen Nutzung des Subjekts, sind ihm besonders unterworfen und stehen unter seinem „speciale dominium". Daher gibt es auch die ethische Möglichkeit des Zwanges. Die innere Beschaffenheit und Natur der Rechtsgüter erträgt sehr wohl die Erzwingung, ohne von ihrem inneren Nutzwert etwas einzubüßen, während man von erzwungener Liebe nicht gut reden kann. Die sittliche Würde des Menschen ist also der Grund, weshalb gewisse äußere Güter in ein spezifisches und ausschließliches Dienstverhältnis zu ihm treten können.

Die hieraus sich ergebende Scheidung von „debitum morale et legale", von bloß ethischem und rechtlichem Anspruch, geht auf den hl. Thomas zurück und zeigt allein befriedigend sowohl die Einheit wie auch die Unterschiedenheit von rechtlicher und sittlicher Norm. Objektiv sittlich sind beide Ansprüche; sie sind begründet in der Würde des göttlichen Ebenbildes. Was aber den rechtlichen Anspruch und im Zusammenhang damit das Rechtsgut noch darüber hinaus kennzeichnet, ist eine besondere Verbindung mit dem Herrschaftsbereich des Subjekts. So versteht man auch die relative Selbständigkeit der rechtlichen Norm und der Rechtsordnung überhaupt und die Möglichkeit eines wenigstens scheinbaren Widerspruchs zwischen Recht und Sittlichkeit. Faßt man nämlich die Sphäre der subjektiven Sittlichkeit, die freie Tat, ins Auge, so sieht man, daß zur Erfüllung der rechtlichen Gebote nicht unbedingt notwendig ein sittliches Motiv gehört. Auch das hat Thomas schon bemerkt. Sinn der Rechtsnorm ist eben zunächst und vorwiegend, die Integrität der Person im Besitz

und Genuß ihrer Güter zu wahren. Ein sachliches Moment, eine sachliche Leistung steht im Vordergrund, und der Rechtsvorschrift wird zur Not Genüge geleistet, wenn jene Integrität nicht angetastet oder nach der Verletzung wiederhergestellt wird. Das ist der berechtigte Kern der Kantischen Unterscheidung von Moralität und Legalität, die im übrigen nicht neu war und Anlaß zu manchen Mißverständnissen gegeben hat. Keinesfalls ist diese Formel geeignet, unser Problem des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit zu ergründen, wenn man nicht auf den Unterschied der objektiven Güter selbst und ihres Verhältnisses zur Persönlichkeit zurückgeht.

So wie nun ferner die menschliche Persönlichkeit im allgemeinen sich in ihrem Wert erst in der Gemeinschaft entfaltet, so wird es eine Grundaufgabe der öffentlichen Autorität, durch den Schutz der individuellen Rechtszone ein geordnetes Gemeinschaftsleben zu ermöglichen. Dazu gehört aber unter andern Aufgaben auch die Befugnis und die Pflicht, die private Rechtssphäre genauer zu umschreiben und den jeweils wechselnden gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechend zu gestalten. Hier liegt also der naturrechtliche Ort der positiven Norm. Ihre Bildung steht ganz im Dienste der sittlichen Gemeinschaft. Das bedeutet aber die Gerechtigkeit, die gerechte Verteilung der Interessen innerhalb der gesellschaftlichen und kulturellen Zustände, Möglichkeiten und Bedürfnisse durchzuführen. Daraus erhellt, daß mit der Unterscheidung von idealer und praktischer Geltung das Verhältnis von positivem Recht zum sog. natürlichen Recht nicht erschöpft ist. Wenigstens die allgemeinen Normen der Gerechtigkeit verpflichten schon real vor dem positiven Gebot. Die positive Satzung verstärkt und bestätigt sie nur von neuem. Anders liegt die Sache bei den weiteren Ableitungen und schwierigeren Anwendungen. Hier wird die unmittelbare, wirksame Geltung und Verpflichtung erst durch die positive Satzung hervorgebracht, und es wäre verfehlt, sich der positiven Feststellung gegenüber auf „natürliches Recht" zu berufen.

Damit berühren wir das Problem des Konfliktes von positivem und natürlichem Recht. Kann unrichtiges Recht verpflichten? Verliert dieses seine empirische Geltung? Diese Fragestellung ist dem Mittelalter nicht fremd. Die Lösung zu Gunsten des natürlichen Rechtes darf aber nicht zu Folgerungen verleiten, die Binder ziehen zu dürfen glaubt. Wohl lehrt Thomas, daß die Seele der positiven Norm ihre Übereinstimmung mit dem natürlichen Sittengesetz ist. Aber er behauptet nicht, daß jedes „unrichtige" Recht schon von Natur „rechtswidrig" oder ungerecht sei, und noch viel weniger, daß auch ein ungerechtes Gesetz bzw. dessen Urheber, der „tyrannus", überhaupt keine rechtliche Pflicht begründen könne. Eine gesetzliche Bindung zu einem in sich widersittlichen Tun kann es selbstverständlich nie geben. Im übrigen kann durch ein ungerechtes Gesetz wenigstens indirekt eine rechtliche Pflicht begründet werden; „propter bonum

maius communitatis" muß man manchen Mißbrauch tragen. Die genauere Theorie von der Tragweite und Bindung der ungerechten und unsittlichen Gesetze kann hier nicht dargelegt werden.

Noch ein letztes zum Begriff der rechtlichen Verpflichtung. Weil Binder den Zusammenhang von Recht und Sittlichkeit nicht vollkommen klar durchschaut, vermag er auch hier nicht das letzte Wort zu sprechen. Die Formel: „Es gibt eine Pflicht gegen das Recht, aber nicht aus dem Recht", befriedigt nicht. Ungezwungen können wir den scheinbaren Widerstreit lösen, wenn wir uns erinnern, daß der rechtliche Anspruch (und entsprechend die Verpflichtung auf der Gegenseite) ein ethischer, objektiv-sittlicher ist, nur mit dem Zusatz, daß wegen der Eigenart der Verbindung zwischen Persönlichkeit und Rechtsgut noch das Merkmal des Juridischen, der Erzwingbarkeit usw. hinzukommt. Die Möglichkeit zu einer solchen Verpflichtung besitzt darum grundsätzlich keine größere Schwierigkeit als jede sonstige moralische Bindung. Jede legitime Autorität kann innerhalb der Grenzen ihrer Befugnisse bindende Vorschriften erlassen.

Gegen Binder müssen wir also geltend machen, daß er seine „Rechtsidee" nicht hinreichend zu Ende gedacht hat. Nur wenn wir sie im Sinne der höchsten Norm der Gerechtigkeit mit einem scharf umgrenzten Inhalt umdeuten, kann sie Grundlage und ideales Richtmaß der positiven Gesetzgebung werden. Das heißt aber, ein wahres, geltendes, sittlich und rechtlich verpflichtendes Naturrecht im Sinne der Scholastik innerhalb der angegebenen Grenzen annehmen. Daraus folgt freilich auch, daß der Reshtsbegriff Binders zu eng gefaßt ist und daß in den allgemeinen Rechtsbegriff die Beziehung zu den objektiven Rechtsgütern, dem scholastischen „suum", als Wesensmerkmal aufgenommen werden muß. Ein solcher Rechtsbegriff bietet der positiven Norm die hinreichende sittliche Begründung, ohne ihrer Stellung Eintrag zu tun. Er allein vermag auch die Probleme des Völkerrechts, der rechtlichen Verpflichtung usw. zwanglos zu erklären, während Binders Rechtsauffassung für die Lösung dieser Fragen unzulänglich erscheint.

Rumänien und Rom.

Von Felix Wiercinski S. J.

Die Unionsbestrebungen der Gegenwart lassen es angebracht erscheinen, alten katholischen Überlieferungen in der rumänischen Kirche nachzugehen. Die Metropolie Jassy (Moldau) hat seit Jahrhunderten enge Berührungspunkte mit dem Heiligen Stuhle gehabt. Auf dem Unionskonzil von Florenz war sie durch den Metropoliten Damian und den Protopresbyter und Metropolitanvikar Konstantin vertreten. Nach dem Konzil finden wir mehrere katholische Fürsten der Moldau; 1588 war sogar der Metropolit Gregor selbst ein aufrichtiger Katholik,

der Sixtus V. in einem persönlichen Schreiben bat, „ihn für den gehorsamsten Sohn der heiligen römisch-katholischen Kirche zu halten“ [1]. Im Jahre 1642 wurde in Jassy, der Residenzstadt des damaligen Fürsten der Moldau, Basilius Lupus, eine Synode der orientalischen Patriarchen abgehalten. Sie befaßte sich mit der Schrift des Patriarchen von Konstantinopel Cyrillus Lukaris, die dieser in Genf vorgeblich als orientalisch-orthodoxe Bekenntnisschrift hatte erscheinen lassen, und lehnte sie entschieden ab, da sie kalvinische Irrtümer enthalte.

In den älteren kirchlichen und liturgischen Büchern der Rumänen spiegelt sich ganz deutlich die katholische Lehre vom Primat wieder. Das im Jahre 1652 in der rumänischen Stadt Tyrgowitschte gedruckte kanonische Recht der rumänischen Kirche sagt zu einer Zeit, da die Union mit Rom nicht bestand, im Kap. 395 [2]: „Der Titel des römischen Patriarchen ist: der Allerseligste, Allerheiligste, den Engeln gleiche, der Vater der Väter in Christo und der Herr aller apostolischen Kirchen.“ Den andern Patriarchen werden dagegen Titel gegeben, die eine lokal-beschränkte Rechtsbefugnis besagen. Die Bischöfe, die dem Papste schreiben, sollen folgenden Ausdruck gebrauchen: „Wir Knechte fallen vor dir nieder und küssen die Spuren der Füße deiner Hoheit und Heiligkeit.“ Der Behandlung der sieben von den Orientalen anerkannten allgemeinen Konzilien wird eine sehr charakteristische Abbildung beigegeben. Überall erscheint der Papst inmitten der Bischöfe als Vorsitzender der heiligen Versammlung, obgleich nur bei dem fünften Konzil ein Papst (Vigilius) persönlich anwesend war. Bei den Berichten über die einzelnen Konzilien werden sogar die jeweiligen Päpste als Vorsitzende erwähnt. Von Nizäa heißt es: „Der Vorsitzende war Silvester und Julius vom alten Rom.“ Beim ersten Konzil von Konstantinopel lesen wir: „In kurzer Zeit kam auch Damasus aus dem alten Rom an.“ Über das Konzil von Ephesus wird berichtet: „Vorsitzender war Cyrillus von Alexandrien, der Delegat des Papstes Cölestin vom alten Rom.“ Ebenso wird im Konzil von Chalzedon dem päpstlichen Legaten der Vorsitz zugesprochen und dann noch hinzugefügt: „Dieser heilige Papst (Leo) sandte nicht allein diese Delegaten, sondern auch einen wunderbaren Brief, durch welchen er das heilige Konzil und seine Arbeiten bestätigte, und die heiligen Väter dieses Konzils nannten jenen Brief die Säule der Rechtgläubigkeit.“ Sogar das Konzil von Florenz wird in jenem altrumänischen kanonischen Rechtsbuch ehrenvoll erwähnt als „achtes Konzil, das sich 1430 in Florenz versammelte, wo man die Einigung bewirkte; aber der Bischof Markus von Ephesus zauderte ein wenig und wollte nicht unterzeichnen, doch außer ihm unterzeichneten die andern alle.“ [3]

---

[1] Nilles S. J., Symbolae II (Oeniponte 1886) 986.
[2] Ortodoxia Româna von Virgil Pop (Lugoj 1922) 12.
[3] Carada, Papa (Bucureşti 1917) 137.

In den rumänischen Minäen, einem liturgischen Buche, das die Texte der kirchlichen Offizien der Tagesheiligen enthält, findet man gelegentlich der Feste der einzelnen Päpste herrliche, der katholischen Auffassung entsprechende Stellen über den Primat. Am 16. Januar, dem Feste Petri Kettenfeier, wird gesagt: „Grundstein der Kirche, Fels des Glaubens, Oberhaupt der Apostel, unerschütterlicher Grundstein der Dogmen, Vorgesetzter und Erster der Apostel, Führer der Apostel, Erschließer des Himmelreiches, immer gerühmter Apostelfürst, unser Hirt und Lehrer, Gesetzgeber, Hirt der Herden Christi, ruhmreicher Petrus, zu uns bist du gekommen, ohne Rom zu verlassen, der du als erster der Apostel den Thron eingenommen hast.“ [1] Auch den Amtsnachfolgern des hl. Petrus wird der Primat klar zuerkannt. Vom heiligen Papst Silvester heißt es: „Bereichert mit dem Throne des obersten Apostels, hast du dich als wunderbaren Diener Gottes erzeigt, indem du die Kirche mit den göttlichen Dogmen schmücktest, festigtest und verherrlichtest.“ Vom hl. Martin I. lesen wir: „Dich haben wir als Grundstein der Bischöfe und als Säule der Rechtgläubigkeit und als Lehrer des guten Glaubens erkannt.“ Am 24. November hören wir das Lob des hl. Klemens I.: „Schüler des obersten Vorstehers Petrus bist du geworden, o Vater; auf seinen Fels wurdest du gebaut, Vielgelobter, wie ein kostbarer Fels, und mit der Kraft deiner Worte hast du das ganze Gebäude der Vielgötterei gestürzt.“

Ähnlich lassen sich auch die andern von den heutigen Orientalen abgelehnten katholischen Glaubenswahrheiten in diesen Büchern unschwer nachweisen. So heißt es noch in dem 1743 in Rymnik gedruckten Pentecostarium am Donnerstag nach Pfingsten: „Der Heilige Geist, vollkommenstes Licht, das aus dem Lichte erglänzte, geht aus vom Vater, der ohne Anfang vollkommen ist, und durch den Sohn.“ Bekanntlich hat auch das Konzil von Florenz die Richtigkeit dieser Ausdrucksweise anerkannt. Auch die Lehre des Fegfeuers ist in diesen Büchern für jeden unparteiischen Theologen unzweifelhaft nachweisbar.

Die neuere Zeit hat leider manche Änderung gebracht, vor allem durch den Einfluß des Protestantismus. Bezeichnend schreibt ein orientalischer Priester, Professor Georgescu, in dem Organ der rumänischen Priesterschaft von Bukarest [2]: „Wir müssen offen und deutlich sagen, daß die bedeutendsten Erscheinungen in unserer heiligen orthodoxen rumänischen Kirche charakterisiert und zusammengefaßt werden können unter dem Titel: Kampf auf Leben und Tod zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus. Die Orthodoxie scheint zu kämpfen, um sich zu erhalten und zu regenerieren; der Protestantismus aber schlägt sie und hämmert gewaltig mit tausend Kugeln und mit allerlei tödlichen Waffen, um ihren Platz einzunehmen.“ Der ehemalige Rechtsanwalt der orientalischen Metropolie Bukarest, Theo-

[1] Ortodoxia Româna a. a. O. 16 f. [2] Crucea 1927, Nr. 7, 3.

dorian, sagt in seinem orientalischen Kanonischen Rechte[1]: „Wenn wir hören, wie Priester sich äußern, daß die Protestanten weniger als die Römischkatholischen von den evangelischen Wahrheiten entfernt sind, müssen wir erschrecken. Ich kenne die traurige Gewohnheit, daß junge Priester zwecks Vervollständigung ihrer Studien die protestantischen Universitäten Deutschlands beziehen und von dort mit Sympathien für die Irrlehren der Reformatoren und mit unversöhnlichem Hasse gegen Rom zurückkehren." Die Protestantisierung der theologischen Lehrbegriffe in der rumänisch-orientalischen Kirche vermag um so leichter um sich zu greifen, weil, wie unlängst der Direktor des Kultusministeriums Nikiphor Crainiceanu schrieb[2], die orientalische Theologie wegen des Wegfalls der allgemeinen Konzilien nach der Trennung von Rom viele Lücken aufweist. Die Lehrbegriffe sind einerseits nicht genau umschrieben, anderseits fehlt die nach orientalischer Ansicht für ihre Bestimmung einzig maßgebende Autorität, das allgemeine Konzil. Die großen Bemühungen um Berufung einer allgemeinen orientalischen Synode führten bisher zu keinem Ergebnis.

Die rumänischen Katechismen und andere religiöse Lehrbücher weisen bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein im allgemeinen ein treues Festhalten an den Traditionen der orientalischen heiligen Väter auf, abgesehen von den bekannten Unterscheidungslehren des Okzidents und Orients. Dann aber beginnt, wenn nicht in allen, so doch in manchen Lehrbüchern der Religion eine offenbar protestantisch-rationalistische Deutung vieler Lehren, die bisher der Orient mit der katholischen Kirche gemeinsam festhielt. Z. B. definiert Professor Michalcescu die Kirche als „die religiös-moralische Gemeinschaft aller derjenigen, die an Jesus Christus glauben und seine Lehre so befolgen, wie sie uns die heiligen Apostel und die Synoden überliefert haben"[3]. Die Auslassung der Taufe und der hierarchischen Ordnung scheint eine Annäherung an die protestantische Auffassung von einer unsichtbaren Laienkirche zu verraten. Während in einem 1913 nach einem alten Manuale von 1756 gedruckten Katechismus noch der bekannte Text aus 2 Makk. 12, 43 zu Gunsten des Gebetes für die Verstorbenen angeführt wird, werden gegenwärtig die deuterokanonischen Bücher von der rumänisch-orientalischen Kirche verworfen[4]. Über den päpstlichen Primat lesen wir jetzt im Jassyer „Victorul": „Wenn der päpstliche Primat auch im Altertume anerkannt und ausgeübt wurde, besteht nach seiner einmaligen Verwerfung kein Grund der Rückkehr zu ihm. Die Verwaltungsform der orthodoxen Kirche entspricht dem modernen Verwaltungsbegriffe weit mehr als ein absoluter Primat, den alle ab-

---

[1] I (Bucureşti 1905) 78. [2] Zeitschrift Gândirea 1924, 261.
[3] Compendiu de teologie simbolică (Bucureşti 1902) 89.
[4] Vgl. Catechismul creştin ortodox (Bucureşti 1913) — Sucin Teologia dogmatică II (Blaj 1907) 178.

zuschütteln suchen."[1] Nach dem siebenbürgischen rumänisch-orientalischen Metropoliten Schaguna „nehmen die Christen an den Wahlen der Bischöfe und Priester und an den kirchlich-ökonomischen Angelegenheiten teil, weil sie Glieder des geistlichen Leibes Christi und als solche ein subjektiv-konstitutiver Teil im kirchlichen Organismus sind."[2]

Hand in Hand mit dieser innern Umgestaltung der rumänisch-orientalischen Lehre geht die antikatholische Textänderung der liturgischen Bücher. Im moldauischen Kloster Neamtz waren die alten rumänisch-orientalischen Bücher unverändert neugedruckt worden. Hierzu bemerkte ein Bischof auf der Synode vom 15. Oktober 1913: „Ich bin mit der Verwendung der Auflagen von Neamtz nicht einverstanden. In diese ist die Lehre von dem Vorrange des Petrus als des vermeintlichen Oberhauptes der Apostel eingedrungen. Ich erkläre, daß, wenn die Bücher in diesem Sinne weiter gedruckt werden, ich sie nicht annehme."[3] Obwohl der Metropolit-Primas dagegen auftrat und sich in überzeugenden Worten für den Primat des hl. Petrus aussprach, wurden doch in den neuen Ausgaben Änderungen der altehrwürdigen liturgischen Texte vorgenommen. So lesen wir in dem jetzigen Texte des Totenoffiziums der Bukarester Ausgabe: „Der du diese Gewalt deinen heiligen Jüngern und Aposteln gegeben hast", statt, wie es früher hieß: „Der du auf Petrus, das Oberhaupt deiner Jünger und Apostel, deine Kirche gebaut und ihm die Schlüssel des Himmelreiches gegeben hast." Übrigens bestehen fromme Laien öfters darauf, daß die von ihnen bestellten geistlichen Handlungen nach den alten Büchern gefeiert werden.

Zum Schluß seien einige erfreuliche Anzeichen für die in neuester Zeit steigende Hochschätzung Roms durch leitende Kreise der rumänischen Kirche angeführt. Der Patriarch Miron Cristea, der den größten Einfluß in der rumänischen Kirche besitzt, erklärte 1927: „Die Professoren in unseren theologischen Schulen wurden in der Vergangenheit zum großen Teil nicht den Bedürfnissen der Kirche gemäß, sondern entsprechend den Interessen der politischen Parteien ernannt. So wurden oft Professoren bestellt, die für ein theologisches Seminar nicht vorbereitet waren. Das Ergebnis ist entsetzlich. . . . Ein solcher Tatbestand erregt meine Besorgnis und die der heiligen Synode um so mehr, weil auch in andern orthodoxen Ländern der theologische Unterricht viel zu wünschen übrig läßt. Eine Krise der internationalen Orthodoxie ist da. . . . Ich bedaure, daß wir bisher nicht dazu kamen, mehr Jünglinge zur Ausbildung in der höheren theologischen Wissen-

[1] Victorul (Jaşi) 1906, Nr. 13/14.

[2] Saguna, Compendiul de dreptul canonic (Sibiu 1868) § 206, Nr. 174.

[3] Zitiert bei Fireza, Armele credintei (Lugoj 1925), nach den Synodalsitzungen.

schaft in die Schulen der abendländischen Kirche zu senden, die im Glauben und in der Disziplin uns näher steht (als die Protestanten)." [1]

Die unter der Leitung des rumänisch-orientalischen Diözesanrates in Jassy erscheinende Monatsschrift „Metropolia Moldovei" behandelt im Juniheft des Jahres 1926 in einem besondern Artikel die Unionsbewegung der christlichen Kirchen. Nach Würdigung der Unionsbestrebungen der von Rom getrennten Orientalen und der Protestanten heißt es dort: „Doch von der Union der christlichen Kirchen sprechen ohne Rücksicht auf die Gesinnung und das Vorgehen des Katholizismus bedeutet zum guten Teil die Vernichtung des Gelingens unserer Hoffnungen. Eine Konfession, die über 300 Millionen Gläubige zählt und über die ganze Welt verbreitet ist, mit einer genau bestimmten Lehre, mit einer bewundernswürdigen Organisation und Disziplin, mit einer unbestreitbaren intellektuellen und sozialen Tätigkeit, vermag ohne Zweifel diese Bewegung wirksam zu fördern. Was tut also der Katholizismus? Bei der bestehenden einheitlichen Organisation und Disziplin der katholischen Kirche sind die Informationsmittel leicht. . . . Der Gedanke des Papstes ist der Gedanke der ganzen Welt. Was denkt also der Papst über die Vereinigung der Kirchen?" Dann werden die Bemühungen der letzten Päpste und besonders Pius' XI. anerkannt und gewürdigt: „Der gegenwärtige Papst erließ gelegentlich der Jahrhundertfeier des Martyriums des hl. Josaphat im Dezember 1923 einen warmen Aufruf zu Gunsten der Wiedervereinigung der christlichen Welt. In der Konsistorialansprache vom 24. März 1924 drückt sich der Papst . . . so aus: ‚Aufseiten der Orientalen und der Katholiken des Abenlandes bestehen zahlreiche Ursachen zu Mißverständnissen; wir müssen uns bemühen, die Vorurteile verschwinden zu lassen und die geschichtlichen Irrtümer zu widerlegen, die das Werk der Versöhnung behindern.'" Besonders wird der versöhnliche Ton hervorgehoben, der jetzt auf beiden Seiten sich zeige, während er früher leider oft vermißt worden sei. Solche und ähnliche Äußerungen eines Organs, das zu den leitenden kirchlichen Kreisen des Landes die engsten Beziehungen hat, lassen auch heute wieder die Hoffnung auf eine allmähliche Annäherung Rumäniens an Rom nicht unberechtigt erscheinen.

Thomas von Sutton O. Pr. als Verfasser zweier Schriften über die Einheit der Wesensform.

Von Franz Pelster S. J.

Nachdem bereits F. Ehrle[2] darauf hingewiesen hatte, daß die beiden Schriften „Contra pluralitatem formarum" und „De productione formae substantialis", die man früher vielfach dem hl. Thomas zuschrieb, die

[1] Monitorul oficial. Senatul. IV, 15. Juni 1927, 1317.

[2] Thomas de Sutton, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae: Festschrift Georg v. Hertling (Kempten 1913) 431.

aber nach Cod. 491 Brügge einem Thomas Anglicus angehören, möglicherweise von Thomas Sutton verfaßt seien, konnte ich später eine Reihe von innern Gründen für diese Meinung anführen, denen aber noch immer eine äußere Bestätigung mangelte[1]. Erst 1925 fand ich eine solche in Cod. 118 der Stadtbibliothek zu Assisi. Da unterdessen meine Behauptung, daß Sutton Verfasser der fraglichen Schriften sei, bereits in der patristischen und scholastischen Philosophie von Ueberweg-Geyer[2] Aufnahme gefunden hat und dieselbe auch von P. Glorieux[3], dem ich brieflich von dem Zeugnis der Assisihs. Mitteilung gemacht hatte, angenommen ist, dürfte es an der Zeit sein, den Beweis kurz darzulegen.

Cod. 118 der Stadtbibliothek Assisi [membr. ff. 159, 36,5 × 25,5 cm (2 col.) saec. 13/14] ist englischer Herkunft. Die Hs. muß aber schon früh in den Sacro Convento gekommen sein, wie die für Assisihss. charakteristische alte Schlußbemerkung f. 159^{r} beweist: „In isto libro omnes quaterni sunt XIII." Dabei ist die Zahl von Flammenstrahlen umgeben[4]. Da die Hs. bei anderer Gelegenheit eingehend zu beschreiben ist, gebe ich hier nur das Notwendigste an: Nach den sechs ersten Quästionen „De veritate" ff. 1^{r}—36^{v} und den sechs ersten Quästionen „De malo" (nebst zwei Artikeln der siebten Frage) ff. 37^{r}—80^{v} folgt der leider noch immer unveröffentlichte Traktat des Richard von Meneville (Mediavilla) über die Mehrheit der Formen (De gradibus formarum) ff. 81^{r}—91^{r}[5].

Nunmehr schließt sich ff. 91^{v}—95^{r} der Traktat Suttons „De productione formarum" an. Die gleichzeitige, stets wiederkehrende Hand des Annotators schreibt f. 91^{v}: „Questio est de produccione forme substancialis in esse secundum illum Thomam de Suton Anglicum de ordine predicatorum sive de potencia activa, que sit in materia. „De produccione forme substancialis in esse sentenciam solempnem priorum doctorum tanquam principium ab inicio habitam posteriores eam inpossibilem respuunt." Der Schluß lautet f. 95^{r}: „sed omnia ab ipso. Et ideo est Deus super omnia benedictus in secula." Es folgen ff. 95^{r} bis 120^{v}: „Quaestiones disputatae" und „Quodlibeta" des englischen

---

[1] Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre: ZKathTh 46 (1922) 227—236.

[2] S. 542.

[3] La littérature des correctoires: RevThom 33 (1928) 93 f.

[4] Die Hs. trägt im Inventar von 1381 die Nummer CCCLXXXVIII. Als Inhalt werden nur Questiones disputate sancti Thome Aquinatis angegeben.

[5] Zu den von J. Lechner (Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla [München 1925] 9) und E. Hocedez (Richard de Middleton [Louvain 1925] 23) genannten Hss. Cod. lat. Bibl. Nat. Paris 15962 ff. 169—180 und Cod. lat. 8723 der Staatsbibl. München ff. 175^{r}—202^{r} kommt jetzt Cod. 118 Assisi. Außerdem findet sich der Traktat auf ff. 95^{r}—121^{v} einer im Besitz von S. Em. Kardinal Ehrle befindlichen Hs.

Franziskaners Roger Marston, über die in einem der nächsten Hefte zu handeln ist.

Zu dem jetzt auf ff. 121^{r}—130^{v} folgenden Traktat hat f. 121^{r} die gleiche Hand wie f. 91^{v} bemerkt: „Alius tractatus illius de Suton predicatoris contra pluralitatem formarum. „Quoniam sanctum est honorare veritatem pre ceteris amicis." Die Schrift endigt f. 130^{v}: „actus purus et exemplar omnium, cui sit gloria in secula seculorum. Amen." Den Schluß bilden ff. 130^{v}—159^{r} ein zweites Quodlibet des Roger Marston und zwei anonyme Quästionen.

Aus dieser Inhaltsangabe folgt klar, daß der Thomas Anglicus des Cod. 491 von Brügge kein anderer als der bedeutende englische Dominikaner Thomas Sutton ist. Rührt doch das Zeugnis von einem Manne her, der schon der Schrift nach dem ausgehenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert angehört und sich mit Oxforder Verhältnissen aufs beste vertraut erweist[1]. So ist jeder Zweifel ausgeschlossen, zumal da auch die innern Kriterien durchaus auf Sutton hinweisen. Auch für die zeitliche Fixierung erhalten wir einen guten Fingerzeig. Mit Ausnahme der Fragen des hl. Thomas stammt alles in der Hs. aus der Zeit von 1280 bis 1290. Die Hs. selbst kann sehr wohl noch vor 1300 geschrieben sein. Also sind auch die Traktate, wie ich bereits früher vermerkt hatte, wohl um 1290 vollendet. Eine wichtige Bestätigung lieferte in jüngster Zeit P. Glorieux, indem er nachwies, daß beide Traktate bereits im Correctorium „Quare detraxisti" zitiert werden. Dies Correctorium ist aber spätestens kurz nach 1290 entstanden[2].

Durch diese Feststellungen sind die letzten Vorbedingungen für ein erfolgreiches Studium der beiden Werke gegeben. Hoffentlich macht eine Neuausgabe bzw. Erstausgabe die Traktate, welche in der Kontroversliteratur über die Einheit der Wesensform eine so große Rolle spielten, recht bald einem weiteren Kreise zugänglich.

---

[1] Zur Frage „Utrum beatitudo sit actus intellectus seu voluntatis", verzeichnet er genau, daß der erste Respondens Franziskaner, der zweite Dominikaner war.

[2] Der von Glorieux (a. a. O. 87) gegebenen Datierung vor 1286, die auf der Annahme beruht, daß Richard Knapwell der Verfasser sei, kann ich mich einstweilen nicht anschließen (vgl. Aufsätze und Bücher Nr. 203).

Besprechungen

Stange, Erich, Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd. 3 (237 S. mit 7 Bildnissen.) Leipzig 1927, F. Meiner. Geb. *M* 12.—

In dem großen Reihenwerke, welches die verschiedensten Wissenschaftsgebiete durch Persönlichkeitsbilder ihrer angesehensten Vertreter in selbstverfaßten Eigenberichten zu schildern versucht, ist nun, nachdem in zwei voraufgegangenen Bänden der Religionswissenschaft ausschließlich protestantische Gelehrte zu Wort gekommen waren, auch ein dritter (oder, wie in Aussicht gestellt wird, ein erster dieser Art) erschienen, in welchem katholische Theologen die Bedeutung der von ihnen vertretenen Wissenschaft im Spiegel ihres persönlichen Werdens und Wirkens aufzeigen. Die vom Herausgeber gewählten Mitarbeiter sind: der Dogmatiker Bernhard Bartmann (Paderborn), der Historiker Hartmann Grisar S. J. (Innsbruck), der Moraltheologe Joseph Mausbach (Münster), der Alttestamentler Norbert Peters (Paderborn), der Apologet Franz Sawicki (Pelplin), der Missionswissenschaftler Joseph Schmidlin (Münster) und als Vertreter für Kirchengeschichte und Kirchenrecht Heinrich Schrörs (Bonn). Die Wahl ist, zumal wenn man die gesicherte Möglichkeit einer späteren Ergänzung berücksichtigt, eine recht glückliche zu nennen, sowohl was die Sachgebiete als auch die Persönlichkeiten betrifft. Die Mitarbeiter haben es verstanden, wenn auch nicht alle in gleichem Maße, den eigentümlichen Reiz dieses Unternehmens von Selbstdarstellungen, welcher in der farbenvollen Verflechtung von Person und Sache besteht, zur Geltung zu bringen. Das Sachliche verleiht dem Persönlichen Bedeutung und empfängt dafür Lebendigkeit. Welch hohen Grad von Ehrlichkeit die geforderte Selbstoffenbarung dabei anstrebt, beweist das nicht geringe Maß von treffender Selbstkritik, mit der oft das Wirken mit dem Wollen verglichen wird. Es imponiert dabei vor allem die Höhe des erstrebten wissenschaftlichen Ideales, das für die einzelnen Fachgebiete mit eingehender und hingebender Liebe gezeichnet wird. Das Interesse nichtkatholischer Leser dieses Bandes wird sich zwar zunächst auf die Entdeckung des vermuteten Zwiespalts zwischen Forschen und Gehorchen in der Seele des kirchlichen Gelehrten richten. Sie werden dann, wie aus einigen Besprechungen schon ersichtlich ist, überrascht von dem harmonischen Ausgleich zwischen höchst achtenswerter wissenschaftlicher Leistung und echt katholischer Glaubenshaltung. Damit hängt es auch zusammen, daß jene Warnung, die der Herausgeber der drei Bände in einem kurzen Vorwort voraufschicken zu müssen glaubte, für diesen dritten Band (allerdings auch nur für diesen) sich vollauf erübrigte. Er weist nämlich auf die Gefahr hin, die bei der Religionswissenschaft der Gegenwart auf der Hand liege, daß bei dem augenblicklichen Übergangszustand moderntheologischer Umwälzungen „wertvolle Lebensarbeit der letzten Generationen voreilig beiseitegeschoben würde". St. wird es wohl inzwischen selber empfunden haben, wie grundlos diese Befürchtung für die katholische Theologie ist. Uns aber berührt es nun doppelt angenehm, Zeugen der dankbaren Verehrung zu sein, mit welcher unsere Gelehrten zu ihren Lehrern aufschauen. Da sind es vor allem die gefeierten Wissensstätten von Würzburg, Eichstätt und Innsbruck, und Leuchten der Wissenschaft wie Denzinger, Hergenröther, Hettinger, Thalhofer, Stöckl, Stentrup, Jungmann, denen immer wieder herzliches Lob gespendet wird. Diese Männer aber ihrerseits, wie ebenfalls wiederholt betont wird, gaben den Dank weiter an eine noch

frühere Generation von Gelehrten, zu deren Füßen die meisten von ihnen in der Gregoriana zu Rom gesessen. Es war der Germanikerbischof Stahl von Würzburg, der die Studenten Hettinger, Denzinger und Hergenröther ins Deutsche Kolleg schickte, und unter dem Germanikerbischof v. Leonrod wurde Eichstätt zu „einer Hochburg der Scholastik", zu der „damals eine Menge deutscher und außerdeutscher Theologen — im ganzen aus 43 Diözesen — zusammenströmte". So erweist sich Rom bis zur Stunde nicht nur als Schutzwehr deutschen Glaubens, sondern auch als Quellgrund deutschen Wissens. A. Rembold S. J.

Van Hove, Alois, La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique. (Universitas Catholica Lovaniensis II 19) 8° (XXXV u. 390 S.) Wetteren De Meester, Bruges Beyaert, Paris Gabalda 1927. Belgas 12.—

Die verdienstliche Untersuchung läßt sich vergleichen mit den Arbeiten von A. Lang („Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises"; vgl. Schol. 2 [1927] 256 ff.) und J. Ranft (Die Stellung von der Lehre der Kirche im dogmatischen System; vgl. Schol. 3 [1928] 254 f). Wie diese holt sie ihren Gegenstand mitten aus der wissenschaftlichen Erörterung heraus; Ziel, Methode und Ergebnis dienen dem Fortschritt der Wissenschaft. Auch v. H. verbindet die geschichtliche mit der sachkritischen (in diesem Falle philosophisch-theologischen) Untersuchung und dem organischen Weiterbau. Von den 6 Kapiteln des Buches sind die vier ersten (S. 1—269) der Darstellung der Lehre des hl. Thomas gewidmet, die beiden letzten (270—383) der besondern Frage nach der Erkennbarkeit des Wunders als eines außernatürlichen gottgewirkten Vorganges („veritas philosophica" und „theologica") im System des hl. Thomas und nach den Forderungen der Naturwissenschaft (vgl. Introduction XIII f.). Die Kapitel 1, 2 und 4 (Definition und Einteilung des Wunders: 1 ff.; Wesen des Wunders: 67 ff.; Stellung des Wunders in der Apologetik nach St. Thomas: 229 ff.) sind nach gleichem Plane gebaut: Lehre des Heiligen, Entwicklung der Lehre von Augustinus bis Thomas, weitere Ausführungen der Lehre und Einzelfragen. Das 3. Kapitel untersucht das Verhältnis zwischen dem Beweis der Möglichkeit des Wunders nach Thomas und den Forderungen der Naturwissenschaft (bzw. des Naturalismus, Kontingentismus und Determinismus); dadurch steht es inhaltlich und methodisch den beiden letzten Kapiteln näher.

Das Ergebnis faßt der Verfasser am Schluß zusammen: Die geschichtliche Untersuchung stellt fest, daß Thomas zwar mitten in der theologischen Lehrentwicklung steht und von ihr beeinflußt ist, daß in seiner Lehre vor allem augustinische Ansichten weiterleben, daß er aber über Augustin und die früheren Scholastiker hinaus „eine prächtige und machtvolle Synthese" gebaut hat, deren Elemente sich harmonisch zueinander und lückenlos in die großen Linien des thomistischen Systems hineinfügen (384). Eine Einschränkung ist bezüglich der Erkennbarkeit des Wunders insofern zu machen, als Thomas beim damaligen Stande der Entwicklung diese Frage nicht ausdrücklich gestellt und beantwortet hat; aber die Lösung läßt sich aus seinen Grundsätzen ableiten. Auch hier ist ein Fortschritt unverkennbar. Der sachkritische Teil stellt die Übereinstimmung fest zwischen der Lehre des Aquinaten und den Forderungen der Naturwissenschaft als solcher, d. h. insofern sie die Grenzen ihrer Kompetenz einhält und nicht metaphysische Fragen lösen will.

Der Verfasser hat sich die Arbeit nicht leicht gemacht. Sein Bestreben war, die Ansicht des hl. Thomas nicht aus einigen wenigen Stellen zu erheben, sondern aus der Gesamtheit seiner Schriften, unter Berücksichtigung des Werdens und Wachsens eines so aufgeschlossenen, regsamen und umfassenden Geistes, wie es St. Thomas war (vgl. die wertvolle Studie von J. de Guibert, Les doublets de Saint Thomas d'Aquin, und die Besprechung

Schol. 2 [1927] 588 f.), unter Vorlegung von Verschiedenheiten der Auffassung, die ohne gewaltsame Ausgleichsversuche anerkannt werden (vgl. 142), oder sich bei näherer Prüfung als scheinbar erweisen (z. B. 274 ff.) Wohltuend berührt die bei Wahrung der Forschungsfreiheit sich kundgebende Ehrfurcht vor dem großen Lehrer (vgl. z. B. 310 ff. in der Frage nach der Erkennbarkeit des Wunders). Maßvolles, besonnenes Urteil, eingehende, sorgsame Einzeluntersuchungen, Anerkennung alles Wahren auch in gegnerischen Auffassungen zeichnen das Buch aus, dazu eine reiche, nutzbar gemachte Bibliographie (vgl. S. XV—XXXI); hier hätte vielleicht ein übriges geschehen können in Berücksichtigung der fremdsprachlichen Literatur; so ließ sich eine Auseinandersetzung mit C. Isenkrahes Experimental-Theologie (²Bonn 1922) erwarten.

An Einzelergebnissen seien folgende vermerkt. Nach Thomas gehört das Element „sensibile" nicht zur Definition des Wunders (23 f.); die beiden von ihm gebrachten Einteilungen des Wunders („secundum substantiam, subiectum, modum", und „supra, contra, praeter naturam") decken sich nicht völlig (55 ff.); die Bedeutung der „rationes seminales" bei Augustin (99 ff.) und der „potentia obedientialis" bei Thomas (108 115). Nach Thomas ist Gott einzige „causa efficiens physica" des Wunders (155); der Thaumaturg kann „causa instrumentalis" sein durch die „causalité dispositive d'ordre intentionnel" (153). Die Geister können keine „miracula" wirken, wohl aber „mirabilia", d. h. kraft ihrer besseren Erkenntnis der Natur und des ihnen zu Gebote stehenden „motus localis" eine über die natürlichen Kräfte hinausreichende Tätigkeit entfalten (296 ff.). Die Frage, ob nach dem hl. Thomas die Wunder als sichere Kennzeichen und Beweise der Offenbarung erkannt werden können durch die natürliche Kraft des Verstandes oder ob dazu eine übernatürliche Erleuchtung erfordert werde, entscheidet v. H. im ersteren Sinne (gegen P. Rousselot: 240 ff.); bezüglich der weiteren Frage, wie das Wunder als „praeambulum fidei supernaturalis" erkannt werde, äußert er sich wie folgt: „En résumé, S. Thomas admet que la foi peut se justifier rationnellement, et cette justification se fait principalement par le miracle. Mais l'évidence naturelle ne peut pas être un motif dont la foi dépende formellement: on n'aurait alors qu'une foi scientifique, essentiellement différente de la foi véritable. Cette évidence peut sans inconvénient être absente; au cas où elle est donnée chez celui qui a la foi véritable, elle est, par le moyen de la grâce, intégrée dans un ordre supérieur et elle-même surnaturalisée" (268 f.). Damit nähert sich der Verfasser der Ansicht R. Garrigou-Lagranges, ohne sie völlig zu billigen (269 Anm. 1). Hier liegen, wie die Verschiedenheit der Auffassungen andeutet, noch Dunkelheiten, ähnlich wie in der Frage nach dem Zweck des Wunders und seiner (innerlich notwendigen?) Beziehung zur übernatürlichen Ordnung (127 ff.: La finalité surnaturelle du miracle). Klarheit kann nur schaffen eine streng methodische Untersuchung der Äußerungen des hl. Lehrers im Gesamtbild seiner Lehre, unter Berücksichtigung der Chronologie seiner Werke und ihres organischen Zusammenhanges mit früheren und gleichzeitigen Lehren und Lehrern, wie sie der Verfasser mit Erfolg angewandt hat.

H. Dieckmann S. J.

Sommerlath, Ernst, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. Zweite, erweiterte Auflage. 8° (151 S.) Leipzig 1927, Dörfling & Franke. *M.* 5.50.

Die neue Auflage ist um 44 S. gewachsen, ganz überwiegend durch weiteren Druck, doch auch durch manche Fußnote, die auf Besprechungen der ersten Auflage (1923) Rücksicht nimmt oder neue Literatur nachträgt. — Das neue Leben, das der „Kraft des Geistes" verdankt wird, hat die Verbindung mit dem im Geist lebenden Christus zur notwendigen Voraussetzung; sie wird durch die Taufe bewirkt und im Glauben persönlich er-

griffen. Das ist in gedrängtester Kürze der Gang der lehrreichen Untersuchung (vgl. 96). — Erfreulicherweise wird der Verfasser nur sehr wenig durch altprotestantische Vorurteile im richtigen Paulusverständnis behindert. Zu derartigen Residuen gehören die „Werkerei" (36); der Christ nicht mehr unter dem Gesetz stehend (39); der Glaube bloßes Greiforgan, keine Disposition (117 128). — Durchweg ist die Deutung verständig und besonnen. Gewisse Modetheorien und -methoden werden kräftig abgelehnt: Herleitung christlicher Begriffe aus den heidnischen Mysterien (siehe die Anmerkungen S. 30 f. 99 107 133); Übertreibung der Bedeutung des Charismatischen (45 ff.); das πνεῦμα als „Kraftfluidum" (60), stets unpersönlich (61) oder mit dem erhöhten Christus identisch und diesen „entpersönlichend" (88 Anm. 1, 97); ausschließlich lokale Auffassung des „in Christo Jesu" (92 ff.). — Mit Befriedigung vermerkt der katholische Theologe auch die folgenden Ergebnisse: Entscheidende Bedeutung des ungeteilten Willenseinsatzes (17); Lohn und Strafe im künftigen Gericht als bestimmendes Motiv für das ganze christliche Leben (26); ein Gericht nach den Werken (128). Gleichwohl ist dieses Leben in gnadenhafter Weise von Gott gewirkt (34) „als eine Art höhere Naturordnung" (37) durch die treibende Kraft des Geistes (37 41 ff. 61 ff.). Der Gläubige wird von der Sünde nicht bloß frei erklärt, sondern wirklich befreit (76 f.). Christi Gerechtigkeit wird ihm nicht bloß angerechnet, sondern ist objektiv reale Wirklichkeit in ihm geworden (127). Das Leben des Christen trägt die sittlich-heilige Art Christi an sich (89), und zwar von Anfang an, wo eine „im höheren Sinne physische Wirkung Gottes" dieses neue Leben als eine Art „Fremdkörper" hervorbringt, der sich dann psychologisch mit dem Menschen verbindet und organisch in ihm wächst (114 f.). Die Taufe ist kein bloßes Sinnbild, sondern ein Sakrament (104), „wirksames Handeln" (108), wodurch das neue Leben objektiv real vermittelt wird (103 f. 109 f.); doch wirkt sie nicht „magisch" (105; eine gute Unterscheidung des Sinnes von „magisch" s. S. 114). Der Glaube als gehorsames Hinnehmen der Zusage Gottes wird schon dadurch vor subjektiver Verschwommenheit bewahrt, daß er sich auf große objektive Tatsachen bezieht (123), und nicht etwa darauf, daß er selber „zur Gerechtigkeit gerechnet werde" (142). Sowohl „Rechtfertigung" wie „neues Leben" bringen das ganze Heil zum Ausdruck, nur in verschiedener Betrachtungsweise: Christus für uns und Christus in uns (136 f.). — Doch will S. auch den lutherischen Begriff der Gerechterklärung, der imputativen Gerechtigkeit, noch beibehalten (128). Deswegen muß die Arbeit in einem „unlöslichen Dilemma" ausklingen (145), bei dem die Berufung auf „das Geheimnis des Lebens" (146 ff.) doch wohl eine allzu billige Antwort ist. — Noch etwas anderes läßt unbefriedigt: Die Realität der Lebensgemeinschaft mit Christus wird außerordentlich stark betont. Es sei ein Ineinsverwachsen, ein Eingepfropftwerden (110), ein Eingetauchtwerden und Hineinschlüpfen (111 f.). Aber das sind doch schließlich Bilder, und es fragt sich, was Paulus damit gemeint haben mag. Da wird nun bloß negativ gesagt, es sei an keine Wesensverwandlung der Natur zu denken (108) und auch nicht einmal an die „Einsenkung eines neuen Lebenskeimes" (109). Auf eine positive Erklärung dieser so realistischen Bilder wird eigentlich ganz verzichtet (98 111 Anm.). Hier wäre entschieden das Richtige gewesen, die „Kraft des Geistes" doch als einen eingesenkten Keim des übernatürlichen, gottähnlichen Christuslebens im Sinne der „heiligmachenden Gnade" der katholischen Theologie zu fassen. Aber ob auch nur ein katholisches Buch — Dogmatik, biblische Theologie oder Exegese — zu Rate gezogen wurde, ist mehr als zweifelhaft. In den reichen Literaturangaben sucht man vergebens nach einer Spur davon. Und doch hätte die katholische Literatur dem Verfasser viel Nutzen gebracht, teils als Bestätigung seiner Auffassungen, teils zu deren Entwicklung und Berichtigung. H. Lange S. J.

Mayer, Dr. Joseph, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker. Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik. Herausgegeben von D. Dr. Franz Keller. 3. Bd. 8° (XLIV u. 466 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder. *M* 14.—; Lw. *M* 15.15.

Die Frage, mit der M. sich auseinandersetzt, ist bereits früher unter verschiedenen Rücksichten untersucht und beurteilt worden. Das Unterscheidende und die Eigenart des vorliegenden Werkes besteht in dem Versuch, vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie den begründeten Wahrscheinlichkeitsbeweis für den theoretischen Satz zu erbringen, daß die direkt gewollte gesetzliche Sterilisierung nichts in sich Sittenwidriges darstellt und darum unter gewissen Voraussetzungen erlaubt sein kann. Nur dieser Kernsatz soll herausgegriffen und in sich und seinen Hauptbeweisen etwas eingehender besprochen werden. Unter „direkter Sterilisierung" wird dabei eine solche verstanden, die (durch Vasektomie, Tubenresektion, Bestrahlung oder irgend ein anderes geeignetes Verfahren) auf die Entkeimung des Individuums als solche abzielt und in ihr den ersten, unmittelbar gewollten Erfolg hat (vgl. 147 ff.). Sie steht im Gegensatz zur bloß „indirekten Sterilisierung", die zwar auch eine Entkeimung des Individuums tatsächlich verursacht, aber eine von der Entkeimung als solcher völlig verschiedene und an sich von ihr unabhängige unmittelbare Wirkung beabsichtigt, die sich in der Ordnung der Kausalität aus der vorgenommenen Maßnahme auch gleich unmittelbar ergibt. — Die „Voraussetzungen", unter denen die direkte gesetzliche Sterilisierung zulässig sein soll, sind im wesentlichen zusammengefaßt in einem auf andere Weise nicht zu behebenden „Notstand des Staates", d. h. in einer die Existenz oder das notwendige Gemeinwohl ernstlich bedrohenden Lage des Staates, die durch die geschlechtliche Betätigung der Geisteskranken herbeigeführt wurde und nur durch Sterilisierung dieser Kranken ausreichend gebessert werden kann (439).

Einer der Ausgangspunkte bei der ganzen moraltheologischen Beweisführung des Verfassers ist der von ihm behauptete Mangel des Zeugungsrechtes der Geisteskranken. Die Beweisführung würde hier gewinnen, wenn schärfer zwischen den verschiedenen Arten von Geisteskranken unterschieden würde; denn es gibt Beweismomente, die für die eine Gruppe beweisen, bei einer andern aber nicht zutreffen. Es empfiehlt sich zu scheiden zwischen Geisteskranken, die eines „actus humanus" überhaupt nicht fähig sind, und solchen, denen diese Fähigkeit nicht abgeht. Die ersteren scheiden sowohl für das Eingehen einer Ehe aus, als auch (wenn bereits vor Eintritt der Geisteskrankheit eine gültige Ehe abgeschlossen war) bezüglich der Geltendmachung des durch die Ehe erworbenen Rechtes. Der Grund ist einsichtig. Der Eheabschluß geschieht durch Vertrag; ein solcher kommt nur zustande, wenn der erforderliche Vertragswille gefaßt wird; dieser Vertragswille ist wesentlich ein „actus humanus". Wer darum unfähig ist, einen „actus humanus" zu setzen, ist auch unfähig eine Ehe einzugehen. Ebenso kann das durch den Ehevertrag erworbene Forderungsrecht bindend nur durch einen „actus humanus" geltend gemacht werden; darum scheiden verheiratete Geisteskranke auch für die Geltendmachung eines erworbenen ehelichen Rechtes aus. — Neben dieser ersten Gruppe steht die große Zahl der „Minderwertigen", die zwar eines menschlichen Handelns fähig sind und denen darum die zum Eheabschluß oder zur Geltendmachung des ehelichen Rechtes wesentliche Einsicht nicht mangelt, von denen aber mit moralischer Sicherheit nur minder- oder unwertige Nachkommenschaft zu erwarten ist (wobei im Zweifelsfall zu Gunsten der erforderlichen Einsicht entschieden wird). Es scheint, daß der Verfasser auch diese Gruppe vom Zeugungsrecht ausgeschlossen wissen will; dafür reichen aber die soeben hier angeführten Gründe natürlich nicht aus. M. baut darum seinen Beweis auch nicht auf ihnen auf, sondern auf der Unfähigkeit, die er-

forderliche Erziehung zu leisten, und auf der Schädigung, die das Gemeinwohl durch einen derartigen Nachwuchs erfährt. Sind die oben dargelegten Gründe für die relative Ausschaltung jener ersten Gruppe von Geisteskranken unmittelbar einsichtig und beweiskräftig, so bedürfen die von M. für die zweite Gruppe angeführten Argumente mehrfacher Einschränkung, wie gleich gezeigt werden soll. Zunächst sei aber noch auf eine andere Unterscheidung hingewiesen, die ebenfalls der größeren Übersichtlichkeit der Beweisführung dient: Etwas anderes ist das Recht zum Haben der Zeugungsorgane und ihrer organischen wie funktionellen Unversehrtheit, etwas anderes das (habituelle) Recht zur Betätigung der Zeugungsfähigkeit, wieder etwas anderes der aktuelle Gebrauch dieses Betätigungsrechts, bzw. die Befugnis, zum aktuellen Gebrauch überzugehen (oder unter dem Gesichtspunkt der „Ehe" gefaßt: etwas anderes ist das Recht zum Haben der vollen körperlichen Tüchtigkeit, die die Voraussetzung zu einer „copula matrimonialis fecunda" bildet; etwas anderes das Recht, überhaupt zu heiraten; etwas anderes das durch Abschluß einer Ehe erworbene [habituelle] Recht zur geschlechtlichen Betätigung; etwas anderes das Recht zur aktuellen Betätigung dieses Rechts: „ius ad matrimonium, ius matrimoniale seu ius ex matrimonio inito haustum, ius actualis usus iuris ex matrimonio hausti"). Diese Rechte hängen so zusammen, daß jedes vorhergehende das nachfolgende bedingt, aber seinerseits nicht durch das nachfolgende bedingt wird, noch ihm irgendwie untergeordnet ist. Daraus ergibt sich, daß, wenn und soweit die Unfähigkeit zur Erziehung, bzw. die Verhütung minder- oder unwertiger Nachkommenschaft den Grund für den Ausschluß von der Fortpflanzung abgibt, den Minderwertigen nur das Recht der aktuellen Betätigung (also nur das letzte Glied in der oben genannten Reihe der Rechte) abgesprochen werden kann; weil eben die Verweigerung dieses Rechtes zur Erreichung des betreffenden Zweckes „per se" genügend ist. Was darüber hinaus „per accidens" in bestimmten Fällen notwendig ist, dafür muß die Berechtigung anderswoher nachgewiesen werden; die eben genannten Gründe reichen hierfür nicht aus. Das Recht, die aktuelle geschlechtliche Betätigung zu hindern, besagt darum an sich keineswegs die Befugnis, auch in die weiter zurückliegenden Rechte einzugreifen oder sie den Minderwertigen abzusprechen; das gilt namentlich vom Recht zum Haben der Zeugungsorgane und ihrer organischen wie funktionellen Intaktheit. Man kann nicht folgern: „Qui potest minus, potest etiam plus." Es ist in dem vorliegenden Buch nicht immer die Gefahr überwunden, aus dem Rechte, einen Erfolg überhaupt zu bewirken, das Recht zu folgern, den Erfolg unbedingt zu bewirken, oder mit andern Worten: ein Recht zur Herbeiführung des Erfolges abzuleiten, das jedes entgegenstehende Recht verdrängt, wenn sich sonst der betreffende Erfolg nicht erreichen läßt.

Bisher wurde die Voraussetzung gemacht, daß all den besagten Minderwertigen tatsächlich das Recht zu aktueller Betätigung der Zeugungsanlage abgesprochen werden dürfe oder müsse; aber gerade dieses weitest reichende Verdikt und die vom Verfasser versuchte Beweisführung müssen in Frage gezogen werden. Von Geisteskranken, die keines „actus humanus" fähig sind, braucht dabei nicht mehr gesprochen zu werden, da das Notwendige bereits oben gesagt worden ist; ebenso nicht von solchen Kranken und Minderwertigen, denen eine bloß zeitweise Enthaltung zugemutet werden soll. Gemeint sind nur die Fälle, wo zwischen den beteiligten Braut- oder Eheleuten selbst zwar keine Pflicht der Gerechtigkeit oder Liebe verletzt wird, wo diesen Personen aber trotz des besten Willens keine andere Wahl bleibt, als entweder dauernd auf die Ehe bzw. jede eheliche Betätigung zu verzichten oder aber eine minder- und unwertige Nachkommenschaft zu zeugen. Gewiß wird hier jeder verständige Seelsorger von einer Ehe dringend abraten; daß aber die betreffenden Braut- oder Eheleute objektiv

unter schwerer Sünde verpflichtet sind, überhaupt und dauernd von der Ehe bzw. von jeder ehelichen Betätigung abzustehen, ist zu weit gegangen und wird auch vom Verfasser nicht bewiesen. Der Satz: „Die Geisteskranken, die moralisch Irren und andere Minderwertige haben so wenig ein Recht, Kinder zu erzeugen, als sie ein Recht haben, Brand zu stiften" (26) ist in dieser unbestimmten Allgemeinheit nicht richtig. Auch die (32 ff.) aus verschiedenen Autoren beigebrachten Texte geben hierfür keinen Autoritätsbeweis ab. Liest man sie im Zusammenhang nach, so findet man, daß die Mehrzahl der Autoren durchaus keine so weitreichende Schlußfolgerung zieht und auch nicht die hierzu notwendigen Prämissen bietet.

Wenn (25) auch die Autorität des hl. Thomas für die erwähnte Behauptung herangezogen und seinen „Quaestiones disputatae" ein „argumentum ex natura rei" entnommen wird, so muß man beides nach dem Zusammenhang als nicht zutreffend bezeichnen. Denn Thomas behandelt an der betreffenden Stelle (De malo q. 15, a. 1) nur die Frage nach der „moralitas obiectiva" des geschlechtlichen Aktes als Aktes und fragt, wann der Akt als solcher gegen die naturgewollte Zweckbindung an das „bonum generationis" und „educationis" verstoße. Er antwortet, das sei dann der Fall, wenn der Zeugungsakt das nicht leiste, was er als Akt zur Erreichung der genannten Zwecke beizutragen habe. In solchen Fällen sei er, in sich und seiner Substanz nach genommen, widersittlich. Das gelte zunächst von jeder „widernatürlichen" Betätigung, weil sie den „finis generationis" ausschließe; sodann von jeder „außerehelichen Betätigung (‚copula extramatrimonialis'), weil ein solcher ‚vagus concubitus' die für die Erziehung notwendige dauernde Zusammenarbeit beider Eltern an sich in Frage stelle. Es ist also die Unterstellung unter die ‚lex matrimonii' das, was der Zeugungsakt als Akt aufweisen muß, um „fini educationis proportionatus' zu sein." Thomas untersucht somit a. a. O. überhaupt nicht, welche persönliche Eigenschaften die sich geschlechtlich betätigenden Personen haben müssen, um die gezeugten Kinder richtig erziehen zu können; er fragt nur, welches die wesentliche Unterordnung des Zeugungsaktes unter den „finis educationis" sei. In diesem Zusammenhang steht nun der von M. zitierte Text: „Finis usus genitalium membrorum est generatio et educatio prolis; et ideo omnis usus praedictorum membrorum, qui non est proportionatus generationi prolis et debitae eius educationi, est secundum se inordinatus." M. fügt unmittelbar den Satz an: „Thomas hat also damit jeden Geschlechtsakt von Geisteskranken als ungeordnet verurteilt" (25). Nach dem Gesagten dürfte es klar sein, daß diese Schlußfolgerung zu unrecht aus dem angeführten Text gezogen wird: Thomas spricht nicht von den Personen, sondern nur vom Akt als Akt. An einer andern Stelle kommt er allerdings auch auf die mangelnde Tauglichkeit der geisteskranken Personen für die Erziehung zu sprechen und widerrät Eheschluß und eheliche Betätigung dieser Kranken, freilich in einer weit abgeschwächteren Form als M. dies tut. In seinem Sentenzen-Kommentar urteilt er über den Eheabschluß eines Geisteskranken: „Si habet [lucida intervalla], tunc quamvis, dum est in illo intervallo, non sit tutum, quod matrimonium contrahat, quia nescit prolem educare, tamen, si contrahit, matrimonium est" (4 Sent. dist. 24, a. 4). Diese zurückhaltende Stellungnahme des Heiligen („non sit tutum, ... quia nescit prolem educare") deckt sich kaum mit der soeben angeführten Schlußfolgerung, die M. mit Rücksicht auf die Unfähigkeit, die Erziehung des Nachwuchses zu leisten, der Lehre des Heiligen entnehmen möchte: „Thomas hat ... jeden Geschlechtsakt von Geisteskranken als ungeordnet verworfen." Sie ist auch weniger scharf und allgemein als die andere eben bereits erwähnte Fassung, die sich bei M. findet: „Die Geisteskranken, die moralisch Irren und andere Minderwertige haben so wenig ein Recht, Kinder zu erzeugen, als sie ein Recht haben, Brand zu stiften" (26). Wollte man die weitgehende Deu-

tung, die M. dem oben aus den „Quaestiones disp." entnommenen Text gibt, als richtig annehmen, so müßte man sehr vielen Brautleuten das Eingehen einer Ehe und ebenso vielen Eheleuten die eheliche Betätigung unbedingt verbieten; denn die Erfahrung zeigt, daß sehr viele von ihnen offenkundig und unverbesserlich untauglich sind, selbst und durch sich selbst die notwendige Erziehung zu leisten. Erst recht müßte jede geschlechtliche Betätigung unterbleiben, wenn mit moralischer Sicherheit der baldige Tod eines oder beider Ehegatten zu erwarten ist. Das alles geht zu weit. Man kann auch nicht einwenden, in diesen Fällen sei die Unfähigkeit zur Erziehung „per accidens", bei den Minderwertigen aber „per se". Auch die „Tatsache" der in Frage stehenden Minderwertigkeit ist „per accidens". Will man aber sagen: die Tatsache der genannten Minderwertigkeit vorausgesetzt, ergebe sich die Unfähigkeit zur Erziehung „per se", so gilt genau das gleiche von den andern oben angeführten Fällen: die Tatsache z. B. des baldigen Todes vorausgesetzt, ergibt sich die Unfähigkeit, die Erziehung zu leisten, „per se". Der an sich richtige Satz: „Das Naturgesetz verlangt die Erziehung durch die eigenen Eltern" (25) hat nicht den engen Sinn, den M. ihm a. a. O. zu geben scheint.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Geisteskranke, die und soweit sie keines „actus humanus" fähig sind, sind von dem Eingehen einer Ehe bzw. von der aktuellen Geltendmachung eines bereits erworbenen ehelichen Rechtes ausgeschlossen. Dadurch ist aber in keiner Weise ihr Recht auf das Haben einer organisch und funktionell völlig intakten Zeugungsanlage aufgehoben oder auch nur herabgemindert. Die Behauptung, daß auch allen andern Minderwertigen, von denen nur unwertige Nachkommenschaft zu erwarten ist, eben deshalb und wegen ihrer Unfähigkeit zur Erziehung, das Eingehen einer Ehe bzw. die Betätigung einer bereits eingegangenen Ehe durch das Naturrecht verboten sei, muß als unbewiesen und als unrichtig abgewiesen werden. Vielmehr ist, was die Frage des bloßen „Rechtes" angeht, auch bezüglich dieser Kranken der Satz Leos XIII. in Geltung: „Ius coniugii naturale ac primigenium homini adimere, causamve nuptiarum praecipuam, Dei auctoritate initio constitutam, quoquo modo circumscribere lex hominum nulla potest" („Rerum novarum", ASS 23 [1890/91] 645). Der Standpunkt, von dem aus die katholische Moraltheologie an diese Frage herantritt, und der Standpunkt, von dem eine einseitig oder übermäßig diesseitig orientierte Eugenik die Dinge sieht, liegen zu weit auseinander, als daß man hoffen könnte, sie auf einer mittleren Linie zur Deckung zu bringen, so anerkennenswert im übrigen die Versuche dieses Buches sind, die Kluft zu verringern und das Berechtigte der Eugenik zur Geltung kommen zu lassen.

Nach dem Gesagten dürfte es nicht schwer sein, zu beurteilen, ob M. die Rechtslage der Geisteskranken bezüglich ihrer Aussonderung von der Fortpflanzung und des Fehlens eines entgegenstehenden Rechtes, das die künstliche Sterilisierung wehrte, richtig darstellt: Der Geisteskranke „hat nicht das moralische Recht, Kinder zu erzeugen; seiner Natur entspricht grundsätzlich die Unfruchtbarkeit. Er ist nicht mehr eine ungeeignete Materie jener Handlung, die ihm die Fruchtbarkeit künstlich nimmt, sei es nun indirekt durch Absonderung, sei es direkt durch eine künstliche Maßnahme. Dadurch, daß ein Patient nicht mehr eine ungeeignete Unterlage der Sterilisierung ist, bzw. dadurch, daß die künstliche Unfruchtbarkeit der Natur des Geisteskranken angemessen ist, ist die Handlung nicht mehr auf einen schlechten, sondern auf einen guten Gegenstand gerichtet" (106). Der Mangel des Rechtes zur aktuellen Betätigung der Zeugungsanlage ist keineswegs auch ein Mangel des Rechtes zum Haben dieser Anlage und ihrer Intaktheit; begründet auch keinen solchen Mangel und berechtigt an sich in gar keiner Weise, irgendwie zerstörend in deren organische oder funktionelle Unversehrtheit einzugreifen.

Der eine Ausgangspunkt der ganzen Beweisführung M.s: „Mangelndes Zeugungsrecht und daraus folgend mangelndes Recht zum Haben einer intakten Sexualanlage", bildet also keine tragfähige Unterlage für die These: „Der in Frage stehenden Sterilisierung steht kein persönliches Recht dieser Kranken entgegen."

M. versucht darzutun, daß auch aus keiner andern Quelle ein durchschlagender Beweis gegen die grundsätzliche theoretische Erlaubtheit der direkten gesetzlichen Sterilisierung beigebracht werden könne. Als derartige Quellen gelten: die Substanz einer Handlung, ein Mangel an Recht, eine unberechtigte Gefährdung der sittlichen Ordnung, der angestrebte Zweck, die zu erwartenden schädlichen Wirkungen.

Daß die Sterilisierungshandlung nicht ihrer Substanz nach gegen die Sittenordnung verstößt, sondern unter Umständen erlaubterweise gesetzt werden kann, ist richtig. Der materielle Vorgang ist bei direkter und indirekter Sterilisierung mitunter der völlig gleiche; die indirekte Sterilisierung ist aber zuweilen erlaubt. Also kann die materielle Handlung in sich keinen unversöhnlichen Gegensatz zum Sittengesetz enthalten. Wenn aber M. bei dieser Gelegenheit (105) schreibt: „Außer Lüge und Gotteshaß findet sich wohl keine absolut schlechte Handlung im Sittengesetz", so ist das weniger zutreffend; eine solche Handlung ist z. B. die von ihm selbst angeführte Gotteslästerung; ferner die „infidelitas positiva", wenn sie Gott eines Irrtums oder einer Lüge zeiht; die „desperatio"; jede „irreverentia contra Deum", jeder „contemptus alicuius virtutis"; auch die von Innozenz XI. durch Dekret vom 2. März 1679 verworfene Propositio 49 dürfte zu denken geben (Denz. n. 1199).

Die zweite Quelle, aus der die Unerlaubtheit der Sterilisierung sich ergeben könnte, wäre ein entgegenstehendes Recht des betreffenden Kranken. Ein Teil der Beweisführung, mit der M. darzutun sich bemüht, daß ein solches Recht nicht vorliege, wurde schon erörtert und mußte als nicht durchschlagend bezeichnet werden. Aber M. sucht noch mit andern Gründen, denselben, mit denen Thomas die Einsperrung und Tötung gemeingefährlicher Verbrecher rechtfertigt, die grundsätzliche Erlaubtheit der Sterilisierung gemeingefährlicher Keimträger zu beweisen. Daß diese Gedankengänge des Verfassers der Sache nach unzutreffend sind und gegen den klaren Sinn der betreffenden Texte bei Thomas verstoßen, wurde schon früher in dieser Zeitschrift angedeutet (1 [1926] 318 f.). M. versucht im vorliegenden Buch (108 f.) diese Ausstellungen zu entkräften; unseres Erachtens bleiben sie auch jetzt noch im vollen Umfang bestehen. Der Verfasser sagt, seine Beweisführung baue sich auf denselben moralphilosophischen Erwägungen auf wie die des hl. Thomas. — Nach M. stellt Thomas zunächst einmal folgende Stufenleiter unter den Lebensgütern auf: 1. Leben und Gesundheit; 2. Zeugungskraft; 3. Bewegung und freier Gebrauch der Glieder; und eine entsprechende Skala der Übel: 1. Beraubung des Lebens oder der Gesundheit; 2. Beraubung der Zeugungskraft; 3. Beraubung der Bewegungsfreiheit. Von Bedeutung ist unmittelbar das zweite Glied beider Reihen, das lauten soll: „Zeugungskraft", bzw. „Beraubung derselben". — Was steht nun bei Thomas an dieser Stelle (2, 2, q. 65, a. 3)? „In bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem integritas corporalis substantiae; cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem; secundo delectatio vel quies sensus; cui opponitur verberatio vel quodlibet sensum doloris efficiens; tertio motus et usus membrorum; qui impeditur per ligationem vel incarcerationem seu quamcumque detentionem." Als zweites Glied bezeichnet Thomas: „Lust bzw. (jedwede) Befriedigung der Sinne"; als Gegenteil: „Schläge oder sonst etwas, was Schmerz bereitet"; M. dagegen: „Zeugungskraft", bzw. „Beraubung der Zeugungskraft". Das stimmt nicht zusammen; im günstigsten Fall könnte man mit Berufung auf diesen Text sagen: „Geschlechtslust" und „Schmerzgefühl

der Sterilisationsmaßnahme". Sobald man aber so übersetzt, zeigt sich sofort die Wertlosigkeit des zweiten Gliedes für die zu beweisende These; denn es handelt sich gar nicht um die den Zeugungsakt begleitende Lust oder einen entgegengesetzten Schmerz (Lust und Unlust sind für die hier zu lösende Frage völlig gleichgültig), sondern um die Zeugungskraft selbst; davon handelt aber das an zweiter Stelle stehende Gut oder Übel überhaupt nicht. Will man trotzdem den Text benutzen, so wird man auf das erste Glied „occisio vel mutilatio" zurückgreifen müssen. M. versucht auch, von hier aus einen Beweis für die theoretische grundsätzliche Erlaubtheit der direkten Sterilisation zu liefern (109 f.). Nach ihm verteidigt Thomas die Todesstrafe an gemeingefährlichen Verbrechern mit der Begründung, daß solche Verbrecher ihre Menschenwürde und damit den Anspruch auf das Leben verloren haben. Weil sie auf die Stufe der unvernünftigen Tiere herabgesunken seien, könne über ihr Leben wie über das der unvernünftigen Tiere verfügt werden (allerdings nur von denen, die die erforderliche Autorität hierzu hätten). M. fährt fort: „Erblich belastete Geisteskranke befinden sich in ihrem Triebleben auf der Stufe der unvernünftigen Tiere"; also verlieren sie (nicht zwar das Anrecht auf Leben und Gesundheit, wohl aber) „die nächst höheren Rechte: entweder das Recht auf die Zeugung allein, oder das Recht auf freien Gebrauch ihrer Glieder", und „wenn andere Mittel versagen, kann ihnen die staatliche Autorität das Gut der Zeugungskraft sogar durch eine Gewaltmaßnahme entziehen" (111). Daß auch in dieser Beweisführung ein Mißverstehen oder eine Mißdeutung der betreffenden Texte aus Thomas liegt, wurde ebenfalls in dieser Zeitschrift a. a. O. gesagt. M. behauptet nun den damals gemachten Einwendungen gegenüber, Thomas leite das Recht der Todes- und Verstümmelungsstrafe letztlich nicht aus dem Recht, schwere sittliche Schuld zu strafen, ab, sondern aus dem Tatbestand der herabgesunkenen Menschennatur, die auf der Stufe des Tieres angekommen sei. Lasse man diese Begründung aber nicht gelten, dann falle auch das Recht der Todesstrafe; gelte die Begründung, dann gelte auch die Berechtigung gewisser Gewaltmaßnahmen gegen persönlich schuldlose Gesellschaftsschädlinge (110 f.). Welche Beweisführung findet sich nun an den betreffenden Stellen bei Thomas? Er vergleicht den Verbrecher mit einem dem Gesamtorganismus schädlichen Glied, das derjenige, der die Sorge für den Organismus hat, abtrennen und zerstören darf: „Si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur" (2, 2, q. 64, a. 2 c). Ferner lehrt Thomas: „Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana (prout scl. homo est naturaliter liber et propter seipsum exsistens) et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scl. de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis.... Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere, potest esse bonum sicut occidere bestiam" (l. c. ad 3). In derselben Quaestio a. 6 wiederholt er das Gesagte mit den Worten: „Occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur.... Nullo modo licet occidere innocentem". Dort, wo Thomas von den Schutzmaßnahmen spricht, die keine eigentlichen Strafen sind und unter Umständen auch gegen Schuldlose angewandt werden können, schließt er Lebens- und Leibesstrafen ausdrücklich von diesen Maßnahmen aus und läßt sie nur als Strafe für sittliche Schuld zu: „Nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli, ut occidatur vel mutiletur vel verberetur" (2, 2, q. 108, a. 4 ad 2). — Thomas spricht also, wie diese Texte mit ganz eindeutiger Klarheit zeigen, nicht von irgend welchen Schädlingen des Gemeinwohls, sondern nur von solchen, die durch persönlich schuldhaftes Verhalten dem Gemeinwohl schaden; er leitet die Berechtigung

zur Tötung nicht aus dem Verlust einer irgendwie verstandenen Menschenwürde ab, sondern vom Verlust der Menschenwürde, die in dem Freisein von entsprechend schwerer persönlicher Schuld besteht. — Wenn Thomas sagt „homo peccando ab ordine rationis recedit", so ist mit dem „ordo rationis" nicht der Gebrauch der Vernunft gemeint oder „vernünftiges Handeln", sondern die Ordnung der sittlichen Rechtheit und das Abweichen von ihr durch verbrecherischen freien persönlichen Entschluß. Etwas derartiges liegt aber bei Geisteskranken als solchen nicht vor. Es muß darum als nicht zutreffend bezeichnet werden, wenn gesagt wird, die Anwendung der Gedankengänge des hl. Thomas über die Todesstrafe auf die direkte gesetzliche Sterilisierung sei berechtigt und bedeute nur ein Aufbauen auf denselben moralphilosophischen Erwägungen. Diesem Aufbau fehlt ein, wenn nicht das wesentliche Element, auf dem die Beweisführung bei Thomas ruht.

Wenn M. sagt, man habe nur die Wahl, entweder seine Deutung der Beweisführung und Begründung des Heiligen zuzugeben, oder auch das Recht der Todesstrafe zu leugnen, so geht seine Behauptung zu weit. Selbst wenn man dieses Recht ausschließlich aus dem Recht und der Pflicht herleitet, für das Gemeinwohl zu sorgen, trifft sie nicht zu. Man muß nur festhalten, daß das Recht der Todesstrafe nicht ein unbeschränktes Recht, jedwede Schädigung des Gemeinwohls hintanzuhalten, zur Voraussetzung hat, sondern nur ein Recht fordert, solche Schädigungen zu verhüten, die die staatliche Gemeinschaft nicht hinzunehmen braucht; das sind Schädigungen, bei denen nicht nur die Güter, auf die der Staat ein Recht hat, verletzt werden, sondern auch das Recht an diesen Gütern. Der Staat sowohl wie der Privatmann muß sich manche Schädigungen seiner Rechtsgüter, unter Umständen selbst seines Lebens und seiner Existenz, gefallen lassen, ohne sich dagegen wehren zu dürfen. Erst wenn es sich um Schädigungen handelt, die er nicht zu dulden braucht, setzt das Notwehr-, bzw. das Notstandsrecht ein. (Erinnert sei nur an die Lebensgefährdung, die von ansteckenden Kranken ausgeht und oft durch Isolierung u. dgl. mehr nicht zu heben ist, sondern nur durch Tötung der Kranken wirksam abgewendet werden könnte; oder an die Schädigung des materiellen Wohlstandes eines Kaufmannes durch eine sehr wirksame, aber nicht ungerechte Konkurrenz usw.) Es muß also unterschieden werden zwischen Schädigung nur des Gutes, auf das man ein Recht hat, und Schädigung (zugleich) des Rechtes auf das Gut oder an dem Gut. Nun dürfte aber ohne weiteres einsichtig sein, daß der Staat die Gefährdung seiner Existenz und des Gemeinwohls, die durch schuldbaren Mißbrauch der Freiheit (d. h. durch Verbrechen) erfolgt, nicht zu dulden braucht, daß also durch verbrecherisches Tun nicht nur ein Rechtsgut des Staates, sondern auch das Recht an dem Gut verletzt wird, und daß es ferner gewissen verbrecherischen Individuen gegenüber keinen andern genügenden Schutz dieses gefährdeten Rechtes gibt, als das Recht, sie gegebenenfalls am Leben zu strafen. Anders ist die Lage bei der von Minderwertigen ohne deren persönliche Schuld ausgehenden Schädigung. Hier ist es keineswegs unmittelbar ersichtlich, daß die Schädigung nicht nur Verletzung eines Gutes bedeutet, das der Staat hat, sondern auch eines Rechtes an diesem Gut, und erst recht ist nicht ersichtlich, daß diese Schädigung dem Staate die Befugnis verleiht, mit Verstümmelung oder Vernichtung der Funktionstüchtigkeit einzuschreiten. — Die Darlegung dürfte gezeigt haben: Man kann bestreiten, die Gedankengänge des hl. Thomas über das Recht der Todesstrafe bewiesen auch die Erlaubtheit der direkten gesetzlichen Sterilisierung, und braucht deshalb doch keineswegs weder das Recht der Todesstrafe, noch auch die Beweiskraft der von Thomas hierfür vorgebrachten Argumente zu leugnen.

Als tiefste und zugleich einzige Rechtsquelle, aus welcher die sittliche Befugnis für alle mit dem Sterilisierungsproblem zusammenhängenden staat-

lichen Maßnahmen fließt, bezeichnet M. das „Notrecht“ (126). Aus diesem Rechte heraus argumentiert er im wesentlichen, wie folgt: „Wenn irgend etwas zur Erhaltung eines Einzelkörpers oder des Staatskörpers unbedingt notwendig ist, dann ist es der Natur jenes Körpers angemessen, also von Gott gewollt, d. i. gut. Denn Gott kann nicht zulassen, daß etwas in sich Schlechtes einem Wesen zu seiner Erhaltung unbedingt notwendig wird. Die Not schafft die Pflicht, alles zu tun, was der Genesung des Körpers dient, und diese Notpflicht gibt die sittliche Berechtigung, den Eingriff in Gottes Herrschaftsgebiet zu machen“ (a. a. O.). Hier ist es der Obersatz „Wenn irgend etwas zur Erhaltung ... unbedingt notwendig ist, dann ist es von Gott gewollt und zugestanden“, der in seiner Allgemeinheit Bedenken erregt und einer mehrfachen Unterscheidung bedarf. Wenn die Erhaltung des Lebens oder der Existenz von Gott unbedingt und für alle Fälle gewollt ist, dann ist von ihm allerdings auch die Befugnis gegeben, jedes entgegenstehende Recht zu brechen. Ein solches absolutes Existenzrecht hat indes kein einzelner Mensch und kein Staat, auch nicht das Menschengeschlecht als solches erhalten; Gott kann den Untergang der einzelnen Menschen und Staaten wollen, und hat ihn gewollt. Die bloße Tatsache also, daß sonst (d. h. ohne Eingriff in die Gütersphäre anderer) ein Mensch oder ein Staat zu Grunde gehen würde, beweist für sich allein noch nicht, daß Gott, wenn er sich nicht selbst widersprechen wollte, die Befugnis geben mußte, in die Rechtssphäre der anderen, von denen der Untergang droht, einzugreifen. Es ist möglich, daß ein auch so weit reichendes übergeordnetes Recht gegeben ist; aber es ist nicht sicher und nicht notwendig gegeben, weil Gott hier und jetzt den Untergang des gefährdeten Lebens wollen kann. Hat also Gott den Menschen und Staaten nur ein beschränktes Recht auf Existenz verliehen, so ist zwar mit dem Zugestehen dieses Rechtes auch all das zugestanden, ohne das die gegebene Befugnis überhaupt inhaltlos und gar kein Recht wäre (also all das, was aus der Natur der Sache heraus zur Existenz notwendig ist). Ob aber auch zugestanden wurde, was nicht aus der Natur der Sache, sondern nur wegen besonderer zufälliger Umstände zur Erhaltung der Existenz gefordert wird, namentlich ob und inwieweit die Befugnis gegeben worden ist, wegen solcher Umstände in fremde Rechte einzugreifen, das alles läßt sich aus der bloßen Tatsache eines beschränkten Daseinsrechtes nicht beweisen, sondern ist anderswoher darzutun. Das Notwehrrecht sowie das staatliche Strafrecht folgt naturnotwendig aus dem verliehenen Daseinsrecht; denn wenn es dem einzelnen oder dem Staate nicht erlaubt wäre, gegen schuldhafte willkürliche Angriffe auf das Dasein sich zu verteidigen bzw. das Gemeinwohl zu schützen, dann wäre das Existenzrecht überhaupt kein Recht; denn ein Recht, das rechtlich dem freien Zugriff eines jeden preisgegeben ist, wäre kein Recht. Dasselbe gilt, wenn der Angriff auf die Existenz nur materiell ungerecht wäre; falls nämlich der Mensch einen solchen Angriff hinnehmen müßte, so wäre sein Recht nicht objektiv bestimmt, sondern von dem guten oder bösen Glauben der andern abhängig und damit letzten Endes praktisch wieder dem freien Zugriff eines jeden preisgegeben, weil guter und böser Glaube der andern sich nicht so ohne weiteres feststellen lassen. Das Recht zu Dasein und Leben, sei es des einzelnen, sei es des Staates, schließt also das Recht der Notwehr, und beim Staat auch das Recht der Todesstrafe ein. Aber damit ist das andere, bedeutend weiter reichende Recht nicht als durch die Natur der Sache gefordert bewiesen, daß nämlich der einzelne oder der Staat immer, wenn ihr Dasein durch den von einem andern ausgehenden Einfluß gefährdet wird (auch wenn der Einfluß in keiner Weise einen ungerechten Angriff darstellt), berechtigt sein müssen, diesen Einfluß durch Eingriff in die Güter- bzw. Rechtssphäre des andern abzuwenden, falls sonst die eigene Existenz nicht gerettet werden kann. Und es ist

ferner nicht bewiesen, daß Gott in solchen Fällen das Recht zu einem derartigen Eingriff gebe, und daß die Tatsache der genannten Notwendigkeit ein Beweis für die entsprechende Rechtsverleihung vonseiten Gottes sei. Das wäre dann richtig, wenn feststände, daß Gott entweder dem Gefährdeten ein unbedingtes Daseinsrecht gegeben hat oder aus einem andern Grunde nicht wollen kann bzw. nicht will, daß der Betreffende hier und jetzt zu Grunde gehe, oder wenn anderswoher (nicht aus der bloßen Tatsache der Daseinsgefährdung) bewiesen ist, daß das Daseinsrecht des Gefährdeten dem Daseinsrecht des andern (bzw. dessen Recht auf körperliche Integrität) überlegen ist.

Der von M. aufgestellte Obersatz: „Wenn irgend etwas zur Erhaltung des Daseins unbedingt notwendig ist, dann ist es auch von Gott zugestanden und gewollt", muß also in dieser allgemeinen Fassung abgelehnt werden. Wäre dieser Satz in seiner vollen Allgemeinheit richtig, so wäre auch ohne weiteres bewiesen, daß bei äußerstem Notstand der schwangeren Mutter, wenn ihr durch die Leibesfrucht gefährdetes Leben auf andere Weise nicht gerettet werden kann, die direkt bewirkte Schwangerschaftsunterbrechung zulässig ist (namentlich, wenn sie der Arzt im Namen und Auftrag der staatlichen Autorität vornähme); denn die Tatsache des Notstandes zugleich mit der Notpflicht, ihn zu heben, sind ja nach M. ein durchschlagender Beweis, daß Gott die Erlaubnis gibt, in sein Herrschaftsgebiet einzugreifen. Man müßte auch ferner sagen, daß die bekannten kirchlichen Entscheidungen aus den Jahren 1884, 1889 und 1895 über Kraniotomie und direkte Schwangerschaftsunterbrechung diese einfache und nächstliegende Ausdeutung des Notstandsrechtes nicht gekannt, übersehen, bzw. nicht richtig gewürdigt hätten. Indessen liegt der Irrtum in der Handhabung und Beurteilung des Notstandes nicht aufseiten der genannten Dekrete.

M. sucht seinen Beweis für das Eingriffsrecht des Staates in die körperliche Integrität der Minderwertigen zu vertiefen, indem er die bestehende Unterordnung des einzelnen und seines Privatwohles unter den Staat und das Gemeinwohl genauer untersucht. Er tut es, indem er das zwischen den Gliedern des körperlichen Organismus und dem Gesamtorganismus bestehende Verhältnis auf das Verhältnis des einzelnen Bürgers zum Staat anwendet und daraus den Schluß zieht, daß der einzelne dem Gesamtwohl geopfert werden dürfe, ebenso wie das Einzelglied dem Gesamtorganismus im Konfliktsfall weichen müsse. Das ist soweit richtig, als eben die Unterordnung des einzelnen unter die Gesamtheit reicht. Diese Unterordnung erfaßt aber nicht die Persönlichkeit in ihrem letzten Sein und Zweck, während hingegen bei den Gliedern des Körpers eine unbedingte Unterordnung unter den Gesamtorganismus gegeben ist. Da noch unlängst ausführlicher in dieser Zeitschrift über diese Frage gehandelt worden ist (2 [1927] 568 ff.), erübrigt sich eine weitere Auseinandersetzung. M. überschätzt und übersteigert in etwa den organischen Gedanken: in letzter Linie ist der Staat für die Menschen da, nicht die Menschen für den Staat. — Die von M. angewandte Ausdeutung des Notstandsrechtes und der organischen Unterordnung zwingt logisch, dem Staat auch ein Tötungsrecht gemeinschädlicher, wenn auch schuldloser Individuen zuzugestehen, falls er auf andere Weise eine von diesen stammende Bedrohung seiner Existenz nicht abwenden kann. M. meint allerdings (111 f.), ein solcher Analogieschluß sei unzutreffend, weil nirgendwo von einem Recht, Geisteskranke zu töten, die Rede sei, und weil es immer andere Mittel gebe, sich gegen solche Existenzbedrohung zu schützen. Aber diese Antwort beweist nicht, daß sich das genannte Tötungsrecht nicht mit logischer Notwendigkeit aus den von M. aufgestellten Leitsätzen ergibt. Sie beweist nur, daß in der Auseinandersetzung bisher diese Schlußfolgerung nicht gezogen worden und ferner daß die für die praktische Anwendung des genannten Rechtes notwendige Vorbedingung eines sonst nicht zu behebenden Notstandes nicht

oder noch nicht gegeben ist. Das alles hat aber nichts zu tun mit der Frage nach dem grundsätzlich und theoretisch zuzugestehenden Recht, sobald man einmal den angeführten ganz allgemein gehaltenen Obersatz der Beweisführung M.s und seine Auslegung des organischen Gedankens als gegeben voraussetzt. — Wenn sodann M. (127 f.) das „peinliche" Strafrecht des Staates auf das „dominium altum" zurückführt, so mag das immerhin geschehen, nur ist damit nichts erklärt und bewiesen. Es erhebt sich bezüglich dieses „dominium altum" genau die gleiche Frage, wie weit es reiche, wie weit nicht; welche Ausdehnung dieser Befugnis das wahre Gemeinwohl verlange, welche nicht. Bei der Bemessung dessen, was das „bonum commune" verlangt, wird man sich übriges hüten müssen, das Urteil nur oder hauptsächlich durch die unmittelbaren Wirkungen bestimmen zu lassen. Viel wichtiger und entscheidender sind oft die mittelbaren und letzten Folgen. So ist für das Wohl der einzelnen und des Staates letzten Endes besser gesorgt, wenn Leben und körperliche Unversehrtheit des Schuldlosen jedem Zugriff Dritter, sei es des Staates, sei es von Privatpersonen, vollständig entzogen sind (auch wenn dabei in einem Einzelfall die Existenz eines einzelnen Menschen oder Staates sollte geopfert werden müssen), als wenn solche Zugriffe in Notfällen zulässig sind.

M. erörtert noch die Frage, ob vielleicht wegen der üblen sittlichen Folgen die direkte gesetzliche Sterilisation als unzulässig bezeichnet werden müsse (114 ff.). Er verneint sie; andere sind anderer Ansicht, wie bereits erschienene Besprechungen des vorliegenden Buches zeigen. Wir möchten auf diesen Punkt nicht eingehen.

Dagegen verlangt die Frage, ob die genannte Sterilisierung wegen des angestrebten Zweckes als widersittlich bezeichnet werden muß, eine kurze Untersuchung. Der letzte Zweck ist, wie M. wiederholt betont (119 ff.), der Schutz des Volkskörpers vor schädlichen Einflüssen, die sich aus der geschlechtlichen Betätigung der in Frage stehenden Minderwertigen ergeben. Dieser Zweck ist in sich sittlich einwandfrei. Der unmittelbare Zweck ist die organische, bzw. funktionelle Veränderung, die im Organismus des betreffenden Minderwertigen durch die Sterilisierungsmaßnahme hervorgerufen werden soll; sie stellt eine Verwundung, eine Verstümmlung, eine Zerstörung oder etwas Ähnliches dar. Solche Eingriffe sind in sich genommen (d. h. ihrer Substanz nach) nicht gegen das Sittengesetz; sie können vorgenommen werden, wenn und soweit sie notwendig sind für die Erhaltung und das Wohl des ganzen Organismus; sie können deshalb vorgenommen werden, weil die einzelnen Glieder ihrer ganzen Substanz nach nur für den Gesamtorganismus da sind und darum dessen Wohl vollständig unterstehen; sie können nur von dem, bzw. in dessen Auftrag ausgeführt werden, dem die Glieder zu seinem Nutzen gegeben sind. Damit ist das Eingriffsrecht der physischen Person in den eigenen Organismus umschrieben und begründet, nicht aber ein entsprechendes Recht des Staates. Diesbezüglich ist vielmehr zu betonen, daß die Körperglieder — so wenig wie die Gesamtpersönlichkeit — ihrem Bestande und ihrer Substanz nach Teile des Staates sind, die in erster Linie ihm zu seinem Nutzen gegeben wären. Darum kann der Staat auch nicht aus dem gleichen Rechtstitel darüber verfügen wie die physische Person über die Glieder, die ihr eigen sind. M. will auch hier den organischen Gedanken bis zur letzten Folgerung auf das Verhältnis der Einzelpersönlichkeit zum Staat übertragen und beruft sich wieder auf Thomas von Aquin, der, um das Recht des Staates zur Todes- und Verstümmlungsstrafe zu beweisen, sich dieses Gedankens bedient. Aber einmal ist die restlose Anwendung des organischen Gedankens auf Staat und Einzelpersönlichkeit unbewiesen, in sich unrichtig und auch von Thomas nicht behauptet; sodann verwahrt sich letzterer ausdrücklich dagegen, daß schuldlose Bürger als schädliche Glieder des Staates angesehen werden. Er gebraucht diesen Beweis nur bezüglich formeller

Verbrecher, wie bereits oben gezeigt wurde. Thomas steht, was Lebens- und Leibesstrafen angeht, auf dem klaren und einzig richtigen Standpunkt des Verschuldungsprinzips (2, 2, q. 108, a. 4); M. dagegen vertritt praktisch das reine Verursachungsprinzip. Ihm genügt für eine staatliche Reaktion in der Form einer organischen oder funktionellen Verstümmlung eine bloße Gutsschädigung, auch wenn sie keine Rechtsschädigung ist; oder vielmehr: ihm ist hier jede Gutsschädigung, wenn der Staat sonst ihrer nicht Herr werden kann, eine Art Rechtsschädigung, die das Recht schafft, in die Rechtsgüter des Schädlings einzugreifen. Der Beweisführung M.s gegenüber ist also zu sagen: Wenn die Absicht, dem Wohl des Gesamtorganismus zu dienen, bei einer physischen Person die Wegnahme oder Untüchtigmachung eines Einzelgliedes für den Fall rechtfertigt, daß auf andere Weise Leben und Gesundheit nicht gesichert werden können, so rechtfertigt dieser Grund nicht die gesetzliche Sterilisierung schuldloser, aber minderwertiger Persönlichkeiten, und zwar deshalb nicht, weil die einzelnen Bürger in wesentlich anderer Weise der Gesamtheit unterstellt sind als die Körperglieder dem Gesamtkörper.

Der Versuch, ein „argumentum a pari" für das Recht der Zwangssterilisation aus dem Recht der Zwangsimpfung, der Zwangsisolierung, -asylierung usw. herzuleiten, ist vom Verfasser wohl nicht als selbständiger Beweis gedacht, sondern nur als Bekräftigung der als „aliunde" bewiesen vorausgesetzten These. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen verschiedenen Schutzmaßnahmen und einer Zwangsverstümmlung ist zu offensichtlich. — Wünschenswert wäre auch eine etwas andere Anwendungsweise der 2, 2, q. 65. a. 1. Man bekommt den Eindruck, dieser Artikel handle ausschließlich oder hauptsächlich von der Kastration. Das entspricht nicht der Wirklichkeit; er bespricht die Verstümmlungsstrafe „in genere" und erwähnt dabei auch die Kastration als einen Anwendungsfall. Das „mutilare membro" im Corpus und in dem Titel des Artikels ist nach dem Zusammenhang nicht prägnant zu verstehen.

Mehr noch als die Beziehung zu dem zunächst beabsichtigten Erfolg erregt das Zwischenziel, das durch die gesetzliche Sterilisierung erreicht werden soll, ernste Bedenken. Es ist die in sich, wenn auch nicht um ihrer selbst willen, gewollte Sterilisierung des Individuums und eines eventuell vorgenommenen Begattungsaktes. M. meint unter anderem: „Der Staat darf weder für Geistesgesunde noch für Geisteskranke einen ehelichen Onanismus sanktionieren; aber er kann, aus Not gezwungen, zu verhindern suchen, daß allzu schlimme Folgen durch die sexuellen Exzesse freilebender Geisteskranker entstehen, namentlich die Schwängerung, die eine Folge von Vergewaltigung Geisteskranker sein könnte" (373). Daß der Staat die schlimmen Folgen mit jedem sein Recht nicht überschreitenden Mittel hindern darf, ist richtig; daß er es ohne weiteres mit jedem überhaupt möglichen Mittel darf, oder, daß ein Mittel deshalb für den Staat ein erlaubtes werde, weil es unter den obwaltenden Verhältnissen das einzig mögliche und wirksame ist, oder, daß ein in sich widersittlicher Zwischenzweck zu einem sittlichen würde, weil er nicht um seinetwillen, sondern um eines andern in sich guten, ja höherwertigen Zweckes willen gewollt wird: das alles ist irrig; aber gerade darum handelt es sich hier. Gewiß will der Staat den Geschlechtsverkehr der Geisteskranken nicht, er wünscht und will vielmehr das gerade Gegenteil: aber das „Unterlassensollen" der genannten Betätigung ist nicht der Gegenstand des Wollens, das den Sterilisierungsentschluß bewirkt. Dieses Wollen baut vielmehr auf der Voraussetzung auf, daß die Geisteskranken die Betätigung nicht unterlassen werden, und faßt für diesen Fall den Entschluß, ihre geschlechtliche Betätigung von der natürlichen Zweckbeziehung zu lösen und dadurch die natürliche Zweckverwirklichung, d. h. eine Nachkommenschaft, unmöglich zu machen. Und hier erhebt sich die Frage: Ist eine solche Absicht

nicht in sich widernatürlich und widersittlich, und bleibt sie es nicht, auch wenn sie zur Verhütung eines andern Übels gefaßt wird? Die Frage ist unbedingt zu bejahen. Wie die direkt gewollte Trennung der geschlechtlichen Betätigung von deren natürlichem Zweck, der Befruchtung, d. h. wie jede direkte Sterilisierung widernatürlich und widersittlich ist, so ist es auch jede direkte Absicht und jeder direkte Wille, eine solche Handlung zu setzen. Bei der direkten gesetzlichen Sterilisierung wird aber dem Gesetzgeber eine solche Gesinnung zugemutet; denn gerade für den Fall einer geschlechtlichen Betätigung und nur für diesen Fall soll er die Entkeimung wollen und ausführen lassen; stände nämlich fest, daß es zu keiner geschlechtlichen Beiwohnung kommt, so würde niemand Sterilisierung vorschlagen oder ausführen. — Die dargelegte und dem Gesetzgeber zugeschobene Gesinnung sieht einem „dolus eventualis" sehr ähnlich und ist jedenfalls vom sittlichen Standpunkt aus als unbedingt verwerflich zu bezeichnen. Die mancherlei Erwägungen, die M. diesbezüglich anstellt (368 ff.), sind nicht geeignet, diese Überlegung uud Schlußfolgerung zu entkräften, so viel Richtiges und Beachtenswertes sie im übrigen auch haben.

Die ganzen Ausführungen haben sich nur mit der einen Frage befaßt, ob die gesetzliche direkte Sterilisierung theoretisch und grundsätzlich wenigstens mit Wahrscheinlichkeit als sittlich einwandfrei und erlaubt bezeichnet werden könne und ob in dem vorliegenden Buch diese theoretische grundsätzliche Erlaubtheit tatsächlich dargetan sei. Meines Erachtens ist diese Frage zu verneinen; weder die aus der Natur der Sache geschöpften Argumente, noch die den Werken des hl. Thomas entnommenen, aber vom Verfasser unrichtig gedeuteten Texte dürften zu einem ernsten Wahrscheinlichkeitsbeweis genügen. Darum scheint mir auch der erste Abschnitt des S. 439 angeführten „grundsätzlichen Urteils" nicht zutreffend zu sein. Um so lieber wird man dem nachfolgenden praktischen Urteil zustimmen und das viele Gute und Zutreffende anerkennen, das sich in dem Werke findet und der Wissenschaft wie der Praxis wertvolle Dienste leisten wird. Fr. Hürth S. J.

Jansen, Wilh., Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert. (Breslauer Studien zur historischen Theologie Bd. VIII) gr. 8° (XX 148, 122* S.) Breslau 1926, Müller & Seifert. *M* 15.—

Dem Verfasser ist ein Mißgeschick begegnet, das sich bei dem heutigen Stand unseres Wissens von der Scholastik beinahe notwendig von Zeit zu Zeit wiederholen wird. Clarenbaldus, Propst und später Archidiakon von Arras († nach 1170), der Thierry von Chartres und Hugo von St. Viktor zu seinen Lehrern zählt, wird von J. in den Mittelpunkt seiner Arbeit gestellt, ist aber, zumal in Behandlung der Probleme, nur geschickter Kompilator, wenngleich sein Boethiuskommentar für die geschichtliche Erkenntnis des Kampfes um Abälard und Gilbertus Porretanus beträchtlichen Wert hat. Trotzdem ist man beim Lesen der Arbeit versucht, ein „o felix culpa!" zu sprechen. So gewinnbringend ist die mit ungewöhnlichem Geschick und mit aller Gründlichkeit geschriebene Studie in literar- und problemgeschichtlicher Hinsicht. Nur die allerwichtigsten Ergebnisse: Drei Kommentare zu „De Trinitate", der unter Pseudo-Beda bei M. L. 95 gedruckte „In titulo", jener des Clarenbaldus und ein dritter „Librum hunc" — den Text der beiden letzten Erklärungen druckt J. zuerst — gehören eng zueinander; sie sind Werke der Schule von Chartres. In überzeugender, vielleicht etwas umständlicher und schulmäßiger Darlegung weist J. „Librum hunc" als Hauptquelle für die andern Erklärungen nach. Vor allem gelingt es, als Verfasser den berühmten Kanzler Thierry von Chartres ausfindig zu machen. So ist das Bild der Schule viel schärfer umrissen. Das Auftauchen des neuen Aristoteles in der Schule von Chartres wird greifbarer. Es bleibt

noch zu untersuchen, welche Hss. dem Text bei Clarenbaldus und „In titulo" entsprechen. Auch die Physik, ja Teile der Metaphysik scheinen sich anzukündigen. — Falls „De sex principiis" ein Werk Gilberts sein sollte, was noch keineswegs bewiesen ist, hätten wir einen guten Zeugen für Physik und „De generatione". — Hermes Trismegistus enthüllt sich als die Quelle der niederen Psychologie und Erkenntnislehre von Chartres; für die höhere ist es Boethius-Plotin. Hier prägt Clarenbaldus für „intelligentia" den wenig glücklichen Ausdruck „intellectibilitas". Als problemgeschichtlich besonders wichtig sind die Darlegungen über die Gottesschau zu erwähnen. Allerdings bin ich im Gegensatz zu J. der Ansicht, daß auch bei LH und Clarenbaldus genau wie bei Hugo und Richard von St. Viktor nicht von einer natürlichen, sondern von einer durchaus „übernatürlichen" Gottesschau die Rede ist. Bei der Neuheit der Probleme und ihrer Formulierung finden sich allerdings mißverständliche Ausdrücke; aber die richtige Grundauffassung bricht doch wieder durch, z. B. 54* 20—24. Die „philosophantes" sind eben gläubige Theologen, die unter dem Einfluß des Heiligen Geistes stehen 30* 15 ff. 31* 33. Nur die „nova verba" sind „philosophica", die Sache kommt von den hagiographi (vgl. 37* 3 ff.). In der Universalienfrage waltet ein extremer Realismus ob, der die „individuatio" allein in die Akzidentien verlegt. Materie und Form sind halb aristotelisch gefaßt — Potenz und Akt treten scharf hervor —, halb platonisch — die Formen als Abbilder der Ideen und der höchsten Form. Auch hier muß man, glaube ich, wohl berücksichtigen, daß die Verfasser durchaus gläubige Christen sind, die sich bemühen, das katholische Erbgut spekulativ zu durchdringen und in eine neue, ihrem Ursprung nach oft pantheistische Terminologie hineinzupassen. So ergeben sich manche Schiefheiten im Ausdruck, die den Umprägern nicht genügend zum Bewußtsein kommen, aber der Gedankeninhalt bleibt katholisch. Meines Erachtens bedeutet die Formel „Gott ist die Form aller Dinge" oder „die göttliche Form ist alle Form" (87) nichts anderes als: Gott ist das „esse" aller Dinge, d. h. das Sein selbst, der Inbegriff aller Vollkommenheit, von dem alles Sein seinen Ursprung nimmt. Auch später bleibt oft das Doppelspiel: „esse" als „forma" und „esse" als „causa efficiens". Das „esse participatum", das der Form zu Grunde liegt, ist nicht identisch mit dem göttlichen Sein, sondern ein „geschaffenes" Abbild (vgl. 10* 35 ff. 11* 32 f.). Form und Materie sind geschaffen (12* 19 ff.). Daneben gibt es die augustinisch-platonischen Formen, die eins sind im göttlichen Intellekt. „Pantheistisch anklingende Formeln mit christlichem Gehalt" scheint mir für Thierry die richtige Charakteristik. Der ungemein aufschlußreiche Abschnitt über die Glaubenstheorie bedarf dank der grundlegenden Forschungen von Landgraf (ZKathTh 1927, 179 ff.) in etwa der Korrektur. Clarenbaldus und LH stehen durchaus in der Reihe der allgemeinen Entwicklung. Die „virtus fidei" ist „fides formata", die „fides" als „prima unio cum Deo" desgleichen. Hugo von St. Viktor ist hier wohl kaum ein Fortschritt. Die „credulitas" der Dämonen, der Heiden und Sünder ist die spätere „fides informis"; nach dem Sprachgebrauch der Zeit ist sie keine „virtus", nicht heilbewirkend, da sie ohne Liebe ist. Hier wird bald, z. B. schon bei Thomas, insofern ein Fortschritt erzielt, als der Unterschied des Glaubens bei den Dämonen und der „fides informis" weiter geklärt wird. Von nebensächlichen Kleinigkeiten fielen mir auf: S. 6: St. Augustine, das Schwesterkloster zu Christ Church in Canterbury, war Benediktinerabtei. S. 23 ist der Sinn der Stelle über Gilbert wohl: Gilbert ist so unfähig, auch in der Dialektik, daß es noch leichter ist, ihm die Theologie abzusprechen als die Logik zuzuerkennen. S. 38: Die „matesis" = „vana divinatio" ist wohl nicht mit μάταια, sondern mit μαντεία oder vielleicht mit einem spätgriechischen μάντεισις in Verbindung zu setzen. S. 104: Der Sinn der Stelle über die drei göttlichen Tugenden ist: Was wir hier durch Glaube und Hoffnung erfassen, ist dort allein Gegenstand der Liebe. — Hoffentlich

wird der Verfasser seine so ergebnisreichen Studien fortsetzen. Das 12. Jahrhundert mit der Fülle seiner theologischen Probleme ist nicht minder ertragversprechend als das 13. Fr. Pelster S. J.

Schöllgen, W., Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis. (Abhandlungen aus Ethik und Moral. Sechster Band.) 8° (112 S.), Düsseldorf 1927, Schwann. *M* 4.—

Diese Arbeit ist das Muster einer mit bescheidenen Mitteln durchgeführten doxographischen Untersuchung. Zugleich wird durch den Ausblick auf moderne Probleme und die maßvolle Anwendung neuerer Termini eine Brücke zwischen Scholastik und moderner Philosophie geschlagen. Der Kampf der beiden führenden Magistri ist eine Variation zum Thema Augustinismus und Aristotelismus. Bei Heinrich von Gent zeigt sich in Leugnung der real verschiedenen Potenzen, in Betonung der Vormachtstellung des Willens und vor allem in der scharfen Hervorkehrung der Aktivität des Willens, der vom Objekt nur als von einer condicio sine qua non abhängt und selbst den Akt virtualiter enthält, eine durchaus augustinische Note. Zumal im letzten Punkt steht er der Willenslehre des Molinismus nahe. Bei Herveus finden wir in der Lehre von der Motivation und der Beschreibung des Zustandekommens der freien Akte auf dem Umweg der „deliberatio" und der „sententia iudicata", vor allem auch in der Betonung der Passivität, stark aristotelisches Gepräge. In einem ganz wesentlichen Punkte weicht er mit Thomas Sutton, der noch weiter geht, vom hl. Thomas (De veritate q. 22, a. 12) ab und nähert sich dem Ultraaristoteliker Gottfried von Fontaines. Das Prinzip „Quidquid movetur" führt ihn dazu, die Kausalität des Objekts in das Gebiet der Wirkursache zu verlegen. Das Objekt erzeugt (causat) „unmittelbar" den Akt „vel saltem aliquam formam, ad quam inmediate actus volendi sequitur secundum aliquos". Diese „forma" oder besser „praemotio", zu deren Annahme H. sich nicht ablehnend verhält, hat physisch große Ähnlichkeit mit der thomistischen „praemotio", allerdings mit dem fundamentalen Unterschied, daß sie nicht unmittelbar von Gott herrührt, sondern vom erkannten Objekt und reductive vom Willen selbst, der den deliberierenden Verstand in Bewegung setzt. Die Ausübung der Freiheit besteht im wesentlichen in der Möglichkeit, den Prozeß der Deliberation einzuleiten (jedoch nicht das primum deliberare) und nach Belieben fortzusetzen. Man erhält einen vorzüglichen Einblick in zwei Problemlösungen, die noch heute nicht völlig ausgeglichen sind. Einige wenige sinnstörende Fehler des lateinischen Textes seien angemerkt: S. 51: ut licet] wohl quae licet; libertas enim] libertas enim non; S. 66 Abs. 3: non tamen] non tantum.

Sch. hat die Frage nach der Willensbewegung durch Gott dem Thema entsprechend nur gestreift. So mögen ein paar Ergänzungen auf Grund meiner Auszüge aus „De voluntate" in Cod. Vat. Borghes. 315 folgen. Die Freiheit besteht bei Herveus darin, daß der Wille den Akt in seiner Gewalt hat. Dies wird f. 66^{r} näher bestimmt: „Ad hoc quod aliquid habeat in potestate sua suum actum requiritur quod possit agere et non agere. Et [cum] hoc qualitercumque acceptum non sufficiat, quia si per hoc posset agere vel non agere, quod aliud potest inpedire vel non inpedire, applicare vel non applicare, non haberet in potestate sua suum actum; relinquitur quod tunc est actus alicuius in potestate sua, quando sic potest agere et non agere, hoc vel illud, quia ex eo hoc dependeat et non solum ex aliquo extrinseco potente inpedire vel non inpedire, applicare ad passum vel non applicare, sed in eo sit hoc facere." Wie bewegt nun Gott den Willen? f. 65^{r}: „Deus non movet voluntatem sicut generans movet grave, causando in eo gravitatem, ad quam de necessitate sequitur motus deorsum, nisi sit aliquid inpediens, quia tunc obiectum non faceret aliquid ad motum voluntatis directe nisi sicut removens prohibens." Dies

ist gegen Heinrich gesagt. Ein Agens kann auf vielfache Weise den Willen bewegen: „uno modo inquantum causat potentiam receptivam actus voluntatis ... et isto modo solus Deus movet voluntatem, ymo ut melius dicam voluntatem ad actum volendi. Alio modo potest aliquid movere ad actum volendi causando aliquam disposicionem in voluntate facientem eam magis habilem et magis promptam ad volendum et isto modo solus Deus quandoque movet sicut patet in habitibus infusis. ... Tercio modo potest aliquid movere voluntatem applicando bonum ad ipsum sive movendo intellectum ad presentandum bonum et isto modo tam Deus quam angelus quam bona fortuna potest movere voluntatem et movet precipue quantum ad primam ostensionem boni in intellectu. ... Alio modo potest aliquid movere voluntatem causando in ea directe actum volendi vel secundum quosdam aliquam formam sive aliquam affeccionem ad quam sequitur actus volendi. Et isto modo ‚obiectum' movet." Wenn man im Akt „exercitium" und „determinatio (specificatio)" unterscheidet, so ist das „exercitium" vom Willen oder vom „superior instinctus", die „determinatio" vom Objekt, das als „causa efficiens" auftritt. Vom Willen hängt der Akt nicht etwa „efficienter" ab, sondern „informative", d. h. der Wille ist Träger des Aktes; vom „superior instinctus (Deus, angelus, bona fortuna)" hängt er ab „secundum suam generalem racionem; sc. secundum quod est quoddam exire in actum reducitur in causam disponentem potentiam [sc. per habitus] vel applicantem bonum [sc. repraesentando primum bonum]". Für eine „motio immediata ad actum ex parte Dei facta" ist im ganzen System überhaupt kein Platz; sie wäre geradezu dessen Vernichtung. Insofern verteidigt Herveus mit Ausnahme des kausalen Einflusses vonseiten des Objektes genau die Theorie, welche Stufler beim hl. Thomas finden will.

Gegenüber der meines Erachtens völlig verfehlten Kritik, die Martin im DivThom(Fr.) 1923 unter dem klangvollen Titel „Pro tutela S. Thomae Aquinatis de influxu causae primae in causas secundas" an meiner Auslegung Suttons ausübte, möchte ich hervorheben, daß eine „praemotio" bei Sutton mit keinem Worte angedeutet wird, obwohl er sie bei der aus „Quidquid movetur" erhobenen Schwierigkeit hätte behandeln „müssen", ja daß sie bei der absoluten Passivität des Willens in seinem System geradezu ein Nonsens wäre. Ferner ist die fragliche „Quaestio disputata" zweifellos echt; das ergibt sich zur Evidenz aus allen äußern und innern Kriterien. M. hätte aus der Widerlegung Cowtons, die nach ihm eine Gegeninstanz bilden soll, nur noch den Satz abdrucken sollen: „Et dico ‚quodammodo', quia non directe movet se effective, quia hoc est imposibile quod aliquid directe moveat se ipsum causando actum in seipso effective", dann hätte jeder Leser sofort gesehen, daß es mit der aus der Verschiedenheit der Lehre erhobenen Schwierigkeit nichts ist. Die Passivität der geistigen Fähigkeiten ist für Sutton geradezu ein Kennzeichen. Herveus und Sutton — und ich füge Nikolaus Trivet hinzu, der eine besondere und neue „influentia ex parte Dei" direkt bekämpft — sind keine Anhänger des Bañesianismus. Sie liefern freilich keineswegs einen peremptorischen Beweis für die Stellung des hl. Thomas, aber das Studium ihrer Theorien und ihrer Terminologie kann viel dazu beitragen, die Lehre des hl. Thomas von späterer Übermalung zu befreien. Auch insofern hat Sch. einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der scholastischen Willenslehre geliefert. Fr. Pelster S. J.

Rothacker, Erich, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baeumler und M. Schröter, 6. u. 7. Lieferung) Teil I u. II. Lex.-8° (80 u. 91 S.) München 1926, Oldenbourg. *M* 3.25 u. *M* 3.75.

Als Geisteswissenschaften werden diejenigen gekennzeichnet, welche die Ordnungen des Lebens in Staat, Gesellschaft, Recht, Sitte, Erziehung, Wirtschaft, Technik und die Deutungen der Welt in Sprache, Mythus,

Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft zum Gegenstand haben (3). Es sind also die Wissenschaften von der selbsterschaffenen Welt des Menschen (12). Von ihnen fragt es sich: Sind sie ein System oder ein Aggregat? Es bestehen grundsätzlich zwei Möglichkeiten, diese Frage zu beantworten: der Weg der systematischen Konstruktion von der Philosophie her und der der systematischen Reflexion innerhalb der Geisteswissenschaften zur Philosophie hinauf (20). Letzterer wird als der heute angebrachtere und notwendigere beschritten. Dieser Weg aber führt den Verfasser zum „Relativismus" als der letzten Grundlage der Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Die wichtigsten Schritte auf diesem Wege seien angedeutet.

„Sucht man sich in dem großen Aggregat von Wissenschaften des Menschen zurechtzufinden, so bietet sich als erste elementare Einteilung die nach Sachgebieten: Staat, Recht, Wirtschaft, Kunst usw. dar, auf welche sich die großen Fachwissenschaften beziehen. ... Und innerhalb der Fachwissenschaften drängt sich unmittelbar eine zweite Einteilung auf. Die Fachwissenschaften gliedern sich in Teildisziplinen, die Rechtswissenschaft in Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtshistorie und analog die andern Fachwissenschaften. Welches Principium divisionis beherrscht diese Einteilung? Es ist offenbar ein logisches" (21), nämlich die Art der Begriffsbildung. Solcher, für die Konstitution der Geisteswissenschaften wesentlich bestimmender Begriffsbildungen werden vier Arten aufgezählt: die historischen, die theoretischen, die dogmatischen und die kritisch-systematischen. Doch die methodologischen Probleme sind nicht ausschließlich und nicht zu tiefst Begriffsprobleme. „Um was streiten sich eigentlich in der Kunsthistorie die Vertreter ‚problemgeschichtlicher' und ‚kulturgeschichtlicher' Methoden? ... Der Kern des Streites ist doch wohl der, welche Momente am Gesamtphänomen der Kunst die eigentlich wesentlichen seien. Sind es formale, so schreibe ich folgerichtigerweise Kunstgeschichte als Problemgeschichte. Sind es gehaltliche, schreibe ich sie als Lebensgeschichte.... Ganz allgemein kann man als Hintergrund aller Methodenstreitigkeiten philosophische Gegensätze erkennen" (27 ff.). „Es gibt (darum) kein anderes Mittel, die geisteswissenschaftlichen Begriffe und Methoden voll zu verstehen als dies: sie in ihre weltanschaulichen Ursprünge zurückzuverfolgen" (36).

So gilt es denn, die weltanschaulichen Grundbegriffe zu bestimmen und die Verwurzelung der geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe und Methoden in ihnen aufzuweisen. Von beiden Seiten her wird der Versuch unternommen. Zunächst werden die verschiedenen Formen von Weltanschauungen und die sich aus ihnen ergebenden Konsequenzen für Grundbegriffe und Methoden der Geisteswissenschaften gekennzeichnet (der dualistische Idealismus, der Naturalismus, der objektive Idealismus, Subjektivismus [Individualismus] und Objektivismus, Rationalismus und Irrationalismus); sodann werden in umgekehrter Bewegungsrichtung die geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe und Methoden zu ihren weltanschaulichen Voraussetzungen zurückverfolgt (besonders die entwicklungsgeschichtliche Methode, der Organismusgedanke und die vergleichende Methode). Worin haben nun aber die verschiedenen Weltanschauungen ihren Ursprung und ihre Berechtigung? Auf diese Frage läuft die gesamte Logik und Systematik der Geisteswissenschaften hinaus. Sie findet ihre Beantwortung im zweiten, synthetischen Teil des Werkes, durch „die Relativität der konkreten Vernunft": „Es gibt kein ‚System' aller Werte, sondern nur eine Systematik derselben, d. h. dem allgemeinen Charakter der Werthaftigkeit lassen sich alle Werte systematisch subsumieren; in einem Systeme, d. h. widerspruchslos vereinen, niemals. Eine Systematik der Werte kann wie eine Systematik der Weltanschauungen schlechtweg richtig und aller Relativität entzogen sein, aber ‚Systeme', d. h. widerspruchslose Zusammenhänge von Wahrheiten, gibt es nur auf bestimmten Standpunkten. Sie sind entweder idealistisch oder naturalistisch oder individua-

listisch oder objektivistisch" (156). — Das ist freilich eine Antwort, die eben nur eine relativistische Philosophie als Antwort anerkennen wird.

L. Claßen S. J.

Fröbes, Iosephus, S. J., Psychologia speculativa. Tomus I: Psychologia sensitiva. 8° (VIII u. 254 S.). *M* 4.—, geb. *M*. 5.50; tomus II: Psychologia rationalis. 8° (VI u. 344 S.) Friburgi Brisgoviae 1927, Herder. *M* 5.20, geb. *M* 6.70.

Es war eine Großtat des weitblickenden Kardinals Mercier, daß er einer Abschnürung der aufblühenden scholastischen Spekulation vom modernen Geistesleben und Wissenschaftsbetrieb von vornherein entgegenarbeitete und in den beiden Bänden seiner Psychologie sich um eine glückliche Verbindung traditioneller, spekulativer und moderner empirischer Psychologie mühte. Der Verfasser der neuen „Psychologia speculativa" ist bewußt dem Vorbild Merciers gefolgt. Es fehlt vielleicht nicht an lateinischen Kompendien, die in der Anwendung der Konstruktionsprinzipien dieses oder jenes „Systems", dieser oder jener „Schule" die konstruktiven Systemlinien deutlich und schön hervortreten lassen. Was die neue „Psychologia" vor vielen andern charakteristisch abhebt — und hervorhebt — ist, daß es dem Verfasser offensichtlich weniger darauf ankam, Schulmeinungen durchzuführen, als vielmehr darauf, die machtvollen ewigen Wahrheiten aristotelisch-scholastischer Lehre gründlich unterbaut darzubieten, sie den Problemen moderner empirischer und spekulativ-metaphysischer Psychologie gegenüberzustellen und in weiterem Ausmaß, als es oft üblich ist, neues Wissen und alte Wahrheit in eins zu verbinden. Er tut es in ständiger Wahrung und oft neuer Beleuchtung des scholastischen Standpunktes. Schon im Autorenverzeichnis verrät sich dieses Streben des Verfassers in den Namen von Plato bis Newman und Scheler, von Alhazen bis Thorndike und Lloyd Morgan usw.

Der erste Band, Psychologia sensitiva, zerfällt in zwei Abschnitte, allgemeine und spezielle sensitive Psychologie. Die allgemeine sensitive Psychologie behandelt zunächst das intentionale Leben als Sondergut der Tiere (und des Menschen) gegenüber den Pflanzen, sowie kurz die verschieden reiche Entfaltung des äußern Sinnenlebens auf den verschiedenen Entwicklungsstufen des Tierreiches. Einem summarischen Nachweis der „innern Sinne" der Scholastik bei den höheren Tieren folgt die Erklärung des „Instinktes" und die eingehende Behandlung der Frage nach der Intelligenz der höheren Tiere (mit Berücksichtigung auch der neuesten scheinbar zu Gunsten der Tierintelligenz sprechenden Anthropoidenversuche W. Köhlers). Die Untersuchung der Natur des sensitiven Lebensprinzips, die Zurückweisung des Materialismus wie eines übertriebenen Spiritualismus oder Parallelismus und die positive Einführung der aristotelischen Auffassung vom „ens compositum" füllen das 2. Kapitel der psych. sensitiva generalis. Die spezielle sensitive Psychologie behandelt zunächst die äußere Sinneswahrnehmung, ihren Ursprung, ihren Sitz, ihre Unmittelbarkeit (Verfasser nimmt die „species expressa" auch bei der äußern Sinneswahrnehmung mit Recht an, wobei sich das Problem der Erklärung der psychologischen Unmittelbarkeit der Sinneserkenntnis allerdings etwas zuspitzt). Das Kapitel über die „innern Sinne" bespricht gesondert das sensitive Bewußtsein (ganz im Anschluß an Aristoteles), den „Gemeinsinn" (der in Beziehung zum modernen Problem der Gestalterfassung gesetzt wird), Phantasie und, leider kurz, die Instinkte des Menschen, das sinnliche Gedächtnis (dessen Spannweite sehr eingeschränkt wird). Durch Zusammenwirken innerer und äußerer Sinne wird vieles im Problem der Lokalisation und im sensitiven Selbsterkennen, genauer in den sensitiven Grundlagen der Selbsterkenntnis, erklärt. Wie bei der Erklärung der Sinneserkenntnis, so und noch mehr wird ausgiebig die neue empirische Psychologie ver-

wertet in den folgenden Paragraphen über das sinnliche Streben, über die spontane Bewegung und über die Gewöhnung, die „Habitus".

Eine reiche, fast überreiche Fülle neuen Wissensgutes wird in diesem Band in das Gebäude der ererbten Lehre eingegliedert.

Der ausführlichere zweite Band behandelt das höhere Geistesleben, das Denken, Wollen, die höheren Gefühle (denen der Verfasser Sonderexistenz gegenüber den sinnlichen zuschreibt) und endlich Dasein und Natur, Ursprung und Unsterblichkeit der Seele, sowie deren Verhältnis zum Körper. Im Anfang der Intellektlehre wird der Sensismus aller Formen sehr eingehend widerlegt und dabei gleichzeitig das scholastische Argument für die Geistigkeit des Denkaktes vorbereitet und gesichert. Ausführlich wird auch das Problem vom Ursprung der ersten geistigen Begriffe durchgenommen und, wie zu erwarten, im Sinne einer aristotelisch-scholastischen Abstraktionslehre gelöst. In der spinösen Frage nach der intellektuellen Erkenntnis materieller Einzeldinge, deren Lösung so vielfältig mit konstruktiven Prinzipien verschiedenartiger Schulen verknüpft ist, entscheidet sich der Verfasser für die Annahme einer unmittelbaren begrifflichen Erfassung. Auf knappem Raum sind in die vielfach kleingedruckten Ausführungen über den Ausbau der Ideenwelt, über Urteil und schlußfolgerndes und schöpferisches Denken zahlreichere Ergebnisse neuer empirischer Forschung eingewoben, als man bei der geringen Seitenzahl vermuten möchte. Mit besonderer Liebe scheint mir der Traktat über den Willen gearbeitet zu sein. Etwa 60 Seiten hindurch werden das Problem der Willensfreiheit durchgesprochen, die Argumente für die Willensfreiheit in drei Thesen vorgelegt, die Verbindung von Willensfreiheit und Kausalität aufgewiesen. Anschließend an den Willenstraktat werden ziemlich kurz die affektiven und volitiven „Habitus" besprochen. Vor dem Übergang zum Traktat über die Seele werden zur Frage nach der realen oder nichtrealen Trennung der „facultates" die Ansichten für und wider aufgeführt. Ihre Krönung findet die Psychologie naturgemäß in der Lehre von der Seele als dem substantiellen geistigen Träger des Seelenlebens. Eingehend wird gegenüber den Einwänden des neuzeitlichen Empirismus, der Aktualitätspsychologie, den letztlich im Empirismus stecken bleibenden Schwierigkeiten Kants die Substantialität der Seele begründet. Nach den scholastischen Thesen über Einfachheit und Geistigkeit der Seele wendet sich der Verfasser mit besonderer Sorgfalt der Jenseitsfrage zu. Die Unsterblichkeit der Seele wird nicht nur „postuliert", sondern eingehend bewiesen. Den letzten Abschnitt des Buches bildet die ausführliche Darlegung und Behandlung des psychologischen Problems; der psychophysische Parallelismus wird widerlegt, ebenso ein einseitiger Dualismus; positiv wird die aristotelische Lehre von der „unio substantialis" zwischen dem Leib und der Seele als (nicht einziger) Körperform durchgeführt und so die Einheit der menschlichen Person gewahrt.

Eine entsprechende Wiedergabe der reichen Fülle wertvoller Einzelheiten der beiden Bände würde natürlich den Rahmen eines Referates sprengen. Fröbes' Psychologia zeigt wieder, wieviel an bleibenden Werten die scholastische Seelenlehre dem von „Problematik" erdrückten heutigen Menschen zu geben hat. Sie geht aber auch den einzigen Weg, auf dem es der Neuscholastik möglich ist, von ihren Werten mitzuteilen und ihre unvergängliche historische Sendung zu erfüllen, den Weg der optimistischen Aufgeschlossenheit für alles wertvolle Neue in inniger Verbindung mit der überzeugten Ehrfurcht für die Wahrheitsschätze im Erbgut der „philosophia perennis". A. Willwoll S. J.

Mohr, Fritz, Psycho-physische Behandlungsweisen. gr. 8° (XII u. 493) Leipzig 1925, Hirzel. *M* 20.—

Das für den Psychologen sehr lehrreiche Buch beruht auf zwanzigjähriger praktischer Erfahrung. Es will die Bedeutung der Seele für die Medizin

zur Geltung bringen. Als aussichtsreichste aller psychischen Methoden der Heilbehandlung erwies sich die Psychoanalyse.

Die für den Mediziner vorausgeschickten „psychologischen Grundbegriffe" beruhen leider auf ungenügenden und veralteten Theorien. Wundts Willenstheorie ist ja längst überholt. Auch was allgemein über das Verhältnis von körperlichen und seelischen Vorgängen gesagt wird, ist sehr unbefriedigend. Dagegen ist auch dem Philosophen wertvoll das reichliche (100 Seiten) Tatsachenmaterial über die Wechselwirkung von Leib und Seele: die Ausdrucksbewegungen der Gefühle, die bedingten Reflexe, die Übersicht körperlicher Krankheiten, bei denen eine psychische Beeinflussung sich entscheidend zeigte. Auf den Wechselbeziehungen baut sich eine körperliche Symbolik seelischer Vorgänge auf, die allgemein verständlich ist, eine „Organsprache". So drückt sich das Minderwertigkeitsgefühl aus durch versagende Muskelkraft, Angst vor moralischem Fall durch Unsicherheit im Gehen; eine Halsentzündung sagt, daß man eine Aufgabe „nicht schlucken kann". Solche Beispiele klären manche rätselhafte Zusammenhänge der Nervenkrankheiten auf.

Mit S. 162 beginnen die psycho-physischen Behandlungsmethoden selbst. Schon bei körperlicher Behandlung der Krankheiten durch Medikamente, Elektrizität, Wasser, Massage usw. spielt eine psychische Komponente mit. Es ist das nicht bloß eine willkürliche Suggestion, sondern sind primärpsychische Wirkungen der körperlichen Mittel, deren Wirksamkeit sehr gesteigert wird, wenn der Arzt auf sie aufmerksam macht. Aber das Hauptthema des Buches sind die eigentlich psychischen Behandlungsweisen (204 bis 380). Sie schließen ein die Hypnose, die Wachsuggestion, die Ablenkung, die kathartische Methode Franks; sehr eingehend wird behandelt die Freudsche Psychoanalyse, welche die Ursachen der seelischen Entgleisungen aufdeckt; hierbei wird die wertvolle Praxis von der fragwürdigen Theorie gut gesondert. Bei der Traumdeutung findet sich die verständige Bemerkung: es genügt, die Assoziationsketten „ungefähr" herauszuarbeiten, und Schlüsse auf den ungefähren Sinn zu ziehen; meist läßt sich nicht mit Sicherheit angeben, was jeder Traum im einzelnen bedeutet. Das beim Assoziationsexperiment angeführte Beispiel werden manche Leser nicht taktvoll finden. Im ganzen findet Mohr die Psychoanalyse, die übrigens mehr Kunst als Wissenschaft sei, bei schweren Neurosen unentbehrlich; ohne Kenntnis der psychologischen Tiefenschichten sei da nicht weiter zu kommen.

Seine eigene Form der Methode, die „aktive Psychoanalyse" (S. 314 ff.) bildet wohl das Beste des ganzen Werkes. Die bloße Analyse ist darin nur der erste Schritt; daran schließt sich die richtige Erkenntnis der Zusammenhänge vonseiten des Kranken, und besonders die Einübung des gesunden Lebens; hierbei ist die Übertragung der Gefühle auf den Arzt ein Durchgangsstadium. Die vielen eigenen Beispiele bringen dem Leser das Berechtigte an der Psychoanalyse recht nahe. Bei der Behandlung des Schuldgefühls läßt sich der Verfasser von seiner Ansicht der Unfreiheit des menschlichen Willens verleiten, alle Schuld grundsätzlich zu leugnen. Alles Handeln folge nach unabänderlichen Gesetzen. Er vergißt, daß wer für die Vergangenheit unverantwortlich ist, es auch für die Zukunft bleibt, daß Ermahnung zu Pflicht Freiheit voraussetzt. Eine summarische Zusammenfassung seiner Methode bieten S. 339 340.

Weiter werden durchgesprochen die Psychopädagogik, die Willensübungen, die seit Coué mehr in den Vordergrund getretene Autosuggestion. Was über Exerzitien, insbesondere die Ignatianischen, gesagt wird, beweist freilich keine Sachkenntnis.

Die letzten 80 Seiten geben die Probe auf die Theorie in der erfolgreichen Behandlung vieler organischer Krankheiten. Besonders lehrreich sind die Beispiele der sexuellen Perversionen, der Angstzustände, Depressionen, Zwangsneurosen, Schmerzzustände. Selbst bei Epilepsie und den Psychosen

ist bisweilen mit Erfolg versucht worden, heilend einzugreifen. Für den Moralisten lehrreich ist der Satz: Unter keinen Umständen darf man sich von dem Jahrzehnte alten Vorurteil gefangen nehmen lassen, daß die sexuellen Perversionen wesentlich oder ganz körperlich bedingt seien. Freilich ist die Art des Verfassers, gegen Homosexualität den körperlichen weiblichen Verkehr anzuempfehlen, nur auf seinem Standpunkt der Moral verständlich, nicht auf unserem.

Das Schlußwort des Buches gibt die Tendenz des Ganzen wieder: Es ist der Geist, der sich den Körper baut. J. Fröbes S. J.

Kammel, W., Einführung in die pädagogische Wertlehre. (Handbücherei der Erziehungswissenschaft. Herausgeg. von Fr. Schneider. 17. Bd.) 8° (XV u. 210 S.) Paderborn 1927, Ferd. Schöningh. *M* 4.20.

Verfasser fordert mit Grunwald (53), daß „die pädagogische Werttheorie und Wertlehre zur allgemeinen grundlegenden Prinzipienlehre der Pädagogik" erhoben werde. Das Büchlein selbst, das in der verdienstvollen Schneiderschen Sammlung erscheint, will demgemäß „die stärkere Einbeziehung des fundamentalen Grundbegriffes der Güter- und Wertwelt in die Pädagogik" (XI) vorbereiten. Wir stehen hier mitten in der erfreulichen allgemeinen Bewegung, die aus dem unfruchtbaren Formalismus heraus in die Objektivität des Erkennens und Strebens sich flüchtet und so naturgemäß zu Aristoteles und zur „philosophia perennis" geführt werden müßte. So tritt hier einer materialen Wertethik eine materiale Wertpädagogik zur Seite. Sie überwindet die rein naturwissenschaftliche Pädagogik (I. Teil). Der II. Teil bietet eine sich meist an Riedel, aber mit selbständigen Ergänzungen, anschließende sorgfältige Darstellung der neuesten pädagogischen Werttheorien, der positivistischen, der geisteswissenschaftlichen (besonders Spranger, Kerschensteiner), der kulturpädagogischen (Grunwald, Messer), der pädagogisch autonomen (Jonas Cohn, Häberlin); am Schlusse wird, besonders im Anschluß an O. Willmann, die tiefer zu Grunde liegende Wertphilosophie bis auf Aristoteles und Plato zurückverfolgt. Im III. und IV. Teil wird mit Recht die Güterlehre und Pädagogik O. Willmanns gewürdigt als Befreiung von den Subjektivismen und Einseitigkeiten so vieler Systeme. Zu Ergänzungen werden herangezogen u. a. Lindworsky, Schröteler, F. Schneider, F. W. Foerster. Auf die Reichhaltigkeit des IV. Teiles sei eigens hingewiesen: Erziehung im allgemeinen; Unterricht; Bildung; seelische Entwicklung des Jugendlichen (Meumann); Jugendideale; Beliebtheit der Fächer; Berufspädagogik; Erzieher und Zögling; die Organisation des Bildungswesens (dabei auch über die preußischen Richtlinien und die österreichischen Reformbestrebungen).

Da die Wertlehre die Seele philosophischer und pädagogischer Systeme enthält, bietet dieses reichhaltige Buch zugleich eine Einführung in die Gegenwartspädagogik überhaupt und in etwa in die gegenwärtige Philosophie, die in vornehmlicher Weise Wertphilosophie ist. Der reiche Wechsel der Systeme und Zitate möchte öfter fast verwirren, zumal, wie auch Johannes Erich Heyde (s. Schol 3, 156) dartut, das Wort Wert und die damit häufig verbundenen Paare absolut-relativ, subjektiv-objektiv gar zu schillernd und vieldeutig sind. Ob dies nicht ein Grund war, daß O. Willmann den Proteus-Terminus „Wert" meist vermied? Wenn schließlich Wahrheit ein Wert ist (was Spranger wieder ablehnt) und ebenso das Sein, was bedeutet dann noch der Unterschied von Seins- und Wertordnung praktisch? Auch die Scholastik lehrt: „Ens et bonum convertuntur"; das Sein und das Gute (conveniens, perfectivum) decken sich; darum besteht ihr Fortschrittsprinzip in den Einzelproblemen darin, daß sie das Sein und seine Beziehungen zu andern Dingen, die Güter und „das" Gute in immer sorgfältigerer Weise unterscheidet. Das Bildungsideal muß vor allem den „ersten" Beruf, die Hauptbestimmung jedes Menschen, seine

Vergeistigung, Versittlichung und dadurch Hinführung zu Gott, enthalten. Da dieser Weg notwendig über die individualen und sozialen irdischen Aufgaben führt, muß die Bildung als Erziehung und Unterricht auch die „zweiten Berufe", je nach dem nächsten Schülerzweck, in ihren Umkreis ziehen. Jener erste Beruf ist der für alle in gleicher Weise notwendige, in gewissem Sinne „einzig notwendige" und insofern der einzige „absolute" „Wert", da ohne ihn die ganze Welt nichts nützte. Man kann mit diesem ethisch religiösen „Grundwert" (wie Verfasser ihn mit Recht nennt) nicht Ästhetik, Logik oder gar Technik, Hedonik im gleichen Sinne „absolut" nennen. Das Mathematische, das Schöne, das politisch und ökonomisch Nützliche, ja Technik und Hygienik können in der Seins- und Wahrheitsordnung absolut, innerlich notwendig sein; in der Verwirklichungsordnung, dem „ordo moralis", sind sie absolut, normativ, verbindlich nur in dem Maße, als sie gegebenenfalls Funktionen jener ersten und höchsten Bestimmung des Menschen sind. Und gewiß ist wegen der sich unterstützenden inneren Verwandtschaft allen Seins und aller Werte und ihrer letzten Einheit in Gott eine möglichst harmonische Ausbildung des Gesamtmenschentums (wie Verfasser mit Schröteler sagt) als Ideal nur wünschenswert.

So würde es sich empfehlen, mit Willmann die „Werte"-Welt zu scheiden in ihre verschiedenen Güterbereiche und zuletzt das sittlich Gute (bonum honestum) in seinem Träger im Menschen, dem Willensakt, und — im abgeleiteten Sinne — in der Objektwelt genau zu erfassen. So bewegt sich alle Pädagogik indirekt oder direkt hin zum Menschen und durch ihn zu Gott. Man möge deshalb auch „Autonomie" einer Wissenschaft, die eine Folge ihres Formalobjektes (für die Pädagogik: die Führung der Jugend zum wahren Menschentum) ist, nie als Isolierung von andern Wissenschaften verstehen. So wurden in der Pädagogik bald die als Befreier begrüßt, die sie als Teil der Philosophie priesen, bald diejenigen, die sie von der „Ethik", „Psychologie" usw. loslösten. Das Formalobjekt entscheidet für eine Wissenschaft; im Materialobjekt berühren sich viele Wissenschaften.

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Geschichte der Philosophie
Literargeschichte der Scholastik

186. Roland-Gosselin, M. D., O. P., Aristote. 8° (204 S.) Paris 1928, Flammarion. *Fr* 12.— Der durch Arbeiten über den hl. Thomas bekannte Verfasser zeichnet hier in zehn Kapiteln Aristoteles als Menschen, Schriftsteller, Gelehrten, Logiker usw. Das Werk, das nach Lebensbeschreibungen des hl. Petrus, des hl. Bernhard, Kardinal Lavigeries und Malesherbes als 5. Band der Sammlung „Les grands Cœurs" erscheint, will offenbar keine wissenschaftliche Forschungsarbeit sein, sondern den A. weiteren Kreisen der französischen Katholiken menschlich näher bringen, besonders auch durch das Schlußkapitel „Aristoteles und der christliche Gedanke". — Wenn es allerdings in der beiliegenden Empfehlung des Verlages heißt: „Cet Aristote du R. P. R.-G. pourrait bien être une grande date: la date de la réconciliation supérieure entre le véritable humanisme et le catholicisme averti", so paßt eine solche Prophezeiung wenig zu dem anspruchslosen Charakter des Buches. Hentrich.

187. Schubert, Paul, Die Eschatologie des Posidonius. (Veröff. d. Forschungsinst. f. vergl. Rel.-Geschichte an d. Univ. Leipzig, hrsg. von H. Haas, II 4.) gr. 8° (93 S.) Leipzig 1927, Pfeiffer. *M* 4.— Diese Arbeit vermehrt die nach Legionen zählende Poseidonios-Literatur um eine weitere Nummer. Sie baut grundsätzlich mit der von Reinhardt entdeckten neuen Methode der „inneren Form" weiter, übernimmt das Poseidoniosbild Reinhardts und will es nur in einem kleinen Pünktchen verbessern: aus der sog. „Isisoffenbarung" (κόρη κόσμου), einem Bestandteil des hermetischen Schrifttums, will Sch. die Eschatologie des Poseidonios wiederherstellen. — Die besonnene Fachkritik hat Reinhardts „Poseidonios" (München 1921) abgelehnt. Es sei nur verwiesen auf das gewiß kompetente zusammenfassende Urteil Praechters (Ueberwegs Grundriß der Gesch. d. Phil. I[12] 156*): „Das Verfahren [Reinhadts] ... ist mit starker Gewaltsamkeit und willkürlicher Konstruktion durchgeführt und ... bedeutet hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Resultate nichts weniger als einen Fortschritt. ..." — Die vorliegende Schrift Sch.s, offenbar eine Anfängerarbeit, läßt wegen dieser grundsätzlichen Übernahme der Reinhardtschen Methode und Ergebnisse völlig unbefriedigt. H.

188. Hoffmann, Ernst. Platonismus und Mittelalter (S. 17—82 in: Vorträge der Bibliothek Warburg, hrsg. v. F. Saxl, 1923—1924). Lex. 8° (277 S.) Leipzig 1926, Teubner. — Die vorliegende wertvolle Studie des Heidelberger Philosophieprofessors sucht nachzuweisen, daß es im Mittelalter keinen eigentlichen Platonismus gegeben habe. Dazu wird zunächst in eingehender Analyse das Charakteristische der platonischen Philosophie, besonders ihr Dualismus und die Eigenart der Ideenlehre, herausgestellt. Dann wird die Hauptfrage: „Platonismus und Mittelalter", schärfer umgrenzt. Platonismus solle hier nicht verstanden werden als „bloße Platonstudien oder -übersetzungen (wie die des Menon und Phädon im 12. Jahrhundert)" noch auch als „bloße Berücksichtigung Platonischer Lehrstücke (wie bei den Kirchenvätern)" oder als „noch so überschwengliche Lobeserhebungen seiner Weisheit (wie bei Eriugena)", sondern „Platonismus" heiße hier nur im prägnanten philosophischen Sinne: positive Entscheidung für Platon, d. h. für die Grundgedanken seines Systemes (67). Der Kampf

im Mittelalter sei aber nicht entbrannt um die Alternative: Aristoteles oder Platon, sondern: Aristoteles oder Plotin, wie H. im Gegensatz zu Baeumker nachdrücklich betonen will. „So hochverdienstlich Baeumkers Forschungen sind, denen er den Titel gegeben hat ‚Platonismus im Mittelalter', so sehr leisten sowohl dieser Titel als die durchgehende Verwendung des Wortes ‚Platonismus' dem historischen Mißverständnis Vorschub, als gehöre Plotin und der durch ihn begründete ... philosophische Denktypus zu Platon selber und stelle nur eine abgewandelte, wo nicht gar entwickelte Form des genuinen Platonismus dar" (72). Dann zeigt H., wie der Gegensatz zwischen Platon und Plotin systematisch nicht weniger streng sei als der zwischen Platon und Aristoteles. Ob Aristoteles die Ideen den Dingen immanent mache oder Plotin die Dinge den Ideen: der Sinn der platonischen Transzendenz sei in beiden Fällen gleichermaßen vernichtet. Diese plotinische, wider-platonische Form der Ideenlehre aber sei es, die allein in der Scholastik lebe. H. geht noch weiter: wer (mit Goethe) Platonismus und Aristotelismus im letzten Grunde für die beiden einzigen Urtypen der Philosophie halte, zwischen denen allein die Entscheidung zu treffen sei, dem könne Plotin sogar als Aristoteliker gelten. — Bei aller Anerkennung der Verdienste Baeumkers stimme auch ich der These H.s bzw. seiner schärferen terminologischen Formulierung zu: Weder die Platonkenntnisse, die das Mittelalter zweifellos hatte, noch der Einfluß, den eine durchaus plotinisch imprägnierte Ideenlehre und Lichtmetaphysik ausübte, rechtfertigen die Behauptung, die den Platonismus als systembildenden Faktor der mittelalterlichen Philosophie bezeichnet. Plotinismus im Mittelalter, nicht Platonismus. Seit Jahren habe ich mich in meinen Vorlesungen für die scharfe Trennung zwischen Platonismus und Plotinismus eingesetzt. Aus dem gleichen Grunde wie H., aus Rücksicht auf Klärung der Terminologie, möchte ich vorschlagen, den Terminus „Neuplatonismus" als Synonymon für „Plotinismus" vollständig auszumerzen, weil eben dieser Ausdruck „Neuplatonismus" mit psychologischer Notwendigkeit suggeriert, Plotinismus sei nur eine akzidentell veränderte Weiterbildung des platonischen Systems. H.

189. Munck, S., Mélanges de philosophie juive et arabe (Reproduktion der Ausgabe von 1857/59), Paris 1927, Librairie Philosophique J. Vrin und Librairie Universitaire J. Gamber. — Die Tatsache allein, daß in einem Jahre von zwei verschiedenen Seiten eine Reproduktion dieses längst vergriffenen und sehr gesuchten Werkes veranstaltet wurde, zeigt, daß es, obschon in manchen Punkten naturgemäß überholt, doch noch immer von grundlegender Bedeutung ist. Neben beträchtlichen Auszügen aus der „Quelle des Lebens" des Salomon ibn Gebirol — dem Avicebron der Scholastiker — nach der hebräischen Übersetzung des Schem-Tob ibn Falaquéra (französisch mit hebräischem Text im Anhang) bringt es drei Abhandlungen: 1. Ibn Gebirol, seine Schriften und seine Philosophie (151 bis 306). Ideengeschichtlich ist hier die Untersuchung über die Quellen (233 ff.) und die Auswirkungen (275—302) der Philosophie des Ibn Gebirol von besonderem Belang. 2. Die bedeutendsten arabischen Philosophen und ihre Lehren. 3. Eine historische Skizze der Philosophie bei den Juden (461—511). Der Schwerpunkt des Werkes liegt in der Behandlung Ibn Gebirols. Koffler.

190. Chenu, M.-D., Notes de lexicographie philosophique médiévale: RevScPhTh 16 (1927) 435—446; 17 (1928) 82—94. — Ch. kommt durch diese Noten einem oftmals geäußerten Bedürfnis entgegen. Möchten recht viele ihm nachfolgen und die semasiologischen Ergebnisse, die sie im Verlauf anderer Studien gesammelt haben, veröffentlichen. Zuerst erörtert Ch. den Sinn der technischen Ausdrücke collectio, collatio, colligere. Colligere, collectio als Ergänzung zu definitio, divisio ist im 12. und zu Beginn des

13. Jahrhunderts synonym zu demonstratio. Außerdem ist collectio im 12. Jahrhundert die Bezeichnung für universale, insofern eine Theorie das universale als collectio individuorum ansah. Hier hätte Ch. mit großem Nutzen die von Geyer herausgegebene Logica „Ingredientibus" von Abälard heranziehen können; z. B. wird nach Boethius das genus und die species „cogitatio collecta ex similitudine multorum" genannt (237), wo nach Abälard keineswegs ein conceptus collectivus gemeint ist. Auch das Wort abstractio im Sinn von collectio, das Ch. für die Zeit des Johann von Salisbury einen Anachronismus nennen möchte, ist nebst der Sache selbst Abälard wohl bekannt. Es will auch scheinen, daß dieser (7) die collectio nicht nur von der strengen demonstratio, sondern von jeglicher argumentatio versteht. — Collatio ist der Akt des Vergleichens. Ich würde aber nicht sagen: die illatio ist eine collatio, sondern beruht auf einer collatio. Sehr wichtig wäre hier eine Untersuchung über die genaue Bedeutung von collatio als kurzer Predigt. Nicht selten ist es eine kurze Ansprache über das Thema der Universitätspredigt am Morgen. Collatio und quaestio collativa ist auch identisch mit principium und quaestio principii. Was bedeuten genau Collationes Parisienses und Oxonienses bei Scotus? Aus dem zweiten Teil über antiqui und moderni ist die Erkenntnis wichtig, daß antiqui bei den Autoren des 13. Jahrhunderts nicht nur die Klassiker und Väter bedeuten kann, sondern in erster Linie Theologen, die einer eben erst vergangenen Zeit angehören. Man fühlte sich, ähnlich wie später die Humanisten, als Kinder einer neuen Zeit. Pelster.

191. Geyer, B., Peter Abälards Philosophische Schriften. I. Die Logica ‚Ingredientibus'. 3. Die Glossen zu Περὶ Ἑρμενείας (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI, H. 3). gr. 8° (S. 307—504) Münster i. W. 1927, Aschendorff. *M* 8.90 — G. veröffentlicht mit gewohnter Sorgfalt nach der Hs. in der Ambrosiana den letzten Teil der Logica ‚Ingredientibus' Abälards. Es werden noch folgen die anonymen Glossen zu Porphyrius nach der gleichen Hs. und die Logica ‚Nostrorum petitioni sociorum' nach der Hs. von Lunel. Möge es dem Verfasser recht bald vergönnt sein, die Ausgabe abzuschließen und uns die lange versprochene literar- und problemgeschichtliche Untersuchung zu dem bedeutendsten Philosophen des 12. Jahrhunderts zu schenken. Erst dann wird diese Quellenpublikation in ihrem überragenden Werte recht erkannt werden und den vollen Nutzen stiften. Einen Wunsch legt die Ausgabe wieder nahe: Möchten sich doch Philologen und Historiker endlich über den Gebrauch von [] und ⟨⟩ verständigen. Die heutige diametral entgegengesetzte Anwendung stiftet notwendig Verwirrung. P.

192. Landgraf, A., Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre: ZKathTh 52 (1928) 53—64. — Die Summa „Fides est substancia.... Sicut enim vera dilectione diligitur Deus" des Wilhelm von Auxerre ist weit verbreitet — ich nenne nur eine Anzahl der von mir eingesehenen Hss.: Basel B IV 10, Bologna Univ. 1788, Bologna Comunale A. 987, Mailand Ambros. J. 289 inf. C. 306 inf., Assisi 194, Padua S. Anton. 223, 164 (l. 3), London Brit. Mus. Royal Coll. 9 B V und 8 G IV, Oxford Balliol Coll. 85, Merton Coll. 109 (L. 2, 3), 219 (N. 3, 2). — L. zeigt die Bedeutung Wilhelms auch dadurch, daß er eine Anzahl von ihm abhängiger Autoren aufweist: Hugo von S. Charo, bei dem wir nach L. einen ersten Hinweis auf eine Meinung des englischen Dominikaners Johannes von S. Giles (a S. Aegidio) finden; Johannes von Treviso O. P.; eine „lectura super quartum Sent." des Cod. Vat. 782; Cod. Patr. 98 Bamberg, der auch mit Hugo von S. Charo nahe verwandt ist. Bei Cod. 353 Erlangen wäre zu untersuchen, ob er nicht eng mit Simon von Tournai zusammenhängt. In Betreff des Verfassers der Summa von Cod. Assisi 195 und Cod. Vat. 2674, die eine Bearbeitung der Summa Wilhelms ist, kann ich sagen:

Cod. Bodleianus 146 (S. C. 1917) der Bodleiana Oxford, der ff. 1r—142v ebenso wie Cod. Ambros. L. 42 sup. ff. 1r—102v diese Summa enthält, schreibt f. 112r: „Incipit liber IIII summe magistri Auberti Altisiodorensis". Es ist also die „Summa magistri Wilhelmi Antisiodorensis abbreviata a magistro Herberto" (gest. 1252 als Archidiakon von Auxerre) der Codd. Paris Nat. 3427, Troyes 1966, auf die Mandonnet zuerst hinwies (Siger de Brabant 52). Cod. Ambr. L. 42 sup. gibt uns f. 1r auch einen terminus ante quem: „Anno domini M°CC°XXXIIII° XIIII Kal. Magii." Für die Summa Wilhelms hat Brit. Mus. Royal Coll. 9 B V. 1231. Um die Auffindung weiterer Hss. zu sichern, nenne ich die Anfänge der einzelnen Bücher nach Cod. Ambr. und Bodl. L. 1: „Fides est substancia ... Cum fides acquiescat prime veritati propter se"; L. 2: „Transitum facientes a creatore ad creaturas ... Quod est mundus architipus"; L. 3: „Item incarnatus est filius et non pater ... De triplici opinione de Christo"; L. 4: „Sacramentum est invisibilis gracie visibilis forma ... De sacramentis veteris legis. Expl. hiis qui diligunt filium. Illa gaudia nobis prestare dignetur Iesus Christus, qui cum patre ... secula seculorum. Amen." P.

193. Lottin, O., Le Créateur du Traité de la Synderèse: RevNéoscolPh 18 (1928) 197—222. — Philipp, Kanzler von Paris, nicht zu verwechseln mit Philipp de Grève, ist nicht bloß der Verfasser einer Summa, sondern auch eines Traktates über die Synderesis. Vier Hauptpunkte kommen zur Darstellung. Ist sie facultas oder habitus? Antwort: Sie ist beides. Ist sie freier Wille oder ratio? Nach mancherlei Unterscheidungen heißt es, die Synderesis ruhe in der intelligentia. Die beiden letzten Fragen bewegen sich in herkömmlichen Bahnen: Kann die Synderesis fehlen und kann sie ausgetilgt werden? Am Schluß wird der interessante Traktat abgedruckt. Schuster.

194. Tischleder, P., Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie. Lex.-8° (VIII u. 38 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder. *M* 1.60. — Die zum Thomasjubiläum vor katholischen Akademikern und Lehrern gehaltenen Vorträge wollen Thomas als Vertreter der gesunden katholischen Mitte zeigen. Er wahrt in der Kosmologie die rechte Mitte zwischen Monismus und Dualismus, in der Anthropologie zwischen Materialismus und Spiritualismus, in der Erkenntnislehre zwischen Sensualismus und Idealismus bzw. Rationalismus. „Die Ethik des hl. Thomas bedeutet den Gipfel seines wissenschaftlichen Arbeitens" (14). In der Theologie verdanken wir ihm vor allem „die klare und richtige Grenzbereinigung und Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur (25). In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Religion und Kultur hält er sich frei von einer überspannten Weltflucht und einer ungesunden Weltverneinung (31). Die Einseitigkeiten eines Luther und Kant hat er schon im voraus widerlegt. — Ein besonderer Vorzug des Buches ist die klare Gliederung des Stoffes. Der Ausdruck, bei Thomas erscheine der tätige Verstand „als die Wesensform ... des sinnlichen Erkenntnisbildes" (11), ist wohl nicht glücklich gewählt. Lange.

195. Castagnoli, P., Regesta Thomistica: DivThom(Pi) 30 (1927) 704—724; 31 (1928) 110—125. — C. will die Daten des Lebens und der Schriften des hl. Thomas zusammenstellen. Er bietet zugleich eine freilich nicht vollständige Bibliographie der einschlägigen Arbeiten. In den Kontroversfragen folgt er im allgemeinen Mandonnet. Recht nützlich ist die Zusammenstellung der in den letzten Jahren häufiger genannten Hss. zu einzelnen Werken des Heiligen. Gegenüber einem häufiger vorkommenden Mißverständnis sei bemerkt, daß die bei Aschendorff erscheinende „Series scholastica", falls nicht das Gegenteil besonders hervorgehoben ist, keinen Anspruch erhebt, eigentlich kritische Textausgaben zu liefern.

Pelster.

196. O'Rahilly, A., Notes on St. Thomas: Irish Ecclesiastical Record 30 (1927) 376—382 481—490. — O'R. bietet eine genaue Beschreibung von sechs Opuscula-Hss. des hl. Thomas (Metz 1158, Venedig S. Marco IV 31, Oxford Corpus Christi College 225 [A 3, 12], Oxford Bodleian Can. Scr. Eccl. 76, Paris Nat. lat. 14546, Neapel Naz. VII B. 16), deren Inhalt bisher nur unvollkommen angegeben war. An wichtigeren Bemerkungen hebe ich hervor: „De occultis operibus naturae" kommt auch mehrfach unter dem Namen „De impressione corporum celestium" vor. Dafür, daß Cod. Metz 1158 (früher Abtei Parc) aus dem Jahre 1282 stammt, wie Kruitwagen mit Berufung auf Alva y Astorga meint, findet sich kein Beweis. In Cod. 225 Corpus Christi Oxford finden wir das einzig bekannte Zeugnis für 1270 als Abfassungszeit von „De unitate intellectus" (vgl. darüber bereits Schol 2, 127). Durchaus richtig ist die Korrektur „Sigerum" für „Sigismundum" de Barbancia bei Coxe, da das doppelte de eine Dittographie ist. — Aus meiner Beschreibung der Hs. füge ich einiges wenige hinzu: Die S. (!) 80 und S. 96 beginnenden Opuscula „De natura materie" und „De dimensionibus interminatis" sind nicht identisch, sondern zwei verschiedene Redaktionen, die möglicherweise Aufschluß über den dunkeln Ursprung des Werkes geben können; S. 92 beginnt die Frage „Utrum per formas parcium organicarum attineat proles parenti"; S. 94 „Utrum corpus Christi attineat matri sue"; S. 95 „Queritur si hoc corpus Christi ostenso corpore Christi mortuo fuerit vivum"; S. 242—253 (!) steht wirklich der Kommentar des hl. Thomas zu „De hebdomadibus". Die irreführende Note S. 242 „Hoc quod sequitur ... nec credo a fratre Thoma" ist durch ein „vacat" getilgt. Wichtig ist, daß die Frage „Queritur an in re sit tantum una forma substancialis vel plures. Et videtur quod plures" (vgl. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin 143) S. 278 von gleicher Hand überschrieben ist: „Thome de Aquino De unitate forme". Gehört sie vielleicht Thomas Sutton an, wie der Stil und die Bemerkung S. 282 vermuten läßt: „Hec hic collegi in unum, que in diversis locis, prout opportunitas se optulit, alias scripsi"? Es folgen Thomas, Quodlibet 1—12, die bei Destrez nicht verzeichnet sind. Zu Bodleian Canon. 76 ist zu bemerken, daß der Traktat „De adventu et statu et vita antichristi", den ich Albert dem Großen zuschreibe, nicht identisch ist mit dem Traktat „De adventu antichristi" des Johannes Quidort. P.

197. Michelitsch, A., De opusculorum septem S. Thomae Aquinatis genuinitate: Angel 5 (1928) 71—86. — Gegen Mandonnet, der (RevThom 32, 121—157) einen Weg gezeigt hatte, wie allenfalls die alte Bezeugung für Thomas bei „De instantibus", „De natura verbi intellectus", „De principio individuationis", „De genere", „De natura accidentis", „De natura materiae", „De quattuor oppositis" erklärt werden könnte, beruft sich M. wieder auf das bekannte Zeugnis der Hss. Allein hier ist eine tiefgreifende Änderung eingetreten, indem Roland-Gosselin die Echtheit von „De natura materiae" schwer erschüttert hat (Le De ente et essentia 129—133). Wenn sich M. dagegen auf das Incipit „Postquam de principiis sermo habitus est" beruft als Beweis dafür, daß es zweiter Teil von „De principiis naturae" sei, so ist dies nicht durchschlagend; denn es sind Verschiedenheiten im Stil zu bemerken; vor allem aber haben auch andere, wie Johannes de Siccavilla ein „De principiis naturae" verfaßt. Ist aber „De natura materiae" unecht, so genügt auch für die andern fraglichen Opuscula die äußere Bezeugung allein nicht mehr für den Echtheitsnachweis, ebensowenig wie das Fehlen im Katalog des Logotheten, der auch nach M. und Beltrán de Heredia (CiencTom 37 [1828 I] 59—62) nicht von Raynald von Piperno stammt, ein Beweis für die Unechtheit ist. Nur Einzeluntersuchung kann jetzt weiterführen, so scheint mir im Gegensatz zu Mandonnet. Bei der Gelegenheit sei erwähnt, daß Chenu (BullThom 4 [1927] 97) die Unechtheit von „De intellectu et intelligibili" nachgewiesen hat. Auf Grund der großen Ähnlich-

keit in Stil und Gedanken hatte ich diese Schrift früher (PhJb 36 [1923] 42) als „recht wahrscheinlich" echt bezeichnet. Die große Ähnlichkeit besteht, aber sie beruht darauf, daß die Schrift eine Kompilation aus Thomasstellen ist. Beltrán de Heredia (CiencTom 37 [1928 I] 67 f.) macht auf zwei wichtige Thomas-Hss. aufmerksam: Lissabon Biblioteca Nacional Cod. 262 und Valencia Archivo de la Catedral Cod. 47. Erstere Hs. erhärtet mit der Note „Hic incipiunt questiones fratris T. de Aquino disputate in Italia" vor „De spiritualibus creaturis" die von Grabmann und mir seit langem vertretene These vom italienischen Ursprung dieser Fragen; die andere Hs. bietet ein zweites Exemplar der von mir in Cod. Laud. Misc. 480 der Bodleiana zu Oxford entdeckten reportierten „Quaestio de immortalitate animae" (vgl. Greg 6 [1925] 234 f.). Cod. 1 der Kathedrale zu Tortosa (saec. 13) enthält die Quodlibeta. Bezeichnend ist, daß Q. 6 erst später zu der Sammlung 1—5 hinzukam. P.

198. S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia genuina quidem necnon spuria melioris notae debito ordine collecta cura et studio R. P. Petri Mandonnet O. P. Introduction. 8° (56 S.) Paris 1927, Lethielleux. — M., der zuerst in neuerer Zeit die Frage nach der Echtheit der Opuscula aufgeworfen hat, kommt in der Einleitung zu dieser Ausgabe, die mit Ausnahme der kleinen, neu hinzugekommenen Stücke, nur ein unveränderter Abdruck der früheren sein will, auf die Frage zurück. Er sucht zu beweisen, daß Raynald von Piperno Verfasser des vom Logotheten eingereichten Katalogs sei. Ferner geht M. über seine früheren Arbeiten hinaus, indem er nach dem Beispiele Grabmanns, wenngleich in beschränktem Maße, die Hss. heranzieht. Er kann Gruppen von je 25, 32 und mehr Schriften nachweisen. Nach ihm ist zu der Gruppe von 32 ein Komplex, welcher „De instantibus", „De natura verbi intellectus", „De principio individuationis", „De genere", „De natura accidentium", „De natura materiae", „De quattuor oppositis" umfaßt, hinzugekommen. Sie sowohl wie andere Schriften, z. B. „De tempore", „De potentiis animae", sind sicher unecht. — M. ist jedenfalls im Recht, wenn er den Katalog des Logotheten am höchsten einschätzt. Tolomeo von Lucca und Bernard Gui hängen von ihm ab. Gui hat nichts Eigenes. Die Zuteilung des Katalogs des Bartholomäus von Capua an Rainald halte ich für unmöglich; denn, wie ich an dieser Stelle nicht ausführen kann, haben Trivet und der Katalog des Logotheten eine gemeinsame ältere Quelle. Und diese ist eine Erweiterung und Ordnung des Mailänder Katalogs (vgl. ZKathTh 41, 829—831; Bibl 5, 71). Im zweiten Teil ist besonders wichtig der Aufweis der Schichtung und der zusammenhängenden Gruppe. Die Verwerfung all dieser Schriften en bloc scheint mir durchaus verfrüht und jedenfalls noch unbewiesen. Hier müssen weitere handschriftliche Forschung und Anwendung innerer Kriterien weiterführen. Für die eine oder andere mag Thomas Sutton, dem M. alle zuschreiben möchte, vielleicht in Betracht kommen. Doch anstatt Konjekturen zu machen, ist es einstweilen besser, den Weg zu beschreiten, den Roland-Gosselin für „De natura materiae" gegangen ist. Das Ziel ist noch keineswegs erreicht. P.

199. Pelster, F., Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin: Greg 8 (1927) 508—538. — In diesem ersten Artikel kam es vor allem auf den Nachweis an, daß die zumal bei Q. 1—6 als unumstößliche Wahrheit angenommene zeitliche Reihenfolge keineswegs so fest in der Überlieferung begründet ist. Auf Grund von äußern und innern Kriterien ergibt sich, daß nicht nur Q. 3 von Ostern 1270, Q. 5 von Weihnachten 1271, sondern auch Q. 2 von Weihnachten 1270 stammt. Auf Grund innerer Kriterien, welche hauptsächlich durch Textvergleichung gewonnen sind, stellt sich als wahrscheinlich heraus, daß Q. 4 Weihnachten 1269, Q. 1 Ostern 1271 und Q. 6 Ostern 1272 gehalten wurden. Q. 12,

das man hier einführen wollte, soll ebenso wie Q. 11 in Italien 1272—1273 entstanden sein. Über diese wie über Q. 7—10 wird ein späterer Artikel handeln. S. 509 findet sich eine Bemerkung über die zeitliche Reihenfolge der Kataloge der Schriften. — In allerjüngster Zeit beschäftigte sich O. Lottin (RevHistEccl [1928] 385—387) mit der Datierung von „De malo" und Q. 1. Während er mit mir „De malo" in die Zeit nach S. th. 1 und vor S. th. 1, 2 verlegt, glaubt er im Gegensatz zu mir Q. 1 vor S. th. 1, 2 setzen zu müssen. Ein Teil seiner Gründe für diese Datierung und der Gegengründe gegen meine Datierung ist so schwerwiegend, daß, soweit ich bis jetzt sehe, Lottins Ansicht entschieden den Vorzug verdient. Sehr bestärkt hat mich in dieser Korrektur ein Vergleich von Q. 1, a. 8 mit S. th. 1, 2, q. 109, a. 3. Auch andere Schwierigkeiten haben sich mir gegen einzelne der obigen Datierungen ergeben, so daß die positiven Angaben noch durchaus der Nachprüfung bedürfen. Je allseitiger die Kritik ist und je vielfältiger die vorgenommenen Vergleiche sind, desto sicherer und schneller werden wir zu der relativen Datierung der Schriften des hl. Thomas kommen. P.

200. Hocedez, E., S. J., Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine (Spicilegium sacrum Lovaniense 7) 8° (XVI u. 555 S.) Löwen 1925, Bur. „Spic. S. Lov." — Nach einer mit feinem Quellenverständnis geschriebenen kritischen Einleitung in die Werke des berühmten Franziskaners führt uns H. durch das Leben des „doctor solidus". Seine Studien in Oxford, seine Lehrer dort und später in Paris lernen wir kennen. Eingehende Untersuchungen der umstrittenen Fragen, welchen Einfluß Richard bei der Verurteilung Olivis gehabt und welche Stellung er zur antithomistischen Reaktion genommen hat, sind historisch wertvolle Arbeiten. Zu Richards Geistesanlage bemerkt der Verfasser: „La postérité fut frappée de la solidité de sa doctrine. . . . Middleton est un excellent logicien. . . . Son esprit est plus analytique et critique que synthétique" (99). „Pour Richard, la théologie est avant tout une science pratique" (100). „Ses paroles sont pleines de suavité, d'une suavité toute franciscaine" (102). Seine Methode war mehr positiv als dialektisch: „en cela il est bien de l'école de saint Bonaventure". So überläßt er oft, nachdem er die verschiedenen Meinungen auseinandergesetzt hat, das Endurteil dem Leser. Wo er selber urteilt, ist seine ständige Sorge, immer der mehr gemeinsamen und traditionellen Meinung der Theologen zu folgen. Als besondere weitere Eigenart hebt H. Richards Vorliebe für die Erfahrungsbeweise hervor: „Il aime rendre concrets ses raisonnements et conduire ‚manuducendo' ses auditeurs par les réalités sensibles aux concepts abstraits" (105). — Das zweite Buch enthält die Lehre unseres Doctor solidus: Erkenntnislehre, Physik, Metaphysik, Psychologie und Ethik. Die theologische Wissenschaft wird behandelt in den gesonderten Kapiteln: Gott, die Schöpfung, Sünde und Gnade, Christologie, die Tugendlehre, die Sakramente, die letzten Dinge. Auf Einzelheiten können wir leider nicht eingehen. Zusammenfassend betont H.: „Deux grandes influences ont dominé la pensée de Richard: la tradition séraphique et le génie fascinateur de saint Thomas d'Aquin. . . . Dernier représentant de l'école séraphique, il tenta une synthèse prudemment nouvelle, dans laquelle s'intégreraient les grandes thèses bonaventuriennes poussées plus à fond et perfectionnées, et ce qui lui paraissait de meilleur dans l'aristotelisme et la théologie de saint Thomas" (381 ff.). Ich habe schon bei der Besprechung der Sakramentenlehre Richards, die Lechner herausgegeben hat, gezeigt, daß wenigstens bei diesem Teil der Theologie der Einfluß des hl. Thomas nicht so groß gewesen ist (vgl. Schol 2 [1927] 98 ff.). So kann ich es von diesem Standpunkt nur unterschreiben, wenn H. abschließend betont: „Richard reste un grand témoin de l'ancienne école" (386). — Nicht unerwähnt sollen die Anhänge bleiben mit wichtigen Darlegungen über Richards Quaestiones und Quodlibeta,

Untersuchungen über die Verurteilung Olivis, über Heinrich von Gent und die beiden Ägidius von Lessines und von Rom. Das große Werk schließt mit der Herausgabe von drei Sermones Richards und einem von Heinrich von Gent. Es ist würdig, Sr. Em. Kardinal Ehrle, dem Altmeister der scholastischen Forschung, gewidmet zu sein. Weisweiler.

201. Hocedez, E., Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276—1287): Greg 8 (1927) 358—384. — Ders., Le premier Quodlibet d'Henri de Gand (1276): Greg 9 (1928) 92—117. — H. führt in den äußerst interessanten Disput ein, der zwischen Ägidius von Rom und Heinrich von Gent über die reale Distinktion geführt wurde. — Wer die heute vorgebrachten Gründe und Schwierigkeiten mit „De esse et essentia" des Ägidius vergleicht, muß feststellen, daß wir in dieser Frage nach 650 Jahren kaum irgendwo weiter gekommen sind. H. weist zumal gegen Mandonnet unwiderleglich nach, daß, abgesehen vom ersten Quodlibet Heinrichs, der Streit allein zwischen Heinrich und Ägidius geführt und daß „De esse et essentia" nicht mehrere Jahre nach 1286 geschrieben wurde. Die Phasen sind: Heinrich Quodlibet 1 q. 9 (1276); Ägidius „De esse et essentia" q. 9 (vor Weihnachten 1286); H. Quodlibet 10 q. 7 (1286 Weihnachten); „De esse et essentia" q. 12—13 (nach Weihnachten 1286); H. Quodlibet 11 q. 3. Man kann so Rede und Gegenrede und die Entwicklung und Abänderung der Beweise bis ins einzelne verfolgen. Die Reihenfolge ist endgültig; die eine oder andere Zahl bedarf vielleicht noch weiterer Nachprüfung. Wichtig für ähnliche Fälle ist, daß auch hier unter dem Plural „quidam", „magni" ganz sicher nur ein bestimmter Gegner gemeint ist. Ebenso zeigt H., daß Heinrich von Gent im ersten Quodlibet (1276) die Theoremata des Ägidius mit ihrer Erklärung, daß „corpus" auch die „materia extensa in partes et organisata" bedeuten könne, als soeben erschienene Schrift erwähnt. Eine Frage hat H. wohl noch nicht endgültig gelöst: Wer ist der Verteidiger der realen Distinktion, den Heinrich in Quodlibet 1 bekämpft? H. glaubt zu beweisen, daß es Ägidius und in zweiter Linie auch Thomas sei, wie Mandonnet und Grabmann behaupteten. — Mit Chossat zeigt er, daß der Arnulfus der Nüremberger Hs. nicht mit Ranulf von Homblières (1275) identisch ist, sondern erst nach 1286 schrieb. — Eines möchte ich hervorheben: Heinrich scheint Quodlibet 1 q. 9 einen ganz bestimmten Gegner zu bekämpfen, dessen Argumente er nach eigener Sitte und nach Gewohnheit der Zeit ungefähr wörtlich übernimmt. Das wird durch Wortlaut und Zusammenhang angedeutet. Dieser Gegner ist sicher nicht Ägidius im Sentenzenkommentar, ebensowenig Thomas. Ob Ägidius in den „Theoremata de esse et essentia" gemeint ist, kann ich zur Zeit nicht feststellen. Nach H.s Angaben halte ich dies für wahrscheinlich. Beweist die Stelle mit dem weitverbreiteten Gleichnis über die Anteilnahme am Sonnenlicht „Unde dicunt quod creaturae . . .", daß auch Thomas als Anhänger der „participatio" im ägidianisch-neuplatonischen Sinn angesehen wird? An und für sich wäre bei der stark neuplatonisch gefärbten Sprechweise des Heiligen ein solches Mißverständnis der „participatio" im Sinn eines realen Unterschiedes durchaus möglich. — In Wirklichkeit versteht Thomas die „participatio" genau so wie Heinrich. Man vergleiche: In Boeth. de Hebd., wo die verschiedenen Arten der „participatio" auseinander gesetzt werden, unter anderem auch die „participatio, qua effectus participat causam", die „participatio per similitudinem effectam", eine „participatio non solum accidentalis praedicationis (accidentis vel formae)", sondern auch „substantialis praedicationis". Aber trotz einiger Ähnlichkeit sind die Texte wieder so verschieden, daß an eine „direkte" Herübernahme kaum zu denken ist. Wenn H. aus Ähnlichkeit etwas schließen will, so hätte er aus dem Umstand, daß die Hauptargumente Heinrichs gegen den realen Unterschied völlig identisch sind mit Thomas, Met. l. 4 lect. 2, mit viel größerem Recht folgern dürfen, daß Heinrich mit Thomas in einer Front gegen diese Unter-

scheidung steht. Erwähnt sei endlich, daß der bekannte Text aus Ägidius „De ente et essentia" (ed. Ven. 1503) nach Chossat-Hocedez in Cod. Avignon 257 f. 112 lautet: „magni tamen non opinanter proposuerunt quod in creaturis esse et essentia realiter non differant; nos tamen ...", also gerade das Gegenteil vom Druck besagt. Heinrich, nicht Thomas ist gemeint. Für sich selbst kann Ägidius anscheinend keine „magni" anführen, sondern nur die „quietatio intellectus". — Wenn Jakob von Viterbo von „excellentes doctores" als Verteidigern der realen Unterscheidung redet (Grabmann, Acta Hebdomadae Thomisticae, S. 172), so denkt er nach dem Zusammenhang nur an Ägidius. — Die Untersuchung von H. hat wohl gegen die Absicht des Verfassers neues Beweismaterial zu der von mir seit langem vertretenen These geliefert, daß die äußere Bezeugung, weit entfernt davon, Thomas als Vertreter der realen Unterscheidung „unwiderleglich" zu beweisen, eher das Gegenteil andeutet. Chossat hat trotz eines argen chronologischen Irrtums recht gesehen: Wir müssen von einer ägidianischen Distinktion reden oder von einer solchen der thomistischen Schule. Thomas selbst steht mit Albertus Magnus, Heinrich von Gent, Scotus, Suarez und der weitaus größten Zahl der Theologen im andern Lager. Pelster.

202. Spettmann, H., Pechams „Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen": ZKathTh 52 (1928) 64—74. — Sp. gibt das Verzeichnis einer Anzahl Fragen aus Cod. Bodleian 859 ff. 332—379 der Bodleiana Oxford [S. C. 2722], die dort „Pecham super quartum sententiarum" benannt, von Sp. aber richtiger als Quaestiones angesehen werden. Mit Pecham allerdings, wie diese Hs. des 14. Jahrhunderts angibt, haben die Fragen nichts zu tun. Schon Inhalt und Form zeigt, daß es sich um Quaestionen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts handelt. Auch ist die Hs. kein „Unikum". Die Fragen gehören vielmehr sämtlich dem großen Komplex an, der die Grundlage für die Summa des Alexander von Hales bildete (vgl. ZKathTh 48, 500—509). Ob alle Fragen von Alexander oder einzelne auch von Wilhelm von Middleton [Melitona] stammen, bleibt noch zu untersuchen. Ich stelle die von mir eingesehenen Hss. dieses Komplexes der leichteren Übersicht wegen zusammen (die eine oder andere Frage des Bodleian Verzeichnisses kommt in jeder Hs. vor; die meisten derselben finden sich in den Hss. von Assisi und Padua): Assisi Comunale Cod. 138; Bologna Univ. Cod. 2312 und 2554; Padua S. Antonio Cod. 152; Oxford Bodleiana Cod. 292 [S. C. 2446]. Nach den Aufzeichnungen von S. E. Kardinal Ehrle finden sich diese Fragen zum Teil auch in Cod. 16406 der Pariser Nationalbibliothek und einzelne in Cod. 737 Toulouse, während eine Hs. der Turiner Nationalbibliothek, die er noch einsehen konnte, verbrannt ist. Vor kurzem macht Beltrán de Heredia (CiencTom 1928 I, 66) auf Cod. 34 der Kathedrale zu Oviedo aufmerksam, die unter dem Titel „Quodlibet Alexandri de Hales Questio est est de scientia Christi secundum quod verbum" Fragen De anima Christi und De trinitate enthält, die in keiner der genannten Hss. vorkommen. P.

203. Glorieux, P., Le Correctorium Corruptorii „Quare". Étude critique (Bibliothèque Thomiste IX) 8° (LVI u. 451 S.). Le Saulchoir, Kain Belgique RevScPhTh, *Fr.* 50.—. Nach den Studien von Ehrle, Mandonnet, Grabmann über die Korrektorien und über ihre Bedeutung für das ausgehende 13. Jahrhundert war eine Neuausgabe wenigstens des Correctorium Wilhelms de la Mare und der ersten Gegenschrift vonseiten der Dominikaner dringendes Bedürfnis geworden. G. hat fünf der bekannten Hss. für die Textgestaltung ausgewählt und dann in der Hauptsache Cod. Ottob. 184, den Repräsentanten einer etwas abweichenden Redaktion, zu Grunde gelegt. Ich muß gestehen, daß mich die Begründung für diese Wahl nicht gerade überzeugt hat. Das Plus von O schreibe ich zum guten Teil auf Rechnung späterer Erweiterung, auch den S. XXXIV erwähnten Paragraphen über den Punkt, den ich übrigens im folgenden Artikel nicht erwähnt finde;

ebenso wird die „unleserliche" Schlußbemerkung S. 178 wohl auf einer willkürlichen Erweiterung oder einer neuen Einsichtnahme in das Correctorium Wilhelms beruhen. Der „dominus Cantuariensis" findet sich auch in AL. Wichtiger ist ein anderes Moment: Ich habe die beiden längeren Texte, die nach der Feststellung von G. den Schriften Contra pluralitatem formarum und De productione formarum des Thomas Sutton entnommen sind, mit Vat. l. 784 (U) bzw. Vat. Ottob. l. 198 (O_1) und auch mit Vat. l. 4287 (L) Correct. Corr. a. 1—48 verglichen. Das Ergebnis war, daß U und O_1 fast ausnahmslos mit der Gruppe ASV, später mit PA gingen gegen O. Das ist mir ein deutliches Zeichen, daß O überarbeitet ist. Nur einige Beispiele aus vielen: p. 150 n. 17 secundum Commentatorem O] ut dicit Com. ASVLU; n. 25 quia O] ex quo ASVLU; n. 26 mediante O] priusquam ASVU; n. 39 rationali O] humana ASVLU; S. 151 n. 2 non videtur ibi LO] est ibi ut videtur ASV est ibi U; n. 15 subito occisionis O] occidentis subito ASVUL; n. 19 filius O] homo ASVLU; n. 34 attendenda O] intelligenda SVLU; n. 41 immateriales seu O] *om* ASVLU; n. 43 et sic OLU (!)] *om* ASV; S. 152 n. 11 ab O] de SVLU; n. 18 dicendum O] intelligendum ASVLU; n. 20 sibi ad O] sibi ASVU sub invicem; S. 353 n. 17 isti O] ipsi PO_1; n. 20 eam O] ipsam PO_1; n. 19 quendam O] aliquem PAO_1; n. 27 viam O] *om* PAO_1; S. 354 n. 17 quod sit OO_1 (?); S. 355 n. 10 duo O] *om* PAO_1; n. 12 esset PAO_1] *om* O (?); n. 27 quare O] qualiter PAO_1. Ein Vergleich auch anderer Stellen zeigte, daß Vat. 4287, eine gleichzeitige englische Hs., mit großem Nutzen herangezogen worden wäre. Wenn so die Herausgeber der Leonina den Untertitel „Édition critique" wohl nicht billigen würden, so wollen wir uns doch dankbar darüber freuen, daß wir eine lesbare und im ganzen auch zuverlässige Neuausgabe dieser wichtigen Schrift besitzen. — Für weitere Bände der Bibliothèque Thomiste wäre es ein großer Vorteil, wenn besserer Druck, besseres Papier und Zeilenzählung verwandt würden. Die Unzahl von Ziffern im Text wirkt ungemein störend. — Als Verfasser nimmt G. den Dominikaner Richard Knapwell an, der 1286 von Pecham verurteilt wurde. Der Beweis wirkt auf den ersten Blick bestechend. Es finden sich in den verurteilten Sätzen Anklänge an a. 31 des Corr., zumal zwei Beispiele: das eine vom Weine, der in Essig, das andere von einem wollenen Gewande, das in ein leinenes verwandelt wird. Allein diese Anklänge — um mehr handelt es sich nicht — erklären sich leicht dadurch, daß der am meisten als Verfasser in Betracht kommende Robert von Orford (Colletorto) nachweislich um 1285 zusammen mit Knapwell in Oxford war. Die Beispiele werden im Corr. als allgemein bekannt eingeführt: „Ad hoc sunt exempla plura", das zweite wird als „familiare" bezeichnet. Durchaus gegen Knapwell spricht Folgendes: Zufolge der Verurteilung vertrat Knapwell die These „in morte Christi . . . in eo [corpore] novam fuisse introductam [formam] et n o v a m n a t u r a m". Im Corr. wird das Gegenteil behauptet: „Et licet corpus sit mutatum per mortem, n o n t a m e n s e q u i t u r quod in morte novam naturam assumpserit". Ein zweites Bedenken: Corr. hat die Schriften des Thomas Sutton über die Einheit der Form benutzt. 1285 war Sutton nachweislich ein junger Anfänger. Drittens endlich: Bei einer Untersuchung des Quodl. und der Quaestiones disputatae des Knapwell ergab sich, daß dieser zur Einleitung ausnahmslos die Formel „Ad istam questionem dicendum" oder „ad istam questionem dici potest" gebraucht. Im Corr. findet sich dieselbe nie. Ich glaube deshalb, daß Knapwell als Verfasser kaum in Frage kommt. P.

204. G l o r i e u x , P., Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284—1286): RevThom 33 (1927) 259—291. — Auf Grund der manchen kaum zugänglichen Briefsammlung Pechams schildert G., wie dieser zuerst am 29. Oktober 1284 zu Oxford das Verbot seines Vorgängers Kilwardby erneuerte, wie er dadurch mit den Dominikanern, unter denen der Provinzial Wilhelm von Hotun und der Oxforder Magister Richard

Knapwell hervorragten, in heftigen Streit geriet und wie er endlich am 30. April 1286 zu London im Beisein der Bischöfe von Lincoln, Worcester und Hereford elf Artikel des Knapwell feierlich verurteilte. Aus dem Wortlaut der Verurteilung geht durchaus nicht hervor, daß die Artikel als direkt häretisch verworfen wurden. — Ein Punkt ergibt sich klar, der heute, da die thomistische These von der Einheit der Form sich als noch mit dem Glauben vereinbar erwiesen hat, vielfach nicht beachtet wird: das materielle Recht lag durchaus aufseiten des Erzbischofs, wenngleich in Bezug auf die Ordensexemption vielleicht ein Formfehler vorhanden war. Damals standen der thomistischen These die schwersten Bedenken aus der Tradition gegenüber. Im Grunde handelte es sich um die Frage: Hat in der Theologie die Tradition oder die rein natürliche Vernunft das entscheidende Wort? Thomas, der sich freiwillig der Autorität der Pariser Magistri unterwarf, handelte völlig korrekt, wie dies Pecham mehrmals hervorhebt. Von den Oxforder Dominikanern, zumal von Knapwell, dessen These „se non teneri in his quae sunt fidei, alicuius auctoritate Augustini vel Gregorii seu papae aut cuiuscunque magistri, excepta auctoritate canonis bibliae vel necessaria ratione subicere sensum suum" verurteilt wurde, kann man dies nicht behaupten. — Im zweiten Teil sucht G. diesen Streit mit den Korrektorien und den Traktaten „De unitate formae" in Verbindung zu setzen. Richtig ist, daß die Fragen damals in Oxford lebhaft disputiert wurden, wie ich in nächster Zeit aus Hss. nachweisen werde. Alles andere ist stark hypothetisch, ja sehr unwahrscheinlich. Ich führe die Hauptbedenken an: Wilhelm von Mare war nie in Oxford Magister; somit fehlt jedes Anzeichen, daß sein Korrektorium in Oxford geschrieben ist. Knapwell ist sehr wahrscheinlich nicht Verfasser des „Correctorium Correctorii". Da dieses allem Anschein nach erst 1286 oder noch später verfaßt wurde, so kommt es kaum noch für den Streit in Betracht. Die beiden Traktate Suttons über die Einheit der Wesensform, der nachweislich um diese Zeit noch Student war, fallen wohl sicher nach 1286. Wilhelm von Macklesfield, der erst 1298 oder 1299 Magister wurde, kommt für diese Zeit nicht in Frage. Wenn die Angabe von G. richtig ist, daß Wilhelm von Hotun Gegner der Einheit der Form war, kann er durch seinen Traktat kaum in den Streit eingegriffen haben. Überhaupt scheint sich aus der genaueren Untersuchung immer klarer zu ergeben, daß die Angaben des Stamser Katalogs und spätere Nachrichten über Verfasser von Korrektorien und Schriften „De unitate formae" mit großer Vorsicht aufzunehmen sind. Die beste Gelegenheit zu Verwechslungen und Konjekturen war durch den anonymen Charakter und die Ähnlichkeit der Schriften geboten. P.

205. Glorieux, P., La Littérature des Correctoires: RevThom 33 (1928) 69—96. — G. stellt zuerst in einer Übersicht die verschiedenen Ausgaben des Correctorium und der Correctoria Correctorii zusammen. Zu den von Ehrle genannten Hss. kann er noch eine Anzahl später gefundener hinzufügen. Für die genaue Kenntnis der Verschiedenheiten bleibt Ehrle unentbehrlich. Betreffs der Chronologie und der Verfasserfrage stellt G. die Hypothesen auf, daß „Quare detraxisti" (Richard Knapwell?), „Sciendum est enim" (Wilhelm von Tortocolle?), „Circa questionem XII, a. 2" (Johannes Parisiensis) aus der Zeit 1284—1286 stammen. Aus den interessanten Notizen über Zitationen und zeitliche Anspielungen in „Quare detraxisti" hebe ich die wichtige Feststellung hervor, daß sowohl „Contra pluralitatem formarum" (a. 32) als „De productione formarum substantialium" (a. 85) des Thomas Sutton benützt wurden. Ich mache noch auf eine andere Tatsache aufmerksam: Der umfangreiche Artikel 48 (wenigstens bis S. 206) ist von einem andern herübergenommen; dies ergibt sich klar aus der Form, aus den Worten der Einleitung: „Hic igitur ponentur aliquae persuasiones, quibus videtur aliquibus necessario concludi ... quod probant ... item probant ... declarant." Meines Erachtens kann uns hier

vielleicht ein Bruchstück des Traktates „De unitate formae" des Richard Knapwell erhalten sein. Robert von Orford (Tortocolle), den ich noch immer als den in allererster Linie in Betracht kommenden Verfasser ansehe, hätte demnach die Abhandlung seines Lehrers ebenso wie jene seines Mitschülers Sutton in das Correctorium aufgenommen. Was Verfasser und Abfassungszeit der einzelnen Correctoria angeht, glaube ich, daß hier seit Ehrle infolge der sonst recht nützlichen Arbeiten von G. und Beltrán de Heredia ein entschiedener Rückschritt eingetreten ist. Freilich bekenne ich mich gern mitschuldig, da ich mein gesammeltes Material noch nicht veröffentlichte, um erst größere Sicherheit und Vollständigkeit zu erhalten. Damit die Hypothesen, die schon als ewige Wahrheiten in die populäre Literatur einzudringen drohen, einstweilen noch als solche behandelt werden, ist es vielleicht gut, klare Gegenhypothesen zu formulieren, deren Beweis, soweit und sobald es möglich ist, erbracht werden soll. Vor der Verurteilung Knapwells liegt keine uns erhaltene Gegenschrift zum Correctorium. Das Correctorium des Johannes von Paris, der 1304 Magister wurde, nach 1285 zu verlegen, ist ein Unding. Die beiden ältesten Correctoria sind: der Anonymus des Merton College, den ich fast sicher mit Thomas Sutton identifizieren zu können glaube, und „Quare detraxisti" des Robert von Orford (Tortocolle), den ich als Verfasser der uns erhaltenen Gegenschriften gegen Heinrich von Gent und Ägidius Romanus und als Oxforder Universitätsprediger nachweisen kann. Ein „Wilhelm" von Orford (Tortocolle) ist ebenso das Produkt einer Verwechslung wie ein „Johannes" von Knapwell. Das später anzusetzende Correctorium „Sciendum" hat mit Orford (Tortocolle) nichts zu tun; es gehört wahrscheinlich dem Johannes von Parma an. P.

206. Grabmann, M., Helwicus Theutonicus O. Pr. (Helwic von Germar?), der Verfasser der pseudothomistischen Schrift „De dilectione Dei et proximi": DivThom(Fr) 5 (1927) 401—410. — Unter den pseudothomistischen Schriften finden sich Werke von hohem Wert, so daß die Verfasserfrage keineswegs belanglos ist. G. zeigt nun auf Grund des Stamser Katalogs und aus innern Kriterien, daß nicht der Franziskaner Hellwich von Erfurt Verfasser von „De dilectione Dei et proximi" ist, sondern ein Dominikaner Hellwich. Er schwankt etwas zwischen Hellwich von Straßburg (gest. 1263) und Hellwich von Germar, der in Erfurt zu Anfang des 14. Jahrhunderts wirkte, gibt jedoch letzterem den Vorzug. Meines Erachtens kann ersterer wegen der ausgeprägten Lehre von der Einheit der Wesensform nicht in Betracht kommen. Die Schlußform „per Iesum principem summae maiestatis, ‚abbatem' summae sanctitatis, sponsum divinae charitatis", die Quétif-Echard in dem Verfasser einen Mönch sehen ließ, ist wegen des Parallelismus unbedingt beizubehalten. Das „abinde" des Cod. Vat. 4356 für „abbatem" stört vollständig die Harmonie und scheint sinnlos. „Abbas" ist hier für „pater" gebraucht, um jede Verwechslung zu verhindern. P.

207. Heidingsfelder, G., Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII², Heft 3—4). gr. 8° (XV u. 147 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. *M.* 7.20. — H. hat in der neuen Auflage seiner Studie, die über Leben und Schriften des als Pariser Magister und Bischof von Halberstadt bekannten Albert von Sachsen und insbesondere über die Abhängigkeit seines Ethikkommentars von Walter Burleigh reichen Aufschluß gewährt, noch einmal Stellung zu der freilich mehr nebensächlichen Frage nach dem Geburtsort Alberts genommen. Triftige Gründe sprechen für Helmstedt. Wenn sich der Singular „Rieke" als Synonym zu Patrizier nachweisen läßt, was ich nicht beurteilen kann, so ist auch die Schwierigkeit aus der Bezeichnung „dicto Bernardi Divitis

de Ricmestorp" behoben. Hauptsächlich im Anschluß an Forschungen Birkenmajers kann H. eine Anzahl von Nachträgen zur handschriftlichen Überlieferung bringen. P.

208. Zacher, Fr. X., Die Passion des Herrn (Passauer Passionale) gepredigt im Passauer Dom im Jahre 1460 von Dr. Paul Wann, gest. 1489. Aus einer lateinischen Münchener Handschrift (Clm 2818) übersetzt, eingeleitet und herausgegeben. Mit dem Grabbildnis und Siegel des Predigers. Mit Passionsbildern von Wolf Huber (gest. 1553) und Albr. Altdorfer (gest. 1538). (Schriften zur deutschen Literatur. Für die Görres-Gesellschaft hrsg. von Günther Müller. B. 12.) gr. 8° (135 S.) Augsburg 1928, Filser. — „Der Wiener Professor und spätere Passauer Kanonikus und Domprediger Dr. Paul Wann gehört zu den bedeutendsten Vertretern der deutschen Spätscholastik und zu den besten Männern im Klerus des ausgehenden Mittelalters" (9). Die Einleitung des prächtig ausgestatteten Buches (9—25) handelt über Leben und Bedeutung Wanns. Es sei daraus hervorgehoben: Wann wurde um 1420—1425 zu Wunsiedel (Oberfranken) geboren, 1441 in Wien immatrikuliert, begann daselbst 1448 als Magister seine Vorlesungen über lateinische Sprache und Logik, seit 1449 auch über theologische Stoffe (Buch Esther und paulinische Briefe). Erst 1460 wurde er Doktor der Theologie. Sein Grabstein bezeichnet ihn auch als „doctor decretalium". 1468 wurde er vom Kaiser geadelt. Neben seiner 30jährigen Lehrtätigkeit verwaltete er das Predigtamt in Maria-Stiegen zu Wien und öfters auch im Passauer Dom. 1477 wurde ihm ein Passauer Kanonikat übertragen. Nach Passau übergesiedelt, spielte er seit 1479 in den durch eine zwiespältige Bischofswahl verursachten Wirren eine bedeutende Rolle. Er starb am 12. Juli 1489. „Sicherlich ist Wann mit H. Langenstein, Nikolaus von Dinkelsbühl, Joh. Nyder und Ebendorfer von Haselbach zu den gefeiertsten Lehrern der Wiener Universität zu rechnen" (17). Er ist zwar wenig originell, aber einer der fleißigsten und fruchtbarsten Gelehrten seiner Zeit. „Seine Schriften, die noch in großer Menge ungedruckt ein verstaubtes Dasein fristen, harren einer genauen Sammlung und Ordnung und werden dann den Glanz dieser Lehrpersönlichkeit vermehren" (18). Als Bußprediger und Sittenbesserer gehört Wann zu den echten Reformatoren des 15. Jahrhunderts. Vier seiner lateinischen Predigtsammlungen sind seit 1491 bis ins 17. Jahrhundert hinein in zahlreichen Ausgaben erschienen. Die vorliegende Übersetzung läßt den gelehrten Professor als frommen, gemütswarmen Betrachter des Leidens Christi uns nahe treten. Lange.

209. Allevi, L., Francesco de Vitoria e il rinnovamento della Scolastica nel secolo XVI: RivFilNeoscol 19 (1927) 401—415. — Aus dieser feinsinnigen Studie hebe ich zwei Punkte hervor. Mit vollem Recht betont A., daß der Humanismus mit seiner Richtung zum Formvollendeten, zum Sachlichen, Historischen und Klassischen, zum Klassischen auch in der Theologie, einen kaum hoch genug einzuschätzenden Einfluß auf die theologischen, exegetischen und philosophischen Studien ausgeübt hat. Das gilt in etwa schon für Cajetan, viel mehr aber noch für den durch Cajetan stark beeinflußten „restaurator divinae theologiae", der nach einem Ausdruck des Bartholomäus de Medina (Comm. in 1, 2, dedicatio) Spanien das „theologizare" lehrte und der früher ungekannten göttlichen Wissenschaft einen Ehrenplatz sicherte. A. weist darauf hin, wie der Umgang Vitorias mit Pariser Humanisten für seine Entwicklung von entscheidender Bedeutung war. — Die Scholastik hat sich nicht rein aus sich selbst heraus erneuert. Es bedurfte dazu, wie bei fast allem Menschlichen, der Einwirkung von außen, hier vonseiten der humanistischen Gegner und Kritiker scholastischen Denkens. Ebenso läßt A. auf Grund der Relectiones die edle Gestalt des Vitoria als eines unerschrockenen Vorkämpfers für das Recht und die Freiheit der Schwachen und Unterdrückten in heller Beleuchtung erscheinen. Pelster.

210. Larequi, J., El derecho internacional en España durante los siglos XVI y XVII: RazFe 81 (1927 IV) 222—232. — Der Artikel weist die Gründe auf, weshalb im Spanien jener Zeit das internationale Recht aufblühen mußte, und bringt über die Begründer und Ausgestalter des internationalen Rechtes, Franz von Vitoria, Suarez, Vazquez de Menchaca, Covarrubias, Alfonso de Castro, Dominicus Soto und Molina, eine Reihe von Urteilen aus neuer und alter Zeit bei. Möge man aus diesem ersten Stadium allgemein gehaltenen Lobes recht bald dazu übergehen, die Bedeutung, welche diese Männer auch für unsere Zeit und unser öffentliches Leben besitzen, im einzelnen nachzuweisen. P.

211. Larequi, J., Hacia la restauración de nuestra antigua cultura jurídica: RazFe 81 (1927 IV) 395—405. — L. berichtet über die glänzende Feier, die am 10. November zu Salamanca bei Inauguration der ‚Cátedra Francisco Vitoria' stattfand. Aus den Reden ist besonders zu erwähnen die Übersicht, welche Getino, der Biograph Vitorias, über die neu aufgefundene Nachschrift einer Relectio „De bello" gab, und die These des amerikanischen Völkerrechtslehrers Brown-Scott, nach der die Entdeckung Amerikas der Ursprung für das moderne Völkerrecht gewesen sei. Zum Schluß macht L. beachtenswerte Vorschläge für die Ausgestaltung der Cátedra, wobei er besonders die notwendige Verknüpfung des Rechtes der alten Theologie mit dem modernen Völkerrecht betont. P.

212. Scandone, F., La facoltà di Teologia nella R. Università di Napoli, nel settecento: Memorie Domenicane 45 (1928) 19—44. — Aus den Mitteilungen hebe ich hervor, daß es noch im 17. und 18. Jahrhundert in Neapel ähnlich wie in Salamanca einen Lehrstuhl für den Text des hl. Thomas gab, einen andern für scholastische Theologie, der auch nach Thomas benannt war, und daneben einen dritten Lehrstuhl, auf dem Scotus erklärt wurde. Eine kartesianische Richtung suchte die nach Schulen geschiedenen dogmatischen Lehrstühle zu Gunsten anderer Fächer zu beschränken, was ihr im 18. Jahrhundert auch zum Teil gelang. Unter den Inhabern der cathedra primaria, die S. aufzählt, ist Domenico Gravina O. P. (1618—1644) als Theologe wohlbekannt. P.

213. Tellkamp, A., Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik (Veröffentlichungen des Kathol. Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Bd. II, Heft 2). gr. 8° (IV u. 124 S.) Münster 1927, Aschendorff. *M.* 5.— John Locke, der Führer der englischen Aufklärungsphilosophie, der auf Berkeley und Hume und somit indirekt auf Kant einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat, ist in verschiedenartiger und widersprechender Weise beurteilt worden. Wollten ihn die einen zum extremen Sensualisten stempeln, so glaubten andere in ihm vielmehr einen Rationalisten erkennen zu müssen; und beide Beurteiler konnten sich auf zahlreiche Gedankengänge, die unausgeglichen in den Werken des Philosophen nebeneinander herlaufen, berufen. Das gab bereits B. Erdmann und G. von Hertling Anlaß, die Quellen, aus denen sich Lockes philosophisches Denken herleitet, genauer zu untersuchen. Ersterer glaubte, Lockes Lehre habe sich vor allem aus den empiristischen Lehren, die er bei seinen Vorgängern, besonders bei Bacon und Hobbes vorfand, entwickelt. Letzterer wies auf eine zweite Quelle hin, nämlich auf die rationalistische, platonisierende Schule von Cambridge. Zu einer völligen Klärung jedoch ist es unerläßlich, das Verhältnis Lockes zur mittelalterlichen Scholastik genauer zu untersuchen. Das ist der Zweck, den diese Schrift verfolgt. Es stellt sich heraus, daß Locke gerade von jener dekadenten, nominalistisch gerichteten Strömung der Scholastik, die ihn zu so heftiger Gegnerschaft aufstachelt, gleichwohl aufs tiefste beeinflußt ist. Die mit sorgfältiger Benützung der Quellen und reicher Kenntnis der Literatur angestellte Untersuchung macht nicht bloß Lockes Philosophie in vielen Dingen verständ-

licher, sondern läßt auch auf das immer noch recht dunkle und doch so wichtige Gebiet des mittelalterlichen Nominalismus manches Licht fallen. Claßen.

214. Bosch, Karl, Extraits de l'œuvre philosophique de J. J. Rousseau. kl. 8° (XXIV u. 164 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. Geb. *M* 2.95 — Der vorliegende Band der „Aschendorffschen modernen Auslandsbücherei" ist als Textbuch für den französischen Unterricht in deutschen Schulen bestimmt, doch wird er auch den Fachphilosophen bei Abhaltung philosophischer Seminarübungen dienen können. Der Herausgeber hat eine kurze kritische Einleitung und eine „ideale Rekonstitution" des Gesamtgebäudes der Naturphilosophie Rousseaus vorausgeschickt. Hentrich.

215. Jansen, B., Der Kritizismus Kants. (Der katholische Gedanke. Bd. XII.) kl. 8° (96 S.) München 1925, Theatiner-Verlag. Geb. *M* 2.50. — Will man die einzelnen Lehrstücke der Philosophie Kants verstehen, so muß man den Blick auf das Ganze seiner Persönlichkeit und seines Philosophierens richten. Einseitig und ungerecht ist es, in ihm in erster Linie den Alleszermalmer sehen zu wollen. Kants Kritizismus, der in der Kritik der reinen Vernunft grundgelegt, in der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft ausgebaut wird, will nur als Vorarbeit für die systematische Philosophie verstanden werden. — Im Hinblick auf den ganzen Kant bietet die Schrift ein klar umrissenes Gesamtbild des Grundgedankens des Kritizismus. Claßen.

216. Roettger, Feodor, Die Erziehungslehre Kants und Fichtes (PädStudKrit 1). gr. 8° (VIII u. 121 S.) Weimar 1927, Böhlaus Nachf. *M* 5.—; geb. *M* 6.50. — Gedanken über Volks- und Menschheitserziehung (die Kant mehr am Herzen lagen als das Problem der Jugenderziehung) treten uns niemals auch nur einigermaßen zusammengefaßt in Kants Schriften entgegen (56). Mehr bei Fichte. Von beiden sammelt der Verfasser einschlägige Stellen, übt viel Kritik, weist zahlreiche klaffende Widersprüche auf, glaubt aber doch, daß im Fichteschen System „eine Fülle wertvoller pädagogischer und geschichtsphilosophischer Gedanken steckt, die sich in der Richtung der Kantschen Lehre bewegen". Diese Wertfülle wird aber nicht dargestellt. Klein.

217. Winkler, M., Peter Jakovlevič Čaadaev. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. (Osteuropäische Forschungen, hrsg. von O. Hoetzsch, Neue Folge, Heft 1) gr. 8° (106 S.) Berlin 1927, Osteuropa-Verlag. *M* 5.50. — Die Bedeutung des russischen Geschichtsphilosophen Čaadaev (1796—1856), dessen Hauptwerke 1862 von P. Gagarin S. J. aus dem Nachlaß herausgegeben wurden, besteht vor allem darin, daß er Grundthemen der katholischen Philosophie den russischen Gelehrten übermittelte. Entscheidenden Einfluß hatten auf sein Hauptwerk, „die philosophischen Briefe", die katholische Atmosphäre, die damals unter dem Einfluß der Jesuitenschulen in den Kreisen der russischen Aristokratie herrschte, und besonders der große katholische Geschichtsphilosoph J. de Maistre, der damalige sardinische Gesandte in Petersburg. Letzterer vermittelte dem jungen Russen das augustinische Gedankengut der Geschichtsphilosophie der Civitas Dei und damit die Einstellung, Rußlands Heil liege im geistigen Anschluß an den Westen. Seit 1833 wendet Čaadaev sich von de Maistre weg zu der geschichtsphilosophischen Theorie, das Christentum des Geistes könne nur von Rußland ausgehen, als dessen Glück er ansieht, außerhalb der westlichen Kultur gestanden zu haben. Somit hat Čaadaev durch die beiden Perioden seiner Entwicklung den zwei großen geschichtsphilosophischen Schulen Rußlands die Wege gewiesen: den mehr nach „Europa" hinneigenden „Westlern" und den „Slavophilen", die umgekehrt die Vorzüge der altrussischen Kultur betonen und dem russischen Volke eine providentielle Bedeutung für die Wiedergeburt der europäischen Menschheit zuschreiben. Hentrich.

218. Perquin, Nic. S. J., Wilhelm Raabes Motive als Ausdruck seiner Weltanschauung. gr. 8° (XVI u. 302 S.) Amsterdam 1927, H. J. Paris. *M* 11.50. — Die Arbeit, in der sich in vorbildlicher Weise Klarheit der begrifflichen Umgrenzung und Zergliederung mit künstlerischem Verstehen paart, zeigt durch Herausarbeitung der leitenden Motive der einzelnen Romane das allmähliche Werden der Weltanschauung Raabes: Anfangs der Welt gegenüber naiv-optimistisch eingestellt, stößt Raabe immer härter auf die Rätsel und Widersprüche des Daseins und gerät so unter den Einfluß des Schopenhauerschen Pessimismus. Vergebens sucht er sich mit dem Verstande herauszuringen; doch das Herz führt ihn zu dem praktischen Ausweg der tätigen Liebe zum Mitmenschen, ohne daß sich aber der Riß im Innern schließt. — Das Werk P.s wirkt rein objektiv als eine Widerlegung des Pessimismus und als Apologie der christlichen Weltanschauung, die allein die Rätsel des Lebens befriedigend zu lösen vermag. H.

219. Zybura, John, Present-day Thinkers and the New Scholasticism. An international Symposion. 8° (XVIII u. 543 S.) St. Louis Mo and London 1926, Herder. Geb. $ 3.— Anfang Januar 1925 versandte der amerikanische neuscholastische Gelehrte Z. an 65 Philosophieprofessoren der führenden Universitäten der Vereinigten Staaten, Großbritanniens und Kanadas Fragebogen mit folgenden Fragen: „Wie stehen die nicht-scholastischen Denker der Gegenwart zur Scholastik, speziell zur neuscholastischen Philosophie? Gründe der Unfreundlichkeit oder Gleichgültigkeit ihr gegenüber: gehen sie mehr auf den Inhalt oder die Methode? Welche Beiträge kann die Scholastik zur Lösung der Probleme der Gegenwart liefern? Wie kann man eine bessere gegenseitige Verständigung, Annäherung und Zusammenarbeit herbeiführen?“ 33 Professoren antworteten; die übrigen erklärten sich wegen Unkenntnis der Scholastik für nicht-zuständig. Diese 33 Antworten (zunächst in wörtlichem Abdruck, dann inhaltlich zerlegt und gruppiert in Anerkennungen, Vorschläge und Ausstellungen) bilden den ersten und wohl interessantesten Teil des Werkes. Wenn diese Fragebogenmethode uns Deutsche zunächst auch etwas arg „amerikanisch“ anmuten möchte, so versöhnt uns doch ein Studium der reichen Ergebnisse, besonders der freimütigen Ausstellungen, die uns Neuscholastiker zu erneuter Selbstbesinnung zwingen werden. (Warum ein Brief des Professors L. J. Walker S. J. von Campion Hall, Oxford auf S. 96 unter der Sammelrubrik „Nichtscholastische Denker“ angeführt wird, ist nicht recht ersichtlich.) — Der zweite Teil des Buches umfaßt Aufsätze führender Neuscholastiker (Grabmann, Gény, Switalski, Maritain, Kremer, Noël, B. Jansen, Olgiati, Millar, Ryan) über den Stand der neuscholastischen Bewegung in den verschiedenen Ländern, ihre Probleme, Schwierigkeiten und Beziehungen zur modernen Philosophie. Dieser Teil bietet, zusammengenommen, die lang entbehrte Geschichte der Neuscholastik der letzten Jahrzehnte. Da die unverkürzt wiedergegebenen Arbeiten der einzelnen Forscher verwandte Gegenstände behandeln, so sind Überschneidungen und Wiederholungen unvermeidlich. — In dem abschließenden 3. Teil untersucht Z. in drei Abhandlungen die Gründe, die den Niedergang der Scholastik zu Beginn der Neuzeit herbeiführten. — Z.s Werk gab, wie der Rektor der Notre Dame University, J. Cavanaugh, in der vorgedruckten Einführung betont, den Anlaß zur Gründung der Zeitschrift „The New Scholasticism“ und der „American Catholic Philosophical Association“. Auch in Deutschland wird es die neuscholastische Bewegung fördern; nach außen hin, indem es die Nichtscholastiker auf sie aufmerksam macht, vor allem aber nach innen hin, indem es die Neuscholastiker selbst zur Überprüfung und Gewissenserforschung zwingt. Hoffentlich schenkt uns der rührige Herdersche Verlag bald eine ansprechende deutsche Übersetzung des wertvollen Werkes, dem wir die weiteste Verbreitung wünschen. H.

2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik

220. Becher, Erich, Einführung in die Philosophie. gr. 8° (XII u. 310 S.) München und Leipzig 1926, Duncker & Humblot. *M* 9.50; geb. *M* 12.50. — Unter „Einführung" wird hier nicht ein erster Überblick über alle Hauptgebiete der Philosophie verstanden, sondern eine zusammenfassende Darlegung und Begründung der vom Verfasser seit Jahren in Wort und Schrift vertretenen Erkenntnistheorie samt Ausblicken in die Metaphysik der Natur. Logik, Ethik, Theodizee und noch andere Teilgebiete bleiben fast unberührt. — Der erste Hauptteil (23—159) behandelt Haupt- und Nebenaufgaben der Erkenntnistheorie (23—45), das Wesen der Wahrheit und Erkenntnis (46—68), die gesicherten und nicht sicherbaren letzten Erkenntnisgrundlagen (69—117), die zurückführbaren Erkenntnisgrundlagen und ihre Sicherung: Kausalitätsgesetz, kritischer Realismus, Erkennbarkeit von Fremdseelischem (118—159). — In der Metaphysik, dem zweiten Hauptteil (160—305), wird zunächst nach kritischer Untersuchung des Materialismus und psychistischen Monismus der Dualismus des Bewußt-Seelischen und der Materie an sich statuiert (160—199) und dann die Wechselwirkungshypothese ausführlich und zustimmend dargelegt (200—231). Weitere Abschnitte behandeln das Unbewußt-Seelische (232—244), das Seelische als Grundfaktor alles Lebens, wobei die theistische Erklärung der organischen Zweckmäßigkeit mit dem Hinweis auf die Dysteleologien und das Problem des Übels abgelehnt wird (245—278), endlich die Existenz eines überindividuellen Seelischen, das aus der Erscheinung der fremddienlichen Zweckmäßigkeit gefolgert wird (283—305). — Wie aus dieser Inhaltsangabe wohl genügend hervorgeht, ist das Buch eine abgerundete Zusammenfassung der wichtigsten Gedankengänge des geschätzten Münchener Philosophen und als solche sehr dankenswert. Schmitz.

221. Becher, Erich, Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens. 8° (82 S.) München und Leipzig 1928, Duncker & Humblot. Geb. *M* 3.50. — B. hat in den hier in Buchform veröffentlichten Rundfunkvorträgen seine erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundanschauungen, die in der „Naturphilosophie" (1914), in „Erkenntnistheorie und Metaphysik" (Lehrbuch der Philosophie, hrsg. von M. Dessoir 1925) und in der „Einführung in die Philosophie" (1926) ausführlich dargelegt sind, in knapper und überaus klarer Form zusammengefaßt. An die Untersuchung der („sicherbaren" und „nicht sicherbaren") Erkenntnisgrundlagen schließt sich eine Kritik der Außenweltserkenntnis, die den „kritischen Realismus" als einzig befriedigende Lösung der Außenweltsfrage begründet. In der Erkenntnis der wirklichen Außenwelt, zumal der lebenden Natur, eröffnen sich sodann metaphysische Ausblicke, zunächst ins Seelische, weiterhin ins „überindividuelle Seelische". „Und das führt dann weiterhin zu dem Gedanken, daß dieses überindividuelle Seelische auch vereinend über den Menschenseelen steht und sich in ihnen auswirkt in Mitfreude und Mitleid, Liebe und Güte und der Stimme des Gewissens" (80). Claßen.

222. Budde, Felix, Einführung in die Philosophie. I. Bändchen: Begriff und Einteilung der Philosophie. Die deduktive Logik. 8° (48 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff. *M* —.90. — Das Büchlein ist zwar sehr kurz, aber inhaltreich, klar und praktisch. Der äußere Aufriß ist der in den scholastischen Lehrbüchern der Logik übliche und durch die Natur der Sache gegebene: Begriff, Urteil, Schluß. Vorauf geht eine Darstellung des Begriffes und der Einteilung der Philosophie, ein kurzes Kapitel über „die logischen Axiome" bildet den Abschluß. Was aber dem Büchlein seinen besondern Wert gibt, sind die vielen Beispiele und die jedem Kapitel nachfolgenden Fragen, die den Geist zu klarem, sachlichem Denken schulen. Darum trägt es den Titel „Einführung in die Philosophie", wie uns scheint,

mit mehr Recht als manches umfangreiche Buch und kann auch über den Kreis, an den es sich wendet, hinaus wertvolle Dienste tun. Cl.

223. Kuntze, Friedrich, Erkenntnistheorie (Handbuch der Philosophie. Hrsg. von A. Bäumler u. M. Schröter. 16. Lfg.). Lex.-8° (112 S.) München 1927, R. Oldenbourg. *M* 4.55. — Der Titel dieser Lieferung des Handbuches würde wohl entsprechender „Geschichtliches zur Erkenntnistheorie" lauten. Die drei Hauptabschnitte des Werkes sind: „Die Erkenntnislehre des Altertums", „Die Erkenntnistheorie von Kepler bis Leibniz", „Kant". Ausführlichere Behandlung erfahren Platon und besonders Kant. Cl.

224. Heimsoeth, Heinz, Metaphysik der Neuzeit (Handbuch der Philosophie. Hrsg. von A. Bäumler u. M. Schröter. 17. Lfg.). Lex.-8° (104 S.) München 1927, R. Oldenbourg. *M* 5.50. — Die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik wird, ausgehend von Nikolaus von Kues, über die deutsche und italienische Metaphysik des 16. Jahrhunderts, die konstruktiven Systeme des Rationalismus, die Metaphysik in England bis hinab zu Kant verfolgt, wobei mit besonderer Ausführlichkeit Anfang und Ende dieses Zeitraumes zur Darstellung gelangen. Entgegen der auch in den verschiedenen Schulen des „Neukantianismus" verbreiteten Auffassung, wonach nur der vorkritische Kant Metaphysiker gewesen sein soll, wird auch der Sinn der „kritischen Philosophie" als Metaphysik, und zwar als praktisch-dogmatische, gekennzeichnet. Cl.

225. Kynast, Reinhard, Ein Weg zur Metaphysik. Ein Versuch über ihre Möglichkeit. 8° (XIV u. 353 S.) Leipzig 1927, F. Meiner. *M* 10.— Im engsten Bunde mit den kritischen Richtungen der Philopsophie des letzten Jahrhunderts soll der Versuch unternommen werden, die logische Möglichkeit der Metaphysik zu erweisen. „Nicht ist daher irgendwie eine Begründung eines zur Zeit mehr oder weniger anerkannten metaphysischen Systems beabsichtigt, noch geht dieser Versuch etwa auf die Darstellung des gültigen Systems der Metaphysik aus oder auf eine Analyse des metaphysischen Bewußtseins unseres Zeitalters. Einzig und allein den Weg zu bahnen zur Bestimmung des Gültigkeitswertes der Metaphysik und das heißt der Metaphysik aller Zeiten, ist das Ziel dieser Untersuchung" (16). Der Ausgangspunkt dieses Weges wird in der Logik und in der Psychologie, die seit Kants Tagen eine Neuorientierung und ungeahnte Entwicklung erfahren haben, angesetzt. Cl.

226. Switalski, W., Deuten und Erkennen. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre (Sonderabdruck aus dem Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie zu Braunsberg im Sommersemester 1928). (33 S.) Braunsberg 1928, Kommissionsverlag der Herderschen Buchhandlung. *M* —.80. — Deuten und Erkennen werden auf ihr grundsätzliches Wechselverhältnis hin geprüft, wodurch ein Beitrag zur Klärung und Sicherung des Wahrheitsstrebens geliefert werden soll. „Die Erkenntnis läßt sich . . . bestimmen als die sachlich begründete und darum mit objektiver Gewißheit ausgestattete, allgemeingültige geistige Vergegenwärtigung eines Gegenstandes in seinem Wesen und in seinen — eindeutig festzustellenden — notwendigen (gesetzmäßigen) Beziehungen zu den Ordnungen, deren Glied er ist" (7). Das letzte Ziel der Erkenntnis liegt sowohl in der Herausstellung der allgemeinen Ordnungen, in die alle Wirklichkeit eingespannt ist, wie auch in der Bestimmung des individuellen Charakters des tatsächlich Gegebenen in seinem hier und jetzt vorfindlichen Dasein und in seinem einzigartigen Sosein. Vorstufen des Erkennens sind das Anerkennen, d. i. das Hinnehmen des Gegebenen als eines Tatsächlichen, und das Deuten, d. i. der Versuch, den Sachgehalt des als gegeben Anerkannten zu „treffen". Die drei Grundregeln des rechten Deutens lauten: nicht mehr in die Deutung hineinlegen, als sich aus dem gegebenen Tatbestand rechtfertigen läßt; stelle dich

ernstlich in die Reihe der Forscher, die vor dir und mit dir dein Gegenstandsgebiet bearbeiten; Ausblicke in noch unbebautes Neuland müssen sich in gründlicher Auseinandersetzung mit dem bisher Anerkannten legitimieren und in sorgfältiger Kleinarbeit bewähren. Das Ziel, dem unser deutendes Erkennen zustrebt, ist die Entzifferung des göttlichen Logos, der in der Wirklichkeit sich offenbart. Cl.

227. Brinkmann, J., Zur rationalen Begründung der philosophischen Grundgewißheiten: PhJb 40 (1927) 129—162 250—284 377—400. — Läßt sich unser Wissen wirklich bis in seine tiefsten, alles übrige tragenden Schichten als einsichtig-denknotwendig erweisen, oder müssen wir nicht vielmehr eingestehen, daß wir ihm nur zustimmen können auf Grund eines „seinsblinden — wenn auch nicht wertblinden — Vertrauensvotums des freien Willens"? Dies ist nach B. letztlich die erkenntnistheoretische Fragestellung unserer „neuscholastischen Irrationalisten"; er denkt dabei vor allem an Fr. Sawicki („Die Gottesbeweise" [Paderborn 1926] sowie zwei Aufsätze im PhJb 1925 u. 1926) und J. Hessen („Erkenntnistheorie" [Berlin 1926]). B.s Absicht ist nun, „auf dem Hintergrund der Ausführungen Sawickis der prinzipiellen Lösung des Problems auf rationalem Wege näher zu kommen und so den Grundriß einer rationalen Kritik im scholastischen Sinne sichtbar zu machen" (130). — Auch wer vielleicht B. nicht in allen Einzelheiten zustimmen kann, wird doch die vorbildliche Aufgeschlossenheit und Unbefangenheit sowohl scholastischen als modernen Fragestellungen gegenüber wohltuend empfinden, die ihn befähigen, den gegebenen Problemgehalten in ihren verschiedenen Komponenten bis in ihre letzten Verästelungen nach den verschiedensten Gebieten, Logik, Kritik, Psychologie, Ethik, Metaphysik nachzuspüren. So werden durch scharfe Zergliederung und Scheidung zugleich auch die vielfachen Mehrdeutigkeiten und Mißgriffe aufgedeckt, die zu so argen Schiefheiten geführt haben. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle aus der überquellenden Gedankenfülle der Untersuchung auch nur das Wesentlichste wiederzugeben. — Hat Sawicki das Verdienst, durch seine scharfbohrende Fragestellung manche scholastischen Erkenntnistheoretiker etwas „aus dem dogmatischen Schlummer" aufgerüttelt zu haben, so müssen wir B. das entschieden größere Verdienst zuerkennen, daß er mit allseitiger Beherrschung des vielverzweigten Problemkreises klar und entschieden gangbare Wege zur Lösung anbahnt. Naber.

228. Garrigou-Lagrange, R., Fondement de la distinction de puissance et acte selon saint Thomas: NewSchol 1 (1927) 320—332. — Der Artikel enthält im wesentlichen den Vortrag, den G.-L. 1925 auf dem Thomistenkongreß hielt; er faßt zusammen, was man in thomistischen Lehrbüchern strengerer Observanz über das Prinzip „Actus non limitatur nisi per potentiam realiter distinctam" und dessen Anwendungen finden kann. Etwas erstaunlich ist der sieghafte Ton, in dem hier die absolute Allgemeingültigkeit dieses Prinzips verteidigt wird. Andere, die sich nicht mit gleicher Leichtigkeit in der Domäne der metaphysischen Abstraktion bewegen, können sich nicht „vorstellen", was denn dieser Seinsakt, der durch die real verschiedene Potenz begrenzt wird, eigentlich ist. Wäre es göttliches Sein, so hätten wir ja den Pantheismus; ist es kreatürliches Sein, wozu dann noch die Begrenzung? Der Terminus „ens ut quo" und die wechselseitige Kausalität helfen ihnen auch nicht aus der Verlegenheit. Sie halten es darum lieber mit Heinrich von Gent, Quodl. 1, q. 9, der diese neuplatonisch-ägidianische Erklärung der participatio und limitatio des Seinsaktes als „phantastica" bezeichnet und dafür mit Thomas das participare und limitari einfach in der similitudo Dei effecta sieht. Es ist ihnen auch nichts Ungeheuerliches, die Möglichkeit einer Beschränkung im geschaffenen Sein selbst zu finden, wie Suarez es tut. Die Behauptung, die Lehre des Suarez und Scotus, dessen Ansicht über die univocatio entis

G.-L. wiederum völlig mißverstanden hat, führten konsequent zum Pantheismus oder auch Skeptizismus, ist so ungereimt, daß sie wirklich keiner Widerlegung bedarf. Dann wären also die ganze ältere christliche Philosophie und Theologie — fügen wir hinzu einschließlich Thomas —, welche diese neuplatonische Distinktion nicht kannten, ahnungslos dem Abgrund des Pantheismus zugewandert. Nach Ägidius aber bis in die allerneueste Zeit hätten sich wenigstens vier Fünftel aller christlichen Philosophen und Theologen um diese Fahne des Verderbens geschart, so daß nur ihre geistige Beschränktheit sie vor dem Schlimmsten bewahrte! „Difficile est satyram non scribere!" Pelster.

229. Nink, G., De principiis contradictionis, rationis sufficientis, causalitatis eorumque inter se conexione: EstudEcl 7 (1928) 24—41. — Der Verfasser bietet eine sehr gute, übersichtliche, mit großer Klarheit durchgeführte Ableitung dieser drei Grundprinzipien alles Denkens, aller wissenschaftlichen Deduktion und Induktion. Mit Recht wird auf die im Kontradiktionsprinzip sich findende Notwendigkeit aufmerksam gemacht als ein entscheidendes Moment für die Anknüpfung des Prinzips vom hinreichenden Grunde. Gut wird auch entwickelt, daß das „principium causalitatis" zum „principium rationis sufficientis" nur das hinzufügt, daß das ens contingens den genügenden Grund seiner Entgegensetzung zum Nichts nicht in sich selbst hat, sondern in einem andern, das seine Ursache ist. Es handelt sich also eigentlich nur um einen Sonderfall des Prinzips vom hinreichenden Grunde. Weniger glücklich ist vielleicht, daß schon in der Erörterung des Grundsatzes vom hinreichenden Grunde so viel des ens contingens Erwähnung geschieht und daß dafür auch Beweisgründe aus Frick angeführt werden, die ihrer ursprünglichen Bestimmung nach Beweise für das Kausalitätsprinzip sind; dadurch könnte leicht Unklarheit entstehen. Lotz.

230. Gilson, Et., Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin? ArchHistDoctrLittMA 1 (1926/27) 5—127. — G. geht von der Tatsache aus, daß im 13. Jahrhundert die wissenschaftliche Synthese des hl. Augustinus durch die des hl. Thomas verdrängt und ersetzt wurde. Er stellt die weitere Frage: Warum ist dieser Wechsel eingetreten? Der Grund dafür wird von G. besonders in Avicennas Einfluß gesucht; diesen näher zu bestimmen, ist der Zweck der vorliegenden Arbeit. Mit den großen Schätzen des Aristotelismus wurden dem Abendland zwei Hauptkommentatoren, Avicenna und Averroes, bekannt; der Erstere war mehr neuplatonisch, der Zweite mehr rein aristotelisch gerichtet. Es galt nun, das neue Gedankengut dem seitherigen zu assimilieren, zumal in jener Frage, die mit im Mittelpunkt der Erörterungen stand, im Erkenntnisproblem. Averroes war da von vornherein mit der Glaubenslehre unvereinbar; Avicenna dagegen konnte nach einigen Modifikationen fast als ein aristotelischer Ausdruck der augustinischen Illuminationstheorie erscheinen. So lag es natürlich für die damaligen Augustiner nahe, Aristoteles im Gewande des Avicenna vorzuziehen; deshalb beginnt eine allmähliche Adaptation und Assimilation zwischen Avicenna und den augustinischen Denkern. Von zwei Richtungen wird ein solcher Ausgleich versucht. Für die eine ist es charakteristisch, daß unsere Seele keinen intellectus agens creatus habe; unsere Ideen kommen einzig, oder doch sozusagen einzig, aus der Illumination durch Gott. Derartige Anschauungen werden mehr oder minder ausdrücklich von Wilhelm von Auvergne, Robert Grosseteste, Johann Peckham und Roger Bacon vertreten. Daneben bleibt eine Strömung bestehen, die man als einen aristotelisierenden Augustinismus bezeichnen könnte: Die Seele besitzt ihren eigenen intellectus agens, empfängt aber zugleich eine gewisse göttliche Illumination. Auf dieser Seite stehen Alexander Halensis, Joh. de la Rochelle, Bonaventura und Matthäus von Aquasparta. — Gegen die erste avicenni-

sierende Auffassung wendet sich der hl. Thomas direkt, die zweite weist er indirekt zurück, indem er sie nicht von der ersten scheidet. Der Hauptgrund dieser seiner Stellungnahme ist, weil er in solchen Lehren eine Gefahr für die Eigentätigkeit der causae secundae sieht, die er unbedingt gewahrt wissen will. Der intellectus hätte dann nur noch die Rolle eines agens disponens ad cognitionem, könnte aber nicht mehr aus sich die Erkenntnis hervorbringen. Damit mußte Thomas den Augustinismus seiner Zeit ablehnen. Hat er damit auch Augustinus selbst abgelehnt? Dieser hatte zwar von der Illumination gesprochen, sie aber nie in aristotelische Formeln gegossen; so hatte er noch Platz für verschiedene Auslegungen gelassen. Deshalb ist es durchaus verständlich, daß Thomas sich Augustinus selbst näher fühlte als dem Augustinismus und den Kirchenvater in seinem Sinne auslegte, obwohl er sich doch eines gewissen Gegensatzes zu ihm bewußt war. So konnte er die Illuminationstheorie zurückweisen und doch Augustinus für sich beanspruchen. — Da drängt sich die letzte Frage auf: Warum hat sich Thomas so entschieden auf die Seite der Eigenwirksamkeit der causae secundae gestellt? Er sah die zwei großen, unvereinbar einander entgegengesetzten Wege der Philosophie, Platon und Aristoteles vor sich und entschied sich für Aristoteles; damit war seine weitere Stellung zum Augustinismus gegeben. Vielleicht liegt das letzte Fundament in einem andern Gottesbegriff. Gottes Größe besteht nicht darin, daß er möglichst viel selbst tut, sondern daß er möglichst viel seine Geschöpfe selbst wirken läßt. — Die ganze Abhandlung ist ungemein anregend und interessant geschrieben, mit einer großen Kenntnis der Texte und einer bedeutenden synthetischen Kraft, die überall die Ideenzusammenhänge herauszuschälen weiß. Die schließliche Lösung scheint nur in eingeschränktem Sinne richtig zu sein. Sind Plato und Aristoteles wirklich ganz unvereinbare Gegensätze? Ist Thomas reiner Aristoteliker ohne alle platonischen Elemente? Grabmann hält das Gegenteil für richtig und meint, daß Thomas gerade in unserer Frage eine Synthese zwischen Augustinus und Aristoteles hergestellt habe. Man denke unter anderem auch an die Lehre von den Stufen des Seins, die sicher unter platonischem Einfluß steht. L.

231. Sestili, J., Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia: DivThom(Pi) 31 (1928) 50—82. — Angeregt durch Gilsons Arbeit will S. im Anschluß an De spir. creat. a. 10 ad 8 die Übereinstimmung zwischen Thomas und Augustinus in der Lehre von der Illumination nachweisen. Zu diesem Zwecke stellt er den Zusammenhang mit den allgemeinen Gesetzen der Eigentätigkeit der causae secundae her; diese haben wohl ein eigenes Tun, aber doch nur unter der Mitwirkung Gottes. Darin ist nach S. schon die ganze augustinische Illuminationstheorie vorgebildet: Die Seele hat zwar ihren eigenen intellectus agens, steht aber unter dem beständigen Einfluß Gottes, und dieser Einfluß ist die Illumination. Thomas hat das, was Augustinus schon lehrte, klarer und schärfer entwickelt. Mit Augustinus faßt er die Illumination „in sensu causali efficienti", aber nicht „in sensu formali et immediate obiectivo" auf. — Dazu sei nur dieses bemerkt: Daß der „sensus causalis efficiens" bei Thomas dasselbe sei wie bei Augustinus, läßt sich aus den Texten doch wohl nicht mit genügender Klarheit und Sicherheit ermitteln. Man vergleiche darüber die besonnene Stellungnahme Grabmanns in seiner Schrift über den göttlichen Wahrheitsgrund der menschlichen Erkenntnis. Daß Thomas selbst immer Augustinus für sich in Anspruch nimmt, ist kein durchschlagender Grund für S.s Auslegung; man weiß doch, wie gern das Mittelalter dem Prinzip des „reverenter exponere" huldigte, und wie sehr ihm der Sinn für geschichtliche Betrachtung fehlte. Thomas war darin ein Kind seiner Zeit. Die Abhandlung Hertlings über Augustinustexte bei Thomas ist in dieser Beziehung sehr lehrreich. L.

232. Le Rohellec, L., De fundamento metaphysico analogiae: Div Thom(Pi) 29 (1926) 77—101 664—691; — Cognitio nostra analogica de Deo: ebd. 30 (1927) 298—319. — Eine sehr klare, gut durchdachte Darlegung der Lehre von der Analogie und ihrer Anwendung auf Gott vom thomistischen Standpunkt aus. Manche Punkte werden aufgehellt und weitergeführt. Im Anschluß an den hl. Thomas bestimmt R. die Analogie als eine Übereinkunft „secundum proportionem ad aliquid unum", als eine „communitas imperfecta". Es folgen ihre Einteilungen. Die analogia attributionis oder simplicis proportionis hat die analoge Vollkommenheit nur im princeps analogatum proprie und formaliter; von den andern aber wird diese nur wegen eines äußern Verhältnisses zum Ersten ausgesagt, bildet also nur eine denominatio extrinseca. — Der analogia proportionalitatis ist es eigen, daß die analoge Vollkommenheit als in allen Analogaten innerlich bestehend betrachtet wird, und zwar nach einer unvollkommenen, teilweisen Ähnlichkeit. Die proportionalitas ist propria, wenn die Vollkommenheit proprie in allen ist (und dies ist die Analogie schlechthin), sonst ist sie nur metaphorisch. — Das metaphysische Fundament der analogia attributionis besteht in einer Art von Abhängigkeit durch äußere Ursächlichkeit der minora analogata vom princeps, das der analogia proportionalitatis propriae in der Transzendenz der Vollkommenheit, um die es sich handelt. Die Eigenschaften der Transzendenz, ihre mannigfachen Arten, ihre Ausdehnung auf alle perfectiones simplices und einige mixtae werden mit seltener Klarheit entwickelt. Als letzte Wurzel jeder Analogie wird schließlich die Einteilung des Seins in Akt und Potenz bezeichnet. — Die Anwendung der Analogie auf die Gotteserkenntnis, wie sie insbesondere alle Schwierigkeiten eines jeden Agnostizismus und Anthropomorphismus löst, beschließt die anregend geschriebene Arbeit. — Die vorgetragenen Anschauungen werden als Lehre des hl. Thomas bezeichnet. So müßte auch für ihn die analogia proportionalitatis die hauptsächlichste sein. Da muß es auffallen, daß er an den Hauptstellen der S. theol. 1, q. 13, a. 5 und in der S. c. gent. lib. 1, cap. 34 nur die analogia attributionis erwähnt. Und doch will er dort gegen den Agnostizismus erklären, daß wir etwas von Gott proprie aussagen können. Dabei auf eine analogia proportionalitatis propriae subintellecta hinzuweisen, setzt wohl die Lösung der Schwierigkeit schon voraus. L.

233. Benes, J., Valor possibilium apud S. Thomam, Henricum Gandavensem, B. Iacobum de Viterbio: DivThom(Pi) 29 (1926) 612—634; 30 (1927) 94—117 333—355. — Das Neue und Interessante der Abhandlung findet sich im zweiten Teil, der über Heinrich von Gent handelt. Gewöhnlich stellt man seine Lehre so dar, als ob er den Wesenheiten im Zustande der reinen Möglichkeit ein esse quidditativum actuale zugeteilt hätte. Dem ist aber nicht so, wie B. an Hand der Texte recht überzeugend nachweist. Heinrich unterscheidet zwar in der Wesenheit selbst ein Sosein und ein esse essentiae, auch schreibt er ihr eine reale Beziehung zum göttlichen Vorbilde zu. Doch meint er damit nur, daß die Wesenheiten irgendwie secundum rationem causae formalis am göttlichen Sein teilnehmen und als exemplata den göttlichen Ideen entsprechen. In der Ordnung des aktuellen Seins sind sie aus sich nichts. Es gibt nur ein zweifaches aktuelles Sein, das esse cognitum im Geiste und das esse reale in singularibus. — Man muß zugeben, daß die Ausdrucksweise des „Doctor sollemnis" dunkel und mißverständlich ist; doch scheint aus allem hervorzugehen, daß für ihn das esse essentiae kein esse actuale est, mag auch noch nicht genug geklärt sein, was er eigentlich darunter meint. — So wäre Heinrich von Gent hier im wesentlichen mit Thomas eins. Jakob von Viterbo vertritt dieselben Anschauungen, nur scheint er im Gegensatz zu Thomas und Heinrich schon antecedenter ad intellectum ein esse formale der Possibilien anzunehmen. L.

234. Chambat, L., La „tertia via" dans saint Thomas et Aristote: RevThom 32 (1927) 334—338. — Die tertia via des hl. Thomas, die vom ens possibile esse et non esse zum ens necessarium fortschreitet, findet sich zweimal in seinen Hauptwerken, in der S. th. 1, q. 2, a. 3 als eigentliches Gottesargument und in der S. c. gent. 1, cap. 15 als Beweis für die Ewigkeit Gottes. Der Aufbau ist an beiden Stellen verschieden, wie Gény richtig bemerkt hat. Anlehnend an die Unterscheidung Baeumkers zwischen einer avicennischen und maimonidischen Form, können wir sagen, daß Thomas in der S. c. gent. sich an Avicenna anschließt, während er in der S. th. die durch Maimonides modifizierte Gestalt bevorzugt. Die maimonidische Fassung bietet aber verschiedene Schwierigkeiten, auf die Gény recht gut aufmerksam gemacht hat. — Ch. sucht diesen Schwierigkeiten zu entgehen, indem er dem Argument einen mehr avicennischen Sinn unterlegt und infolgedessen die Abhängigkeit von Maimonides leugnet. Wenn nun auch der Wortlaut der S. th. eine solche Auslegung auf den ersten Blick nicht auszuschließen scheint, so lehrt doch eine nähere Analyse und Vergleichung mit dem maimonidischen Text, daß der letztere die Vorlage des hl. Thomas gewesen sein muß. Ch. möchte den Beweis in seiner Interpretation auf eine Stelle des Aristoteles zurückführen (In XII Metaphys. cap. 6). Man kann zwar einige Anklänge zwischen den beiden Stellen nicht leugnen; trotzdem scheint die viel größere Ähnlichkeit mit dem Texte des Maimonides entscheidend für die Abhängigkeit von dem jüdischen Philosophen zu sprechen. L.

235. Cuervo, M., El argumento de las verdades eternas según Santo Tomás: CiencTom 20 (1928 I) 18—34. — Der Verfasser greift das in neuerer Zeit ziemlich allgemein angenommene Gottesargument aus den ewigen Wahrheiten an und will zeigen, daß es erstens nach dem hl. Thomas jeder apodiktischen Beweiskraft entbehrt und zweitens nirgends in seinen Werken zu finden ist. Nach einer kurzen Darlegung des Beweisganges selbst geht C. im ersten Teile in drei Schritten voran: 1. für Thomas existiert keine geschaffene ewige Wahrheit; 2. die Notwendigkeit und Ewigkeit der ewigen Wahrheiten ist nur negativ, nicht positiv; 3. durch die so bestimmten ewigen Wahrheiten ist es uns nicht möglich, die Existenz Gottes zu beweisen. Hier ist der Schwerpunkt der Darlegungen. Der Hauptgrund C.s ist folgender: wir können Gott einzig als causa prima aller Dinge beweisen; um aber zur realen Existenz der ersten Ursache zu gelangen, müssen wir von der realen Existenz einer Wirkung ausgehen. Und das ist der Grundfehler des Beweises, daß er von der Welt der Existenzen abstrahiert und nur die Essentialordnung allein ins Auge faßt; so kann man nur zu einem Gott in der Essentialordnung, nicht zur Existenz Gottes kommen. Der Verfasser weist im einzelnen alle Formen zurück, in denen der Beweis versucht wurde. — Die Ausführungen sind recht klar und scharf; aber vielleicht hat doch die Ablehnung des Argumentes ihren letzten Grund in einer zu konzeptualistischen Auffassung unserer Universalbegriffe und der ewigen Seinsgesetze. L.

236. Manser G. M., Das Wesen des Thomismus. Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes: DivThom(Fr) 5 (1927) 449—473. — Die gründlichen Darlegungen führen zu diesem Ergebnis: „Folglich ist ein selbständiger Gottesbeweis aus dem Glückessehnen des Menschen absolut unmöglich" (471). In einem ersten mehr polemischen Teile werden drei Formen des Argumentes, wie sie in letzter Zeit, namentlich von Zimmermann, Gredt und Garrigou-Lagrange, aufgestellt wurden, mit eindringender Klarheit kritisiert. In einem zweiten mehr positiven Abschnitt schließen erkenntnistheoretische und ontologische Schwierigkeiten die Möglichkeit eines derartigen Beweises absolut aus. — Auf die Frage: „Gibt es ein Naturstreben nach Gott?" antwortet M.: „Die Natur-

notwendigkeit des Glückesstrebens bezieht sich gar nicht auf Gott" (457). — Sicher ist zunächst, daß das Formalobjekt unseres Willens nicht Gott, sondern das „bonum in communi" ist; dieses scheint M. mit dem „summum bonum in communi" gleichzusetzen. Daß beides jedoch nicht dasselbe ist, geht daraus hervor, daß das bonum in communi in jedem Gegenstand des Wollens verwirklicht ist, das summum bonum in communi aber nur dann, wenn in einem Gegenstand kein malum und die Fülle des bonum vorhanden ist. Wie sodann der Wille gegenüber dem bonum in communi unter einer Notwendigkeit steht, so hat er auch gegenüber dem summum bonum in communi zum mindesten eine necessitas specificationis. Es besteht also eine notwendige Tendenz zum summum bonum in communi; zu dieser gesellt sich wegen der Unendlichkeit des Willens die entsprechende capacitas, und wir haben alle Elemente eines Naturtriebes. Dieser geht aber nicht auf das summum bonum in abstracto, sondern er sucht es in einem konkreten Objekt verwirklicht. Welchem Objekt er sich zuwenden soll, ist nicht mehr naturnotwendig bestimmt; hier setzt die Freiheit des Menschen ein. Was nun der Mensch auch wählen mag, es bleibt auf jeden Fall, daß es ein Gut geben muß, durch dessen Wahl er die Erfüllung seines Strebens finden kann; mit andern Worten, es muß ein höchstes, unendliches Gut, Gott, geben, sonst wäre eben ein Naturstreben, und zwar das tiefste Streben der höchsten Natur, wesentlich nichtig. Gott ist also nicht spezifizierendes Objekt unseres Willens, noch wird er naturnotwendig erstrebt, das ist zuzugeben; doch ist er als höchstes Gut notwendig, damit unser Naturstreben nach dem höchsten Gut im allgemeinen objektiv erfüllt werden kann. — Noch eines sei kurz angedeutet: Nach M.s Ansicht „haben die Verteidiger des Glückseligkeitsbeweises von jeher einen völlig verkehrten Weg eingeschlagen. Ihr Weg soll sie aus einem naturnotwendigen Streben des Willens zu Gott, zum Dasein Gottes, als höchstem übernatürlichem Ziel führen. Dabei setzen sie notgedrungen für ihren Gottesbeweis nicht bloß das Dasein Gottes als Wirkursache, sondern die Doppelordnung Natur-Übernatur erkenntnistheoretisch voraus" (469). Das Gegenteil hiervon findet man eigentlich bei allen Autoren, die man einsieht; insbesondere führen auch die von M. angezogenen Philosophen, Zimmermann, Lehmen-Beck, Gredt und Garrigou-Lagrange, das Argument für die natürliche Glückseligkeit des Menschen, nicht für die übernatürliche visio beatifica. L.

3. Naturphilosophie. Psychologie

237. Driesch, H., Zur neueren Vitalismuskritik: BiolZentrBl 47 (1927) 641—653. — D. widerlegt hier zunächst die in letzter Zeit erhobenen Einwände von Meyerhof und Ad. Meyer. Meyerhof, dem die vitalistische Literatur nicht genügend bekannt ist, bringt wieder einmal den beliebten Vergleich des stoffwechselnden Organismus mit einer Flamme vor, übersieht aber, daß der Organismus ein stoffwechselndes Ding, die Flamme eine bloße ortbeharrende stoffwechselnde Zuständlichkeit ist. Worin beide sich sonst noch wesentlich unterscheiden, wird ausführlich erörtert (644 ff.). Desgleichen die Parallele Hysteresis—Gedächtnis. A. Meyer gehört zu den Vielen, auf welche Koehlers Lehre von den sog. „physischen Gestalten" faszinierend gewirkt hat. Sie wird von neuem als unhaltbar zurückgewiesen (647 ff.). Zum Schluß wird die kritische Behandlung von D.s Vitalismusbeweisen durch K. Sapper in ArchGPh 1926/27 lobend erwähnt und zur Verteidigung einzig und allein auf die „Logischen Untersuchungen II. Teil" und die „Philosophie des Organischen" hingewiesen. Wir möchten in dieser Geste eine äußerst höfliche, aber im Grunde doch ganz entschiedene Ablehnung der Sapperschen Kritik erblicken. Schmitz.

238. Plavilstshikov, N. N., Kopftausch und Instinktveränderungen bei Insekten: Zool. Anzeiger 73 (1927) 229—243. — Den von vielen Seiten zurückgewiesenen und für erledigt gehaltenen Behauptungen Finklers über die Möglichkeit der Kopftransplantation bei Insekten und dadurch veranlaßte Instinktänderungen entsteht hier ein neuer Verteidiger. P. hat Operationen in großer Anzahl an einer Menge verschiedenen Ordnungen angehöriger Insekten durchgeführt und gibt (234—243) eine tabellarische Übersicht über Art, Geschlecht, Zahl der gelungenen und mißglückten Operationen und das Verhalten der Tiere nach der Verheilung. Vorausgeht eine genaue Beschreibung des Verfahrens (230 ff.) und Zusammenfassung der Hauptresultate. Die Operationen gelingen nur selten, etwa von 10 oder oft von 20 nur je eine; die Kritiker Finklers haben zu wenig und zu schlecht operiert. Der Erfolg einer gelungenen Operation ist: Heilung durch Vereinigung der Hautdecke, Speiseröhre, Nervenkette; Wiederherstellung physiologischer Funktionen im Sinne des neuen Kopfes. Als Hauptergebnis betrachtet Verfasser, daß alle mit dem Geschlecht verbundenen Handlungen stets im Sinne des Geschlechtes des aufgesetzten Kopfes ausgeübt werden. S.

239. Lengerken, H. v., Sind Kopftransplantationen bei Insekten möglich?: BiolZentrBl 48 (1928) 26—31. — Es geht mit dem interessanten Problem des Kopfaustausches bei Insekten wie mit dem der Wünschelrute: mindestens alle sechs Monate erscheint in wissenschaftlichen Zeitschriften ein Aufsatz dafür und dagegen. Der vorliegende nimmt in temperamentvoller Weise Stellung gegen Plavilstshikov, von dem gesagt (und auch wohl einigermaßen gezeigt) wird, er entziehe seinen Deutungen schon dadurch jeden exakten Boden, daß er in der Einleitung schreibe: „Zweck meiner Untersuchungen war die Feststellung, ob der Kopf bei den Insekten als Sitz der geschlechtlichen und artlichen Gewohnheiten anzusehen sei, nicht aber, bis zu welchem Grade durchschnittene Organe oder Gewebe sich wiederherstellen." S.

240. Ivanić, M., Über den Kannibalismus bei Amoeba verrucosa nebst Bemerkungen über den Kannibalismus bei Protozoen im allgemeinen: Zool. Anzeiger 74 (1927) 313—321. — Von mechanistisch gesinnten Forschern wird seit Jahren zur Stütze ihrer Anschauungen immer wieder auf die Nahrungsaufnahme der Amoeben hingewiesen. Diese Protozoen sollen, wenn sie auf einen Fremdkörper stoßen, ihn bloß infolge der mechanischen Berührung in den eigenen Protoplasmaleib aufnehmen, und nur physikalische Faktoren, wie Oberflächenspannung u. dgl. sollen über die Aufnahme bzw. Nichtaufnahme entscheiden, ähnlich wie bei dem Chloroformtropfen, der mit Schellack überzogene Glasfäden aufnimmt, in seinem Innern aufknäuelt, den Überzug „verdaut" und den „unverdaulichen" Glassplitter wieder ausscheidet. I. zeigt, daß diese Hypothese durch den bei gewissen Exemplaren von Amoeba verrucosa auftretenden Kannibalismus widerlegt wird. — Erwähnt sei, daß seine Beobachtungen inzwischen von anderer Seite bestätigt und erweitert wurden. S.

241. Usnadze, D., Zum Problem der Relationserfassung beim Tier: ArchGsmtPsych 60 (1927) 360—390. — Seit Köhlers Versuchen über Relationserfassung bei Tieren, die zumal bei den Schimpansen auf Teneriffa ein erstaunliches Resultat gezeitigt haben: die Feststellung eines Analogons zum menschlichen Werkzeugbegriff, haben noch manche andere Forscher sich darum bemüht, teils ähnliche Experimente zu machen, teils das Ergebnis zu erklären. U. will beides. Seine „Relationsdressur" besteht darin, daß er einem Hund einen schwächeren und dann einen stärkeren Ton zu hören gibt und damit einen elektrischen Schmerzreiz verbindet, der einen Beugungsreflex des linken Beines auslöst. Nach einigen Versuchen tritt dann der Reflex auch ohne elektrischen Reiz auf. Das Eigenartige ist, daß U. zum ersten Mal eine Sukzessivrelation einführt und daß er mit

Geschick die Fehlerquellen ausschaltet, die es fraglich machen könnten, ob das Tier wirklich auf das „Schwächer-Stärker" und nicht auf den ersten oder den zweiten Reiz reagiert. Er bringt es so weit, daß der Reflex auch bei Änderung der Tonqualität, bei Transponierung der Intensität und selbst in beschränktem Maß bei Einschiebung von Pausen auftritt. Immerhin würde eine eigentliche „abstrakte Relationserfassung" viel ausgedehntere Anwendungen ermöglichen und viel sicherere Reaktionen erzeugen. — Wenn aber U. soweit geht, die Reaktion rein physiologisch zu erklären, da es ein ganz eindeutiger Gehirnprozeß sei: Reiz 2 beim physischen Abklingen von Reiz 1, so scheint das, vor allem für die oben angegebenen Variationsversuche, schwer verständlich. v. Frentz.

242. Henning, H., Zur Psychologie der höheren Säugetiere. Experimentelles und Kritisches über das spezifisch Tierhafte; ZPsych 105 (1928) 273—301. — Ein energischer Vorstoß gegen die gebräuchliche Methodik der Tierpsychologie mit besonderer Wendung der Kritik gegen W. Köhlers Versuche als „Muster heutiger Fehlmethodik". Die übliche Methode sei abgestimmt auf menschliches Seelenleben und Leistungsvermögen; sie gehe aus von dem falschen Intelligenzbegriff W. Sterns, der „zeitweise in Schulen und Berufsämtern verheerend wirkte" (Intelligenz = allgemeine Fähigkeit geistiger Anpassung an neue Aufgaben und Lebensbedingungen) und nach dem der Hochstapler stets intelligenter sei als sein Richter. Die Begabungsprüfungen der Tiere beachteten weder in genügendem Ausmaß die Altersstufe der Tiere, noch deren „Vorbildungsmöglichkeiten", noch auch die Strukturverschiedenheit tierischen Seelenlebens, wie sie durch die Tierart und durch die äußere Lebenssituation (Großstadthund und Försterhund!) bedingt sei. Sie sei anthropomorph in der Charakterisierung des tierischen Seelenlebens und vor allem überaus wirklichkeitsfremd, so sehr, daß die viel wirklichkeitsnäheren Beobachtungen von Verwaltern von Tiergärten unter anderem in der psychologischen Fachliteratur fast ganz ignoriert werden. Willwoll.

243. Garrigou-Lagrange, R., Utrum mens se per seipsam cognoscat: Angel 5 (1928) 37—54. — Nach der Lehre des hl. Thomas, die hier allein zu Grunde gelegt wird, erkennt die Seele sich selbst in diesem Leben nur durch ihre Akte, nach dem Tod dagegen unmittelbar. In allen Fällen erkennt sie sich selbst immer in einem verbum mentis; dieses verbum fehlt nur in der Anschauung Gottes. Fröbes.

244. Schmalenbach, H., Die Entstehung des Seelenbegriffes: Logos 16 (1927) 311—355. — Der Artikel ist weniger beweisende Abhandlung als geistreiche Konstruktion. Der religiöse Begriff der Seele enthält, wie er meint, nur die Unsterblichkeit. Was das eigentlich sein mag, was der Christ unsterblich glaubt, wird nie (?) scharf angegeben. Die Definition der Seele als dessen, wodurch wir leben, wird hinfällig, sobald diese Seele unsterblich sein soll und dann doch keinen Leib mehr zu „beleben" hat. (Das Beleben des Leibes, das mit dem Tode aufhört, ist eben bloß eine Leistung der Seele; die bleibenden Leistungen des Erkennens sind aber auch ein Leben.) Verfasser sieht den Ursprung des Seelenbegriffes nicht im Geisterglauben oder Gottglauben oder in der Absicht von Erklärungen, sondern im Erlebnis des „numinosen" Schauders (im Sinn von Otto). Dieses Numinose zeige sich im Lebendigen wegen seiner Spontantätigkeit und aktiven Zweckmäßigkeit, worin ein Übergang zum Bewußtsein, zum Geist liege. F.

245. Beck, Maximilian, Wesen und Wert. Grundlagen einer Philosophie des Daseins. I. und II. Bd. gr. 8° (XV u. 1288 S.). Berlin 1925, Grethlein. *M* 12.—; geb. *M* 15.— Die beiden Bände bilden mit ihren 1300 Seiten das erste Buch eines auf sechs Bücher angelegten Werkes, dessen Grundthese die Gleichsetzung von Wert und Dasein und dessen Grundtendenz die Rückeroberung der Objektivität aller Werte ist. Das erste Buch behandelt

„die Realität des Äußeren oder das Schöne" (Gegenständlichkeit, Realisierungsgebiete und Wesen des Schönen, den Sinn des Nachbildens in den Künsten, das Wesen der Vorstellung, die nicht nachbildenden Künste, zumal Musik). Vorzüge und Schwächen des Buches wurzeln in dem Radikalismus, mit dem die Grundtendenz durchgeführt wird. (Vorwort: „Alle wahrhaft großen Geister sind Führer auf dem Eroberungszuge, welcher die Menschheit zugleich kranker, degenerierter, perverser, lebensuntüchtiger und — im Erschauen von Werten universaler macht"!) Eine Fülle von wirklich anregenden Gedanken, von feinsinnigen Beobachtungen, leider auch von Übertreibungen wird geboten. Um weniges herauszugreifen: die Analyse von Gefühl und Empfindung arbeitet sorgfältig die Unterschiede von beiden heraus; leider endet sie mit einer Ausweitung des Gefühls zu einer Art Erkenntnisvermögen. Geistreich wird gezeigt, wie der Körper als Werkzeug der Seele im Welterfassen sie zugleich hemme und ihr diene. Die anschließende Ablehnung einer Bedingtheit der Wahrnehmung in physikalischen Vorgängen ist in ihrer Absolutheit logisch nicht unterbaut. Begrüßenswert ist das Prinzip, schlichte Beobachtung und tiefste Psychologie der Dichter zum Recht kommen zu lassen; aber der Objektivitätsradikalismus, dem selbst die „Stimmung der Landschaft" etwas am Objekt Haftendes sein muß, hat mit schlichter Beobachtung nicht mehr viel Verbindung. Besonders hervorgehoben seien die Abschnitte über den „Ausdruck", die jedoch ebenfalls an manchen Übertreibungen leiden und selbst an krasser Befangenheit in sinnfremden Vorurteilen, wie etwa, daß Thomas von Aquin nur möglich gewesen sei, weil er „in den Intriguen der Kirche und des Klosters aufwuchs". Die sprachliche Form des Buches ist stellenweise gespreizt und nicht frei von Kraftpose, partienweise aber sehr klar fließend. Willwoll.

246. Sander, F., Bibliographie der deutschen und ausländischen Literatur über Psychologie, ihre Hilfswissenschaften und Grenzgebiete. Deutscher Teil, bearbeitet von E. Lippert: ZPsych 104 (1927) 369—473. — Kritikfreies Verzeichnis des Schrifttums in 1512 Büchern und Artikeln in folgender Anordnung: Zeitschriften-Verzeichnis; Allgemeines; Nervensystem; Empfindung und Wahrnehmung; Gefühl und Affekt; Motorische Funktionen und Wille; Aufmerksamkeit, Gedächtnis und Denken; Soziale Funktionen des Individuums; Besondere Bewußtseinszustände; Nerven- und Geisteskrankheiten; Individualpsychologie; Rassen- und Gesellschaftsphänomene; Geistige Entwicklung des Menschen; Genetische Psychologie der Pflanzen und Tiere. W.

247. Wirth, W., Das Wesen der psychophysischen Gesetzmäßigkeit: ArchGsmtPsych 60 (1927) 205—233. — W.s Thema ist, von der Psychophysiologie, die sich mit dem Verhältnis von Seele und körperlichen Begleiterscheinungen ihrer Tätigkeit befaßt, die Psychophysik deutlich zu scheiden, die „Beziehungen zwischen exakt meßbaren physischen Vorgängen der Außenwelt als Symptome seelischer Leistungen" aufweist und ihre Gesetzmäßigkeiten bucht; sodann auf einige ihrer Anwendungen, z. B. die Untersuchung der Schrift als physischen Ausdruckssymptoms, und auf ihre praktische Bedeutung für Therapie, Pädagogik, Psychotechnik hinzuweisen. Wichtiger für unsere Zeitschrift sind seine allgemeinen Aufstellungen über den Zusammenhang zwischen dem Kausalnexus der physischen Vorgänge und der Sinnverknüpfung der Bewußtseinsvorgänge. Wenn W. auch nicht mit Becher dem Seelischen eine Führerrolle zuteilen will, so ist er doch der Ansicht, daß „das Bewußtsein wahrscheinlich überall kausal als Bedingung an dem Totaleffekt beteiligt ist" (212), und daß „der Verlauf der psychophysischen Prozesse... nicht einseitig als eine zwangsläufige Bindung des Bewußtseins und seiner seelischen Dispositionen an ‚rein' materielle Prozesse gefaßt werden" darf (213). Wie er einer einseitig naturwissen-

schaftlich eingestellten Psychologie gegenüber betont, daß psychische Gesetze aus dem Verlauf des Bewußtseins selbst abzuleiten sind, nicht aber von außen her, nach anatomisch-physiologischen Methoden (217), so wendet er sich auch gegen das andere Extrem, wo man alles Gesetzmäßige, was im Physischen so stark hervortritt, von den bewußten Vorgängen ganz fern halten und diese stets als individuell, einmalig betrachten will (213/4). v. Frentz.

248. Katz, David, Der Aufbau der Tastwelt. Mit 11 Abbildungen im Text. 8° (XII u. 270 S.). Leipzig 1925, Joh. Ambr. Barth. *M* 9.—. Verfasser, der einst das klassische Kapitel über die Erscheinungsweisen der Farben geschaffen, dehnt diese Untersuchungsmethode nun auch auf den Tastsinn aus. Auch hier findet er einen Gegensatz zwischen der „Oberflächentastung" bei Berührung fester Körper mit ihrer objektiv scharf lokalisierten Oberfläche und dem „raumfüllenden Tastquale", das ein gegen die Hand gerichteter Flüssigkeits- oder Luftstrom bewirkt. Das Tasten eines Gegenstandes durch eine Decke hindurch gibt noch weitere Erscheinungsweisen. Beim Hauptfall der Oberflächentastung werden entweder die Eigenschaften des Körpers erkannt, seine Glätte, Härte, Elastizität usw. (die Modifikation) oder die Art des Stoffes, ob Glas oder Holz (die Spezifikation). Eine Eigentümlichkeit der höheren Tastwahrnehmung ist es, daß sie Bewegung des tastenden Organes verlangt. — Der zweite Abschnitt des Buches behandelt die messenden Versuche. Verfasser stellt fest, wie fabelhaft klein (weit unter $^1/_{1000}$ mm) die Unebenheiten der Fläche sind, die in der Rauhigkeit noch unterschieden werden, was wieder auf einen neuen Sinn, den Vibrationssinn, als Vermittler hinweist. Wenn man durch etwas Klebstoff am Finger die Vibrationen des Streichens ausschaltet, ist eine Unterscheidung der Rauhigkeit nicht mehr möglich. — Der besonders interessante dritte Abschnitt behandelt den Vibrationssinn. Neuestens werden wunderbare Fälle angegeben, in denen auf Grund dieser Vibrationen Taubstumme sogar Musik wahrnehmen und genießen. Im Gegensatz zum Drucksinn ist der Vibrationssinn ein Fernsinn, der viele Menschen zugleich von demselben fernen Reiz unterrichtet. — Einige allgemeinere Ausführungen über die erkenntnistheoretische Bedeutung des Tastsinnes, die wohl überschätzt wird, und über die Verwendung des Tastsinnes in Pädagogik und Psychotechnik schließen dieses für die Psychologie der Tastwahrnehmung grundlegende Werk. Fröbes.

249. Hirsch, E., Über senile Denk- und Sprachstörungen. Psych Forsch 10 (1928) 358—392. — Verfasser bot einigen senilen Dementen Bilder bekannter Gegenstände und ließ sie benennen. Durch eine vorzügliche Deutung der Erkennungsfehler gelingt es ihm so, über die Mängel der Erkenntnisvorgänge ein klares Bild zu entwerfen. Zusammenfassend geht der Senile an die Dinge mit einer andern Einstellung heran; ihn interessiert mehr ihr Gebrauch. Er achtet beim Bild einseitig auf die Kontur, fast gar nicht auf die Farbe, faßt bei Komplexen oft die Einheit nicht auf, deutet Teile ohne Rücksicht auf die übrigen, er läßt Beziehungen, Größenverhältnisse, Perspektive außer acht. Er ist weniger fähig, mehrere Vorstellungen zu überblicken, ersetzt leicht Vorstellungen durch erinnerte benachbarte. — Die Arbeit ist das Muster einer tiefdringenden psychologischen Analyse. Hoffentlich wird man dem Namen des Verfassers noch öfter begegnen. F.

250. Reichner, H., Experimentelle und kritische Beiträge zur Psychologie des Verstehens: ZPsych 104 (1927) 1—61. — Analyse des Verstehens bei Lesung einer Novelle führt zur Annahme zweier Verstehensweisen, der rekognitiven und der realen. In der ersten werden Sachverhalte als bekannt, als typisch, als glaubhaft rational erfaßt; es ist ein Wissen um Erlebnismöglichkeit da, aber kein Nacherleben. In langsamem Ansteigen des Mitfühlens geht es über ins reale Verstehen; hier ist das Ich viel

intensiver am fremden Seelenleben beteiligt, um manchmal fast in ihm „aufzugehen". Es handelt sich dabei nicht um bloßes intellektuelles Nachkonstruieren und um Analogieschlüsse, sondern um ein unmittelbares Gestaltetwerden des eigenen Gefühlslebens durch den suggestiv wirkenden Dichter. „. . . die handelnden Personen haben von unserem eigenen Bewußtsein Besitz ergriffen, daß wir, gleichsam von ihnen besessen, das Material unserer Gefühle und Strebungen für die freie Gestaltung vom Zentrum unseres Ich aus verlieren. . . ." Es gibt proteusartige Naturen, deren Seelenleben tausendfältig umgestaltbar ist. Doch bleibt dabei stets der Charakter der Passivität und fehlt das Bewußtsein der Spontaneität, das von dem Erleben einer entsprechenden Wirklichkeit begleitet wäre.
Willwoll.

251. Eljasch, Mina, Neue Abstraktionsversuche bei vorschulpflichtigen Kindern: ZPsych 105 (1927) 1—42. — Bestätigung und teilweise Korrektur der Ergebnisse von Katz, daß die naive Abstraktion von Kindern leichter von Form und Größe als von Farbe absieht. Theoretische Auswertung wäre erwünscht. W.

252. Schorn, Maria, Zur Psychologie des frühbegabten Kindes. Ein Beitrag zur wissenschaftlichen Persönlichkeitsforschung: ZPsych 105 (1928) 302—316. — Sehr klare Darstellung der Begabungsanalyse eines viereinhalbjährigen Kindes mit Intelligenzalter von acht Jahren. Die Frühreife der Intelligenz beruht auf spezifischer Gedächtnisanlage und bleibt hinter der Frühreife eigentlicher Wunderkinder qualitativ und quantitativ zurück. W.

253. Lindworsky, J., Orientierende Untersuchungen über höhere Gefühle: ArchGsmtPsych 61 (1928) 197—260. — L., der schon zur Psychologie des Denkens und Wollens wertvolle Beiträge geliefert hat, unterzieht in dieser Arbeit auch die Gefühle der experimentellen Untersuchung. Sein Gegenstand sind ganz allgemein komplexe Gefühle, seine Absicht ist, festzustellen, ob sich unter diesen die sog. höhern, d. h. durch einen Sachverhalt hervorgerufenen Gefühle durch ein inneres Merkmal auszeichnen. Den dem Experiment notwendigen Wechsel erreicht L. dadurch, daß er vier verschiedene Gefühle (Freude, Unlust, Furcht, Trauer) auf fünf verschiedenen Wegen erzeugt. Außerdem verwendet er Pneumo- und Plethysmograph. Sein erstes Hauptergebnis ist: Alle komplexen Gefühle sind charakterisiert durch Organempfindungen und damit verbundene sinnliche Lust oder Unlust. Bei den höhern Gefühlen kommt kein anderes Element hinzu als die Sachverhaltserfassung, wie die Versuchspersonen ausdrücklich angeben. L. lehnt daher die höheren Gefühle als eigene Klasse ab und stellt dann, als zweites Hauptergebnis, seine Arbeitshypothese als Antwort auf die Frage auf: „Warum können die inadäquaten Reize (der Sachverhaltserfassung) Reproduktionsmotiv für biologische Komplexe sein?" Sie lautet: „Bei komplexen Gefühlen erleben wir jene biologischen Grundkomplexe — ganz oder teilweise —, die mit der gegenwärtigen Situation gemeinsame Züge teilen und zur Zeit in genügender Bereitschaft sind." „So hat", wie L. erklärend beifügt, „die Aussicht auf einen ästhetischen Genuß einige Züge mit der Situation gemein, in der das Kind im Begriff ist, eine Süßigkeit zu genießen" (232). Mehrere Nebenergebnisse über Dauer, Hemmungen, Methoden des Fühlens u. a. gewinnen durch die Genauigkeit des Experiments besondern Wert. — Durch das erste Ergebnis scheint die Eigenart und Tiefe der höhern Gefühle noch nicht restlos erklärt; zur Arbeitshypothese möchte man fragen, ob es nicht gerade und wesentlich das Gefühl ist, das die beiden Erlebnisse verbindet, und ob somit die letzte Lösung nicht noch aussteht. Das nimmt natürlich dem schwierigen Unternehmen, Gefühle ins Experiment zu bringen, nichts von seiner bahnbrechenden Bedeutung.
v. Frentz.

254. Karsten, A., Psychische Sättigung: PsychForsch 10 (1928) 142 bis 254. — Eine wertvolle Arbeit zur Willenspsychologie aus der Schule Lewins. Wie die Annehmlichkeit bei zu langer Fortsetzung zu Überdruß und Ekel führt, so ist es auch mit manchen einförmigen Beschäftigungen, etwa stundenlang Striche in bestimmtem Rhythmus ziehen, dasselbe Gedicht immer wieder vorlesen, bis man es leid wird. Bei wachsendem Überdruß wird die Leistung schlechter, absichtlich immer mehr verändert, um von der alten Arbeit loszukommen; man gibt der Arbeit einen andern Sinn, betrachtet sie als Nebenleistung; die Abneigung kann bis zu Wutausbrüchen steigen. Diese „Sättigung" kann ganz ausbleiben, z. B. bei Arbeitslosen, die dafür bezahlt wurden, und stundenlang ohne Veränderung weiter arbeiteten. Die Sättigung überträgt sich auch teilweise auf ähnliche Tätigkeiten, bei denen nachher schneller Überdruß eintritt. Der Grund dieses Sattbekommens ist nicht die Wiederholung als solche, oder die Gleichgültigkeit der Tätigkeit, noch weniger körperliche Ermüdung; sondern nach der Ansicht des Verfassers das Auf-der-Stelle-treten, wenn die Tätigkeit zu nichts weiter führt und beständig Arbeit verlangt. — Die Untersuchung ist ein wichtiger Beitrag zur Frage nach dem Wesen der Arbeitsmonotonie. Die Begründung würde ich freilich eher in der allseitigen Zwecklosigkeit der Tätigkeit sehen, die zum Abbrechen drängt. Fröbes.

255. Aveling, Francis, Directing mental energy. 8° (X u. 276 S.) London 1927, University of London Press. *Sh* 8/6. — Wie kann nutzloser Verbrauch von geistiger Energie vermieden werden? Diese Frage wird auf den verschiedenen Gebieten durchgeführt. Für den Wert der Ordnung spricht ein schlagendes Beispiel. In einer Fabrik wurden vom einzelnen Arbeiter täglich 18 Maschinen zusammengesetzt. Als nun im Arbeitsraum eine genaue Stelle für jeden Maschinenteil eingeführt worden, konnte jeder Arbeiter im Tag 66 Maschinen vollenden. Für die praktische Gedächtnistätigkeit wird an die Gesetze erinnert, die man heute dafür kennt. Die Intelligenzmessung kommt besonders für die Berufsberatung in Frage, die sehr ausführlich besprochen wird. — Die eigenste Leistung des Verfassers enthalten die Kapitel 9—11 über Emotionen und Willen. Hier folgt er zu sehr einigen Übertreibungen McDougalls. So sollen alle höheren Gemütsbewegungen nur Umwandlungen sinnlicher Instinkte sein und aus diesen ihre Kraft beziehen. Auch wer aus religiösen Motiven gegen alle niederen Instinkte ankämpft, tue das aus dem primitiven Instinkt der Selbstbehauptung. Gewiß kann man auch die religiöse Vervollkommnung aus Liebe zu Gott logisch dem Gattungsbegriff der Selbstvervollkommnung unterordnen. Aber dieses Genus ist kein sinnlicher Instinkt. Daß beide ein Streben sind, beweist nicht, daß eine identisch bleibende Energie nur verschiedenen Zwecken dienstbar gemacht werde, ebensowenig wie das schöpferische Erkennen mathematischer Relationen auf Sinneserkenntnis zurückgeführt werden kann, obwohl beide dem gemeinsamen Begriff Erkennen logisch untergeordnet werden können. — Gut werden die Mittel zusammengestellt, wie man unerwünschte Emotionen bekämpfen kann. — Beim Willen geht Verfasser besonders eingehend gegen den Irrtum vor, als „habe die Seele einen substantiven Willen, der tätig sei", während „der Wille" nur besage, daß das Ich Willensakte setzen kann. Wer diese „philosophische Sophisterei" vertritt, ist mir unbekannt. Bei Alten wie Modernen wird der Wille immer als akzidentelle Eigenschaft der Seele zu einer bestimmten Art von Tätigkeit aufgefaßt. Das sog. psychogalvanische Phänomen kommt nach A. nicht auf Rechnung der Emotionen, sondern des mit ihnen verbundenen Strebeelementes; es geht in seiner Stärke der subjektiv geschätzten Selbsttätigkeit parallel, verlangt keinen Willen im engeren Sinn. Verfasser vermutet, daß die galvanometrischen Abweichungen die geistige Energie messen und die Willensakte keine Energie verbrauchen; solche komme höchstens der Aufmerksamkeitszuwendung oder der Aus-

führung zu. Diese Gegenüberstellung von Streben und Wollen ist wohl übertrieben. Innerlich sind beide Akte sehr ähnlich, nur die Voraussetzungen sind beim Wollen komplizierter. Wenn die Willenserziehung im „Finden passender Werte" gesehen wird, denen man dann „ohne Anstrengung beistimme", so wird dabei nicht beachtet, daß das konstante Suchen und Festhalten der Werte einen starken Willen voraussetzt. — Kapitel 11 behandelt die Charakterbildung — die Betonung der Einheitlichkeit genügt allerdings dafür nicht; ebensowenig das rein formale Prinzip der Selbstachtung —, Kapitel 12 die Heilbehandlung der Komplexe, Kapitel 13 das Spiel, wobei die verschiedenen vorgebrachten Theorien in glücklicher Weise vereinigt werden. F.

256. Muszynski, Franz, Unsere Leidenschaften. Der Mensch in seinen innern Kämpfen, Siegen und Niederlagen. Zweite Auflage, verbessert und erheblich erweitert. 8° (XVI u. 504 S.) Paderborn 1926, Schöningh. Geb. *M* 5.— Das Buch kann viel Gutes stiften. M. ist ein feiner, psychologischer Beobachter und versteht es, den Leidenschaften in ihre verborgenen Schlupfwinkel nachzugehen. Viele Schilderungen der Wirkungen von Leidenschaften sind ganz vortrefflich. Leider fehlt es seinem Werk an einer klaren Begriffsbestimmung der Leidenschaften, und dadurch erhalten zuweilen seine schönen Ausführungen etwas Unsicheres und Schwankendes. Auch könnten diese nur gewinnen, wenn sie an manchen Stellen gekürzt würden. v. Frentz.

257. Palluch, J., Die sittliche Einsicht männlicher schulentlassener Fürsorgezöglinge zum sittlichen Verhalten sowie zur allgemeinen intellektuellen Entwicklung: ZAngewPsych 30 (1928) 1—80. — Die Intelligenz besitzt seit langem ihre anerkannte Messungsmethode; dagegen hat man sich bis heute nicht einigen können, wie man verschiedene Prüflinge nach ihrer Sittlichkeit in eine richtige Ordnung bringen kann. Es scheint nun, daß es P. gelungen ist, diesem Ziel erheblich näher zu kommen. Er vereinigt in seiner Untersuchung verschiedenes: eine Intelligenzprüfung; dann das Einordnenlassen einer Reihe von fünf schlechten Handlungen nach ihrer Schwere; dann dasselbe für eine Reihe von fünf guten Handlungen nach ihrem Wert; und wieder dasselbe für fünf Fälle von Lügen. Endlich fordert er, aus drei Gedanken (Verführung — Reue — Widerstand) eine Geschichte zu erfinden. Bei der Einreihung der je fünf Handlungen legt er aber — und das ist die wertvolle Neuerung — das Hauptgewicht nicht auf die Richtigkeit der Ordnung, sondern auf die richtigen Begründungen. Die Beurteilung des ethischen Verhaltens der geprüften 104 Fürsorgezöglinge wurde vom Anstaltsleiter auf Grund seiner langen Erfahrung geliefert. — Die korrelationsstatistische Vergleichung ergab dann Folgendes: Die Richtigkeit der Einordnung der Handlungen hat keinen erheblichen Wert. Dagegen besteht ein deutlicher Parallelismus zwischen der Intelligenz und der ethischen Einsicht (zwischen „Wissen und Gewissen"); ebenso zwischen der ethischen Einsicht und dem ethischen Verhalten (= der Sittlichkeit). Zwischen ethischem Verhalten und Intelligenz endlich zeigt sich Parallelismus bei den ethisch Guten, fast Guten und Genügenden, nicht dagegen bei den ethisch Schlechtesten, die an Intelligenz die ethisch Genügenden überragen. Es muß mithin neben der Intelligenz noch eine unabhängige Ursache im Sinn der Sittlichkeit wirken. Nach P. ist dieses das sittliche Gefühl; das sittliche Werten der Jugendlichen ist stark gefühlsbetont. — Mit diesem sittlichen Gefühl ist wohl ein Komplex gemeint, die sittliche Gesinnung, welche Gefühl im engeren Sinn und Willensdispositionen vereinigt. Es erinnert das an die Fähigkeit zu der „motio indeliberata voluntatis", die nach den Scholastikern zur Vorbereitung des Willensaktes erfordert ist. Fröbes.

258. Spieß, E., Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. gr. 8° (VIII u. 604 S.) Paderborn 1927, Schöningh. *M* 19.— Sp., dessen Werk sich

durch die Bedeutung seines Gegenstandes und durch Solidität und Klarheit der Behandlung auszeichnet, weist zuerst in einem kurzen Überblick über die neuzeitliche Entwicklung der protestantischen Religionswissenschaft, und über Troeltschs persönliche Entwicklung in der Schule von Kant, Lotze, Dilthey, Max Weber, Eucken u. a. dem tief religiösen Gelehrten seine Stelle unter diesen Forschern an und charakterisiert seine Zielsetzung: Synthese von Dogmatismus und historischem Evolutionismus durch Beschneiden der Absolutheit der dogmatischen Sätze und durch Aufsuchen der absoluten Ideen in der Geschichte. Ausgehend vom unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, macht Troeltsch die Religionsphilosophie zur theologischen Grunddisziplin. Ihr erstes Forschungsgebiet ist die Religionspsychologie, die die religiösen Phänomene in ihrer Eigentümlichkeit erfaßt. Darauf sucht die Erkenntnistheorie das Problem ihrer Wahrheit und Gültigkeit zu lösen, bei Troeltsch im Sinn des Kantischen Transzendentalismus durch Aufweisung eines im Wesen der Vernunft liegenden apriorischen Gesetzes der religiösen Ideenbildung. Von da kehrt die Untersuchung zur Wirklichkeit des religiösen Lebens zurück, indem die Geschichtsphilosophie der Religion zeigt, wie das religiöse Apriori sich in den historischen Religionen durch teleologische Entwicklung manifestiert habe, und insbesondere die Frage löst, ob das Christentum eine absolute Darstellung dieses Apriori genannt werden könne. Bei seiner Fähigkeit, die Ideen herauszuarbeiten, die der Entwicklung der Religionsgeschichte zu Grunde liegen, hat Troeltsch diesen Teil am glänzendsten geleistet. Den Abschluß bildet die philosophische Behandlung der Gottesidee, die für Troeltsch mit einem „non liquet" schließt, da die Begriffe des Absoluten und Kontingenten unvereinbar seien. — Um nur auf einen Punkt hinzuweisen: Sp. versteht es ebenso, die guten Seiten von Troeltschs Religionspsychologie aufzudecken (Sichtung des ungeheuren Materials durch die individuelle und soziale Psychologie, Bestimmung der Eigenart des Religiösen gegenüber dem Ethischen, Logischen, Ästhetischen, Erklärung der zahllosen religiösen Äußerungen aus dem Grundphänomen), als deren Schwächen (so hier, daß dem „reellen oder hypothetischen religiösen Gefühl" des Psychologen das Darstellen und Sichten der Phänomene überlassen wird).

v. Frentz.

259. Ancelet-Hustache, Jeanne, Mechtilde de Magdebourg (1207 à 1282). Étude de psychologie religieuse. gr. 8° (402 S.) Paris 1926, Champion. *Fr* 45.— Aus dem reichen Inhalt der mit großer Anerkennung besprochenen Abhandlung der französischen Schriftstellerin, die mit Verständnis und ausgebreiteter Literaturkenntnis die historischen, textkritischen, psychologischen, theologischen, linguistischen Fragen von Mechtildens „Fließendem Licht der Gottheit" behandelt, sei hier nur kurz auf das religionspsychologische Kapitel eingegangen. Es ist für die Schreiberin selbst, wie der Titel des Werkes zeigt, das hauptsächlichste. Allerdings will A.-H. nicht aus Mechtildens Schrift eine Theorie der Mystik ableiten und neue Kenntnisse für die Psychologie der Mystik gewinnen. Aber sie greift die verschiedenen Phänomene, die sich bei Mechtilde finden, heraus, beschreibt, zerlegt und vergleicht sie. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß Mechtilde die meisten Erlebnisse, die die theoretische Mystik aufzählt, kennt, die wesentlichen sowohl wie die Nebenerscheinungen. Den Anfang macht ein starker Zug der Gnade schon in ihrem zwölften Lebensjahr, wodurch ihr ganzes Sein für dauernd auf Gott hingelenkt und der Welt überdrüssig wird. Erst viel später folgen auf diesen vielleicht vormystischen Zustand Visionen, Auditionen, Extasen, und vor allem die eigentliche, unbeschreibliche, nicht in Bewußtlosigkeit, sondern höchster Geistestätigkeit empfangene Gotteseinigung. Sie wechseln mit Zeiten geistiger Dürre, haben aber die Wirkung treuer Tugendübung und besonders eines großen Verlangens nach Leiden. Im Alter gelangt Mechtilde nicht zu dem Zustand

der „Geistlichen Vermählung", wie er durch die hl. Theresia bekannt ist, sondern in äußere Leiden, die mit innerem Frieden verbunden sind, mehr den letzten Zeiten des hl. Franz von Assisi ähnlich oder gar dem Ölbergleiden Christi mit seinem vollkommenen Fiat. Schlicht und einfach erzählend, fern von aller psychologischen und theologischen Systematisierung, sittlich und religiös hochstehend, ist Mechtilde eine durchaus glaubwürdige Berichterstatterin, wenn auch die Grenzen zwischen Natürlichem und Übernatürlichem manchmal fließend sind. — Die gleiche Verfasserin hat ein deutsches Büchlein über die Liebe Gottes aus dem 15. Jahrhundert mit großer Sorgfalt herausgegeben: Traité sur l'amour de Dieu. 8° (XXV u. 62 S.) Paris 1926, Champion. *Fr* 25.— v. Fr.

260. Claparède, Ed., L'auto-justification: ArchPsych 20 (1928) 265 bis 298. — Das berühmte Rätsel der „Bewußtseinslüge". Wie kann man sich selbst belügen? Man beschönigt etwa vor sich selbst mit schlechtem Gewissen verbotene Handlungen, die man nicht meiden will; man tröstet sich über eigene Übel hinweg; man wälzt eigene Schuld mit falschen Gründen von sich selbst ab. — Die von Cl. vermutete Verdoppelung der Persönlichkeit scheint nur eine Metapher. Verständlicher ist der Hinweis auf die Übergangszustände im Spiel, in der Kunst, in der Träumerei, wo auch die nicht geglaubte Fiktion unsere Handlungen in gewissem Grade bestimmt. Fröbes.

261. Sell, L., Beschreibung eines normalen zwölfjährigen Knaben: ZAngewPsych 29 (1928) 463—532. — Die Arbeit, auf deren Einzelheiten wir hier nicht eingehen können, beweist, daß die exakte Psychologie nicht notwendig bei den peripheren Ergebnissen stehenbleiben muß, sondern von der Gesamtpersönlichkeit und den umfassenden Zusammenhängen ein eingehendes Bild entwerfen kann. F.

262. Gruehn, W., Psychologie des Jugendlichen, mit besonderer Berücksichtigung der religiösen Erscheinungen: Sonderdruck aus dem Handbuch für das Evangelische Jungmännerwerk Deutschlands, hrsg. von E. Stange (Barmen 1927) S. 49—162. — Was G. in seiner „Religionspsychologie" (Breslau 1926, Hirt) begonnen, setzt er hier in einer Spezialarbeit fort. Erst gibt er einen Überblick über die Literatur der Jugendpsychologie mit knapper, aber vorzüglicher Kritik und über ihre Methoden, die er in makroskopische und mikroskopische teilt und in deren Kombination er das Ideal sieht. Im Anschluß an die Ergebnisse dieser Literatur und seiner eigenen experimentellen Forschungen („Das Werterlebnis" u. a.) schildert er die spezifischen Phänomene der Geschlechtsreifung, die allgemeine seelische Entwicklung des Empfindens, Denkens, Fühlens und vor allem des Wertbildens vom ökonomischen bis zum religiösen Wert. Diesem starken Hervorheben des Seelischen entspricht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Jugendperiode: „Die Seele des Jugendlichen soll sich bilden an einer vorgefundenen objektiven Welt der Werte" (104). Damit wendet sich G. sowohl gegen ein übertriebenes Betonen der Geschlechtsreife als auch gegen das rein subjektive Jugendideal der „Ichfindung" oder „Persönlichkeitsbildung". Als Entwicklungsfaktoren nennt er neben Anlage und Umwelt das freie Gestalten des Jugendlichen selbst und direkte Leitung Gottes. — Diesem bloßen Aufzeigen der seelischen Funktionen des Jugendlichen folgt ein Aufriß ihrer Entwicklung, und zwar ausschließlich nach der religiösen Seite. Wenn normal, führt sie von der „magischen" Frömmigkeit des Kindes über die autoritativ-ethische entweder zu starker Entfremdung, Bekehrung, Heiligung oder zur Vertiefung, leichter Entfremdung, Wiederaufbau. Ungesunde Entwicklungen sind Stehenbleiben auf dem autoritativ-ethischen Standpunkt, Übergang zu rein fiktiver Frömmigkeit, zu religiösem Mystizismus (den G. nicht von echter Mystik trennt) und Rationalismus. — Noch kürzer, aber der Neuheit wegen wertvoll, ist der Ansatz zu einer

religiösen Individualpsychologie. G. legt folgende Typen vor: Leichtmütige und Schwermütige; schuldlose und schuldbeladene Gottsucher; solche, die Gott finden im Naturgefühl, im rationellen Erkennen, im intuitiven Schauen; Menschen mystischer, rationalistischer, reiner (d. h. „evangelischer") Frömmigkeit u. a. — G.s Werk bedeutet sowohl theoretisch wie praktisch einen Fortschritt. v. Frentz.

263. Hetzer, H., und B. Reindorf, Sprachentwicklung und soziales Milieu: ZAngewPsych 29 (1928) 449—462. — Der Erwerb der Sprache beim einjährigen Kind zeigt sich stark abhängig vom sozialen Milieu. Die einzelnen Leistungen (Auftreten der Wunschworte, der Namen, der verschiedenen Wortarten, der Flexion, besonders des gesamten Wortschatzes) haben in der höheren sozialen Klasse einen zeitlichen Vorsprung von einigen Monaten bis zu einem Jahre; nachher wird dieser Vorsprung zum Teil wieder eingeholt. Fröbes.

264. Henning, H., Experim. Charakterstudien I: ZPsych 104 (1927) 224—232. — Die wichtigsten Tatsachen des Seelenlebens, die Beziehungen von Mensch zu Mensch, bedürfen zu ihrer experimentellen Untersuchung mehrerer aufeinander wirkender Versuchspersonen und einer Versuchsanordnung, die soziale Reaktionen (wie Ärger, Boshaftigkeit, Argwohn, Rücksichtslosigkeit, Kleinlichkeit, Geduld, Hilfsbereitschaft usw.) hervorrufen und beobachten läßt. H. legt Grundgedanken und die Ausführungsform eines entsprechenden „Partner- und Zweipersonen-Experiments" vor. Ein Bericht über die Ergebnisse steht noch aus. Willwoll.

265. Clemen, C., Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte: ArchGsmtPsych 61 (1928) 1—128 (neuerdings auch in Buchform: Leipzig 1928, Akadem. Verlagsgesellschaft. *M* 5.80). — Cl. stellt zuerst kurz die Lehre Freuds dar und weist auf ihren Hauptfehler, die falsche Verallgemeinerung, hin. Dann prüft er dessen Deutung der Ödipussage, anderer Heldensagen, des Totemismus, der Pubertätsriten usw. Er kommt zu dem Schluß: „In der Tat erwies sich die psychoanalytische Deutung jener Mythen und Seiten der primitiven Religion . . . durchweg als unbeweis-, ja in den meisten Fällen als unhaltbar" (127). Von der Ödipussage urteilt er — um ein Einzelbeispiel anzuführen — daß wenige krankhafte Fälle von Neigung eines Sohnes zur Mutter und Haß gegen den Vater für den Sinn der Sage nichts beweisen, daß nur mit unglaublicher Künstelei irgendwie ähnliche Sagen oder Geschichten auf den gleichen sexuellen Komplex zurückgeführt werden, daß der nächstliegende Sinn der Sage ist, den schrecklichen, wenn auch unwissentlichen Frevel gegen die gebotene Sitte und dessen Sühne zu schildern (21). Cl. hat sich unsern Dank dadurch verdient, daß er mit seinem geschichtlichen Wissen den Deutungen Freuds den Boden entzogen hat. Doch wird man bedauern, daß ernste Wissenschaft sich überhaupt mit solchen Gedankengängen befassen muß. Man kann sie mit Cl. nur als „fixe Ideen" bezeichnen, die einzig aus den besondern Kreisen der Vertreter und Patienten der Freudschen Schule zu erklären sind (127). v. Frentz.

266. Bartlett, F. C., The psychological process of sublimation: Scientia 43 (1928) 89—98. — Die „Sublimation", d. h. die Gewinnung beherrschender höherer Willensziele geschieht nicht im Sinne Freuds, so daß die Energie des niederen (sexuellen) Triebes selbst in andere Kanäle geleitet würde. Wie die Beobachtungen zeigen, bleiben die niederen Instinkte durchaus bestehen, sind aber nun einem höheren System eingeordnet, so daß sie nicht mehr schädlich wirken. Der Aufbau dieses Systems ist eine Erziehung zu neuen Lebensidealen. — Leider wird die Natur und Wirksamkeit dieser höheren Systeme nicht weiter ausgeführt. Fröbes.

4. Ethik und Rechtsphilosophie

267. Schmidt, W., S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil[2]. Gr. 8° (XL u. 832 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. Geh. *M* 22,50; geb. *M* 25. — Auch für die Individual- und Sozialethik hat dieses Werk des verdienten Jubilars, dem zu Beginn des 7. Jahrzehnts die herzlichsten Glückwünsche dargebracht seien, hohe Bedeutung. Durch die vorliegende, fast auf das Doppelte angewachsene zweite Auflage ist die 1912 (nicht 1913: XI) erschienene erste Auflage in vielem überholt und veraltet. Man vergleiche etwa die Abhandlungen über K. Th. Preuß und Graebner im Lichte ihrer nach 1912 erschienenen Werke. Steht auch der positive zweite Teil leider immer noch aus, so bietet doch auch dieser historisch-kritische Teil, der die religionsethnologischen Theorien seit 1800 berücksichtigt und sich vornehmlich auf die von S. umschriebenen „Pygmäen", speziell die Tasmanier und Südostaustralier, stützt, schon viel des Positiven und Bleibenden. Die animistische und die Zaubertheorie werden als — in ihren Überspannungen — wissenschaftlich überholt dargetan, während die kulturhistorische Methode und die von S. ausgebaute eigene Kulturkreisauffassung in den Vordergrund treten. Hierdurch wird auch die Darstellung, wie sie in S. und Koppers, Völker und Kulturen I (1924), geboten wurde, in manchem wieder ergänzt und fortgeführt. Mit Freude und großer Spannung vernimmt man die Ankündigung der folgenden Bände, die den zweiten Teil enthalten: Die Religionen der Urkulturkreise, der Hirtennomaden, später auch der Halbkultur- und Kulturvölker in ihren Verbindungslinien mit den Anfängen. S. betont die Unlöslichkeit von Religion und Ethik und Soziologie, so daß sich in diesem zunächst religionswissenschaftlichen Werke auch reichste Ausbeute findet etwa über die soziologische Schule Durkheims (wobei vielleicht auf die neuere Phase, Gaston Richard, hätte hingewiesen werden können), über die Ehe- und Stammesverfassung der Primitiven (Totemismus), über den Urkommunismus (Theorien Morgans und der Sozialisten). Es sei insbesondere auf diese letzte Darstellung der auch für den Ursprung sittlicher Ideen wichtigen S.schen Uroffenbarungshypothese (182—191) verwiesen. Auf die ihn betreffenden Bemerkungen antwortete Pinard de la Boullaye in RechScRel 17 (1927). — Wenn Verfasser Freud und seine religionsethnologische Schule (Reik) nicht einmal nennt, so wird man darin eine berechtigt scharfe Ablehnung der Überspannungen jener Schule erblicken dürfen; hierin geht ja auch wohl Preuß mit S. einig (vgl. Zeitschr. f. Ethnologie 56 [1924] 127 f.); wenn Preuß dortselbst (59 [1927] 143—147) (in einer Besprechung der „Völker und Kulturen" von S. und Koppers) S.s ganze Methode als zu systematisch und schematisch hinstellt, so muß man doch betonen, daß die Kulturkreislehre nicht „absolut" jede spontane Entstehung im Bastianschen Sinne ausschließen will; umgekehrt gibt Preuß (ebd. 145) selbst zu: „Ein unüberwindlicher Gegensatz gegen die Kulturkreislehre besteht demnach keineswegs dem Prinzip, sondern nur dem Grade nach." Eine ähnlich scharfe Zuspitzung des Gegensatzes Bastian-Ratzel liegt den Bemerkungen zu Grunde, die der von S. nicht erwähnte Max Schmidt (Völkerkunde, 1924) gegen S. richtet. — Dem Verfasser sei für dieses Werk, das eine Ehre der katholischen Wissenschaft darstellt, wärmster Dank gesagt. Wenn mit dem Danke ein Wunsch verbunden sein darf: Könnten der sorgfältigen Übersicht S. 430 f. die bildlichen Darstellungen nicht zum Teil selbst beigegeben werden? Da heute fast alle Wissenschaften genetisch zu den Ursprüngen zurückgreifen, haben diese Werke der rührigen S.schen Schule vielseitige Bedeutung; es sei u. a. hingewiesen auf die Zusammenhänge mit dem A. T. (Auffassung der Beschneidung, der Bildlosigkeit des höchsten Wesens, der Blutbesprengung usw.) und auf manche Nachwirkungen der nun wissen-

schaftlich überholten evolutionistischen Ethnologie bei einigen protestantischen Exegeten (Stade, Smend, Wellhausen). Gemmel.

268. Cathrein, Victor S. J., Philosophia moralis in usum scholarum[14]. 8° (XIX u. 524 S.) Frib. Brisg. 1927, Herder. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Die 14. Auflage des diesseits wie jenseits des Ozeans beliebten Studienbuches sei angezeigt. Daß Nationen, die sich heute oft fremd gegenüberstehen, gemeinsam dieses Buch schätzen, findet seine Erklärung wohl in dem überzeitlichen und -räumlichen Charakter der scholastischen Tradition, auf die es sich stützt: Aristoteles, Augustinus, Thomas, Suarez usw. Dies sei bemerkt gegenüber solchen, die ein näheres Eingehen auf die oft gar schwankenden Terminologien und Fragestellungen von nur ephemerer und lokal begrenzter Bedeutung vermissen. Was die öfter angefochtene Ausführung über das Prinzip des Guten (These 12) angeht, so darf man diese These nicht losreißen von den Thesen über die Verpflichtung und über das ewige Gesetz (Th. 23—25) sowie über das letzte Menschenziel (cap. I). Die scholastische Analyse verlangt gebieterisch auch die Synthese. Nicht immer wird C.s Staatslehre sowie seine Auffassung von der Suaresischen Staatslehre (Th. 79—81) richtig wiedergegeben. Es sei hier nur betont, daß seine „sententia historico-naturalis", die Patriarchaltheorie über die Staatsentstehung, nicht eine „naturrechtliche" Entstehung jedes Staates auf diese Weise im exklusiven und obligatorischen Sinne lehren will; sie will die „natürlich-spontane" Entwicklung etwa der Urfamilie zum ersten Staate als eine — nicht die einzige — und die am meisten naheliegende Möglichkeit der Staatsentstehung dartun für den Fall, daß nicht schon ein anderer positiver Rechtstitel für eine staatliche Autorität vorliegt. G.

269. Wagner, Fr., Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von Diekamp und Stapper, Heft 14). gr. 8° (VI u. 188 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff. *M* 7.95. — Wer wünschte nicht, der unvergeßliche Professor der Nationalökonomie an der Berliner Universität, Adolf Wagner, hätte sich noch am Werke des Sohnes erfreuen können? In seiner gläubig-christlichen Geistesart hätte der Vater an diesem Buche des katholisch gewordenen Sohnes gewiß größtes Interesse gehabt. — Verfasser bietet uns hier eine Vorarbeit für die Geschichte des Sittlichkeitsbegriffs in der christlichen Zeit. Er will sich freilich bescheiden oft auf zweite Quellen beschränkt haben, da es ihm hauptsächlich auf die Messung des antiken Tugendbegriffs an der christlichen Ethik angekommen sei; in Wirklichkeit stützt er seine Entscheidungen auf sorgfältigste Kleinarbeit aus ersten Quellen. Eine so vollständige Quellenangabe gerade für die wichtigsten allgemeinen Begriffe Sittlichkeit, Tugend, Glückseligkeit, Leidenschaft bei den führenden alten Philosophen besaßen wir bisher noch nicht. Freilich mußte auch die Arbeit der Kommentatoren benutzt werden. Ob hier Zeller nicht zu sehr bevorzugt wurde? Die Sokratesforschung von Heinrich Maier, der dem Xenophonzeugnis für Sokrates geringen geschichtlichen Wert beimißt, scheint kaum berücksichtigt. Aristoteles wird im Gegensatz zu Platon als ausschließlicher Diesseitsethiker geschildert. Ob damit die oft zweifelsohne gründlichen Aristotelesforschungen Franz Brentanos und Dittrichs entkräftet sind? Letzterer lehnt einen wesentlichen Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles in der Religionsphilosophie und Ethik ab. Vor allem dürften des Thomas von Aquin Aristoteleskommentare zu berücksichtigen sein, der bei aller selbsttätigen Fortführung und Verklärung doch das aristotelische Gedankengebäude gerade auch bezüglich der Ethik fast unangetastet in sein umfassendes System eingegliedert hat. Viel hängt schon von der Echtheitsfrage der Eudemischen Ethik ab, die nach W. ganz platonisch anmutet und die von W. Jäger wieder dem jüngeren Aristoteles zugesprochen wird. — Aristoteles betont in der Nikomachischen Ethik öfters, daß er

von dem, was wir den religionsphilosophischen Teil der Ethik nennen würden, abstrahiere, da dies anderswo behandelt sei; vgl. Schol 1 (1926) 508 530 Anm. 5; dort auch 534 ff. 517 ff. über die aristotelische Auffassung von erster und zweiter Eudämonie, ἀρετή, φρόνησις. Eine nähere systematische eindeutige Umschreibung der immer wiederkehrenden Begriffe Sittlichkeit, Tugend, Glückseligkeit usw. hätte wohl sehr zur Konsequenz in der Beurteilung der einzelnen Philosophen beigetragen; doch dürfen wir dieses schwierigste und wichtigste Werk der Ethik wohl erst als reife Frucht der geschichtlichen Erforschung auch der christlichen Ethik erwarten? Gerade dafür dürften des Aquinaten einschlägige Abhandlungen unersetzbare Dienste leisten. Jeder aber wird W. besonders für seine sorgfältige Quellenzusammenstellung dankbar sein und eine ähnliche Fortführung für die christliche Zeit mit Freude erwarten. G.

270. Auer-Wahrmut, A., Das Wesen des Guten und die Gütertafel in Platons Philebus: PhJb 41 (1928) 17—41. — Der Aufsatz ist das dritte Kapitel einer Dissertation über das Problem des ἀγαθόν im Philebus. Unter guter Verwertung der neuesten Platonliteratur werden die drei Hauptbestandteile des Begriffs des Guten κάλλος, συμμετρία, ἀλήθεια zuerst einzeln und dann in ihrer Einheit untersucht. Die Rangordnung der Gütertafel lautet also: Μέτριον als sittliches Ebenmaß der Persönlichkeit; καλόν das ästhetische, νοῦς καὶ φρόνησις das aktmäßige intentionale Erfassen; ἐπιστῆμαι, τέχναι, δόξαι ὀρθαί die Wissenschafts- und Kulturwerte; endlich die ἡδοναί oder geistigen Gefühle. Diese Gütertafel darf nicht bloß formal verstanden werden. Schuster.

271. Kolnai, A., Der Aufbau der ethischen Intention: PhJb 41 (1928) 1—16. — Gegenstand der Untersuchung ist die formale Struktur der sittlichen Stellungnahme im weitesten Sinn. In jeder Intention liegt irgendwie auch die Richtung auf das Gute schlechthin. Die eigene Vollendung braucht von der Intention nicht ausgeschlossen zu werden und soll es nicht. Darin liegt kein Pharisäismus. Bei der Analyse der falschen Intention wird der Intentionsmonismus gerügt. Rein formale Konsequenz und sogenannte innere Geschlossenheit können, besonders wenn sie in einem ästhetischen Sinne verstanden werden, nicht das Ideal des sittlichen Strebens sein. S.

272. Breitinger, Max, Das Gemeinschaftsproblem in der Philosophie Kants (Fr. Manns Päd. Mag. Heft 1147; Päd. Untersuchungen, hrsg. von Kroh, II. Reihe: Sozialpäd. Unters., Heft 2). 8° (VIII u. 146 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* 3.20. — Gegen den Vorwurf besonders Schelers, die Kantische Autonomielehre sei ein „rationaler Singularismus", Individualismus und Egoismus, will B. dartun, daß nach Kant das autonome Gesetz schon aus einer Doppelheit in der geistigen Person, der Individualität und Sozialität, entspringe; die Sozialität, die zuletzt das Reich der Zwecke, religiös gesehen das Reich Gottes, umspanne, sei ein integrierender Bestandteil der Person und nicht ihr Gegensatz. In diesem Licht der überindividuellen Ganzheit und Einheit des Geistigen, das im einzelnen wie in der Gemeinschaft waltet, wird die Kantische Lehre über die Ehegemeinschaft, den Staat, den Völkerstaat, vorgeführt. — B. bietet ein Gesamtbild der Gemeinschaftslehre Kants aus allen seinen Epochen, ohne auf die großen Wandlungen im Kantischen Denken näher hinzuweisen. So ergibt sich ein scheinbar lückenloses, neuartiges, reizvolles Bild. Von der Kantischen Kluft zwischen Ethik und Recht, Ethik und Verpflichtung durch Gott ist kaum etwas übrig geblieben; selbst der kategorische Imperativ nimmt die Züge der Individualität an und wird material (138). B. nennt dies ein Entfalten der Gedanken Kants (65). Freilich muß auch er Unausgeglichenheiten zugeben (20 93 135) und auf eine Überspannung der naturwissenschaftlichen Methode im Geistigen und Sozialen hinweisen: Atomismus, Wechselwirkung der „Kräfte", übertriebene

Organologie (136 ff.). Das Wertvollere an dem Büchlein sind die eigenen Gedanken B.s, die ganz von heutigen Fragestellungen (Ganzheitsproblem) ausgehen und ein System andeuten, das einen von Kant unabhängigen, selbständigen Ausbau verdiente. Gemmel.

273. Holder, Hans, Die Grundlagen der Gemeinschaftslehre Schleiermachers (Fr. Manns Päd. Mag. Heft 1135; Päd. Unters., hrsg. von Kroh II. Reihe: Sozialpäd. Unters. Heft 1). 8° (92 S.) Langensalza 1927, Beyer & Söhne. *M* 1.80. — Zunächst wird die Gesamtphilosophie S.s mit seiner dialektischen Methode und seiner Auffassung der Menschheitsgemeinschaft als der die „Eigentümlichkeit" der Individualitäten erst ermöglichenden und ergänzenden Totalität kurz umrissen. Auf diesem Hintergrunde erscheint als Ziel der Pädagogik S.s die möglichste Versöhnung der Polaritäten: 1. entfaltete Eigentümlichkeit und reich organisierte Gemeinschaftstotalität; 2. Rezeptivität und zugleich ehrfürchtige Spontaneität der jüngeren Generation gegenüber der älteren. Ein zweiter Teil, die S.sche Lehre über die Erziehung durch und für die einzelnen wichtigsten Gemeinschaftskreise, wird angekündigt. Die Arbeit, ganz im Lichte heutiger Fragestellung, zeichnet sich durch Klarheit und Genauigkeit, Reichtum der Quellenbelege aus. — Das „biegsame" polare Denken S.s mache ihn zum Vorläufer der „Geisteswissenschaft" eines Dilthey und Spranger, für die das Denken nicht mehr starr, sondern beweglich sei wie der Strom des Lebens und der Kultur. Ob das „bewegliche Schiff, das schaukelnd des Stromes Bewegungen mitmacht" (14) und die der Eindeutigkeit entgegenstehende „Beweglichkeit, welche die ‚Geisteswissenschaft' braucht" (26), eine Empfehlung der Geisteswissenschaft sein soll? H. bedenkt zu wenig den Fall, daß jener Lebensstrom, Kultur und Gemeinschaft — etwa in einem bolschewistischen Staate — nicht ein Schaukeln, sondern schärfste Ablehnung erheischen können. Darum können für die Bildung des Individuums und der Gemeinschaft nicht gegenseitig diese beiden selbst unfertigen Größen letzte und höchste Norm sein, sondern nur der beide in sich fassende Geist, die Gottheit, deren ewiges Gesetz im Gewissen und in der Offenbarung aufleuchtet. Den klassischen deutschen Idealismus kann man (außer der Romantik) kaum für eine Bergsonsche Lebensphilosophie aufrufen (7); vgl. Litts richtiges Urteil (S. 15 und in seiner Ethik der Neuzeit, wo auch S.s Gefühlslehre zu ihrem Rechte kommt), während die abgelehnte materialistische Epoche (7) doch wohl sich auf das Untertauchen im Lebenstrom berufen könnte. Der Idealismus vernachlässigte das Leben und weckte die aphilosophische, materialistische Reaktion; möchte die heutige Kultur- und Lebensphilosophie nicht umgekehrt das Erkennen realitivistisch vernachlässigen! Die aristotelische empirisch-rationale Methode vereinigt Leben und Erkennen. Die Schärfe, Klarheit und Lebenswahrheit, nach der der Verfasser offensichtlich verlangt (Vorwort), würde er da finden. G.

274. Nickel, K. E., Das absolute Kriterium für den Staat: ArchR WirtschPh 21 (1927/28) 118—134. — Ein beherzigenswerter Beitrag zu dem uralten Problem, wer in dem Verhältnis des einzelnen gegenüber dem Staat Ziel oder Mittel sei. „Der Staat muß mit seinem Wesensurzweck und -ziel in den Urzweck oder das Urziel des menschlichen Strebens, Wollens und Handelns überhaupt eingegliedert sein" (118). Dieser „absolut richtige, wahre Endzweck unseres Strebens, Wollens und Handelns ist der wahre Friede in uns, der von wahrer Freude begleitet ist. In der Hingabe an ihn liegen die Wurzeln unserer wahren Liebe" (125). Dieses höchste Urziel auch in andern kann zur Solidarität, zum außergewöhnlichen Gemeinschaftsopfer verpflichten. So ist das „wahre absolute Kriterium für den Staat": „Wahre gemeinschaftliche, solidarische Seelen- und Körperkultur, wahre soziale Gerechtigkeit, wahrer sozialer Friede, Harmonie, Glück, Freude, Liebe, Schönheit, Güte" (134). — Man darf diese Darstellung, die

ein reiches naturphilosophisches, ethisches, soziologisches Wissen mit dem juristischen verbindet, nicht mit dem Schlagwort abtun, sie vertrete zuletzt den Individualismus. Inwiefern freilich, wenn das Urziel rein irdisch, zeitlich, vergänglich wäre, ein wahres selbstloses Gemeinschaftsopfer begründet werden könnte, tritt in der Darstellung nicht klar hervor. — Gottes Ebenbild im fremden wie im eigenen Menschengeiste läßt verstehen, wie in Gott sowohl jedes Opfer wie jeder Gewinn „aufgehoben" werden in einem allumfassenden bonum commune. — Es sei hingewiesen auf N.s Werke: Normative Wirtschaftswissenschaft 1920; Lehrbuch der gesamten Wirtschaftswissenschaft I 1924. G.

275. Walder, W., Grundlehre jeder Rechtsfindung: ArchRWirtschPh 21 (1927/28) 90—118 240—262. — Für die Rechtsfindung, die hier vor allem auf die Rechtsprechung bezogen wird, strebt W. eine Synthese der beiden sich bekämpfenden Richtungen an: der historisch-klassischen, die durch logische Deduktion aus dem Gesetz zur Entscheidung gelangen will, und der freirechtlich-soziologischen Schule, die induktiv aus der Sachlage das richtige Recht erfühlen will. Nach W. muß die logische Ableitung sich mit der psychologischen Stimme des „Rechtsgefühls" verbinden sowie vor allem mit der teleologischen Ergründung des konkreten Rechtsinhalts. Die Idee der Gerechtigkeit selbst wie auch das Prinzip der Sittlichkeit seien rein formal, inhaltleer; erst die „objektive Wertung" führe durch die vier Wege der „Rechtsordnung" zum Ziel: das Gesetzesrecht, Gewohnheitsrecht, Parteirecht (im Vertrag) und, im Falle des Versagens dieser drei Wege, das Ergänzungs- (Analogie-, Richter-) Recht. W. beschreibt dieses Ergänzungsrecht, besonders aber das Rechtsgefühl und die „ideale" Rechtsordnung in einer Weise, die in etwa an das wahre alte Naturrecht erinnert (261). Hier wird zeitweise die kantische Scheu vor dem Inhaltlichen durchbrochen — warum nicht konsequent, da doch alles Inhaltlose zu nichts nütze? Wenn W. die Rechtsfindung besonders für den Gesetzgeber, den Gesetzschöpfer, untersuchte, würde er wohl wie etwa Kohlrausch für diese Rechtsfindung entschieden das recht verstandene Naturrecht fordern. Anzuerkennen ist die enge Verknüpfung von Recht und Moral (113). Zu S. 100: Der Mittelbegriff ist im Beispiel nicht Cicero, sondern „Mensch". „Nunquam contineat medium conclusio oportet." In vielem ist diese Arbeit, methodisch und inhaltlich, wahre Rechtsphilosophie. G.

276. Hofacker, W., Die Erneuerung des Rechtsbetriebs durch die Rechtsphilosophie; ArchRWirtschPh 21 (1927/28) 18—49. — Man glaubt hier öfter aufs neue die Klage eines Jhering zu vernehmen, daß man ihm so lange Thomas von Aquin vorenthalten habe. H. führt die herrschende Rechts- (Vertrauens-) Krise zum Teil auf die stumme Politisierung (auch des Reichsgerichts!) zurück (48), zum wichtigeren Teil aber auf Mangel an logischer Schulung des Juristen (19). Er sieht nun die Rettung nicht in einer aristotelischen (scholastischen) Denkschulung für die Juristen — was wohl der „logische" Schluß wäre —, sondern in einer „neuen Logik", die nicht mehr mit Aristoteles Substanzdenken, sondern mit Cassirer Funktionsdenken bietet, die, wie die analytische Geometrie, nicht mit „Wahrheiten", sondern mit „Setzungen" (Bedingungen, Beziehungen. Implikationen) arbeitet. Die ernste Absicht und das logische, philosophische Bedürfnis dieses wie vieler heutiger juristischer Artikel sind anzuerkennen. Aber wie würden Descartes, Leibniz, wie werden die wahrhaft philosophisch gebildeten heutigen Mathematiker sich dagegen verwahren, daß sie der „alten" aristotelischen Logik entzogen seien! Aristoteles kennt nicht nur „Dinge" und Personen, denen wohl auch H. Eigenschaften zuweist, sondern hat auch über Bedingungssätze, Relationen, Funktionen (z. B. die Zweck-Mittel-Beziehungen) Erschöpfendes, und dies so logisch klar gesagt, daß man am besten zu den erprobten Quellen zurückkehrt und nicht die einzig daraus abgeleiteten,

zudem praktisch meist undurchführbaren Umwege über Mathematik usw. zur Heilung in den Vordergrund stellt. Gewiß wäre auch die mathematische Schulung, wie sie im vollen scholastischen Studiengang noch heute ihre Stelle hat, ein schöner Wunsch. Daß übrigens auch nach H. die der „begrifflichen" alten entgegenzusetzende axiomatische Logik nicht so „neu" ist, geht daraus hervor, daß er sie schon bei den Römern findet (41) und daß alle seine strengen Forderungen vollständig bei Aristoteles vertreten sind. Nicht immer ist das „Neue" das Bessere; gerade für die Logik gilt weithin: das Wahre ist schon längst gefunden. (Vgl. ArchRWirtschPh 21 [1927/28] 100 f.) G.

277. Dnistrjanskyi, St., Kultur, Zivilisation und Recht: ArchR WirtschPh 21 (1927/28) 1—17. — Die begrüßenswerte Absicht dieses Artikels ist, der terminologischen Verwirrung zu steuern. D. bietet eine reichhaltige Auslese von Definitionen über genannte Begriffe von Herder und Kant an mit besonderer Berücksichtigung von Paul Barth, Vierkandt, Tönnies, Spann, Alfred Weber. Er selbst geht zur Klärung auf die etymologischen, soziologischen, geschichtlichen Ursprünge der Worte und Begriffe Kultur und Zivilisation zurück. Die Kultur wird danach mit Einschluß des spontan wachsenden Rechtes dem Volkstum, der „Gesellschaft", zugesprochen; die Zivilisation, als gemachte und oft autoritär stabil gehaltene Ordnung, dem Staate, so daß auch das staatlich gesatzte Recht der Zivilisation zugehört. — Auffällig, daß J. Kohler („Kulturrecht") nicht genannt ist. Ob nicht die Zurückführung solcher grundlegender soziologischer Kategorien auf den Geist, auf die vor allem ethischen Normen, auf die Bestimmung der Menschenperson, allein zum Ziele führen kann? Wie Religion, Kunst usw. können jene Gebilde rein deskriptiv, geschichtlich, aber auch normativ erfaßt werden. So dürfte Kultur gegenüber der Zivilisation mehr das Normative betonen und deshalb meist die wichtigeren, höheren geistigen Güter umfassen, während Zivilisation mehr das Technische berücksichtigt. Ob die Beziehung zum Staat, die wohl für das Recht bedeutsam ist, bei Kultur und Zivilisation ins Bewußtsein tritt? G.

278. Karger, A., Ursachen des Verfalls der Rechtsachtung und Wege ihrer Stärkung: ArchRWirtschPh 21 (1927/28) 50—64. — Der Berliner Rechtsanwalt führt aus seiner Praxis lehrreiche Belege an zu den beherzigenswerten Gründen, die der verstorbene Königsberger Prof. Felix Klein in seiner letzten Arbeit für das Schwinden des Rechtsbewußtseins im Volke aufgestellt hatte: Unkenntnis vom Recht und von seiner Bedeutung für das Gesellschaftsleben, rascher Wechsel in der Gesetzgebung, Erschlaffen des religiösen Geistes als Grundlage des Rechtsbewußtseins. G.

279. Darmstaedter, Friedrich, Bürgerliche und menschliche Gesellschaft: ArchRWirtschPh 21 (1927/28) 64—89 222—240. — Diese lehrgeschichtliche und sozialphilosophische Darstellung bietet zunächst ausführlich Hegels Lehre über die Rolle der Gesellschaft in jener Triade der objektivierten Sittlichkeit: Familie, Gesellschaft, Staat. Hegel habe den Begriff der dem Staate gegenübergestellten Gesellschaft von den englisch-französischen Soziologen übernommen und in Deutschland eingeführt, aber erst, nachdem er ihn von den widerstaatlichen Tendenzen gereinigt und so die Gesellschaft dem in absolute Höhe emporragenden Staat untergeordnet habe. Immerhin habe später (bei Marx) die „Gesellschaft" den „Staat" verdrängt. — D. tadelt Hegel, der durch die Überspannung des Staatsbegriffs die Reaktion verursacht habe. Er selbst unterscheidet die „bürgerliche" Gesellschaft als die wirtschaftliche Gegenseitigkeit und die „menschliche" Gesellschaft als die sittliche Personenverbundenheit. Beider dialektische Spannung werde durch das Recht geregelt. Ob nicht auch hier die künstliche Hegelsche Scheidung und Antinomik nachklingt in der Auseinanderreißung des wirtschaftenden und sittlichen Menschen (88 f.), in der Spaltung zwischen Arbeit als Ware und als Würde (222)? G.

280. Lamprecht, A., Vom Sachgut zur sozialen Willensfunktion: Jahrbücher f. Nationalökonomie u. Statistik 127 (1927) 577—596. — Der Verfasser von „Das Prinzip der Kausalität des seelischen und sozialen Geschehens" und „Die Kausalität der Volkswirtschaft" (beide 1925) charakterisiert hier die Wirtschaftstheorien des Liberalismus (Autonomie des Sachgut-Prozesses), des Marxismus, der idealtypischen Richtung, der neueren historischen Schule und der Grenznutzenschule. Er folgt am engsten Liefmann, dem gegenüber er aber zur Behebung der Wirtschafts- und Gesellschaftskrise die nicht vorgetäuschte, sondern auf der Notwendigkeit eines Sollens, auf dem Kulturwillen beruhende gesellschaftliche, volkswirtschaftliche Rücksicht alles Wirtschaftens betont. Wegen der Funktion des Ausgleichs zwischen dieser sozialen Kulturnotwendigkeit und der Freiheit des Willens (den er gegen eine absolute fatalistische Determiniertheit in Schutz nimmt) nennt er seine Wirtschaftstheorie die funktionale, soziale, die Theorie der „sozialen Willensfunktion". — Dem Artikel liegt der richtige Gedanke zu Grunde, daß der Kulturaufstieg oder -abstieg eines Volkes zum Teil mit blinder Notwendigkeit unter anderem der Wirtschaftsgebarung folgt (soziale Notwendigkeit), daß sich hieraus eine ideelle, ethische Norm-Notwendigkeit für den Wirtschaftler ergibt, der sich, psychologisch frei, teleologisch für diese sittliche Kulturnotwendigkeit entscheiden soll, will er nicht seinen und seines Volkes Untergang verschulden. G.

281. Weddigen, W., Entsprechung als Grundlage der Ertragstheorie: Jahrbücher f. Nationalökonomie u. Statistik 127 (1927) 597—629. — Dieser gründliche Aufsatz schließt sich, bei aller selbständigen Kritik, eng an die Spannsche universalistische, ganzheitliche Wirtschaftsphilosophie an, zu deren ruhigerem Verständnis und allseitiger Vertiefung er wesentlich beitragen dürfte. „Entsprechung" nennt W. die Gliedhaftigkeit, die Ganzheitsbeziehung. Lehrreich sind S. 601 f. über die schwierige Unterscheidung zwischen Produktiv- und Konsumptivgütern. Die Definition der Wirtschaft als Mittelbeschaffung, Mittelproduktion, ist einerseits sehr eng gefaßt, beinahe nur psychologisch als Wirtschaftsakt und nicht als objektivierter Gesamtkomplex der Wirtschaft, so daß Konsumtion schon als außerwirtschaftlich ausscheidet (602), anderseits sehr weit, insofern in Anlehnung an Liszt auch aller geistige Ertrag und Erfolg zur Produktion (organische Produktion) gerechnet wird. Wertvoll ist die aufseiten des psychischen Nutzens und der objektiven Produktivität durchgeführte Gesetzmäßigkeit der anfänglich aufsteigenden, kulminierenden und dann absteigenden Kurve; das Gossensche Gesetz berücksichtigte nur diesen letzten Abstieg. G.

282. Kurz, Edelbert, Moderne Erziehungsziele und der Katholizismus. (Zur religiösen Lage der Gegenwart, Heft 7) 8° (84 S.) München 1927, Pfeiffer. *M* 2.50. — Ein für die Schulkämpfe wertvolles Buch, das mit echt franziskanischem, ja frühchristlichem Freimut und Stolz den Pädagogen, die nur von Staats- und Menschenrechten sprechen, die Gottes- und Christusrechte am Kinde gegenüberstellt. Das erste Erziehungsziel ist die Religion. Darum Ablehnung der (neutralen) Einheitsschule, die von der zersplitternden Weltanschauungsfrage absehen möchte und dies doch nicht kann; Ablehnung auch der bloßen Indienststellung der Religion für die Moral oder für den Staat. Erst in zweiter Linie ist das Erziehungsziel die „sittliche Persönlichkeit". K. will die Tragweite der Religion für die Gesellschaft, die Moral und die Beglückung des Menschen nicht leugnen, nur will er nicht das Ziel zum Mittel herabgewürdigt wissen. — Gegenüber manchen steuerlosen Pädagogiken treibt die wohlgemeinte und richtige Absicht mitunter zu mißverständlichen und wieder nach der andern Seite extremen Forderungen. Schroff klingen die Ausführungen S. 36 ff. über die „Verwerfung" durch die Erbschuld. Die über- und außernatürlichen Gaben wurden genommen; die Natur des Menschen geht auch jetzt noch in ihrem

Wesen unversehrt aus der Schöpferhand hervor. K. hebt übrigens selbst immer irgendwo die scheinbaren Gegensätzlichkeiten und Widersprüche wieder auf im wahrhaft katholischen Sinne. Großen Wert enthalten die sorgfältig ausgewählten Zitate zur Charakterisierung der sozialistischen, nationalistischen, diesseitshumanistischen, protestantischen Pädagogik und Schulpolitik. G.

283. Pfahler, Gerhard, Das Gesetz der ethischen Wertung. Vom Relativismus der modernen Pädagogik und seiner Überwindung (Fr. Manns Päd. Mag., Heft 1128. Päd. Untersuchungen, hrsg. von Kroh, IV. Reihe, Heft 1). 8° (106 S.) Langensalza 1927, Beyer & Söhne. *M* 2.40. — Als Vertreter des zu überwindenden Relativismus in Ethik und Pädagogik werden aufgezählt: Spranger, Kerschensteiner, Kretschmer. Doch richtet sich die Kritik hauptsächlich gegen Spranger und Scheler. Im ersten Teil wird die Eigenständigkeit des ethischen Wertgebietes neben und über den übrigen „Lebensformen" betont. Oft liege das Ethische gerade in der Selbstüberwindung, der Überwindung der sonst eigensten „höchsten" Lebensform. Im zweiten Teil wird eine materiale objektive ethische Werteskala abgelehnt — was allerdings gegenüber dem Schelerschen, mehr voluntaristischen und deshalb subjektivistischen Aufbau mit Recht geschieht. Aber ein formales ethisches Gesetz wird gefunden, das absolut sei. Es enthüllt sich praktisch als das Gesetz des Gemeinschaftslebens: „Gut ist, was du nicht nur in der Wirkung aus dir, sondern ebenso in der Wirkung auf dich als Wert erlebst; alles andere ist Unwert" (97). — Ist dieses formale Gesetz inhaltleer oder material bestimmt? Im letzteren Falle hätten wir, da das formale Gesetz absolut sein soll, doch wenigstens oberste Prinzipien für eine objektive materiale Werteskala. Oder gibt es ein Absolutes, das sich wandelt? Wo wäre dann die „Überwindung" des Relativismus? Übrigens möchte auch Spranger durch die Beziehung der Wertung auf das Überindividuelle, Normative, das er „Intensität", „Werttiefe" nennt, den Relativismus im Sittlichen überwinden. Die Harmonisierungsversuche des Verfassers zwischen Kant und Scheler, Determinismus und Indeterminismus, bieten manches Treffende, doch wohl wegen der Kürze nicht Abschließendes. Entweder gibt es z. B. Schuld und damit Selbstbestimmung und Freiheit, auch gegenüber einem „wirksamen Motiv zum Guten", oder nicht. Die Scholastik vertritt einen motivlosen, „vollkommen freien" Indeterminismus nicht. Deshalb konnten die Jesuitenschulen, die übrigens im Mittelalter (77) noch nicht bestanden, Übungen der Freiheit empfehlen, um „die assoziationsbildende Wirkung einer einzigen ethischen Tat eine ungeahnte Fülle ethischer Energie" (90) auslösen zu lassen. G.

Die „aequalitas iustitiae" in ihrer Beziehung zur „aequivalentia obiectorum" bei strengen Rechtsverbindlichkeiten

Von Franz Hürth S. J.

Die spekulative Klarstellung der von der „iustitia stricte dicta" geforderten „aequalitas" (Ausgleichung, Gleichheit) und der den geschuldeten Leistungsinhalten anscheinend notwendigen Gleichwertigkeit (aequivalentia) ist eine für die theoretische wie praktische Moraltheologie ebenso wichtige wie schwierige Aufgabe, was auch die eingehenden Untersuchungen dieser Frage in den klassischen Werken der großen katholischen Moraltheologen beweisen dürften. Nach diesen Autoren könnte es scheinen, es sei eine Grund- und Wesensforderung der strengen Gerechtigkeit (iustitia commutativa), daß sich bei gegenseitigen Verträgen, den „nominati" wie den „innominati", Leistung und Gegenleistung, gleichgültig ob sie auf eine „Sache" oder ein „Verhalten" (Tun oder Lassen) gehen, innerhalb der Spielweite des gerechten Preises oder Entgeltes dem Werte nach das Gleichgewicht halten, d. h. gleichwertig oder äquivalent sind. Der eine Vertragsteil hat so viel an Wert aus dem Seinen auf den Vertragsgegner zu übertragen, als dieser hinwieder aus dem Seinen leistet. In der „Summa theologica" drückt Thomas dies so aus: „In commutationibus redditur aliquid alicui singulari propter rem eius, quae accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis; et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit, de eo quod est alterius, tantundem restituat ei, cuius est. Et sic fit aequalitas secundum arithmeticam medietatem, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quattuor: in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habeat quinque, et unus eorum accepit unum de eo, quod est alterius, unus (scilicet accipiens) habebit sex et alii relinquentur quattuor. Erit ergo iustitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum

ab eo, qui habet sex, et detur ei, qui habet quattuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium“ (2, 2, q. 61, a. 2 c.). Diese Worte legen auch nahe, daß nicht das freie Übereinkommen der Parteien den genannten Gleichwert der beiderseitigen Leistungen bestimmt (subjektive Äquivalenz), sondern daß hiefür die Werte zu Grunde zu legen sind, die die Leistungen unabhängig von der Parteiverabredung haben (Prinzip der objektiven Äquivalenz). Forscht man nach dem Grunde, aus dem diese objektive Äquivalenz gefordert wird, so scheint er von den großen Moraltheologen in dem Wesen der strengen Gerechtigkeit, in der von ihr zu bewirkenden „aequalitas“, gesucht zu werden, die besagt, daß eine genaue Ausgleichung stattfinden muß zwischen dem strengen Recht auf der einen und der korrelaten strengen Rechtspflicht oder -schuld auf der andern Seite.

Der Untersuchung dieses Zusammenhanges sollen die folgenden Ausführungen dienen. Im wesentlichen geben sie die Gedanken wieder, die ich bereits 1922 in dem für die moraltheologischen Vorlesungen als Manuskript gedruckten Buche „De septimo mandato“ niedergeschrieben habe. Die zu behandelnde Frage lautet wie folgt: „Sind bei Verbindlichkeiten der strengen Gerechtigkeit ‚aequalitas iustitiae‘ und ‚aequivalentia obiectorum‘ begrifflich gleich? und wenn nein, decken sie sich dann immer und notwendig, wenigstens tatsächlich, sei es überhaupt, sei es wenigstens in gegenseitigen Verträgen?“

Die Praxis scheint die Frage nach einer wesensnotwendigen Verknüpfung von „aequalitas iustitiae“ und „aequivalentia obiectorum“ klar und bestimmt zu verneinen; denn sie kennt gegenseitige Verträge, bei denen sich einerseits aus dem Vertragsabschluß Beziehungen der strengen Gerechtigkeit ergeben, anderseits keine Gleichwertigkeit der Leistungsinhalte vorliegt. Angenommen z. B., A und B schließen einen gegenseitigen Vertrag zu Gunsten Dritter, C und D. A verpflichtet sich B gegenüber streng rechtlich, an C eine Freigebigkeitszuwendung im Werte von 10000 Mark zu machen; wogegen sich B in derselben streng rechtlichen Weise A gegenüber bindet, an D eine Schenkung im Werte von nur 1000 Mark zu vollziehen. Hier besteht zwischen den vertragschließenden Parteien be-

züglich der vereinbarten Leistungen an Dritte ein Forderungsrecht bzw. eine Leistungspflicht im Sinne der strengen Gerechtigkeit (der „iustitia commutativa"); anderseits sind die Leistungsinhalte (d. h. 10000 oder nur 1000 Mark) augenscheinlich nicht gleichwertig. Demnach müßte man entweder sagen, es bestehe überhaupt keine strenge Rechtspflicht zur Leistung (was offensichtlich unrichtig wäre), oder dieser Vertrag verstoße eben gegen die ausgleichende Gerechtigkeit, oder endlich, die Forderung nach Äquivalenz der geschuldeten Leistungsinhalte sei keine aus dem Begriff der „iustitia commutativa" sich ergebende wesentliche Forderung, auch nicht bei allen und jeden gegenseitigen entgeltlichen Verträgen[1].

Aber auch abgesehen von diesen Verträgen zu Gunsten Dritter, gibt es eine Reihe von Fällen, wo Forderungsrecht bzw. Leistungspflicht direkt und ausschließlich den Vertragsgegner treffen, und wo trotzdem keine Äquivalenz der Objekte obwaltet. Gesetzt den Fall, ein Chirurg schließe mit einem Patienten den ausdrücklichen Vertrag, gegen ein Honorar von 150 Mark eine äußerst schwierige Operation an ihm vorzunehmen, die nach dem Urteil von Fachleuten nicht einmal mit 1000 Mark entsprechend honoriert wäre; oder ein Maler von Weltruf verpflichte sich vertraglich, jemanden für ein verhältnismäßig gleich niedriges Entgelt zu malen, obwohl er weiß, daß der Wert des Gemäldes nach fachmännischer Schätzung das vereinbarte Entgelt um mehrere Tausend übersteigen wird. Eine objektive Gleichwertigkeit von Leistung und Gegenleistung liegt in diesen Fällen augenscheinlich nicht vor. Wohl aber besteht in ihnen kraft des abgeschlossenen Vertrages eine strenge Rechtspflicht zur Erfüllung der beiderseitig übernommenen Ver-

[1] Es handelt sich hier nicht um zwei selbständige bedingte Schenkungsversprechen, von denen jedes nach dem Willen der Parteien nur Geltung haben soll, wenn auch das andere zur Ausführung gelangt (ein solches Übereinkommen wäre zweifelsohne möglich, liegt aber hier nicht vor), sondern um einen eigentlichen gegenseitigen Vertrag, der dem Gegenkontrahenten ein strenges Forderungsrecht gibt, den Vollzug der Freigebigkeitszuwendung zu verlangen, und dem gegenüber eine eigentliche strenge Rechtspflicht besteht, die betreffende Schenkung zu vollziehen, und dies kraft und nach der Form eines synallagmatischen Vertrages. Das sind keine formaljuristischen Spitzfindigkeiten, über die das Wirtschaftsleben einfach hinweggeht, sondern objektiv wesentlich andere Rechtspflichten.

pflichtungen. Man wird sagen, der eine Kontrahent verzichte hier freiwillig auf einen Teil seiner Forderung; an sich verlange der Vertrag die Gegenleistung des vollen Äquivalentes; die wesentlichen Forderungen eines Vertrages bestimmten sich aber nicht nach dem, was wegen besonderer Umstände und Zufälligkeiten gelte, sondern nach dem, was an sich rechtens sei und aus der Natur des Vertrages sich ergebe. Ohne Zweifel ist es richtig, daß hier ein teilweiser Verzicht auf volle Geltendmachung des zustehenden Rechtes vorliegt; aber damit ist die aus der obengenannten Grundforderung der Gerechtigkeit sich ergebende Schwierigkeit nicht gelöst. In den vorliegenden Fällen besteht bezüglich der Leistungsinhalte, auf die die Parteien sich geeinigt haben (Vornahme der Operation, Malen des Bildes — Entrichtung des herabgeminderten Honorars), einerseits ein Recht bzw. eine Pflicht der strengen Gerechtigkeit (also das Gesetz der „aequalitas iustitiae“); anderseits besteht zwischen den „ex iustitia stricta“ geschuldeten Leistungsinhalten, wenn sie in sich genommen werden, keine Äquivalenz. Also verlangt die „aequalitas“ der ausgleichenden Gerechtigkeit nicht aus ihrem Wesen heraus, selbst nicht bei allen gegenseitigen Verträgen, eine Äquivalenz der zu leistenden Objekte. Denn was einer sittlichen Beziehung wesentlich ist, kann niemals da fehlen, wo diese Beziehung vorhanden ist[1].

Ein anderer Lösungsversuch geht von der eingangs bereits erwähnten Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Äquivalenz aus. Er betont, daß bei gegenseitigen Verträgen

[1] Man könnte versucht sein, bei gegenseitigen Verträgen die regelmäßige Notwendigkeit der objektiven Äquivalenz, wenn sie sich aus dem Begriff der „aequalitas iustitiae“ nicht ableiten läßt, aus der immer gegebenen notwendigen Rücksichtnahme auf die Gesellschaft und das Gemeinwohl herzuleiten und zuzugestehen, individualethisch lasse sich diese Notwendigkeit nicht zwingend beweisen. Es wird weiter unten auf diese Meinung zurückzukommen sein. Hier genüge die kurze Antwort, daß in den genannten Fällen (die bei den sog. höheren Berufen keineswegs Ausnahmefälle sind) das Gemeinwohl offensichtlich nicht verlangt, Arzt und Künstler usw. müßten ihre Forderung bis zur Höhe der objektiven Äquivalenz steigern. Wenn es also Fälle strenger Rechtsverbindlichkeiten gibt, wo weder die Individual-, noch die Sozialethik die objektive Äquivalenz fordern, so kann die Notwendigkeit der objektiven Äquivalenz nicht aus der Beziehung zum Gemeinwohl hergeleitet und also hierin nicht die grundsätzliche und spekulative Lösung gesehen werden.

Äquivalenz der geschuldeten Leistungen zwar eine unabänderliche Forderung der Verkehrsgerechtigkeit darstelle, daß aber diese Äquivalenz nicht notwendig eine objektive sein müsse. Die eben angeführten Beispiele lassen sich allerdings unter Zugrundelegung der nur subjektiven Äquivalenz leicht erklären; aber unüberwindliche Schwierigkeiten scheinen dagegen zu sprechen, daß dieses Prinzip der subjektiven Äquivalenz als das eigentlich allgemeingültige und an sich für die Wahrung der Verkehrsgerechtigkeit bei gegenseitigen Verträgen genügende anerkannt werde. Man könnte nämlich versucht sein, daraus die Folgerung abzuleiten, bei Kauf, Tausch, Darlehen, Arbeitsvertrag usw. sei jede Abweichung von der objektiven Äquivalenz mit der Gerechtigkeit vereinbar, wenn nur die Parteien übereingekommen seien, die tatsächlich vereinbarten und zu vollziehenden Leistungen als gleichwertig anzusehen. Jeden Wucherkauf und Wucherzins, jede Ausbeutung der Arbeitnehmer, jede Ausnutzung von Unerfahrenheit, Leichtsinn usw. könnte man mit Hilfe dieses Gesetzes der subjektiven Äquivalenz als „gerecht" darzutun versuchen. Solche Folgerungen sind selbstverständlich unannehmbar, und so scheint es, daß die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Äquivalenz nicht die Lösung der an obigen Beispielen erläuterten Schwierigkeiten und Fragen bieten kann, weil keine, weder die objektive noch die subjektive Äquivalenz, als durch das Wesen ein und derselben ausgleichenden Gerechtigkeit gefordert, sich einheitlich durchführen läßt.

Aber die Frage gestaltet sich noch verwickelter durch andere Gesichtspunkte, die hineingezogen und beachtet werden müssen. Um Leistungsinhalte als „gleichwertig" bezeichnen zu können, muß die Möglichkeit bestehen, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen bzw. sie mit einem gleichen Maß oder Gewicht zu messen. Nun gibt es Leistungspflichten der strengen Gerechtigkeit aus gegenseitigen Verträgen, deren Objekte und Inhalte keinen gemeinsamen Nenner und keine gemeinsame Maßeinheit zulassen. Schon bei den oben angeführten Beispielen des Arztes und Künstlers lehnen nicht wenige die Bezeichnung „Bezahlung" und „Entgelt" ab, und zwar deshalb, weil nach ihrer Auffassung das Können von Arzt und Künstler einerseits und

das zu bezahlende Geld anderseits inkommensurable Größen darstellen. Ein eindeutig klares Beispiel bietet der im Geben und Hinnehmen von Meßstipendien bzw. Meßfundationen enthaltene Vertrag. Nach Auffassung der Moralisten und Kanonisten liegt hier ein gegenseitiger „contractus innominatus: ‚do ut facias‘“ (contractus synallagmaticus, vgl. CIC can. 1544 § 2) vor, und ist die durch ihn begründete Verpflichtung eine solche der ausgleichenden Gerechtigkeit. Die Leistungsinhalte sind hier: auf der einen Seite die „celebratio Missae ad mentem dantis“, auf der andern Seite die Hingabe des betreffenden Stipendiums[1]. Zwischen diesen Leistungsinhalten ist nun nicht nur eine objektive Gleichwertigkeit völlig ausgeschlossen, sondern schon der bloße Wille, diese Objekte als gleichwertig zu behandeln, d. h. sie unter der Rücksicht der Wertbemessung miteinander auf eine gemeinsame Stufe zu bringen, ist unrichtig und sittenwidrig, so daß hier also auch die Anwendung der subjektiven Äquivalenz nicht in Frage kommen kann. Es liegt demnach hier eine aus gegenseitigem Vertrag stammende strenge Rechtspflicht zu wechselseitigen Leistungen vor, ohne daß

[1] Man wird dem Wesen dieses Vertrages nicht gerecht, wenn man die mit der Zelebration notwendig verbundene Müheaufwendung oder den Zeitverbrauch, der andern möglichen und gewinnbringenden Beschäftigungen entzogen wird, als das Äquivalent bezeichnet, das aufseiten des Zelebranten dem materiellen Wert des Stipendiums gegenüberstehe und selbst in materiellem Wert abschätzbar sei. Nach dem klaren Willen der Parteien sind die vereinbarten Leistungsinhalte: „celebratio et applicatio missae ad certum finem“ und „datio stipendii“; nicht aber die Mühe- und Zeitaufwendung dieser Zelebration und Applikation. Zudem läßt sich dieser „labor intrinsecus“ von der durch den Geber eigentlich und ausschließlich intendierten Zelebration als solcher nicht trennen, ist vielmehr sachlich mit ihr identisch. Aber selbst wenn man einen begrifflichen Unterschied zugeben und annehmen wollte, so würde diese Mühe und Zeitaufwendung im günstigsten Fall bezeichnen „rem temporalem rei spirituali adnexam ita, ut res temporalis sine spirituali nullo modo esse possit“ (CIC can. 727 § 1), so daß eine Gleichsetzung dieser Müheaufwendung mit dem materiellen Wert des Stipendiums objektiv eine „simonia iuris divini“ wäre (CIC l. c.). Diese Konstruktion ist also ungenügend und unzulässig, um die aus dem Äquivalenzprinzip entstehenden Schwierigkeiten zu lösen. — Will man aber sagen, nicht Zeit und Mühe der Zelebration seien die geldwerte Leistung, sondern jenes „lucrum cessans“, das sich durch Nichtverwendung dieser Zeit und Mühe auf andere gewinnbringende Tätigkeit ergebe, so würde diese Konstruktion wohl die Simonie fernhalten, aber sie wird den Tatsachen nicht gerecht.

zwischen den Leistungsinhalten die Beziehung irgend einer Äquivalenz, weder der objektiven noch der subjektiven, bestände, ja ohne daß die Leistungen unter der Rücksicht der „Wertigkeit" überhaupt miteinander in Verbindung gebracht werden könnten. Demnach könnte man versucht sein zu behaupten, daß die Beziehung der Äquivalenz der Objekte überhaupt keine wesentliche Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit darstelle, selbst nicht bei gegenseitigen (entgeltlichen) Verträgen, daß eine solche Forderung vielmehr auf begleitenden Zufälligkeiten beruhe. Das wäre jedoch eine Behauptung, gegen die wieder von anderer Seite, wie bereits oben angedeutet worden ist, die schwersten Bedenken geltend gemacht werden müßten.

Das Gesagte dürfte gezeigt haben, welche Bedeutung die Frage nach der Äquivalenz der Objekte für Rechtsverpflichtungen hat, die aus gegenseitigen Verträgen stammen. Diese Frage ist aber nicht nur bei Vertragsverpflichtungen am Platze, sie ist auch von entscheidender Bedeutung bei der Wiedererstattungspflicht, die aus Rechtsverletzung (Diebstahl, Betrug, Vernichtung, Schädigung usw.) stammt. Hier scheint es nun offensichtlich zu sein, daß der Gegenstand der Wiedererstattungsleistung, wenn nicht identisch, so doch wenigstens „objektiv gleichwertig" sein muß mit dem geschädigten Rechtsgut. Ebenso scheint es hier offensichtlich zu sein, daß diese Äquivalenz Quelle und Grund in dem Wesen der Gerechtigkeit hat, die aus ihrer Natur die „Ausgleichung" zwischen Forderungsrecht und Leistungspflicht verlangt. Damit erhebt sich hier von neuem die obige Kernfrage: „Ist die Äquivalenz der Objekte (dort, wo sie gefordert wird) wirklich begrifflich identisch mit der genannten ‚aequalitas iustitiae', oder in welchem Verhältnis steht sie zu ihr?" Behauptet man die begriffliche Identität, so muß sie überall und ausnahmslos gelten. Dagegen sprechen aber alle strengen Rechtsverbindlichkeiten aus einseitigen Verträgen, bei denen die Forderung der „aequalitas iustitiae" voll und ganz gegeben ist, ebenso vollständig aber die „aequivalentia obiectorum" ausscheidet, weil reale Gleichwertigkeit eine Zweiheit realer Objekte voraussetzt, bei einseitigen Verträgen dagegen nur ein einziges Objekt, ein einziger Leistungsinhalt, in Frage kommt.

Man könnte sagen, daß auch bei allen einseitigen Verträgen eine wenigstens gedankliche Zweiheit von Leistungsobjekten vorliegt, insofern nämlich ein und dasselbe Objekt einmal in der idealen Ordnung des Rechtlichverpflichtetseins, das andere Mal in der realen Ordnung der tatsächlichen Leistung betrachtet wird, und daß zwischen diesen beiden Objekten eine reale Äquivalenz bestehen könne bzw. kraft der Wesensforderung der „iustitia commutativa" bestehen müsse. Die Berufung auf einseitige Verträge beweise darum nicht, daß die Äquivalenz der Objekte sich nicht bei allen Rechtsverbindlichkeiten finde und deshalb auch nicht begrifflich mit der immer vorhandenen und dem Wesen der Gerechtigkeit entstammenden „aequalitas" identisch sei. Zum Teil ist dies eine rein terminologische Frage; sachlich ist es ohne Zweifel richtig, daß der Inhalt der Rechtsschuld und der Inhalt der entsprechenden Tilgungsleistung sich, auch der Werthöhe nach (wenn anders einer Wesensforderung der Gerechtigkeit Genüge geschehen soll), decken müssen. Aber die hier geforderte Gleichheit und Gleichsetzung zwischen idealer Schuld und realer Leistung sagt nur, daß das, was geschuldet ist, auch geleistet werde. Dagegen lautet die entscheidende Frage, die in den oben erwähnten Fällen gegenseitiger Verträge aus der „aequalitas iustitiae" hergeleitet wurde, nicht, ob das Geleistete dem Geschuldeten gleichkomme, sondern was nach den Regeln der Gerechtigkeit geschuldet sei, d. h. ob das Geschuldete der einen Seite inhaltlich durch das Geschuldete der andern Seite notwendig nach dem Prinzip der Äquivalenz bestimmt werde „ex aequalitate iustitiae".

Die „aequalitas iustitiae" ist zudem etwas den Rechtsbeziehungen wesentlich Immanentes, d. h. außerhalb der Rechtsbeziehung gibt es keine derartige sittlich geforderte (mathematische) Gleichheit zwischen Schulden und Leisten. Die Äquivalenz der Objekte dagegen besteht auch außerhalb solcher Rechtsbeziehungen und unabhängig von ihnen. Eine konkrete Sache, eine konkrete Leistung hat ihren gemeinen oder gesetzlichen Wert ganz unabhängig davon, ob auf Grund dieses Wertes irgend ein gegenseitiger Vertrag abgeschlossen wird oder nicht. Die objektive Äquivalenz ist also nicht bedingt durch Rechtsgeschäfte von Parteien. Darum geht es nicht an, die „objektive Äquivalenz" nun auf einmal in die Beziehung zwischen ein und derselben Rechtsschuld hineinzuverlegen, wie sie einmal in der idealen Ordnung des Sollens und dann in der realen Ordnung des tatsächlichen Leistens betrachtet wird. Das sind nicht zwei Objekte, die unabhängig vom Tun der Menschen und von Rechtsgeschäften ein bestimmtes Wertverhältnis haben. Selbst bei Verträgen, die unter Zugrundelegung der subjektiven Äquivalenz geschlossen werden, bezeichnet man als die Objekte, zwischen denen Gleichwertigkeit besteht, nicht numerisch ein und denselben Leistungsinhalt, wie er in den zwei verschiedenen, oben genannten Ordnungen sich befindet, sondern es werden immer zwei in

sich selbständige Leistungsobjekte einander gegenübergestellt, die sich in derselben Ordnung des wirklichen Leistens als zwei verschiedene reale Dinge oder Handlungen befinden.

Die oben behauptete „Äquivalenz" zwischen ein und demselben Leistungsobjekt in der Ordnung des Schuldens und demselben Objekt in der Ordnung des tatsächlichen Leistens ist darum keine Äquivalenz im eigentlichen Sinne. Sie ist sachlich und begrifflich nichts anderes als die Ausgleichung oder auch Gleichheit zwischen Forderungsrecht und entsprechender Leistungspflicht, also tatsächlich nur ein anderer Name für die „aequalitas iustitiae". Zu ihrer Bezeichnung den Ausdruck „Äquivalenz" gebrauchen, dürfte nicht empfehlenswert sein, weil dadurch die klare Fassung des eigentlichen Problems (wie sich bei gegenseitigen Verträgen die Wesensforderung der „aequalitas iustitiae" zur notwendigen „aequivalentia obiectorum" verhalte) erschwert und die tatsächliche Verschiedenheit beider Begriffe verschleiert wird.

Suchen wir nun das Verhältnis der „aequivalentia obiectorum" zur „aequalitas iustitiae" klarzustellen, indem wir von der andern Seite, d. h. von der „aequalitas iustitiae", ausgehen. Gerechtigkeit im Vollsinn setzt immer (wenigstens) eine Zweiheit von Personen voraus und besteht nur, wo und insoweit sich diese als verschiedene Rechtsparteien gegenüberstehen. Sie setzt ferner voraus, daß (wenigstens) eine dieser Personen Träger irgend eines Rechtes ist, und betrachtet alsdann das dadurch nach der Sittennorm festgelegte Verhältnis des andern zum Träger des Rechtes und unter der Rücksicht desselben. Die so festgelegte sittliche Rechtsbeziehung besagt nun ihrem Wesen nach aufseiten des andern eine sittliche Pflicht, ein Sollen, dahin lautend: dem Rechtsträger all das (und soweit Rechtsbeziehung und nichts weiter da ist, nur das), was Inhalt seines Rechtes ist, zuzugestehen, d. h. es ihm ungeschmälert zu lassen, wenn er es bereits zu eigen hat, oder das Geforderte ihm zu geben, falls sein Recht darin besteht, von dem andern eine (positive oder negative) Leistung zu fordern. Bei jeder Pflicht der strengen Gerechtigkeit stehen sich also nicht nur zwei Personen, sondern in diesen Personen zwei sittlich-rechtliche Momente als zwei vollständig korrelate und nach Existenz wie Umfang sich wechselseitig vollständig bedingende Größen gegenüber: auf der einen Seite ein Recht mit ganz bestimmtem, fest umschriebenem Inhalt; auf der andern Seite eine Schuld, d. h. die Pflicht, diesem Rechte genau zu entsprechen.

Die „aequalitas iustitiae“, wie sie unterschiedslos in allen strengen Rechtsverbindlichkeiten gewahrt werden muß, besagt nun begrifflich nichts anderes als diese mathematisch genaue Übereinstimmung und unbedingte Gleichheit zwischen dem genannten Recht einerseits und der korrelaten Pflicht anderseits. Insofern sie eine sittliche Forderung darstellt, wehrt sie dem Berechtigten, in seiner Forderung über den Umfang seines Rechtes auch nur im geringsten hinauszugehen, und dem Verpflichteten, hinter dem Umfang seiner Pflicht irgendwie zurückzubleiben. Widrigenfalls verpflichtet sie den Berechtigten zur Herausgabe des ungerechtfertigt Erhaltenen, den Verpflichteten zur Nachleistung des rückständigen Restes. Welches aber der Umfang des Rechtes und der Umfang der Pflicht ist, darüber sagt die „aequalitas“ als solche nichts aus; sie sagt nur, daß, wenn der Umfang eines Rechtes feststeht, der Umfang der korrelaten Pflicht derselbe ist. Infolgedessen sagt die „aequalitas iustitiae“ dort, wo zwei Rechte und zwei Verpflichtungen miteinander verkoppelt sind (wie dies bei synallagmatischen Verträgen der Fall ist), zwar, daß zwischen dem jedesmaligen Recht der einen Partei und der korrelaten Pflicht der andern Partei „aequalitas“ herrschen muß. Sie sagt auch: Dort, wo das Recht der einen Partei nicht nur in seiner Existenz, sondern auch in seinem Umfang durch Existenz und genau gleichen Umfang des Rechtes der andern Partei bedingt und bemessen ist, müssen die Werte der tatsächlichen Leistungen sich decken. Es fallen also hier sachlich (nicht begrifflich) zusammen: Ausgleichsforderung der Gerechtigkeit und Gleichwertsforderung; mit andern Worten: die Ausgleichsforderung der Gerechtigkeit geht hier auf Gleichwertigkeit der Objekte. Wenn aber der Grund für dieses sachliche Zusammenfallen nicht in der begrifflichen Gleichheit bestehen kann, so muß ein anderer Umstand vorhanden sein, der nicht in dem Wesen der „iustitia commutativa“ liegt und der bestimmend hinzutreten muß, um das sachliche Zusammenfallen zu bewirken.

Dieser Umstand ist in weitaus den meisten Fällen der Parteiwille. Bei den meisten gegenseitigen Verträgen haben die Vertragschließenden den Willen, nur so viel an Wert aus ihrem

Vermögen in das des andern zu übertragen, als sie selbst vom Vertragsgegner dafür an Wert erhalten. Wenn dabei zunächst eine mathematisch genaue Gleichheit nicht besteht, weil die Spielweite des „pretium iustum" eine solche Genauigkeit nicht ermöglicht, so wird diese (relativ kleine) Differenz im Vertragsabschluß durch Parteivereinbarung überbrückt und so eine genaue Umschreibung der beiderseitigen Rechte und Pflichten vollzogen. Hier wird also der Vertrag von Anfang an kraft Parteiwillens auf der Grundlage der objektiven Äquivalenz aufgebaut. Die Rechte beider Parteien lauten nach Parteiwille auf gleichwertige Leistungen. Darum lauten auch die beiderseitigen korrelaten Pflichten ebenso auf gleichwertige geschuldete Leistungsinhalte. Wie soeben schon gesagt worden ist, verlangt aber in solchen Fällen die von der strengen Gerechtigkeit geforderte „aequalitas inter ius et debitum" die „aequivalentia obiectorum", d. h. die Gleichwertigkeit der Inhalte, die als Erfüllung der betreffenden „debita" geleistet werden. Die Moraltheologie betrachtet nun fast ausschließlich derartige gegenseitige Verträge, weil sie im Verkehr die weitaus häufigsten und entscheidenden sind.

Daneben finden noch die Fälle der Restitution eingehendere Erörterung, in denen ebenfalls die objektive Äquivalenz unbedingt gefordert wird, und zwar wegen der von der „iustitia commutativa" notwendig herbeizuführenden „adaequatio inter ius et debitum (aequalitas iustitiae)". Aus der hauptsächlichen Berücksichtigung dieser zwei Arten von Fällen erklärt es sich, warum von den Moralisten die „aequivalentia obiectorum" wie eine Selbstverständlichkeit aus der „aequalitas iustitiae" gefolgert wird; in den genannten Fällen stellt sie in der Tat eine selbstverständliche Folgerung dar.

Die Parteiabrede ist aber nicht der einzige Grund, aus dem ein Vertrag als auf der Grundlage der objektiven Äquivalenz abzuschließen bezeichnet werden muß. Es gibt Fälle, in denen vonseiten des Naturrechtes diese Grundlage gefordert wird (obwohl man versucht sein könnte, aus dem Prinzip „Volenti non fit iniuria" das zu bestreiten). Gemeint sind alle Arten von Wuchergeschäften, wo der Schuldner zwar weiß, daß er überfordert wird, aber trotzdem das Geschäft abschließt, weil die Not ihn zwingt oder er die Sache aus Kauflust oder ähnlichen Gründen unter allen Umständen haben möchte. In

solchen Fällen kann der Schuldner allerdings an sich den Abschluß des Vertrages lassen; seine „Freiheit“ ist nicht so beeinträchtigt, daß der Abschluß nicht mehr als „actus humanus“ bezeichnet werden könnte. Schließt er ihn trotz der Überforderung ab, so tut er es „frei“; aber „frei“ im Sinne des Axioms „Coactus, tamen voluit“. Diese „Freiheit“ fordert eine genauere Überprüfung. Das „voluit“ des letzten Axioms hat nicht den gleichen Rechtssinn wie jenes „Volenti“ in dem oben genannten Rechtssprichwort „Volenti non fit iniuria“, wo es einen Wollenden bedeutet, der auf ein ihm zustehendes Recht verzichtet, indem er die Erlaubnis zum Eingriff in das eigene Rechtsgebiet gibt und dadurch dem Eingriff seine Rechtswidrigkeit nimmt. Wer dem Wundarzt die Erlaubnis gibt, einen operativen Eingriff zu machen, nimmt dadurch die Rechtswidrigkeit weg, die der Eingriff hätte, wenn er gegen den Willen des Patienten vorgenommen würde. Von dem Patienten gilt „Volenti non fit iniuria“. Wer aber, von Wegelagerern überfallen, vor die Wahl gestellt wird, sein Geld oder sein Leben zu lassen, und nun „frei“ seine Barschaft und seine Habseligkeiten ausliefert, fällt zwar unter den Satz „Coactus, tamen voluit“; aber auf ihn ist in keiner Weise der andere Satz anwendbar „Volenti non fit iniuria“, und das, obwohl er die physische Freiheit besitzt, die Auslieferung seiner Habe zu vollziehen oder zu unterlassen. Frei ist nur die materielle Hingabe; frei ist nicht die Hingabe oder Übertragung des Eigentumsrechtes an den eigenen Sachen; d. h. die „Freiheit“ und „Freiwilligkeit“ besagt in keiner Weise ein Verzichtenwollen auf ein vorhandenes Recht, oder ein Erlaubnisgeben zum Eingriff in die eigene Rechtssphäre; es bedeutet vielmehr nur: das freie rein materielle Hinnehmen und Leiden eines Unrechtes (sei es, weil man es nicht hindern kann, sei es, weil man um anderer Zwecke willen es zu ertragen bereit ist), wodurch das Unrecht nicht aufhört, Unrecht zu sein. Dieser völlig verschiedene Sinn, den „Freiwilligkeit“ in der Hinnahme einer Rechtsverletzung haben kann, wird leicht übersehen und führt dann zu falschen Schlußfolgerungen und rechtlichen Konstruktionen. Wer aus Kauflust oder andern ähnlichen Gründen eine Sache erstehen will und nun vom Verkäufer zum Zahlen

eines Preises veranlaßt wird, der, wie er selbst klar sieht, weit über das „pretium summum iustum" hinausgeht, erleidet durch den Verkäufer ein „Unrecht", obwohl dieser ihn nicht zum Kaufe zwingt, der Käufer vielmehr den Abschluß des Kaufes „frei" unterlassen könnte. Die Sache liegt so: Es steht zwar im Belieben des Verkäufers, zu verkaufen, und nicht zu verkaufen, auch wenn er verkaufen will, und innerhalb der Spielweite des „pretium iustum" einen beliebigen Preis zu verlangen. Es ist aber nicht in sein Belieben gestellt, auch noch jenseits der obersten Preisgrenze irgend einen erreichbaren Preis zu verlangen und entgegenzunehmen, wenn der Käufer nun einmal unbedingt kaufen will. Denn dessen „Freiwilligkeit", über den gerechten Höchstpreis hinaus zu zahlen, ist nicht gemeint als Verzicht auf das Recht, nicht überfordert zu werden, sondern sie bedeutet „praesumptive" nichts als die freie materielle Hinnahme eines Unrechtes, das trotz der Freiwilligkeit Unrecht bleibt (genau wie das „freiwillige" Überlassen der Barschaft an die Wegelagerer, das auch nicht durch die Freiwilligkeit aus einem Raub zu einer erlaubten derivativen Eigentumsübertragung umgestaltet wird). Wenn Thomas sagt: „Homo per suam voluntatem possidet res" (2, 2, q. 59, a. 3 ad 1), so gibt in all diesen Fällen der Mensch seinen rechtlichen Besitzwillen nicht auf und wird deshalb rücksichtlich der Rechtskränkung kein „volens"[1].

Darum vollzieht sich in all diesen Fällen der Überforderung — und zwar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und jeder Bezugnahme auf das Gemeinwohl und die Belange der Gesellschaft — dadurch, daß die „obiectiva aequivalentia" ver-

[1] Man könnte, wie gesagt, meinen, dort, wo der Käufer vom Verkäufer unter Ausnützung der Kauflust überfordert und die Überforderung vom Käufer klar durchschaut werde, werde die Preisgabe der objektiven Äquivalenz vom Käufer frei hingenommen, und deshalb greife der Grundsatz Platz: „Volenti non fit iniuria." Daraus ergebe sich aber Folgendes: Wenn der Parteiwille der eigentliche Grund sei, warum die Einhaltung der objektiven Äquivalenz gefordert werde, fehle in dem genannten Falle jeder Grund, warum solche Überforderungen des Käufers „ungerecht" seien; was doch alle Moralisten behaupteten. — Daß hier der verschiedene Sinn des „freigewollt" nicht beachtet wird, und daß schon deshalb diese Überlegung hinfällig ist, dürfte nach dem Gesagten selbstverständlich sein.

letzt wird, eine Verletzung der „aequalitas iustitiae“. Denn kraft natürlichen Rechtes steht fest, daß der Inhaber eines Rechtes bei Güteraustausch irgend welcher Art so viel an Wert verlangen kann, als er selbst gibt, es sei denn, daß er in voller Freiheit unentgeltlich Werte übertragen will. Wo er (im Rechtssinn) gezwungen wird, mehr hinzugeben, als er empfängt, wird er in seinem Rechte gekränkt. Hier fordert also kraft Naturrechtes die „aequalitas iustitiae“, daß die Gegenpartei, wenn sie abschließen will, auf dem Boden der objektiven Gleichwertigkeit abschließe, weil nur so dem bereits vor jeder Parteiabrede bestehenden Recht des andern auf einen Gleichwert als Gegenwert Genüge geschieht. (Auf einen freiwilligen Rechtsverzicht, der an sich möglich wäre, kann nicht zurückgegriffen werden, weil er in den hier zur Behandlung stehenden Fällen nicht vorliegt.) Nach Abschluß dieser Verträge verlangt wiederum die „aequalitas iustitiae“ kraft Naturrechtes, daß nun nach dem Grundsatz der objektiven Gleichwertigkeit auch erfüllt werde[1].

Neben dem Naturrecht kann das positive Recht mit Rücksicht auf das Gemeinwohl verlangen, daß in gewissen Fällen Abschluß und Erfüllung von gegenseitigen Verträgen auf dem Boden der objektiven Äquivalenz erfolge. Diese Fälle und die ihnen zu Grunde liegenden wirtschaftlichen und andern sozialen Bedingungen werden von der Gesetzgebung der verschiedenen Länder verschieden gefaßt. Zum Teil erwähnt das positive Gesetz dieselben Fälle, in denen schon das Naturrecht die Innehaltung der objektiven Äquivalenz fordert. So pflegt die Mehrzahl der positiven Rechte die Außerachtlassung der objektiven Äquivalenz als rechtswidrig zu bezeichnen und unter Strafe zu stellen, wenn sie unter Ausnutzung der Not, der Unerfahrenheit oder des Leichtsinnes des Gegenkontrahenten

[1] Für die Aufstellung und Begründung dieser Sätze bedarf es in keiner Weise einer Zuhilfenahme der sog. Sozialethik (insofern sie der sog. Individualethik gegenübergestellt wird); mit andern Worten: es bedarf nicht erst der Inbeziehungsetzung der Rechtsverhältnisse zweier Einzelpersönlichkeiten zu den Belangen der Gesellschaft als Gesellschaft und deren Gemeinwohl, um die Richtigkeit und Berechtigung dieser einfachsten Forderungen der Verkehrsgerechtigkeit klarzustellen und zu beweisen. Es wird sogleich näher darauf einzugehen sein.

erfolgt. Ob hier immer auch eine Verletzung der kraft Naturrechts zu beobachtenden Gerechtigkeit vorliegt (z. B. bei Ausnutzung des Leichtsinns eines geistig gesunden, voll geschäftsfähigen Menschen), steht nicht ohne weiteres fest. Aber es ist durchaus verständlich und berechtigt, daß aus Rücksicht auf das Gemeinwohl die positive Gesetzgebung auch hier die Einhaltung der objektiven Äquivalenz fordert. Anderseits ist beachtenswert, daß kaum ein modernes Recht alle Fälle, in denen die objektive Äquivalenz nicht innegehalten wird, eben deshalb (d. h. einfach weil und soweit eine Vernachlässigung der objektiven Äquivalenz stattfindet) als Verletzung der Rechtsordnung ansieht und unter Strafe stellt.

Die Frage, ob es als naturrechtliche Forderung (sei es als selbständige, sei es als eine durch das positive Recht zu vervollständigende) bezeichnet werden muß, daß grundsätzlich und regelmäßig die Rechtsgeschäfte des Wirtschaftslebens auf der Basis der objektiven Äquivalenz abgeschlossen werden, ist ohne besondere Bedeutung. Denn eine irgendwie beachtliche Gefahr, daß die Menschen einmal auf den Gedanken kämen, regelmäßig und grundsätzlich die gegenseitigen Verträge frei auf einer andern Grundlage als der der objektiven Äquivalenz abzuschließen, besteht nicht. Ob aber unter der Voraussetzung, daß sie es trotzdem täten und sich frei mit der bloß subjektiven Äquivalenz begnügten, ein Gesellschafts- und Wirtschaftsleben möglich bliebe und wie sich dieses gestalten würde, darüber läßt sich mit Sicherheit aus den jetzigen Verhältnissen nichts erschließen. Alle diesbezüglichen Erklärungsversuche kranken an der falschen Voraussetzung, daß sie die jetzige Wirtschaftslage mit den jetzigen konkreten Menschen zum Ausgangspunkt der Untersuchung jener hypothetischen Wirtschaftsordnung machen und stillschweigend voraussetzen, daß diese Faktoren und alle maßgebenden Gesetze genau dieselben blieben und bleiben müßten, wenn sich die Menschen in ihren Rechtshandlungen auf der ganzen Linie einmal völlig anders einstellten.

Es sind neuerdings an verschiedenen Stellen aus vorwiegend sozialethischen Erwägungen heraus Behauptungen zu dem Problem der objektiven und subjektiven Äquivalenz aufgestellt worden, die eine kurze

Darlegung verlangen. Man kann sie vielleicht in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Wo Individuen einander ohne gesellschaftliche Bindung bloß als Individuen gegenüberstehen, haben sie die Freiheit, nach der subjektiven Äquivalenz voranzugehen. Das bedeutet, daß die sittliche Forderung der objektiven Äquivalenz auf eine rein individualethische Begründung nicht gestützt werden kann.

2. Wo Individuen als Individuen in der besagten Weise einander gegenüberstehen, gibt es keine eigentliche objektive Äquivalenz, weil diese einen objektiven Preis und objektiven Gleichwert voraussetzt, der objektive Gleichwert aber nicht vom Individuum, sondern nur vom Wirtschaftsganzen hergenommen werden kann. Die objektive Äquivalenz ist sowohl ihrem Begriffe als auch ihrer Bezifferung nach überhaupt nur unter der Voraussetzung eines gesellschaftlichen Wirtschaftsganzen, innerhalb dessen der Verkehrs-(Tausch-)Akt sich abspielt, sinnvoll.

3. Der Preis ist der objektiv richtige und gerechte, der erforderlich ist, damit die geldrechenhafte arbeitsteilige Verkehrswirtschaft richtig funktioniere und ihre Aufgabe der Bedürfnisbefriedigung und Unterhaltsfürsorge für die Gesamtheit der Wirtschafts- und Volksgenossen ordnungsmäßig erfülle. Damit ist auch gegeben, welche Leistungsinhalte objektiv äquivalent sind.

4. Nur bei Einhalten der objektiven Äquivalenz kann der wirtschaftliche Zirkulationsprozeß sich so abspielen, wie es das Gemeinwohl verlangt.

5. Daher sind die einzelnen Individuen, wenn sie eine wirtschaftliche Austauschhandlung vollziehen wollen, durch die Verpflichtung auf das Gemeinwohl an die Innehaltung der objektiven Äquivalenz gebunden (vereinzelte Freigebigkeitsakte stehen dem nicht entgegen). Die einzelnen, am wirtschaftlichen Tauschverkehr teilnehmenden Individuen sind nämlich wesenhaft Glieder der menschlichen (staatlichen, bürgerlichen) Gesellschaft und sind als Gesellschaftsglieder auf das Wohl des Ganzen, als Glieder des Wirtschaftsvolkes bei ihren wirtschaftlichen Verkehrsakten auf das um des Gesamtwohles willen notwendige Funktionieren der gesellschaftlichen Verkehrswirtschaft verpflichtet.

Der erste Satz ist in der unbedingt allgemeinen Fassung, in der er hier geboten wird, wie bereits oben gezeigt wurde, unrichtig. Das gleiche gilt, und zwar ebenfalls wegen der absoluten Verallgemeinerung, von dem zweiten Satz. Es ist unrichtig, daß erst in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft als solche eine objektive Bewertung und damit eine objektive Gleichwertigkeit erreicht werden kann. Zu behaupten, daß diese Denkweise den alten scholastischen Autoren geläufig gewesen sei, wäre unrichtig und könnte nur durch willkürliche bzw. falsche Deutung ihrer Worte gezeigt werden. Will man nur

sagen, ohne „communitas" gebe es kein „pretium commune" (vulgare), und die „pretia communia" müßten, um gerecht zu sein, nach Ansicht der alten Scholastiker auch Rücksicht nehmen auf das Gemeinwohl, so ist dies richtig, hat aber nichts zu tun mit der hier zu entscheidenden Frage, ob es überhaupt ein „pretium obiective iustum" geben könne, das nicht erst durch Inverbindungtreten mit der Gesellschaft und durch Inbeziehungsetzen zum Gemeinwohl ein „pretium iustum" wird, und ebenso, ob es ohne die Beziehung zur Gesellschaft zwischen zwei Leistungsinhalten überhaupt eine objektive Äquivalenz geben könne. Es muß als falsch bezeichnet werden, daß die Menschen ohne Zurückgreifen auf Gesellschaft und Gemeinwohl nicht imstande seien, sich ein verständiges Urteil über den objektiven Gleichwert der meisten alltäglichen Gebrauchsdinge zu bilden. Dieses Urteil hat nichts zu tun mit der schwierigen Frage, welches die den Wert und Gleichwert objektiv bestimmenden Faktoren sind. Die Menschen haben in vielen Dingen ein richtiges direktes Urteilen und Abschätzen, ohne imstande zu sein, eine reflexe wissenschaftliche Begründung ihres Urteils zu geben.

Der folgende Satz über das bestimmende und entscheidende Element des objektiv richtigen ökonomischen Preises (Wertes, Gleichwertes), über die bestimmende Bedeutung, die der Zirkulationsprozeß der Wirtschaft und die durch ihn zu verwirklichenden Zwecke haben, hat seine Berechtigung, wenn diese Bezugnahme auf den Gesamtwirtschaftsprozeß und das Gemeinwohl als ein „criterium manifestativum" des objektiv gerechten Preises, Wertes, Gleichwertes bezeichnet werden soll; diese Beziehung und Aufgabenerfüllung aber als das konstituierende Element des gerechten Preises hinstellen, heißt doch wohl die Ursachenfolge umkehren. Die Wert- und Preisbestimmung ist nicht deshalb objektiv gerecht und richtig, weil bei ihrer Annahme der wirtschaftliche Zirkulationsprozeß usw. ordnungsgemäß vonstatten geht, sondern weil Preis, Wert, Gleichwert recht und richtig sind, darum wickelt sich das Wirtschaftsleben ordnungsgemäß ab. Es ist zwar die hier vertretene Auffassung als die volkstümlich-landläufige, jedoch irrige Denkweise bezeichnet und ihr die höhere und wissenschaftliche entgegengestellt worden; indes kann die umfangreiche hierfür versuchte Beweisführung nicht als schlüssig anerkannt werden. Denn sie setzt entweder an irgend einer Stelle voraus, was sie beweisen soll, oder sie beschränkt sich, sei es auf die Wiederholung der Behauptung, sei es auf die Aufstellung einer Tautologie. Wenn man in der Betonung der Überordnung des gesellschaftlichen Elementes für die Festsetzung des objektiv gerechten Preises usw. so weit geht, daß man die „iustitia commutativa" als für diese Festsetzung eigentlich nicht in Betracht kommend bezeichnet (weil sie eben „natura posterior" sei zu seiner Festsetzung) und den Satz prägt: „Die ‚iustitia commutativa' verlangt nicht, daß gerechte Preise seien, sondern daß die gerechten Preise eingehalten werden", so ist der Satz,

so wie er lautet, zum mindesten sehr mißverständlich, wenn nicht direkt falsch. Außerdem stehen ihm vom theologischen Standpunkt aus ernste Bedenken entgegen.

Daß der wirtschaftliche Zirkulationsprozeß, wie es in Satz 4 behauptet wird, nur bei Einhalten der objektiven Äquivalenz so im Gang bleiben könne, wie es das Gemeinwohl verlangt, ist richtig, wenn man damit sagen will, daß tatsächlich die konkreten Menschen sich nicht darauf einlassen werden, aus vollfreiem Entschluß regelmäßig auf die Hälfte oder zwei Drittel ihres Rechtes zu verzichten bzw. das Doppelte und Dreifache des Geschuldeten zu leisten, und daß deshalb ein Wirtschaftssystem oder eine Rechtsordnung, die auf solchen Utopien aufbauen, für das wirklich sich abspielende Wirtschaftsleben unbrauchbar seien. Dem ist voll und ganz beizustimmen. Soll aber behauptet werden, daß, wenn die Menschen sich einmal wirklich zu solchen Freigebigkeitsverzichten oder -leistungen in vollfreier Wahl als zu Regelmäßigkeiten entschließen würden, dann die Austauschwirtschaft stocken und das Gemeinwohl schwer geschädigt würde, so ist das eine gänzlich unbewiesene Behauptung. Es wäre niemand irgendwie gezwungen, so zu handeln, und wer einen objektiv vollgültigen Gegenwert haben wollte, könnte ihn fordern und würde ihn erhalten. Aber der Erörterung solcher Unwirklichkeiten länger nachzugehen, ist eine sinnlose Mühewaltung.

Wenn endlich behauptet wird, die einzelnen Individuen hätten als Glieder des Gemeinwesens auf das Gemeinwohl und den durch dieses geforderten Zirkulationsprozeß so weit Rücksicht zu nehmen, daß dieser Prozeß durch sie nicht ins Stocken gerate und das Gemeinwohl Schaden leide, so ist auch dem zuzustimmen. Wird daraus aber der Schluß gezogen, infolgedessen bestehe die sittliche soziale Pflicht, regelmäßig die wirtschaftlichen Austauschakte auf dem Boden der objektiven Äquivalenz abzuschließen und sie nicht regelmäßig in der Art von wenigstens teilweisen Freigebigkeitszuwendungen zu tätigen, so ist dieser Schluß unberechtigt. Er setzt voraus, daß sonst der wirtschaftliche Zirkulationsprozeß gestört würde, was, weil unbewiesen, bereits abgelehnt wurde. Nach Seite der sittlichen Bindung, der individualen wie der sozialen, kann jeder an sich so viel Freigebigkeitsakte im Wirtschaftsleben setzen und entgegennehmen, als ihm beliebt. Der wirtschaftliche Zirkulationsprozeß wird dadurch in keiner Weise ins Stocken geraten oder seinen Zwecken weniger wirksam dienen. Dafür liegt in der Natur des Menschen selbst ein viel zu wirksames Regulativ, das die Gesamtheit der Menschen hindert, in ihren Freigebigkeitszuwendungen ein rechtes Maß zu überschreiten, und diese Naturanlage wird die Gesamtheit der Menschen ohne weitere sittliche Bindung auf dem Boden der objektiven Äquivalenz rücksichtlich ihrer wirtschaftlichen Austauschakte festhalten, weit mehr noch, als die Inganghaltung des wirtschaftlichen Zirkulationsprozesses es verlangt.

Wenn nun im Vorhergehenden zugegeben worden ist, daß die Rechtsgeschäfte aus diesem oder jenem Grund in der Tat regelmäßig unter Zugrundelegung der objektiven Äquivalenz abgeschlossen und erfüllt werden müssen, so kann anderseits nicht zugegeben werden, daß dies eine begriffliche Notwendigkeit in dem Sinne sei, daß unabhängig von allen andern Voraussetzungen die objektive Äquivalenz bei jeder strengen Rechtsverbindlichkeit gefordert werden müsse, eben weil strenge Rechtsverbindlichkeiten in das Gebiet der „iustitia commutativa" gehören, in der die „aequalitas iustitiae" ebensowenig wie von der „iustitia" selbst, so auch von der „aequivalentia obiectorum" getrennt werden könne. Es muß vielmehr daran festgehalten werden, daß diese beiden Begriffe: „aequalitas iustitiae" und „aequivalentia obiectorum", sich nicht decken und auch in ihrer praktischen Anwendung nicht zusammenzufallen brauchen. Es kann „aequivalentia obiectorum" bezüglich der tatsächlich geleisteten Leistungsinhalte vorliegen, obwohl sie in dem konkreten Fall nicht durch die „aequalitas iustitiae" gefordert ist, und es kann die „aequalitas iustitiae" voll gewahrt sein, obwohl die „aequivalentia obiectorum" gänzlich fehlt. Wie es an sich im Belieben der Parteien liegt, selbständige volle Freigebigkeitszuwendungen zu machen, so liegt es auch und muß es auch an sich in ihrem Belieben liegen, eine verminderte Gegenleistung, die hinter der objektiven Äquivalenz zurückbleibt, zu fordern oder sich damit zufriedenzugeben. Wenn einige glauben, in solchen Fällen nur so weit eine Rechtsverpflichtung anerkennen zu sollen, als die objektive Äquivalenz der Gegenleistung geht, und was darüber hinausliegt, als reine Freigebigkeit bezeichnen zu müssen, so ist begrifflich gegen eine solche Zerlegung der materiell einen Handlung nichts einzuwenden. Man kann so konstruieren, aber man muß es nicht. Die Auffassung, Verpflichtungen der strengen Gerechtigkeit seien bei gegenseitigen Verträgen nur denkbar, wo und soweit objektive Äquivalenz bestehe, geht von der eben irrigen begrifflichen Gleichsetzung von „aequalitas iustitiae" und „aequivalentia obiectorum" aus. Ein gegenseitiger Vertrag, der unter vollfreiem Rechtsverzicht auf dem Boden der bloß subjektiven Äquivalenz abgeschlossen ist,

läßt sich auch als gegenseitiger entgeltlicher Vertrag konstruieren und festhalten; jedenfalls bereitet dabei die „iustitia commutativa“ keine Schwierigkeiten, da das Wesen der „aequalitas“ völlig intakt bleibt. Anderseits läßt sich allerdings die subjektive Äquivalenz bei gegenseitigen Verträgen mit Tauschcharakter nicht ins Unbegrenzte steigern; nicht weil die Gerechtigkeit einem solchen Tun wehrte, sondern weil der Begriff des „Tausches“ nicht mehr im Sinne des Verkehres anwendbar bleibt. Denn die dem Tausche wesentliche „Gegenleistung“ hört nach Auffassung des Verkehres bei Überschreitung bestimmter Grenzen auf, „Gegenleistung“ zu sein. Und da ein Rechtsgeschäft nach dem, was in ihm vorwiegt, seine Benennung hat, so würde jenseits der genannten Grenze ein solcher Vertrag nicht mehr ein gegenseitiger, sondern ein einseitiger genannt werden müssen. Er wäre nicht mehr den entgeltlichen, sondern den unentgeltlichen Zuwendungen beizuzählen.

Rein theoretisch ist also zu sagen, daß gegenseitige Verträge, die „ex iustitia stricte dicta“ verpflichten und, wie oben gezeigt wurde, tatsächlich in der Regel auf dem Boden der objektiven Äquivalenz abgeschlossen werden müssen, desungeachtet auch auf der Grundlage der nur subjektiven Äquivalenz begrifflich möglich sind, ja daß sie innerhalb gewisser Grenzen auf dieser Basis auch praktisch getätigt werden können, und daß diese theoretische wie praktische Möglichkeit letzten Endes darauf beruht, daß zwischen „aequalitas iustitiae“ und „aequivalentia obiectorum“ keine begriffliche oder sachliche untrennbare Verkettung besteht.

Es ist notwendig, diese Beziehung, genauer diese Distanz- und Lösungsmöglichkeit von „aequalitas“ und „aequivalentia“ etwas eingehender zu untersuchen.

Bei allen synallagmatischen Verträgen sind die beiderseitigen Rechte und Pflichten in ihrer Entstehung, ihrem Fortbestand und ihrem Erlöschen innerlich miteinander verkettet. Diese Verkettung steht in allen Fällen, so wie sie jedesmal ist, unter der Herrschaft und dem Schutze der „iustitia stricte dicta“ und der ihr wesentlichen, durch Erfüllung der begründeten Verbindlichkeit zu bewirkenden „aequalitas“. Insofern besteht keine Verschiedenheit bezüglich der Rechts-

verkettung in synallagmatischen Verträgen. Aber unter anderer Rücksicht kann die Art der Verkettung tiefgreifende Verschiedenheiten aufweisen.

Die Verkettung kann zunächst hauptsächlich die Personen und die subjektiven Rechtsverhältnisse, wie sie ihnen aus dem Vertrag erwachsen sind, treffen, während die Verkettung der Leistungsinhalte demgegenüber völlig zurücktritt, ja fast verschwindet (wenngleich auch diese Verträge selbstverständlich auf Leistungen abzielen). Die Inhalte werden nicht miteinander verglichen, ihrem Werte nach nicht abgewogen, als Wert und gleichwertiger Gegenwert nicht einander gegenübergestellt, usw. Greifen wir hier auf die eingangs der ganzen Abhandlung angeführten Beispiele zurück. Zwei Gelehrte, A und B, schließen miteinander einen gegenseitigen Vertrag, kraft dessen sich jeder dem andern gegenüber „ex iustitia stricte dicta“ verpflichtet, einem Archiv irgend eine Handschrift, die jeder nach seinem Belieben bestimmen mag, unentgeltlich zu überlassen. Kraft dieses Vertrages ist A dem B, und B dem A gegenüber „ex iustitia stricte dicta“ zum Vollzug der unentgeltlichen Übereignung einer Handschrift an das Archiv gehalten. Die Leistungsinhalte, d. h. die Handschriften selbst, brauchen hier gar nicht miteinander in dem Sinn in Verbindung gebracht zu werden, daß ihr Wert festgesetzt und der Wert der einen gegen den der andern Handschrift abgewogen würde. Wenn A sich entschließt, eine Handschrift im Werte von 10000 Mark, und B, eine Handschrift im Werte von 500 Mark zu schenken, so ist die Preisdifferenz für die „aequalitas iustitiae“, die selbstverständlich auch in diesem Vertrag zu beobachten ist, ohne Belang. Aber nicht nur fehlt hier ein eigentlicher „Austausch“ der Leistungsinhalte gegeneinander; streng genommen erfolgt die unentgeltliche Zuwendung durch den einen nicht einmal wegen der Schenkung durch den andern, d. h. der eine schenkt nicht deshalb, weil der andere schenkt, sondern weil er sich dem andern gegenüber durch Vertrag zur Schenkung verpflichtet hat. Verkettet und in wechselseitiger Abhängigkeit stehen also hier fast nur die handelnden Subjekte oder die Rechtshandlungen der Subjekte (die, wie gesagt, natürlich nicht ohne

Inhalt gedacht werden dürfen); verkettet sind nicht oder fast nicht die Inhalte selbst; jedenfalls ist ihre wechselseitige Verknüpfung auf ein Mindestmaß eingeschränkt. Wir haben also Folgendes: die „aequalitas iustitiae" besteht in voller Stärke, die „aequivalentia obiectorum" (subjektive wie objektive) kommt so gut wie gar nicht in Betracht. Man kann sagen, daß in diesem und gleichgearteten Beispielen von gegenseitigen Verträgen ein eigentlicher „Austausch" der Leistungsinhalte nicht stattfinde, und daß infolgedessen auch von einer „Austauschgerechtigkeit" keine Rede sein könne. Das ist richtig und beweist, daß nicht jede strenge Gerechtigkeit „Austauschgerechtigkeit" im engeren Sinne ist, sondern letztere nur eine und die typischste Art der „iustitia stricta" darstellt, daß es daneben aber noch andere Arten oder richtiger Anwendungsformen der strengen Gerechtigkeit gibt, die das „Austauschmoment" im vollen Sinn nicht enthalten.

Bei einer zweiten Gruppe gegenseitiger Verträge sind nicht nur die Handlungssubjekte in der soeben erörterten Art miteinander verkettet, sondern auch die Leistungsinhalte selbst treten ausdrücklich und klar miteinander in Verbindung; indes zunächst nur so, daß die eine Leistung wegen der andern Leistung erfolgt, ohne aber als eigentlicher Gegenwert für die andere gesetzt zu werden. Überwiegend ist auch hier die Rechtsverknüpfung der leistenden Subjekte bzw. der Leistungshandlungen, nicht der Wert der Leistungsinhalte. Auch hier sei auf die eingangs angeführten Beispiele zurückgegriffen. Der kunstgewandte Chirurg, der mit seinem Patienten einen gegenseitigen Vertrag über eine äußerst schwierige Operation abschließt und sich dabei ein Honorar ausbedingt, das nicht den zehnten Teil dessen ausmacht, was nach mäßiger Schätzung ihm zustehen würde, verpflichtet sich zur Vornahme der Operation und erwirbt das Recht auf Honorarzahlung; der Patient hingegen übernimmt die Pflicht zu zahlen und hat nach Abschluß des Vertrages das Recht, die Vornahme der Operation zu verlangen. Die Zahlung geschieht wegen der erhaltenen ärztlichen Hilfe, die Operation erfolgt (auch) wegen des abgeschlossenen Vertrages und des für den Lebensunterhalt notwendigen, zu erwerbenden Honorars; aber keiner der Be-

teiligten wird glauben, daß hier in der Wertordnung das Geld an die Stelle der Operation und die Operation an die Stelle des Geldes wie etwas, was die Gegenleistung vertreten könnte, gesetzt wird. Ein Austausch im Sinne des „unum pro alio vel loco alterius“ liegt hier nicht vor. Bei diesen Verträgen verlangt die „aequalitas iustitiae“ an sich nicht, daß die Inhalte objektiv gleichwertig sind, aber sie gesteht auch nicht volle Willkür zu. Wo überhaupt eine objektive Gleichwertigkeit der Leistungsinhalte möglich ist, wehrt sie, darüber hinauszugehen; wo gar keine Gleichwertigkeit vorhanden ist, verlangt sie, daß eine verständige Würdigung stattfindet, falls nicht die öffentliche Autorität eine bestimmte Norm festgesetzt hat. Zu dieser Art von Verträgen gehört auch der „contractus synallagmaticus“ bei Manualstipendien und Meßfundationen. Das eine wird gegeben wegen des andern, aber in keiner Weise für das andere oder an Stelle des andern. Die Leistungsinhalte werden in keiner Weise nach ihrem Wert miteinander verglichen und auf eine Stufe gebracht. Es liegt also hier eine Verpflichtung der strengen Gerechtigkeit vor, ohne daß aber ein „Austausch“ der Leistungsinhalte ihrem Werte nach in irgend einer Weise stattfände.

Endlich gibt es noch eine dritte Art von Verkettung zwischen „aequalitas iustitiae“ und „aequivalentia obiectorum“. Hierher gehören die gegenseitigen Verträge, bei denen die Inhalte und ihr materieller Wert den Hauptgegenstand des Parteiwillens in der Weise bilden, daß der eine für den andern gegeben wird. Da zielt der ganze Vertrag auf einen eigentlichen Sach- und Wert-„Austausch“ ab; da will der eine, was den Wert der Leistung angeht, nur so viel auf den andern übertragen, als der andere dafür zurückleistet. Hier nähern sich also „aequalitas iustitiae“ und „aequivalentia obiectorum“ am meisten; zunächst schon vor dem Abschluß des Vertrages, insofern, wie oben gesagt wurde, die Gegenpartei das natürliche Recht geltend machen will, nur auf dem Boden der objektiven Äquivalenz abzuschließen (oder insofern das Naturrecht oder positive Recht einen solchen Abschluß fordern). Erst recht tritt die Verkettung nach Abschluß des Vertrages in den Vordergrund, insofern jetzt die „aequalitas

iustitiae“ sich sachlich einfach deckt mit der „aequivalentia obiectorum“.

Die Unterscheidung dieser drei Arten der Verkettung von „aequalitas“ und „aequivalentia“ und die verschiedenen Möglichkeiten, die Leistungsinhalte (mit oder ohne eigentlichen „Austausch“) einander gegenüberzustellen, erklären es, wie Leistungsinhalte ohne gemeinsamen Wertnenner dennoch als Leistung und Gegenleistung in gegenseitigen Verträgen auftreten können. Die erste, loseste Art, wo Inhalte gewissermaßen nur indirekt durch die rechtlich miteinander verketteten Subjekte in Beziehung treten, zeigt ohne weiteres eine Möglichkeit solcher gegenseitiger Verträge über ungleichartige Leistungen. Aber auch die zweite Art bietet keine ernste Schwierigkeit. Denn da ein „Austausch“ des einen Inhaltes gegen den andern nicht eintritt, ist ein Wertgleichmaß nicht erfordert und wird in ihnen eine Wertgleichsetzung nicht vollzogen. Es wurde soeben schon gesagt, daß die soviel diskutierte Frage des strengen Rechtsvertrages bei Meßstipendien in den hier gebotenen Darlegungen eine einfache Lösung finden kann. Die dritte Art der Verkettung enthält allerdings eine Wertgleichsetzung und darum auch die Behauptung und praktische Anwendung eines Wertgleichmaßes; und beides deshalb, weil bei dieser dritten Art ein Austausch des einen gegen das andere, ein Setzen des einen an die Stelle des andern stattfindet.

Alle drei genannten Arten können in gegenseitigen Verträgen verwirklicht werden; in jedem Falle stehen die Leistungsinhalte, wenn auch in sehr verschiedener Weise, sich gegenüber wie Leistung und Gegenleistung (nicht immer wie Wert und Gegenwert). Die Leistungen werden immer geschuldet aus strenger Gerechtigkeit, aber nur im letzten Falle aus der Austauschgerechtigkeit im engsten Sinn, weil nur im letzten Falle ein eigentlicher „Austausch“ stattfindet.

Ein Doppeltes dürften die ganzen Ausführungen vor allem gezeigt haben: Erstens, die „aequalitas iustitiae“ ist zunächst begrifflich nicht das gleiche wie die „aequivalentia obiectorum“; ferner müssen beide auch tatsächlich nicht immer zusammenfallen, selbst nicht in gegenseitigen Verträgen; end-

lich kann die tatsächliche Verkettung von „aequivalentia obiectorum" und „aequalitas iustitiae" sehr verschieden gestaltet sein. Zweitens, nicht in allen Fällen, in denen eine Pflicht der strengen Gerechtigkeit vorliegt, wird ein eigentlicher „Austausch" zweier Leistungsinhalte vollzogen, bei dem der eine Inhalt als Gleich- und Gegenwert an die Stelle des andern Inhaltes gesetzt wird.

Daraus ergibt sich umgekehrt: Aus dem Vorhandensein einer strengen Rechtspflicht kann nicht ohne weiteres geschlossen werden weder auf eine objektive Gleichwertigkeit der Leistungsinhalte in sich, noch auch auf ein Invergleichsetzen oder Gleichwerten dieser Inhalte durch die zur Leistung verpflichteten Personen. Es dürfte einleuchtend sein, daß dadurch die wissenschaftliche Erklärung strenger Rechtsverbindlichkeiten über völlig (d. h. nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ) verschiedenwertige Objekte leichter und durchsichtiger wird, und daß auch die moraltheologische Frage nach der sittlichen Erlaubtheit der Verkettung solcher Objekte in einem strengen Rechtsvertrag sich leichter beantworten und begründen läßt.

Zur Frage des Ursprungs der griechischen Philosophie

Von Prof. Dr. Wenzel Pohl, Wien.

Die griechische Philosophie ist, was ihren Ursprung anbelangt, naturgemäß auf eine Mannigfaltigkeit zusammenwirkender Faktoren zurückzuführen. Dieser Mannigfaltigkeit in der Weise gerecht zu werden, daß jedem einzelnen Faktor seine ihm gebührende Bedeutung gewahrt bleibt, ist eine schwierige Aufgabe, und es darf nicht wundernehmen, daß die Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie hier auseinandergehen. Je nachdem ein entscheidender Einfluß des Orients auf ihre Entstehung behauptet oder sie unter Ablehnung eines solchen als ein rein griechisches Erzeugnis hingestellt wird, ist die orientalische und die rein griechische Ursprungshypothese unterschieden worden. Zu Gunsten der ersteren werden außer den Momenten, die der inhaltlichen Vergleichung entnommen sind, Zeugnisse sowohl der Orientalen als griechischer Philosophen und Literaten angeführt[1]. Dieser alten Orienthypothese — bereits Diogenes Laertius schreibt im Eingang seiner Philosophengeschichte: Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοί φασιν ὑπὸ βαρβάρων ἄρξαι — erstanden wiederum eifrige Vertreter, als vom Ausgang des 18. Jahrhunderts an die Sprachdenkmäler des Morgenlandes erschlossen wurden und die Originalschriften der Inder, Perser, Ägypter, Assyrier und Babylonier einen tieferen Einblick in das Geistesleben des morgenländischen Altertums ermöglichten. Seitdem haben manche Gelehrte die Abhängigkeit der griechischen Philosophie vom Orient in einer Weise vertreten, die mit den Grundsätzen ernster historisch-kritischer Forschung nicht vereinbar ist.

„Während Röth", so schreibt Hopfner, der Herausgeber der Fontes hist. relig. Aegypt., der im vierten Beihefte der Zeitschrift „Der Alte Orient" (1925) unter dem Titel „Orient und griechische

[1] Die Stellen bei Hopfner, Orient und griech. Philos. (1925) 1—8.

Philosophie" die Orienthypothese erörtert und zurückweist[1], „die älteste griechische Philosophie, d. h. die der Vorsokratiker, vorwiegend aus ägyptischen Glaubenslehren ableitete, wie er sie sich aus dem ägyptischen Totenbuch, aber auch aus späten griechischen Schriften, wie Plutarchs und der Hermesmystiker, zurechtmachte, ging Gladisch noch viel weiter und sah in den fünf bedeutendsten vorsokratischen Systemen einen Niederschlag der Weltanschauung der fünf orientalischen Hauptvölker; denn im System des Heraklit glaubte er die Weltanschauung der Perser, im System der Eleaten die Weltanschauung der Inder, im System des Pythagoras die Weltanschauung der Chinesen (!), im System des Empedokles die Weltanschauung der Ägypter, und endlich im System des Anaxagoras die Weltanschauung der Juden wiedergefunden zu haben. Das war natürlich ein Extrem, doch ließ das jetzt einsetzende Studium der Orientalistik die einmal ins Rollen gebrachte Frage nicht mehr zum Stillstand kommen; denn Teichmüller führte Heraklits Sätze auf ägyptischen oder persischen Ursprung zurück; Tannery ließ die Kosmologie des Thales aus ägyptischen Anschauungen hervorwachsen, L. v. Schröder leitete die Lehre des Pythagoras aus Indien ab, Chiapelli setzte Heraklit zu den Persern und Ägyptern in Beziehung, Cognetti sah die Seelenwanderungslehre und andere Teile der pythagoreischen Philosophie in Indien und bei Buddha, daneben aber auch im Taoismus vorgebildet, Mabilleau ließ die Atomistik Leukipps und Demokrits aus dem System des Inders Kanada entstehen, und Garbe glaubte die pythagoreische Grundanschauung von der Zahl in älteren Formen der indischen Sâmkhyalehre wiedergefunden zu haben."

Wir widersprechen Hopfner nicht, wenn er gegen diese Vertreter der Orienthypothese aus den Grundsätzen historisch-kritischer Forschung heraus Einspruch erhebt. Weder kommen die orientalischen Quellen und die Quellenwerke der griechischen Philosophie bei den Genannten zu ihrem Rechte, noch wird der Eigenkraft des griechischen Volkes und seiner Denker, überhaupt den einheimischen Ursprungsfaktoren, genuggetan. Doch macht sich Hopfner selbst eines Verstoßes gegen die wissenschaftliche Methodik schuldig, wenn er die Ansicht, die Otto Willmann im ersten Bande der „Geschichte des Idealismus" vertritt, mit jener von Röth und Gladisch identifiziert und ohne weiteres scharf zurückweist. „Ja Willmann" — so fährt er fort[2] — „fiel wieder in das Extrem von Gladisch zurück, da für ihn die bedeutendsten philosophischen Systeme

[1] S. 83. [2] A. a. O. 83 f.

der Griechen auf eine altüberlieferte Urweisheit zurückgehen sollten, aus der auch die Ägypter, Babylonier, Perser, Inder und Juden geschöpft hatten. Natürlich ist mit diesen Namen die Liste derer, die für die Orienthypothese eingetreten sind, nicht erschöpft; doch genügt diese Zusammenstellung der Extreme, um zu zeigen, wohin diese Richtung führt." Otto Willmann hat sich in seinem Werke ausdrücklich gegen Röth[1] und noch kräftiger gegen Gladisch[2] ausgesprochen und seinen Einspruch fast mit denselben Motiven begründet[3], die nun von Hopfner gegen Gladisch-Willmann geltend gemacht werden. Daß verschiedene orientalische Weltanschauungssysteme in die griechische Religion übergegangen und hier zu gesonderten philosophischen Systemen ausgereift seien, diese von Gladisch ausgesprochene Lehre ist von Willmann direkt abgelehnt worden[4]. Die Worte selbst, mit denen Hopfner die Übereinstimmung der Ansichten von Gladisch und Willmann kennzeichnen will, lassen ihre Verschiedenheit hervortreten; denn von einer altüberlieferten Urweisheit, aus welcher außer den Griechen auch die Ägypter, Babylonier, Perser, Inder und Juden geschöpft hätten, ist weder bei Röth noch bei Gladisch etwas zu lesen. Diese altüberlieferte Urweisheit bezeichnet Hopfner, ohne die Gründe Willmanns zu würdigen, als eine Fabel, ihn nochmals mit Gladisch zusammenstellend[5]: „Aus den verschiedenen theosophisch-mystischen Anschauungen, die sich bei den einzelnen orientalischen Völkern unabhängig voneinander herausgebildet hatten, wurde erst im 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr. durch die mystischen Spekulationen der Griechen jene angeblich universelle Urweisheit und Uroffenbarung zusammengebraut, die erst am Ende der griechischen Philosophie auftaucht, nicht aber an ihren Anfang gesetzt werden darf. Dadurch aber erledigt sich Willmanns wunderliche Auffassung nicht minder als die seines Vorläufers Gladisch."

Demgegenüber mag es entsprechend erscheinen, daß die Grundanschauungen Otto Willmanns eine nähere

[1] Willmann, Geschichte des Idealismus I[2] (1907) 120 f.; III[2] (1907) 817 f.
[2] A. a. O. III 834.
[3] Vgl. besonders a. a. O. I 119 ff.
[4] Ebd. 120.
[5] Hopfner a. a. O. 88.

Kennzeichnung erfahren, indem sie zugleich ins Licht der neueren Forschungen gerückt werden. Es wird sich ergeben, daß diese Grundanschauungen, weit entfernt, von der Kritik getroffen zu werden, die Hopfner im Anschlusse an Zeller[1] gegen die Vertreter der Orienthypothese richtet, vielmehr in steigendem Grade ihre Wahrheit aufdecken und den Weg zur Aufhellung der wirklichen Ursprünge der griechischen Philosophie weisen.

* * *

Der erste Grundgedanke, den Otto Willmann in seiner „Geschichte des Idealismus" vertritt, ist der Gedanke einer tiefgehenden innern Abhängigkeit der griechischen Philosophie, was ihren Ursprung und ihre Entwicklung anbelangt, von der sog. orphischen Theologie[2]. Eben diese tiefgehende innerliche Abhängigkeit wurde aber durch die neueren Forschungen immer klarer herausgestellt, indem einerseits der Grundgehalt der orphischen eschatologischen und theogonischen Lehre in ein hohes Altertum hinaufgerückt wurde, anderseits aus den Werken bzw. Fragmenten der Philosophen ihre innere Abhängigkeit von jener orphischen Lehre ersichtlich gemacht ward[3].

Was die orphische eschatologische Lehre anbelangt, so begegnen uns bei den Neuplatonikern des 3., 4. und 5. nachchristlichen Jahrhunderts gewisse als orphisch bezeichnete Texte eschatologischer Natur. Auffällig damit übereinstimmende Texte erscheinen auf den Goldplättchen, die, aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. stammend, in Unteritalien, Sizilien und Rom in Gräbern gefunden wurden[4]. Diese Texte belehren in hexametrischen Versen den Toten, wie er den Mächten im Hades antworten

[1] Philosophie der Griechen I[7] (1923) 2. Abschn.: Vom Ursprung der griechischen Philosophie.

[2] Vgl. besonders I, 2. Abschn.: Die Theologie als Grundlage der Philosophie und des Idealismus im besondern (137—265).

[3] Vgl. die Sammlungen der orphischen Fragmente: Aglaophamus, sive de Theologiae mysticae Graecorum causis libri tres, scripsit Chr. Aug. Lobeck, idemque poetarum Orphicorum dispersas reliquias collegit I, II (1829); Orphica, rec. Eug. Abel (1885); die neueste kritische Sammlung: Orphicorum fragmenta, collegit Otto Kern (1922).

[4] Aufgeführt bei Kern a. a. O. 104—108.

müsse. Was Inhalt des Textes und Zeit des Ursprunges betrifft, steht diesen Urkunden ein in einem kretischen Grabe gefundenes Goldplättchen nahe[1]. — Weiter hinauf gelangen wir, wenn die Anspielungen bei Dichtern, zumal des 5. Jahrhunderts v. Chr., z. B. bei Pindar, beachtet werden. Besonders aber finden sich Anklänge an orphische eschatologische Lehren, ja Zitationen dieser Texte bei den älteren griechischen Philosophen, vor allen bei Platon. Es sind zahlreiche Stellen, in denen Platon auf Orpheus (z. B. Krat. 17 p. 400 c) oder auf den ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος (Phaid. 6 p. 62 b) oder auf die Mysterien (Phaid. 13 p. 69 c; 29 p. 81 a; Ges. IX 10 p. 870 d) oder auf Priester und Priesterinnen, ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ'εἶναι διδόναι (Men. 14 p. 81 a) oder auf alte Reden (Phaid. 8 p. 63 c; 15 p. 70 c) verweist. Es treten hinzu die ausdrücklich eschatologischen Stellen: Phaid. 25 p. 246 ff.; Phaid. 62 p. 113 d ff.; Gorgias 79 p. 523 a ff.; Rep. X 13 p. 614 b[2]. Hinweisungen begegnen uns auch bei Aristoteles[3], sowohl in den Fragmenten der Dialoge, wie in seinen systematischen Werken. Im Dialog περὶ φιλοσοφίας spricht Aristoteles sich über das hohe Alter der orphischen Lehre aus, indem er zwischen der alten orphischen Lehre und der Form ihrer literarischen Überlieferung unterscheidet[4]. — Weiter hinauf führen Empedokles[5], die Pythagoreer (vgl. Philolaos bei Klemens von Alexandrien, Strom. III 3, p. 518) und alles, was über die Lehre des Pythagoras selbst erschlossen wird: Wir steigen hinauf zu einer uralten orphischen Lehre, ja zu orphischen Schriften, deren Abfassung ins 7. Jahrhundert v. Chr. oder noch weiter hinaufzurücken ist. In diesen Schriften war der Ausgang der Seele aus dem Ureinen, ihr Sündenfall, ihre Bindung an den Leib, der als eine Fessel, als eine Haft, ein Grab der Seele (σῶμα-σῆμα) bezeichnet wird, ihre Rückkehr zur Gottheit durch Reinigung und Sühnung auf Erden,

[1] Bei Kern a. a. O. 106.

[2] Vgl. Kern a. a. O. Index II 369; Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte II 1029.

[3] Kern a. a. O. Index II 363.

[4] Vgl. Werner Jäger, Aristoteles (1923) 130 f.

[5] Fr. 4 21 57 115_4 $115_{6\,12}$ 117 130 137_4 141 146 bei Diels, Fragm. der Vorsokratiker[4] (1922) c. 21.

durch die Strafen der Unterwelt und den Kreislauf der Geburten dargestellt[1].

Es kann der Nachweis geliefert werden, und er ist geliefert worden, daß die griechische Philosophie, auch die älteste, durch diese orphische Lehre wesentlich beeinflußt ist, so die Seelenlehre des Pythagoras und der Pythagoreer[2], so die Lehre des Xenophanes[3], des Parmenides[4], ganz besonders jene des Empedokles[5], dessen καθαρμοί — Sühnelieder — direkt eine orphische Schrift zu nennen sind. Vor allen ist Platon — nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Altertums, der Platonforschung der Renaissancezeit und der modernen Zeit — als orphischer Theologe zu bezeichnen, Platon, von dem Diels gesagt hat, die Vereinigung orphischer Apokalyptik mit eleatischer Dialektik mache seine Größe aus[6], und den Windelband als orphischen Theologen feiert[7]. Platon führt seine philosophischen Grundüberzeugungen auf solche religiöse Überlieferungen zurück[8]. Die Dialoge Gorgias und Phaidon besonders stehen ganz auf dem Boden der orphischen Seelenlehre. Darauf steht auch der aristotelische Dialog Eudemos[9]; der aristotelische Dialog περὶ φιλοσοφίας ist ganz von dem Gedanken der Abhängigkeit

---

[1] „Die Seele ist göttlich und deshalb unsterblich; daher ist sie das Wertvollere dem Leib gegenüber; der Leib ist der Kerker, das Grab der Seele ... und die Aufgabe der Seele besteht darin, sich von den Fesseln des Körpers freizumachen; der Glaube an ein Gericht und an eine Vergeltung im Jenseits und der Glaube an eine Seelenwanderung bilden den Abschluß dieser Religionslehren. Jede schuldbeladene Seele hat neue Einkerkerungen in Menschen- und Tierleiber zu erwarten. Nur durch göttlichen Beistand, durch Anwendung von Gnadenmitteln und eifrige Selbstmitwirkung gelingt die Losreißung von allem Körperlichen" (H. Meyer, Geschichte der alten Philosophie [1925] 10 f.).

[2] Vgl. Philolaos bei Klem. Alex., Strom. III 3, 518; Gomperz, Griechische Denker I[3] (1911) 99 ff.; Meyer a. a. O. 66.

[3] Vgl. Freudenthal, Über die Theologie des Xenophanes (1886).

[4] Diels, Parmenides 11 21. O. Kern, Zu Parmenides (ArchGPh 3, 173 f.).

[5] Vgl. Gomperz a. a. O. I 105; Kern, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theog. quaest. criticae 11; Maas, Orpheus 270; Kern, Empedokles und die Orphica (ArchGPh 1).

[6] Diels, Parmen. 22 498 508.

[7] Windelband, Platon[6] (1921): V. Der Theologe.

[8] Platon, Philebos p. 16 c 30 d 28 a; Leg. IV p. 715 d e; Phaed. p. 85 d; Gorgias p. 523 a usw.

[9] Vgl. Werner Jäger, Aristot. 37—52.

der Philosophie von der Religion beherrscht[1]. Noch der spätere Aristoteles, der die Worte gesprochen hat: „Je mehr ich für mich lebe und einsamer geworden bin, desto mehr schätze ich die Mythen“[2], zeigt Einwirkungen vonseiten der orphischen Lehre auf. Wie Gruppe (Religion und Mythologie der Griechen II 1028) ausführt, „reicht der Einfluß der Orphik vom 6. Jahrhundert an, wo z. B. Parmenides auch durch sie angeregt ist, durch die gesamte griechische Philosophie und verschwindet nur für kurze Zeit vollständig. Diese Einflüsse zu verfolgen ist eine der lohnendsten Aufgaben in der griechischen Philosophie.“

Mit diesen eschatologischen Anschauungen stehen auch die orphischen theogonischen und kosmogonischen Lehren im Zusammenhang, die den letzten Ursprung der Welt und des Menschen darlegen wollen und „den Grundgedanken ausführen, daß die Entstehung der Götter und der Welt die Offenbarung des einen obersten Urgottes ist. Weil auch die menschliche Seele davon ein Teil ist, ist sie göttlich; weil sie in der Verbannung lebt, ist ihre Lebensaufgabe gegeben.“[3] Was den literarischen Niederschlag dieser orphischen Lehre anbelangt, so wird eine Reihe von orphischen Theogonien angeführt: zunächst die altorphische, von der Eudemos[4], der geschichtskundige Schüler des Aristoteles, berichtet, in der die Nacht die Rolle des obersten Urwesens einnahm. Aristoteles[5] und Platon[6] haben diese Theogonie gekannt, die bereits von Homer[7] vorausgesetzt wird. Daß die Anfänge der theogonischen Dichtung in der Entstehungszeit der homerischen Gesänge bereits existierten, ist zweifellos; Schömann hat die Spuren gesammelt. So gewinnen wir auf eine vorhomerische Gotteslehre Ausblick. — Weiter kommt, außer der Version, die von dem alexandrinischen Kunstdichter Apollonios in seinem Argonautenepos dem Orpheus in den Mund gelegt wird, und jener, die bei

---

[1] Vgl. Werner Jäger, Aristot. 130—170.

[2] Frag. 668 (Rose): „ὅσῳ γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα.“

[3] Meyer a. a. O. 11.

[4] Eudem. bei Damasc., De prim. princ. 124. Vgl. Kern a. a. O. 97.

[5] Aristot., Met. XIII 4 p. 1091 b 4.

[6] Plat., Phileb. 41 p. 66 c; Kratyl. 19 p. 402 b c.

[7] Vgl. Hom. Ξ 246 und Orph. fr. 39.

Hieronymos und Hellanikos sich findet[1], in erster Linie die sog. rhapsodische Theogonie[2] in Betracht. „Deutliche Spuren ihrer Kenntnis und Benützung hat die Forschung der jüngsten Zeit nach dem Vorgange eines Meisters unserer Wissenschaft (Chr. Aug. Lobeck) bei Denkern und Dichtern des 6. Jahrhunderts mit voller Sicherheit nachgewiesen, während die Gründe, mit welchen ihr hohes Alter bestritten ward und zum Teil noch wird, sich als unstichhaltig gezeigt haben“[3].

Von Ewigkeit — das ist der Inhalt dieser Theogonie — bestand Chronos als das erste Prinzip. Aus dem Chronos entstanden das Chaos und der Aither, aus ihnen bildete der „gewaltige Chronos ein silberglänzendes Ei“. Aus diesem Ei brach der erstgeborene (πρωτόγονος) der Götter hervor: Phanes, der Leuchtende, auch Eros, Metis, Erikapaios genannt. Phanes ist, als Träger aller Lebenskeime, zugleich männlich und weiblich. Dem Phanes entstammt die Nacht, in weiterer Folge gehen aus Phanes und der Nacht Uranos und Gaia, aus diesen Kronos und Rhea hervor; der Sohn des letzteren Paares: Zeus, „der Erde Grund und des Himmels, des sternbesäeten“, verschlingt den Phanes; dann erzeugt er den Dionysos, der zum König der Welt bestimmt ist. Doch wird das Dionysoskind, während es mit Würfel, Kugel und Kegel spielt, von den Titanen ergriffen, zerrissen und verzehrt. Athene rettet sein begeistetes Herz. Zeus blitzt hierauf die Titanen nieder; aus ihrer Asche ersteht durch die Allmacht des Zeus das Menschengeschlecht, das also in seiner Natur ein göttliches und ein widergöttliches Prinzip birgt. — Ähnliche Lehren über die Urprinzipien werden in der Theogonie des Pherekydes[4], dem „Pentemychos“ aufgestellt: Der Gruppe Chronos, Zeus und Chthonie des Pherekydes entsprechen in der rhapsodischen Theogonie: Chronos, Aither und Chaos. Die Grundgedanken, die in allen diesen Versionen zum Ausdruck gebracht werden, können wohl so aufgeführt werden: Es existiert ein einziger absoluter Urgrund der Welt. In allen Wandlungen und Gegensätzen beharrt das unzerstörbare Leben

[1] Vgl. Kern a. a. O. 130 f. [2] Ebd. 190—248.
[3] Gomperz a. a. O. 74 f.
[4] Vgl. Kern, De Orphei, Epimen., Pherecyd. theog. quaest. crit. (1888).

des Urgrundes. Aus dem Absoluten erquillt alles; alles kehrt wieder dahin zurück. Mit diesen Grundgedanken der orphischen Theogonien stimmt auch, wie oben angedeutet wurde, die orphische Seelenlehre überein: Der Urgrund ist beseelt. Die Seele steigt vom Urgrunde, ihrer wahren Heimat, in den Körper herab, den sie vorübergehend bewohnt. Der Tod ist der Beginn eines neuen Lebens, der Todestag gewissermaßen der Geburtstag der Ewigkeit. Die Seele wandert von einem Körper in den andern, bis sie entweder mit dem Urgrunde vereinigt oder ewig verworfen wird. — Die Anfänge der orphischen literarischen Theogonien, um so mehr die Grundgedanken der orphischen theogonischen Lehre sind hoch hinaufzurücken, letztere gewiß über das 7. Jahrhundert v. Chr. hinauf, so daß eine Abhängigkeit der griechischen Philosophie von dieser Lehre möglich wird.

Lobeck setzt in seinem Aglaophamos I die geschriebene rhapsodische Theogonie ins 6. Jahrh. v. Chr. Gruppe weist die altorphische der vorhomerischen Zeit zu[1]. Diels verlegt die Urform der rhapsodischen Theogonie ins 6. Jahrh. und fügt bei, daß ihm die orphische eschatologische Mystik noch beträchtlich älter erscheint[2]. Zum selben Ergebnis gelangt Kern (De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quaestiones criticae). Gomperz urteilt: Kern hat „das vielfach bestrittene hohe Alter der rhapsodischen Theogonie oder doch des wesentlichen Inhaltes derselben mit Gründen erwiesen, die mir als vollkommen triftig gelten“[3]. Schuster (De veteris orphicae theogoniae indole atque origine) weist die älteste orphische Weltbildungslehre dem 8. oder 7. Jahrh. zu. Dieterich (Nekyia[2] [1914]) handelt speziell von der orphischen Eschatologie. Empedokles, Pindar und Platon sind nach ihm von der orphisch-pythagoreischen Lehre abhängig; Inhalt und literarische Form der orphischen Lehre seien wohl zu unterscheiden: jener sei sehr alt, diese jünger. Rhode (Psyche[7 u. 8] [1921]) nimmt zahlreiche orphische Schriften an, die, seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. nachweisbar, durch Onomakritos in Athen sich einbürgerten; die orphische Tradition sei noch älter. Dümmler (Zur orphischen Kosmologie im ArchGPh 7) glaubt, daß die orphischen Fragmente auch in der Form, in der sie erhalten sind, vielfach altertümliche Lehren wiedergeben. Vgl. auch Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II 715

[1] Griechische Kulte und Mythen (1887); Orpheus bei Roscher (Mythol. Lex.); Griech. Mythologie und Religionsgeschichte I u. II (1906); Die rhaps. Theogonie und ihre Bedeutung (Neue Jahrb. f. Philos. Nr. 17).

[2] ArchGPh 2, 91 ff. [3] Griechische Denker I 427.

bis 762; Gomperz, Griechische Denker I[3] (1911) 73 ff.; Überweg-Praechter[12] (1926); Windelband, Geschichte der antiken Philosophie[4] (1923) 26; Deussen, Die Philosophie der Griechen (1911; ein eigenes Kapitel ist den Kosmogonien als Vorstufen der Naturphilosophie gewidmet); Nestle, Vorsokratiker in Auswahl [2](1922) 12—22; Gilbert, Griechische Religionsphilosophie (1911) 1—16; Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (1910); W. Schultz, Altionische Mystik (1907); Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (1906) 411 ff. Das hohe Alter dieser Lehren wird auch von französischen Forschern (Diès, Huit, Rivaud), englischen (Cornford, Jones, Harrison, Waddington, Heidel, Caird, neuestens Tierney) und niederländischen (Sam Wide) betont. — Somit ist es das sichere Ergebnis der Forschung, daß die theogonische Lehre der Orphik über die Zeit der ältesten griechischen Philosophen hinaufreicht.

In gleicher Weise steht die Abhängigkeit der ältesten und späterer griechischer Philosophen von der orphischen kosmogonischen Lehre fest. Im einzelnen durchgeführt wurde diese Abhängigkeit bei den älteren ionischen Naturphilosophen: Thales, Anaximander, Anaximenes[1]; bei den jüngeren, besonders bei Empedokles[2]; bei den Eleaten[3]: Xenophanes und Parmenides. Wie Platons Seelenlehre auf orphischem Grunde ruht, so erhebt sich auch seine Gottes- und Weltlehre auf dem Boden altüberlieferter religiöser Anschauungen. In der Tat führt er seine Gottes- und Weltlehre gleichfalls auf das Zeugnis der παλαιοί zurück, und sein Timaios kann als spekulative Ausdeutung und Weiterführung der orphisch-theogonischen Lehre bezeichnet werden. Wie bei den Indern aus der Theologie die verschiedenen philosophischen Systeme hervorgegangen sind, wie bei den Ägyptern, Persern, Babyloniern und andern orientalischen Völkern Religion und Theologie den Untergrund für Versuche philosophischer Spekulation bildeten, wie in einem höheren Sinne aus der christlichen Religion und Theologie eine Philosophie hervorwuchs, so ist das gleiche von der griechischen Philosophie zu sagen, und es gilt auch hier das Wort: Οἱ πάλαι θεολόγοι πρεσβύτατοι φιλόσοφοι[4].

---

[1] Vgl. Dörfler, ArchGPh 1919; Progr. d. Gymn. zu Freistadt 1912.

[2] Kern, Emped. und die Orphik, in ArchGPh 1888.

[3] Dörfler, Die Eleaten und die Orphiker (1911); Vom Mythos zum Logos (1914).

[4] Plutarch, De an. procr. 33.

Die Abhängigkeit der Philosophie von der orphischen Theologie würde durchaus feststehen, wenn auch die überlieferten 87 orphischen Hymnen einer späteren Zeit angehörten. Tatsächlich enthalten diese Hymnen viel altorphisches Gedanken- und Lehrgut. Dieterich, der Hauptforscher auf diesem Gebiete, nimmt in seinem Werke „De hymnis orphicis" an, der heutige Text gehöre dem 2. oder 1. vorchristlichen Jahrhundert an, es finde sich aber darin eine Fülle altorphischer Gedanken, und der Inhalt einiger Hymnen gehe sicher bis ins 5. Jahrhundert v. Chr. zurück. Dieterich weicht in dieser zeitlichen Fixierung von Lobeck und Büchsenschütz ab, die die Entstehung der Hymnen in die Zeit nach Proklos verlegten, und ebenso von Petersen, der sie dem 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. zuschreibt. Jedenfalls stimmt der Inhalt dieser Hymnen, die im Ton den philosophischen Hymnen des Veda, mehr noch den ägyptischen Hymnen verwandt sind, mit der orphischen theogonischen und eschatologischen Lehre überein. Ihr Gottesbegriff ist derselbe wie jener der großen griechischen Tragiker. Gruppe bezeichnet die orphischen Hymnen als die Hymnen der Mysterien.

Der erste Grundgedanke der „Geschichte des Idealismus" von Otto Willmann, der Gedanke der innern Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der orphischen Theologie, ist demnach durchaus durch die neuere Forschung gerechtfertigt worden, mögen sich auch, wenn die Forschung ins einzelne herabsteigt, Einschränkungen nebensächlicher Natur und Retraktationen mannigfach als notwendig erweisen.

* * *

Was nun den Ursprung dieser alten orphisch-theologischen Lehren betrifft, so nehmen moderne Forscher wie Gruppe und Gomperz sofort orientalische Einwirkungen in stärkerem Grade an, indem sie auf Ägypten und zuletzt auf Babylon als Urquelle verweisen; Willmann dagegen hält zwar „eine Angleichung der religiösen Anschauungen durch Kulturverkehr bei einer Völkergruppe, wie sie die Ägypter mit den Völkern Vorderasiens und den Griechen bildeten, für denkbar und zum Teil nachweisbar, aber doch immer nur auf Grund eines voraus-

gehenden Gemeinbesitzes oder Erbgutes“[1]. Dieser Gedanke eines der Angleichung vorausgehenden religiösen Erbgutes ist der zweite große Gedanke, den Otto Willmann in seiner „Geschichte des Idealismus“ vertritt. Er macht zunächst darauf aufmerksam, daß die großen griechischen Denker selbst ihre Hauptlehren auf religiöse Urtraditionen zurückführen. Platon leitet seine Lehren von den vorbildlichen Daseinselementen der Dinge, der göttlichen Vernunft und Weisheit, der vollkommenen Ordnung am Himmel, der reinen Geisterwelt, der Unvergänglichkeit des Menschengeistes, den Schutzgeistern, dem Kronosreiche der Vergangenheit und dem erhofften der Zukunft auf diesen Ursprung zurück[2], und Aristoteles spricht von einer Urphilosophie[3], deren Überbleibsel bis zur Gegenwart herabreichen. Diese Hauptlehren bilden den Nerv der Mysterienlehre[4] wie des uralten apollonischen Glaubenskreises[5]. In den ältesten Partien des Veda[6], in jenen der ägyptischen Urquellen[7], in den ältesten Teilen des Avesta[8], in den Urquellen der Assyrier und Babylonier[9], und schließ- im Alten Testament[10] treten uns dieselben Grundlehren entgegen. Willmann sucht diese Lehren auch bei andern Kultur- und Halbkulturvölkern nachzuweisen[11]: bei den Chinesen, Germanen, Kelten, Slawen, den alten Einwohnern von Mexiko und Peru. Er zeigt, daß mit diesen religiösen Vorstellungen Überlieferungen erzählenden Charakters verbunden sind, deren Inhalt die Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes ist: Erzählungen von der Schöpfung der Menschen, dem vollkommenen Urstand und dessen Verlust durch eine wie immer geartete Schuld, von den gewalttätigen Generationen der Vorzeit neben den frommen Urvätern, von der großen Flut und der wunderbaren Rettung eines gottgefälligen Geschlechtes, von der Scheidung der Völker und Sprachen, wobei sich die Übereinstimmung oft auf einzelne Züge und Nebenumstände von geringer Bedeutung erstreckt.

---

[1] Geschichte des Idealismus I 121. [2] Ebd. 2 ff.
[3] Ebd. 9; vgl. Arist. Met. XII 8 26 f.; Werner Jäger, Aristoteles 130 ff.
[4] Geschichte des Idealismus I 33—46. [5] Ebd. 19—32.
[6] Ebd. 84—101. [7] Ebd. 48—59. [8] Ebd. 73—83.
[9] Ebd. 60—72. [10] Ebd. 102—118. [11] Ebd. 119 ff.

Dieser religiöse Gemeinbesitz, wie er vorliegt — so führt Willmann aus [1] — kann nicht dadurch erklärt werden, daß von einem bestimmten historischen Volke diese Anschauungen erstmalig gebildet und allen andern Völkern durch Kulturverkehr vermittelt worden seien. Er weist den Panindismus, den Panägyptismus, den Panbabylonismus als ungeeignete Erklärungsversuche zurück. „Die Übertragung ganzer Glaubenskreise und Religionssysteme erscheint innerhalb des Heidentums undenkbar" [2]. Die Religionen der alten Völker „haben nicht die Tendenz zur Ausbreitung, sondern vielmehr zur Zusammenziehung in konkrete Gestaltungen und zur Verwachsung mit nationalen und lokalen Elementen. . . . Es fehlten gleichsehr die Mittel wie der Wille zur Verbreitung von Glauben und Wissen, und diese bewegte sich darum nur in bescheidenen Grenzen. . . . Die Verwandtschaft religiöser Ideen erstreckt sich überhaupt über einen zu großen Bezirk, als daß es durchführbar wäre, sie an einen Kulturverkehr geknüpft zu denken" [3].

Ferner lehnt Willmann die Hypothese der „Elementargedanken" ab, derzufolge alle jene Anschauungen bei den verschiedenen Völkern ursprünglich und unabhängig voneinander gebildet worden wären. „Die Verflechtung der historischen und der spekulativen Überlieferungen schließt nun vollständig die Erklärung der Übereinstimmung durch die Gleichheit des menschlichen Imaginierens und Denkens bei den verschiedenen Völkern aus. . . . Die Übereinstimmung der Traditionen erzählender Art, die bis in die kleinsten Einzelzüge hineinreicht, kann unmöglich so erklärt werden" [4]. Es bleibt der Gedanke des religiösen Erbgutes aus der Urzeit als der einzig berechtigte übrig: „Jene historischen Überlieferungen und mit ihnen die in sie eingewachsenen spekulativen Traditionen müssen urverwandt sein, Bruchstücke eines der Menschheit gemeinsamen Gedankenkreises, Reste eines vorgeschichtlichen Glaubens- und Erkenntnisinhaltes. So haben die Alten recht, wenn sie ihre Philosophie auf Urtraditionen zurückführen; ihre dahin gehenden Angaben sind nicht frostige Erfindungen

[1] Geschichte des Idealismus I 119 ff. [2] Ebd. 120.
[3] Ebd. 121. [4] Ebd. 134 f.

und Zurückdatierungen. Die Alten wußten, was sie den Ältesten dankten, besser als wir Nachgeborenen; worauf sie unsern verwunderten Blick lenken, ist eine uralte Wirklichkeit, eine türmende Ferne des Gedankenlebens“ [1].

Dieser Beweisgang Willmanns zeigt keineswegs den Charakter eines unbesonnenen, verstiegenen Denkens. Die fortschreitende Forschung hat die Tatsache des Gemeinbesitzes nur noch heller herausgestellt. Ich verweise auf die ausgebreitete Literatur über die Urtraditionen der Menscheit, besonders über Schöpfungsgeschichte, Paradies und Sintflut [2]. Auch ist dank den großen, von Andrew Lang eingeleiteten ethnologischen Forschungen das Gebiet, das zur Vergleichung zu Gebote steht, ins Unermeßliche ausgedehnt worden. Auf Grund dieser Forschungen darf man heute mit noch größerem Recht von einem religiösen Gemeinbesitz, der den ältesten Kulturvölkern und den Naturvölkern, besonders den ältesten, gemeinsam ist, sprechen, in der Weise, wie W. Schmidt in seiner Studie über Uroffenbarung diese Gemeinschaft religiöser Anschauungen mit den religiösen Anschauungen des Buches Genesis der Heiligen Schrift ausgedeutet hat [3]. — Wie Bastians ethnologische Theorie der Elementargedanken durch die von Ratzel eingeleitete und von Frobenius, Foy, Gräbner, Schmidt ausgebaute Kulturkreistheorie widerlegt worden ist, so erweist sich auch hier die Theorie der Elementargedanken unvermögend, jenen religiösen Gemeinbesitz, wenn er seinem ganzen Inhalte nach gewürdigt wird, genügend zu erklären.

Angesichts der Ausdehnung jenes religiösen Gemeinbesitzes, der bei den verschiedensten Völkern nachgewiesen ist, versagt nicht minder die Hypothese des Panbabylonismus, des Panindismus usw. Schmidt konnte mit Recht aussprechen, daß durch die neuesten ethnologischen Forschungen, welche die

[1] Ebd. 135.

[2] Vgl. Feldmann, Paradies und Sündenfall (1913); Šanda, Moses und der Pentateuch (1924) 150 ff.; Andree, Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet (1891); Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte II 395 436 usw.; Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients [3] (1916).

[3] W. Schmidt, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes, in Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I [5] (1923) 91—130.

Übereinstimmung der alten, von Babylon gewiß unabhängigen Naturvölker mit den biblischen Schilderungen der Urzeit offenbaren, dem Panbabylonismus die Grundlagen abgebaut wurden. Da durch die Forschungen von Reinisch die Sprachen der hamitischen Völker, der Urbewohner Nord- und Nordostafrikas, als mit den semitischen Sprachen eng verwandt erwiesen sind, so ist uns die Möglichkeit geboten, auf die Zeit zurückzuschließen, wo Hamiten und Semiten noch ein Volk waren, und durch die Übereinstimmung der religiösen Anschauungen dieses Urvolkes mit den biblischen Schilderungen der Urzeit das hohe vorbabylonische Alter der letzteren festzustellen[1]. — So bleibt die Erklärung des Gemeinbesitzes als eines religiösen Erbgutes aus der Urzeit allein übrig. „Dieses Ergebnis" — so Willmann[2] — „widerstreitet gar sehr dem Geschmacke unserer Zeit, die sich darin gefällt, mit den Sophisten und Epikureern das menschliche Wesen aus tierartigen Anfängen zu erklären." In der Tat ist dieser extreme Evolutionismus, der in der Religionserforschung als Animismus oder in verwandten Systemen auftritt, der einzige Gegner jener großen Anschauung vom religiösen Erbgute aus der Urzeit des Menschengeschlechtes. (Die Pentateuchkritik der Schule Wellhausens und der Panbabylonisten ist im Grunde nichts anderes als die Anwendung der evolutionistisch-animistischen, a priori festgesetzten Theorie auf die Religionsgeschichte des Alten Testamentes.) Wie durch die großen Forschungen der Schule Andrew Langs die evolutionistisch-animistische Theorie als falsch erwiesen und der präanimistische ethische Monotheismus als Urform der Religion festgestellt ist, so wird auch der Grundgedanke Willmanns von einem religiösen Erbgute der Menschheit durch diese Forschungen selbst gestützt. Anderseits hat auch der Gedanke, daß in den ersten Büchern der Schrift des Alten Testamentes dieses religiöse Erbgut in reiner, unentstellter Form als Uroffenbarung uns vorliegt, eine großartige Bekräftigung erfahren. Gerade in jenem religiösen Erbgute liegen, wie Willmann eingehend darlegt, die tiefsten Wurzeln der Philosophie des antiken Idealismus, mag der Geist rationalistischer Geschichts-

[1] A. a. O. 129 f. [2] A. a. O. 135.

forschung noch so scharfen Einspruch gegen diesen Satz erheben. „Eine Erbweisheit, die aus Uroffenbarung hervorgeht, sich nach Völkern differenziert, in der echten Philosophie mit erneutem Lichte erglänzt, ist das volle Widerspiel zu einer Anschauung, welche im isolierten Denken allein den Herd des geistigen Lebens, in der Voraussetzungslosigkeit desselben die Bedingung seines Gelingens, in der Kritik überkommener Ansichten die Probe seiner Stärke erblickt." [1]

* * *

Auf Grund dieses ererbten religiösen Gemeinbesitzes ist, wie die „Geschichte des Idealismus" ausführt, eine gewisse Angleichung der religiösen Anschauungen bei einer Völkergruppe, wie sie die Ägypter mit den Völkern Vorderasiens und den Griechen bildeten, denkbar und zum Teil nachweisbar, eine Angleichung, die auch in der Philosophie der Griechen sich auszuwirken strebt.

Wer wird aber die Denkbarkeit und Nachweisbarkeit jener religiösen, auch auf die Philosophie ausgreifenden, innerhalb gewisser Grenzen gehaltenen Angleichung, den dritten Grundgedanken Otto Willmanns, heute noch ernstlich bestreiten wollen? Trotz der Achtung, welche wir gegen Zeller und seinen neuesten Anhänger, Hopfner, hegen, können wir nicht umhin, ihre gegen jene Möglichkeit und Nachweisbarkeit einer gewissen Angleichung gerichtete Beweisführung als völlig unwirksam und ungenügend zu bezeichnen.

Hopfner unterzieht die Glaubwürdigkeit der griechischen und lateinischen Nachrichten, welche die ältesten griechischen Philosophen bis auf Platon als Schüler der orientalischen Weisen aufführen, einer Kritik [2]. Er weist hin auf den zeitlichen Abstand dieser Zeugnisse von den Gegenständen der Berichterstattung, auf die Belanglosigkeit der Zeugnisse und ihren tendenziösen Charakter, auf das Anschwellen ihres Inhaltes im Verlaufe der Zeit, auf Widersprüche in Bezug auf

[1] A. a. O. 135.
[2] Hopfner, Orient und griechische Philosophie 9—20.

Einzelheiten, Umstände der Zeit, des Ortes usw. Aber der Hauptgrund für die Annahme eines gewissen orientalischen Einflusses liegt nicht in diesen Berichten, sondern vielmehr in der genauen inhaltlichen Vergleichung der Lehren. Hopfner erinnert selber an die enge Verwandtschaft der orphischen kosmogonischen Mythen mit entsprechenden orientalischen[1]. Die von ihm[2] so stark betonten Schwierigkeiten des Verkehrs mit dem Orient, zumal eines engeren Verkehrs mit den orientalischen Weisen, können keinen besondern Eindruck machen, wenn man bedenkt, daß bereits das Hellas des 2. Jahrtausends v. Chr. in eine Kulturbewegung verflochten war, deren Ausgangsgebiete im Orient und in Ägypten liegen. „Von Osten und Süden her hat die überlegene orientalische Kultur über das Ägäische Meer und ganz besonders über Kreta auf Hellas eingewirkt und diesem das Gepräge der kretisch-mykenischen Kultur aufgedrückt“ [3]. Wie lebhaft dieser Asien, Afrika, Europa überspannende Kulturverkehr gewesen, kann aus dem zu Tell-el-Amarna in Ägypten entdeckten keilinschriftlichen Archiv entnommen werden. Es hat uns belehrt, „daß die babylonische Schrift und Sprache [im 2. Jahrtausend v. Chr.] in weiten Gebieten Vorderasiens als Verständigungsmittel galt, daß es genaue Kenner derselben auch in Ägypten gab und daß man daselbst an den religiösen Überlieferungen Babylons ein hinreichendes Interesse nahm, um altersgraue Aufzeichnungen derselben von Backsteinbüchereien mesopotamischer Heiligtümer zu entlehnen“[4]. Von diesem uralten Kulturverkehr, der weit über das Gebiet der materiellen Kultur hinausgriff, darf man gewiß auf die Möglichkeit eines solchen in späterer Zeit schließen, wie er übrigens auch tatsächlich mannigfach bezeugt ist.

Mit Hopfner[5] von einem Tiefstand des exaktwissenschaftlichen und religionsphilosophischen Wissens der Orientalen zu sprechen, der eine solche Beeinflussung der Griechen ausschlösse, ist weder durch den Inhalt der indischen, noch der babylonischen,

[1] Hopfner, Orient und griechische Philosophie 35.
[2] Ebd. 21 ff.
[3] Pöhlmann, Griechische Geschichte[5] (1914) 24.
[4] Gomperz, Griechische Denker I 78. [5] A. a. O. 27 ff.

noch der ägyptischen Quellen gerechtfertigt. Wird der mythologische Charakter des orientalischen Denkens betont[1], so wird hier die Auswirkung des rationalen Gedankens unter der Hülle des Symbols ebenso verkannt wie in den philosophischen Versuchen der ältesten griechischen Philosophen die Auslösung des Gedankens durch das ihn in sich bergende Symbol. — Ist es weiters keine Herabwürdigung der Hellenen, wenn sie, wie jetzt allgemein zugegeben wird, in Bezug auf die Elemente der materiellen Kultur und die Anfänge der künstlerischen Tätigkeit zu den Orientalen ins Verhältnis der Abhängigkeit gesetzt werden[2], so wird auch eine Abhängigkeit in Religion und Wissenschaft nichts Entwürdigendes sein. Die Anhänger Zellers sehen überhaupt in dem Anschlusse der Philosophie an religiöse Lehren, seien es einheimische oder von außen aufgenommene, eine Beeinträchtigung ihrer Würde. Hier drückt sich aber ein spezifisch moderner Geisteshabitus aus, der mit dem der großen Alten in keiner Weise übereinstimmt. — Wenn Hopfner erst der Spekulation der Neuplatoniker (vom 3. bis 6. Jahrhundert n. Chr.) den Charakter des Religiösen und Mystischen zuerkennt und diesen Charakter der damaligen Spekulation auf orientalische Einflüsse zurückführt[3], so muß er doch anderseits zugestehen, daß bereits die Lehren des Empedokles und Platon einen Zug zum Religiösen und Mystischen aufweisen. In der Tat trägt die Philosophie aller großen griechischen Denker einen religiösen Charakter.

Inwieweit nun orientalische Einflüsse auf die Orphik und die einzelnen griechischen Philosophen — mittelbar oder unmittelbar — vorliegen, ist durch Einzeluntersuchungen festzustellen, die auf intensive Vergleichung des Inhaltes der Spekulation und Aufzeigung der entsprechenden Kulturbahnen oder Einwirkungsmöglichkeiten zu richten sind. Jedenfalls darf solchen Untersuchungen durch Vorentscheidungen prin-

[1] Ebd. 32 ff.

[2] Vgl. Moortgat, Anton, Hellas und die Kunst der Achaemeniden (1926). „Die reife archaische Kunst in Hellas war letzten Endes eine Blüte orientalischer Kunst, wenn auch auf fremdem Boden; die Impfung eines orientalischen Zweiges auf den westländischen hellenischen Baum."

[3] A. a. O. 67 ff.

zipieller Natur nicht vorgegriffen werden. Die Untersuchungen Gruppes in „Griechische Kulte und Mythen" und Gomperz' in „Griechische Denker" bieten hier viel Lehrreiches. Sehr bemerkenswert ist es, daß Werner Jäger in seinem bedeutenden Werke: „Aristoteles" (1923) den Einfluß orientalischer Anschauungen auf die Philosophie Platons nachweisen konnte.

„Die Akademie war damals geradezu der Brennpunkt einer orientalisierenden Strömung, die als Vorzeichen des Alexanderzuges und der ihm folgenden Annäherung zwischen hellenischem und asiatischem Geist von hoher, lange nicht genug gewürdigter Bedeutung ist. Die Kanäle, durch die die Einflüsse des Orients eingedrungen sind, kennen wir nur zum kleinen Teil; zufällig sehen wir aus dem Schülerverzeichnis der Akademie, von dem sich ein Stück auf einem herkulanensischen Papyrus erhalten hat, daß ein Chaldäer der platonischen Schule als ordentliches Mitglied angehörte. Das war im letzten Jahrzehnt Platons, wie es scheint; in dieselbe Zeit weisen andere Spuren orientalischen Einflusses, wie die Parallele der platonischen vier Tugenden mit der Ethik Zarathustras im I. Alkibiades und die Astraltheologie, die Platons Schüler und Sekretär Philippos von Opus im Nachtrag zu den Gesetzen als höchste σοφία vorträgt. . . . Die böse Weltseele in den Gesetzen, die die Widersacherin der guten Seele ist, ist ein Tribut an Zarathustra, zu dem Platon durch die letzte, mathematisierende Phase der Ideenlehre und den durch sie scharf zugespitzten Dualismus geführt wurde. Seither herrschte für Zarathustra und die Lehre der Magier in der Akademie starkes Interesse."[1] Auch Aristoteles greift in seiner Programmschrift περὶ φιλοσοφίας, wo er im Eingang die geschichtliche Entwicklung der Philosophie verfolgt, auf den Orient zurück. „Er beschränkte sich nicht, wie in der Metaphysik, auf die griechischen Philosophen seit Thales, ... sondern drang bis in den Orient vor und erwähnte seine uralten großartigen Schöpfungen mit ehrfürchtigem Interesse. Im ersten Buche der Metaphysik werden nur die ägyptischen Priester . . . kurz gewürdigt. . . . In seinem Dialoge ging Aristoteles noch über sie hinauf in älteste Zeiten . . . und sprach von den Magiern und ihrer Lehre. Es folgten die ehrwürdigen Vertreter ältester hellenischer Weisheit, die Theologen, wie er sie zu nennen pflegt, die Lehren der Orphiker . . . endlich die Spruchweisheit, die man auf die sog. Sieben Weisen zurückführte und deren Überlieferung unter dem besonderen Schutz des delphischen Gottes stand. Damit war Gelegenheit gegeben zur Erwähnung der

[1] Werner Jäger, Aristoteles 133 f. Über die Beziehungen zwischen Iran und der griechischen Philosophie siehe jetzt: Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (1926).

altapollinischen Religion."[1] Werner Jägers Ausführungen können in diesem Betracht als glänzende Bestätigung der Grundlehren Willmanns bezeichnet werden.

* * *

Die Grundgedanken Willmanns über den Ursprung der griechischen Philosophie sind, wie gezeigt, durch die fortschreitende Forschung mannigfach bekräftigt worden: Die Philosophie des antiken Idealismus wurzelt in der orphischen Theologie; diese weist wiederum auf einen Grundbestand religiöser Anschauungen hin, der als Erbgut der Menschheit aus der Urzeit bezeichnet werden darf. Erst auf Grund dieses religiösen Gemeinbesitzes ist eine Angleichung der Völker des vorderasiatischen Kulturkreises in Bezug auf religiöse und darin keimhaft geborgene spekulative Lehren als möglich zu bezeichnen, wie eine solche Angleichung auch zum Teil nachweisbar ist. So sind, was den Ursprung der griechischen Philosophie betrifft, in gleicher Weise die extreme Orienthypothese wie die Anschauung, die den autochthonen Ursprung in extremer Form vertritt, zurückgewiesen, und es wird zugleich der Weg gezeigt, auf dem diese Frage einer befriedigenden Lösung entgegengeführt werden kann. Jedenfalls wird der Würde des antiken Idealismus, der κατ' ἐξοχήν als griechische Philosophie bezeichnet werden kann, dadurch kein Eintrag getan, daß man ihn mit Platon auf eine göttliche Quelle, die sich der Vorzeit erschloß, zurückführt. „Als eine Gabe der Götter" — so Platon im Philebos[2] — „ist, wie ich überzeugt bin, aus einer göttlichen Quelle, durch einen unbekannten Prometheus in leuchtendem Feuerscheine die Kunde herabgelangt, und die Altvordern (οἱ παλαιοί), besser als wir und den Göttern näher stehend, haben uns diese Offenbarung überliefert, die Kunde, daß, was wir die Wirklichkeit nennen, nicht bloß aus dem Einen und Vielen entspringe, sondern auch Bestimmendes (πέρας) und Unbestimmtheit (ἀπειρία) in sich gebunden (ξύμφυτον) trage, und daß wir bei dieser Beschaffenheit der Dinge für jedes ein Vorbild (ἰδέα) aufzusuchen haben, und, weil ein solches in ihm liegt, auch finden werden."

[1] W. Jäger a. a. O. 130. [2] p. 16 c.

Roger Marston O. F. M. († 1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus

Von Franz Pelster S. J.

Aus der älteren Oxforder Franziskanerschule sind bisher nur von Johannes Pecham größere Teile der Lehrschriften gedruckt. Die Werke des Thomas von York, Richardus Rufus von Cornwall, Thomas Bungey und Nicolaus Ockham, die handschriftlich auf uns gekommen sind, warten noch ganz oder allergrößten Teiles der Veröffentlichung. Das gleiche gilt von Roger Marston, der den Gegenstand dieser und einer folgenden Studie bilden soll. Freilich ist dieser Franziskaner kein völlig Unbekannter in der Geschichte der Scholastik. F. Ehrle[1], der ihn in die Literatur einführte, betonte bereits 1883 die Bedeutung, die den Schriften Rogers für die Erforschung der englischen Franziskanerschule zukomme. In den „Anecdota de humanae cognitionis ratione" werden einige Notizen aus einer auch von Ehrle benutzten Florentiner Hs. mitgeteilt und zugleich wird die Frage über die Erkenntnis in den „rationes aeternae" abgedruckt[2]. A. G. Little[3] ging später in seinem grundlegenden Werk über die Oxforder Franziskanerschule und in einem Aufsatz hauptsächlich den Lebensdaten nach. Zugleich machte er auf eine Hs. von Assisi aufmerksam, die einige Fragen Rogers enthält. Endlich untersuchte A. Daniels[4] die Beziehungen Rogers zu Anselm von Canterbury. Das ist, wenn wir von einigen nebensächlichen Erwähnungen absehen, in kurzen Zügen das bis heute für die historische Erkenntnis Rogers Geleistete.

Wenn ich die Forschung wieder aufnehme, so bestimmen mich drei Gründe: Einmal ist es der Wunsch, die von Ehrle

[1] Das Studium der Hss. der mittelalterlichen Scholastik: ZKathTh 7 (1883) 48.

[2] De humanae cognitionis anecdota quaedam (Ad Claras Aquas 1883) xx sq.

[3] The Grey Friars in Oxford (Oxford 1892) 157 f. — The Franciscan School at Oxford in the thirteenth century: ArchFrancHist 19 (1926) 55—57.

[4] Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston: Th Qschr (1910) 35—59.

kurz nach 1880 gesammelten wertvollen Auszüge aus Rogers Schriften, die S. Eminenz mir großmütig zur freien Verfügung überließ, in später Stunde noch nutzbar zu machen. Ferner gelang es, das bekannte handschriftliche Material zu erweitern und genauer zu bestimmen. Vor allem aber bildete sich nach eingehenderem Studium der Schriften Rogers die Überzeugung, daß wir in ihm einen Theologen besitzen, der beträchtlich über das Mittelmaß hinausragt. Seine Schriften verbreiten viel Licht über die gegen 1280 in Oxford beginnende Auseinandersetzung zwischen Augustinismus und Aristotelismus. Zugleich weisen sie nach Paris und den Führern der dortigen Bewegung hinüber. Seine Quästionen sind typisch für die Trinitäts- und Seelenlehre des Augustinismus. Seine Quodlibeta sind die ältesten, die uns aus Oxford erhalten sind[1].

Um eine feste Grundlage zu schaffen und um andern die Arbeit und die Auffindung weiterer Fragen zu erleichtern, beginne ich mit einem Überblick über das noch vorhandene handschriftliche Material. Den Abschluß dieses Teiles bildet ein vollständiges Verzeichnis der Fragen, das die Auszüge in den Anecdota und bei Daniels wesentlich ergänzt. Darauf stelle ich alles zusammen, was sich nach dem heutigen Stand der Forschung über die Lebensdaten Rogers und die Anordnung seiner Schriften sagen läßt. Im letzten Teil suche ich die Stellung, die Roger zu Augustinus einnimmt, und seine Methode der Interpretation näher zu umschreiben. Ein zweiter Artikel soll über die Stellung Marstons zu einzelnen Lehrern seiner Zeit und über wichtige Lehrpunkte weiteren Aufschluß geben. In der bei Aschendorff (Münster) erscheinenden „Series Scholastica" der „Opuscula et textus" werde ich ausgewählte Quästionen veröffentlichen.

1. Die handschriftliche Überlieferung.

Die wichtigste Hs. mit Fragen Rogers bleibt auch heute noch der durch Ehrle und die Anecdota bekannt gewordene Cod. 123 (Conventi soppressi) der Laurentiana zu Florenz.

[1] Die beiden Quodlibeta des Pecham sind zwar älter. Sie wurden aber nicht in Oxford, sondern in Paris bzw. an der Kurie disputiert.

Dank einem besondern Entgegenkommen des Direktors der Laurentiana, Professors E. Rostagno, war es mir möglich, die von Ehrle gemachte Beschreibung zu ergänzen und seine Notizen zu vervollständigen.

Cod. 123 (Conv. soppr.) [membr. ff. (III + 215 + I)[1] 27,5 × 18,8 cm (2 col.) saec. 13/14] ist eine ausgesprochene Mischhs. Sie stammt, wie so viele andere wertvolle Hss. der Laurentiana und der Nationalbibliothek aus Santa Croce zu Florenz. Ich gebe den wesentlichen Inhalt, ohne mich jedoch in alle bibliographischen Einzelheiten zu verlieren: 1. Die Hs. beginnt mit einem Auszug aus einer Quaestio disputata des Ricardus de Mediavilla: Hec questio est secundum Ricardum de Mediavilla q. 31 utr. demon potest ludificare sensus nostros ff. 1^{r}—3^{r}. — 2. Es folgen eine Reihe von tabulae, deren Überschriften ich angebe: He 36 questiones sunt secundum Ricardum de Mediavilla, abbreviate tamen 3^{v}. — He 17 q. sunt abreviate de questionibus de veritate fratris Thome f. 4^{r}. — He 9 q. sunt disputate a magistro et fratre Roggerio de Merston Anglico ordinis minorum 4^{r}. — He 9 q. sunt secundum diversos magistros 4^{r}. — Super d. 5 primi sententiarum 4^{v}. Zur drittletzten Frage „Utr. in Deo sit potencia aliqua et utr. potencia generandi in patre sit quid vel ad aliquid" ist bemerkt: Quere in q. Rogeri de Merston q. p^{a}. — He XI q. sunt secundum fratrem Iohannem de Muro 4^{v}. — He 6 questiones sunt tracte de Summa Henrici de Gandavo 4^{v}. — [Quaestiones anonymae 5^{r}.] — Primum de quolibet magistri fratris Rogeri Anglici [33 qq.] 6^{r}. — 2^{m} de quolibet eiusdem [36 qq.] 6^{r}. — Questiones 9 fratris Rogeri Anglici 6^{v}. — De quolibet quondam a fratre Egidio Romano disputato [20 qq.] 7^{v}. — [Quaestiones anonymae 3] 7^{v}. — Questiones de fato et sunt 5. 7^{v}. — Questiones de quolibet domini fratris Iohannis de Pecchiam Cantuariensis archiepiscopi de ordine minorum.

3. Nunmehr beginnen Questiones Ricardi de Mediavilla disputate sed abbreviate ff. 7^{r}—38^{v}. Inc: Ricardus q. 3^{a} utr. aliud a Deo sit actu infinitum vel esse possit. In responsione sic dicit. Expl. [q. 37]: intellectuale angelo intellectualiter circumfusum et patet responsio ad q.

4. Q. Thome de veritate ff. 39^{v}—48^{v}. 1 Queritur utr. verum sit omnino idem quod ens. 13 Utr. bonum addat aliquid secundum ens. Nach einem Stück aus Boetius, De ebdomadibus 46^{v}, folgen zwei Auszüge aus der Summa I q. 16 47^{r}, darauf 14 Thomas, e questionibus de bono q. 3 Utr. sc. bonum sit prius secundum racionem quam verum 47^{v}. 17 Utr. bonum creature sit in modo, specie et ordine 48^{v}.

---

[1] Ich halte mich an die neue Zählung, die H. Rostagno durchgeführt hat. Eine ältere Hand zählte 236 Blätter. Ich hebe hervor, daß die Blattangaben in den Anecdota und bei Daniels (ThQschr 1910, 35—59) beständig von der heute maßgebenden Zählung abweichen.

5. Questiones fratris Rogeri ff. 49r—71v: Circa emanacionem eternam primo queritur de ipsa produccione, secundo de productis. Circa produccionem queritur primo in se, secundo in comparacione. De ipsa in se queritur de eius formali principio et primo utrum sit essencia, 2° utrum sit relacio formale principium produccionis. Nunmehr folgt der Text der neun Fragen, deren Wortlaut am Schluß dieses Abschnittes mitgeteilt wird. Das Explicit f. 71v lautet: nisi per peccatum in inpotenciam talem inciderit. Expliciunt 9 questiones disputate a fratre Roggerio de Merston Anglico de ordine minorum.

6. Nach einer Anzahl von Auszügen aus verschiedenen Autoren auf ff. 71r—81v haben wir ff. 85r—87r elf Fragen des späteren Generalministers und Kardinals Johannes de Murro[1]. Auf f. 85r ist noch oben zu lesen: He 11 q. per ordinem sunt secundum Iohannem [nach der tabula f. 4v de Murro]. 1 Utrum corpus gloriosum per dotem subtilitatis possit esse simul cum non glorioso. 2 Quare homo non habet cor positum in medio pectoris, sed habet ipsum in latere sinistro. 9 Utr. pater vel spiritus sanctus potuerint incarnari. 10. Utr. supposita filii incarnacione decuerit patrem vel spiritum sanctum incarnari. 11 Quid sit eternitas secundum rem. — Auf einige Quästionen aus der Summa des Heinrich von Gent ff. 87v—92v folgt ff. 95r—96v die Frage „secundum Matheum de Aquasparta: Utr. intellectiva uniatur corpori mediate vel inmediate"; darauf ff. 97r—98r Questio de auctoritate audiendi confessiones secundum fratrem Iohannem de Herfordia de provincia Saxonie de ordine minorum, virum in iure famosum. Queritur utr. fratres minores vel predicatores vel alii viri religiosi non habentes proprium, qui habent privilegium audiendi confessiones et predicandi possint hoc facere sine licencia inferiorum prelatorum et sacerdotum parochialium an tenemur ad hec eorum habere concessum. Unter den folgenden Auszügen auf ff. 98v bis 99r hebe ich die Bemerkung zu der Frage hervor: Utr. miraculose formatus de aliqua parte hominis contrahat originale Q. Rogeri 8 in fine corporis solucionis, in q. circa primum sentenciarum (!) Darauf folgt 99r—100r die „questio secundum fratrem Riccardum de Villa media: Utr. persona cum qua penitens confitetur se peccasse cadit sub sigillo confessionis." Auf ff. 100v, 103r—105v, 110r—113r stehen weitere Auszüge, während die übrigen Seiten leer sind.

7. Jetzt beginnt f. 114r: Primum de quolibet magistri fratris Rogerii Anglici: Omnis humana perscrutacio sapienciam racionabiliter investigans circa creatorem vertitur et creata. Propterquod in preterita disputacione[2] questiones quedam proponebantur de divinis, que-

[1] Den Wortlaut dieser Fragen hat jüngst P. Glorieux (ArchHistDoctr LittMA 3 [1928] 221 f.) mitgeteilt, der auf einen Artikel von E. Longpré in La France Franciscaine 1922 verweist.

[2] Ich möchte davor warnen, aus diesem Wort „in preterita disputacione" voreilig zu schließen, daß auch bei den Quodlibeta Disputation und

dam de humanis. Circa divina querebatur primo de Deo increato, secundo de Deo incarnato.... Utrum Deus possit facere creaturam aliquam sibi coeternam. Es endet f. 121^{v}: in utroque corpore ex ymaginacione falsa procedit. Explicit primum quodlibet fratris Rogerii de Anglia. Auf f. 122^{r} beginnt: Secundum quodlibet fratris Rogerii. Universalis theologice consideratio in speculationibus intelligibilium et operationibus moralium continetur.... Utrum relatio quantum ad eius quidditatem maneat in divinis[1]. Auf f. 158^{v} steht: preferendum, quod dicere est absurdum. Et sic pateat questio hec. Explicit 2^{m} quodlibet fratris Rogerii de Anglia.

8. Darauf folgen ff. 159^{r}—220^{v} neun weitere Quaestiones disputatae, die f. 6^{v} in der Tabula als „9 questiones fratris Rogerii Angelici" bezeichnet sind und über denen f. 159^{r} der Name Roger noch eben leserlich ist: Quoniam sicut dicit Anselmus Monol. cap. LXVI° mens racionalis quanto studiosius ad se discendum intendit tanto efficacius ad trinitatis cognicionem ascendit, quia nusquam ipsius ymaginacionem expressius mens reperit quam in seipsa, post investigacionem habitam circa emanacionem personarum in divinis querenda sunt quedam de ipsa mente racionali, qua sicut per speculum ad ineffabilia trinitatis simbolice consurgamus. Et primo queritur quomodo anima seipsam cognoscit et habitus in se existentes utrum videlicet per essenciam ipsius anime et habitum an per aliquam speciem ab eis differentem. Die letzte Frage schließt f. 199^{v}: in ea nichil possunt formaliter vel efficienter. Den Schluß bildet ff. 200^{r}—212^{r}: De quolibet secundum Egidium Romanum. 1 Utrum divina virtute unum et idem possit esset in duobus locis. 20 Utrum fruentes Deo et videntes ipsum videant omnia, que sunt in ipso.

Die zweite Hs. ist Cod. 118 der Biblioteca Comunale zu Assisi. Sie muß bereits Fidelis a Fanna bekannt gewesen sein. Aber infolge eines unglücklichen Schreib- oder Lesefehlers der Anecdota ging ihre Kenntnis wieder verloren. Dort wird nämlich bemerkt, in Cod. 158 Assisi beginne f. 130^{v} Secundum quodlibet fratris Rogerii „Omnis humana investigatio circa creatorem negotiatur."[2] Dieses sei identisch mit dem

Determination zeitlich getrennt waren. Ein zwingender Beweis für diese Behauptung fehlt bis heute. Hier wie bei andern Quodlibeta handelt es sich um sorgfältige schriftliche Ausarbeitungen. Die Frage lautet: Ist „in preterita disputacione" und ähnlich „in nuper habita disputatione" gesprochenes oder nur geschriebenes Wort?

[1] Bei Daniels a. a. O. 40 herrscht hier einige Verwirrung, die auf den Anecdota beruht. Das Incipit „Omnis humana investigacio" gehört, wie wir später sehen, zum zweiten Quodlibet des Cod. Assisi 118, nicht zu Cod. Laurentianus 123.

[2] De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam xx.

ersten Quodlibet von Florenz. A. G. Little[1] stellte bedauernd fest, daß sich das bezeichnete Quodlibet in Cod. 158 nicht vorfinde. Bei einer ersten Durchsicht der Assisi-Hss. im Sommer 1925 wurde ich auf Cod. 118 aufmerksam, der anonyme Quaestiones disputatae und zwei Quodlibeta Rogers enthält. Als ich dann später die Notiz der Anecdota las, war mir klar, daß diese Hs. gemeint sei. Allerdings handelt es sich nicht um das erste Florentiner Quodlibet, sondern um zwei neue, bis dahin unbekannte Quodlibeta. Ich lasse die Beschreibung der Hs. folgen.

Cod. 118 Assisi [membr. ff. 158, 36,5 × 25,5 cm (2 col.) saec. 13 ex.] ist nach Ausweis der Schrift englischer Herkunft. Er ist aber schon früh in den Sacro Convento gelangt, wie die für Assisi charakteristische Schlußbemerkung beweist: In isto libro omnes quaterni sunt XIIII, wobei die Zahl in die Strahlen eingefaßt ist. Die Quaternen sind in Wirklichkeit nach Oxforder Brauch Sexternen. Im Katalog von 1381 ist die Hs. bezeichnet: CCCLXXXVIII § — Questiones disputate sancti Thome de Aquino. Cum postibus. Cuius principium est: Questio est de veritate et primo queritur quid est veritas. Finis vero: Magis desideratur perfecte Deum diligere quam aliquid scire. In quo libro omnes quaterni sunt XIIII D.[2] Eine Inhaltsbeschreibung mag folgen.

1. Die ersten sechs Quästionen von De veritate des hl. Thomas von Aquin. ff. 1r—36v. — 2. Die ersten sieben Quästionen De malo des gleichen Verfassers. Von q. 8 finden sich nur die beiden ersten Artikel. ff. 37r—80v. — 3. Die Quaestio De gradibus formarum des Richard von Meneville (Mediavilla). ff. 81r—91r. Inc.: Circa questionem de unitate formarum probatur quod est tantum una forma substancialis in quolibet supposito, primo per raciones logicas sc. Philosophus 4 Thop.[3] — Questio de produccione forme substancialis in esse secundum illum Thomam de Suton Anglicum de ordine predicatorum sive de potencia activa que sit in materia. ff. 91v—95r. Inc.: De produccione forme substancialis in esse sentenciam solemnem priorum doctorum. Expl.: sed omnia ab ipso. Et ideo est Deus super omnia benedictus in secula.[4] — 5. Anonyme Quaestiones disputatae De trinitate von Roger Marston. ff. 95r—114r. Inc.: Circa emana-

[1] The Franciscan School at Oxford: ArchFrancHist 19 (1926) 56.

[2] L. Alessandri, Inventario dell' Antica Biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381 (Assisi 1906) 111.

[3] Näheres über diese Frage findet sich bei E. Hocedez, Richard de Middleton (Louvain 1925) 23 und in Schol 3 (1928) 412.

[4] Über diese und die unten folgende Abhandlung des Thomas Sutton vgl. Schol 3 (1928) 411 ff.

cionem eternam queritur de ipsa produccione, secundo de productis.... Es folgen nun die sieben Fragen über die Trinität, die auch in der Florentiner Hs. stehen. Nur sind Frage 6 und 7 zu Unrecht miteinander vertauscht. Die beiden letzten Fragen von Florenz sind nicht vorhanden. — 6. „Quolibet fratris Rogerii", wie am Rand von gleichzeitiger Hand vermerkt ist. ff. 114^{r}—120^{r}. Inc.: Queritur utrum divina attributa differant. Quod non, quia differencia eorum esset secundum rem aut secundum racionem. Expl. f. 120^{r}: peccata sua, a quibus fuerunt legitime absoluti et qui intelligit secus, est pecus. — 7. Questio est utrum sit in nobis aliquis defectus veniens per originem a primo parente ut ignorancia, difficultas ad bonum, mortalitas et concupiscencia. f. 120^{r-v}. Am Rand steht von der Hand des Korrektors: Marston. Die Frage ist gekürzt. — 8. Nach einer Randbemerkung derselben Hand wie in n. 4, 6 und 7: Alius tractatus illius de Suton predicatoris contra pluralitatem formarum. ff. 121^{r}—130^{v}. Inc.: Quoniam sanctum est honorare veritatem pre ceteris amicis. Expl. f. 130^{v}: actus purus et exemplar omnium, cui sit gloria in secula seculorum. Amen. — 9. Von der gleichen Hand wie oben: Secundum quodlibet fratris Rogerii. ff. 130^{v}—145^{r}. Inc.: Omnis humana investigacio circa creatorem negociatur et creaturam. Idcirco in nuper habita disputacione proposite fuerunt questiones quedam de rebus divinis, quedam de rebus creatis. Circa divina quesita fuerunt primo de Deo increato, deinde de Deo increato [l. creatore]. Circa Deum increatum quesita fuerunt aliqua de essencialibus, quedam de personalibus. Circa essencialia quesitum fuit primo per comparacionem ad illud quod est intra, secundo per comparacionem ad illud quod est extra. Secundum creatorem tria: Primum querebatur utrum proprietates sint in essentia. Et arbitratur(?) primo quod non, quia si essent essencialiter[1]. Expl. f. 145^{r}: per iura canonica corriguntur. Dominus(?) Amen. — 10. Zwei anonyme Quaestiones disputatae, die allem Anschein nach Roger selbst angehören. ff. 145^{r}—158^{v}. Quesitum fuit postea de voluntate utrum sc. voluntas deliberativa cogatur sicut racio ab obiecto vel a divina presciencia. ff. 145^{r}—158^{v}; Queritur utrum beatitudo sit actus intellectus seu voluntatis. 150^{r}—159^{r}. Expl.: perfecte Deum diligere quam aliquod scire. Et hec sufficiant de questione hic.

Die dritte Hs., welche für Roger in Betracht kommt, ist Cod. 158 Assisi [membr. ff. 362, 27 × 20 cm (2 col. exc. ff. 347^{r} ad 350^{r}) saec. 13]. Diese für die Kenntnis der Oxforder Schule ungemein wichtige Hs. ist bereits von Ehrle, Daniels und besonders von Little benutzt, aber noch keineswegs ausgeschöpft.

[1] Ich habe das Initium in seiner ermüdenden Breite wiedergegeben, weil es für jene Zeit und für völlig ausgearbeitete Quodlibeta charakteristisch ist.

Auch von Roger Marston enthält sie mehr als Daniels und Little gefunden haben. Da ich ein Gesamtverzeichnis der Quästionen dieser Hs. in einem Werke zur Literargeschichte der englischen Scholastik zu bringen gedenke, beschränke ich mich hier auf die zu Roger Marston unmittelbar in Beziehung stehenden Stücke.

Zunächst haben wir auch in dieser Hs. die Quaestiones de trinitate „Circa emanacionem eternam primo queritur de eius ut ita dicam formali principio." Die beiden ersten Fragen stehen ff. 123^{r}—128^{r}. Zu Frage 1 ist f. 123^{r} unten von gleichzeitiger Hand vermerkt: Disputacio Rog. de Mirstun ord. min. Nach anonymen Fragen des Dominikaners Richard von Knapwell folgen ff. 154^{r}—174^{v} die Fragen 3—5, 7, 6 der Florentiner Hs. Zu Frage 3 wird f. 154^{r} unten bemerkt: Questio R. de Merstone minor[is]. Resp[ondit] Cnap[welle]. Zu Frage 4 heißt es f. 160^{r} unten: Questio Merstune. Resp[ondit] Gaunt. In Frage 6, die auch hier mit Frage 7 den Platz vertauscht hat, steht f. 171^{v} unten R[ichardus] de Coningtune. Es beginnen hier die rationes ad oppositum. Conington ist also zweiter Respondens[1]. Während wir es in all diesen Fragen mit völlig ausgeführten Quaestiones disputatae zu tun haben, finden wir f. 28^{v} nur den ersten Teil, die Disputation in abgekürzter Form: Questio [an] defectus aliqui[!] sicut ignoranciam et talia contraximus per originem. Unten steht Rog[er] de Merston. Es handelt sich um jene Frage, die in der Florentiner Hs. auf die Quaestiones de trinitate folgt. Unter den zahlreichen anonymen Fragen des Codex Assisi mögen noch einige Quästionen Rogers verborgen sein. Doch kann ich einstweilen nicht mehr feststellen.

Eine letzte Hs. endlich enthält zum wenigsten zwei Fragmente von Quästionen Rogers. In einer Misch-Hs. aus Franziskanerkreisen [membr. et chart. ff. 210, 14,3 × 10,5 cm saec.

[1] Diese Frage sowohl wie die letzte Frage des Cod. 118 Assisi bestätigen die früher ausgesprochene Vermutung (Thomas von Sutton: ZKathTh 46 [1922] 368 f.), daß bei besonders feierlichen Gelegenheiten zwei Respondenten auftraten. In Cod. Assisi 118 f. 150^{r} schreibt am Rand die gleichzeitige Hand des Korrektors: „Dicendum secundum quod dicebat respondens ad questionem et raciones fr. minorem." Aus dem ganzen Zusammenhang ergibt sich, daß zu verbinden ist „respondens fratrum minorum(!)" Die gleiche Hand schreibt f. 151^{v} zu „Ad oppositum dicebatur": „Dicendum secundum respondentem predicatorem." Meine frühere Vermutung jedoch, daß bei feierlichen Gelegenheiten Magistri die Aufgabe des Respondens übernähmen, hat sich, abgesehen von den Vesperien und der Aula nicht bestätigt. Cod. Assisi 158 enthält noch andere Beispiele von Doppeldisputationen.

13 ex.], die jetzt im Besitz des Ignatiuskollegs Valkenburg ist, findet sich zu der Frage: „Utrum in materia sit potencia activa ita quod aliquid forme precedat in materia quod sit inchoacio forme" ff. 9^{v}—13^{r}, auf f. 12^{v} die Bemerkung: „Frater Rogerius de Anglia magister istam questionem prolixe pertractat contra Henricum et contra negantes inchoaciones formarum et dicit quod aliqui dicunt quod non est aliquid in materia, de qua fiat forma; quod quidem sicut incompletum sit aliqua forme inchoacio tanquam forma diminuta, que per agens excitata fiat actus completus, nec tale incompletum potest vel debet dici racio seminalis, de qua loquitur pluries Agustinus[!]. Et dicit quod raciones istius opinionis sunt plures: Prima est quod Deus nichil supernaturaliter produceret, sed solum incompletum produceret[!] ad completum." Nach Anführung aller Gegengründe schließt der Schreiber f. 13^{r}: „Omnes predicte raciones posite sunt superius eciam. Sed hic scripsi quia frater Rogerius aliqualiter melius pertractat et clarius et ut ponam omnia, que ponit fr. Rogerius pro illa opinione." In Q. 2 q. 22: „Utrum creatura possit aliquid producere de nichilo", finden sich zwar in der Fassung der gegnerischen Ansicht sehr starke Anklänge, aber die angeführten Gründe sind nicht mit jenen des Fragmentes identisch. Es muß sich also um eine bis jetzt unbekannte Frage handeln.

Dasselbe gilt von einem zweiten Zitat. In der Frage: „Utrum caritas possit crescere in infinitum" ff. 16^{r}—18^{v} wird Roger f. 18^{r} folgendermaßen eingeführt: „Frater Rogerius de Anglia magister in theologia sic inprobat opinionem Thome [sc. quod caritas possit crescere in infinitum]: Exemplar eternum, quod a nullo potuit plene representari, necesse fuit ut omnis species rei create in concreto gradu Deum imitaretur, quem gradum nullatenus supergredi posset stante specie." Es folgen noch andere Gegengründe.

Endlich fand ich in Cod. 300 (514) des Caius College Cambridge, der einen aus der Zeit 1310—1320 stammenden Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule enthält, in der Frage: „Utrum potencia generandi dicat quid vel ad aliquid" f. 42^{r}, neben den Namen Ricardus [de Mediavilla] Ware, Gand in quolibet, Bridlington auch Merston zitiert. Ob

es sich um einen verlorenen Sentenzenkommentar oder eine einzelne Frage handelt, konnte ich nicht feststellen.

Ein Überblick über das erhaltene handschriftliche Material lehrt, daß der Echtheitsnachweis keinerlei Schwierigkeiten begegnet. Die Fragen: „Circa emanationem aeternam", werden im Index von Cod. 123 (Conv. Soppr.) der Laurentiana f. 6^{r} angeführt: „Hee questiones sunt disputate a magistro et fratre Roggerio de Merston Anglico de ordine minorum." Die erste, dritte und fünfte werden in dem gleichzeitigen Cod. 158 Assisi, der aus Oxford stammt, ausdrücklich für Roger in Anspruch genommen. Da aber sämtliche Fragen ein fest verkettetes Ganze bilden, so sind auch die übrigen durch diese Hs. bezeugt. Da in der Hs. der Laurentiana nach den neun ersten Fragen steht: „Expliciunt 9 questiones disputate a fratre Roger de Anglia", und es im Inhaltsverzeichnis ähnlich heißt, so wird das Echtheitszeugnis auch auf die beiden letzten unabhängigen Fragen ausgedehnt. Zudem ist Frage 8 ausdrücklich durch Cod. 158 und Cod. 118 Assisi bezeugt. Quodlibet 1 und 2 und ebenso die neun Fragen De cognitione werden in der Hs. der Laurentiana als Quolibet und Questiones fratris Rogerii Anglici bezeichnet, der offenbar derselbe ist wie jener Magister, der bei den Fragen Circa emanacionem einmal als frater Roggerius de Merston und dann als Rogerius Anglicus vorkommt. Quodlibet 3 und 4 sind nach dem aus England stammenden Cod. Assisi 118: „quolibet" und „secundum quodlibet fratris Rogerii". Ein anderer Franziskaner Roger, der zu jener Zeit in England Theologie lehrte, ist uns nicht bekannt. Beweiskräftiger ist noch die unmittelbare Verbindung mit den zweifellos echten Fragen „Circa emanacionem". Etwas schwächer sind einstweilen die Gründe für die beiden letzten Quaestiones disputatae der Hs. 118. Da sie aber inhaltlich zu Rogers Lehren und Tendenzen passen, da dieselbe Hand auf derselben Seite f. 145^{r} mit einem einfachen „Quesitum est postea" fortfährt, so ist es sehr wahrscheinlich, daß auch diese Fragen Eigentum Rogers sind.

Um im Verlauf der Arbeit leichter verweisen zu können, lasse ich schon jetzt das Verzeichnis der Fragen nach den drei Hss. folgen. F = Cod. 123 (Conv. soppressi) der Lauren-

tiana Florenz; A = Cod. 118 der Stadtbibliothek Assisi; Ao = Cod. 158 der gleichen Bibliothek. Die Bezeichnungen „Quaestiones de trinitate" und „Quaestiones de anima" finden sich handschriftlich nicht vor; sie sind aber eine kurze, dem Inhalt entsprechende Bezeichnung.

[Quaestiones de trinitate[1], de peccato originali, de voluntate.]

Circa emanacionem eternam [primo] queritur de ipsa produccione, secundo de productis. Circa produccionem queritur primo in se, secundo in comparacione. . . .

1. Queritur ergo primo ut ita dicatur de eius formali principio utrum sc. essencia divina sit illud quo precipue seu ut ita dicatur formaliter sit omnis produccio in divinis. F 49^{r}—50^{v}; A 95^{r}—97^{r}; Ao 123^{r}—125^{r}.

2. Supposito quod primaria produccio necessario includit nocionem, queritur 2° que sit illa nocio. F 50^{v}—52^{r}; A 97^{r}—99^{v}; Ao 125^{v}—128^{r}.

3. Utrum divine origines sint priores relacionibus ut aliquo modo distinguentes F 52^{v}—54^{r}; A 99^{v}—103^{r}; Ao 154^{r}—160^{r}.

4. Quesitum fuit postea circa emanationem eternam per comparacionem ad nostram cognicionem videlicet utrum possit per creaturas vel aliter sufficienter ostendi. F 55^{r}—57^{r}; A 103^{r}—106^{r}; Ao 160^{r}—163^{v}.

5. Utrum actus essentialis, quo producitur creatura necessario presupponat originem intrinsecam personarum. F 57^{r}—58^{v}; A 106^{r}—108^{v}; Ao 164^{r}—166^{v}.

6. Utrum verbum in divinis dicatur essencialiter vel nocionaliter. F 59^{r} ad 61^{r}; A 111^{v}—114^{r}; Ao 170^{v}—174^{v}.

7. Quesitum fuit postea de spiritu sancto utrum sc. possit personaliter a filio distingui per diversum modum originis, quem habet filius et spiritus sanctus a solo patre. F 61^{r}—63^{v}; A 108^{v}—111^{v}; Ao 166^{v}—170^{v}.

8. Postquam quesitum est de rebus divinis prosequendum est de humanis. Et quia tocius religionis christiane precipuum fundamentum est lapsus humani generis, quia ex eo ponitur incarnacionis necessitas, quesitum fuit utrum sit in nobis aliquis defectus veniens per originem. F 63^{r} ad 67^{v}; A 120^{r}—^{v}; Ao 28^{v}.

9. Supposito lapsu humani generis queritur utrum homo possit ex puris naturalibus acquirere rectitudinem voluntatis. F 67^{v}—71^{r}.

10. Quesitum fuit postea de voluntate utrum sc. voluntas deliberativa cogatur sicut racio ab obiecto vel a divina presciencia. A 145^{r}—150^{r}.

11. Utrum beatitudo sit actus intellectus seu voluntatis. A 150^{r}—158^{v}.

[Quaestiones de anima.]

Quoniam, sicut dixit Anselmus Monologio capitulo LXVI°, mens racionalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad trinitatis cognicionem ascendit. . . .

1. Et primo queritur quomodo anima seipsam cognoscit et habitus in se existentes utrum videlicet per essenciam ipsius anime et habituum an per aliquam speciem ab eis differentem. F 159^{r}—162^{v}.

---

[1] Der Wortlaut dieser Fragen stammt aus Cod. Laur. 123, der von den beiden Assisihss. nur wenig abweicht.

2. Utrum anima intelligat singularia naturaliter. 162^{v}—165^{r}.
3. Utrum anima omnia que cognoscit, cognoscat in luce eterna an sibi sufficiat lux naturalis et propria ad cetera cognoscendum. 165^{r}—170^{r}.
4. Utrum anima illuminetur a solo Deo. 170^{r}—176^{r}.
5. Utrum anima possit per illuminationes proficere in infinitum. 176^{r} ad 179^{v}.
6. Utrum anima in contemplacione per illuminationes in se receptas plus ascendat per affectum vel per intellectum. 179^{v}—184^{r}.
7. Utrum anima racionalis sit inmortalis. 184^{r}—188^{v}.
8. Utrum anima sensitiva species, quibus cognoscit, recipiat ab extra aut formet eas in seipsa. 188^{v}—194^{v}.
9. Utrum species, quibus mens intelligit, veniant in intellectum a rebus extra animam an fiant de ipsa anima. 193^{r}—199^{v}.

Primum Quodlibet magistri fratris Rogerii Anglici.

Omnis humana perscrutacio sapienciam racionabiliter investigans circa creatorem vertitur et creata. Propter quod in preterita disputacione questiones quedam proponebantur de divinis, quedam de humanis. . . .

1. Utrum Deus possit facere creaturam aliquam sibi coeternam. F 114^{r}.
2. Utr. possit facere materiam actu existere sine forma. 114^{v}.
3. Utr. possint esse plures forme in eadem specie, seipsis sine materia numero differentes. 114^{v}.
4. Utr. Deus cognoscat futura contingencia. 115^{r}.
5. Utr. incarnacio annunciari debuit. 115^{r}.
6. Utr. ipsius annunciacio corporaliter facta fuerit. 115^{r}.
7. Utr. in triduo fuerit anime gloria diminuita propter separationem a corpore. 115^{v}.
8. Utr. Christus seipsum videat, ut est sub sacramento. 115^{v}.
9. Utr. malus angelus Christum videat sub sacramento. 116^{r}.
10. Utr. sit caro Christi [caro vel puer], que aliquotiens videtur apparere in loco hostie consecrate. 116^{r}.
11. Utr. esse sit accidens rei, cuius est vel sit idem cum essencia sua. 116^{r}.
12. Utr. creatura aliqua sit summe simplex. 116^{v}.
13. Utr. videlicet in eadem essencia possint esse plures raciones realiter differentes. 116^{v}.
14. Utr. generacio sit in istis inferioribus a primo mobili vel a motu planetarum in zodiaco. 116^{v}.
15. Utr. [sit] de natura materie prime esse subiectum generacionis. 116^{v}.
16. Utr. eadem forma numero, que corrupta est, possit iterato generari. 117^{v}.
17. Utr. forma inducatur in materiam mediantibus aliquibus dispositionibus. 118^{r}.
18. Utr. ipsius [mixti] productio in loco habitationis humane sit naturalis. 118^{v}.
19. Utr. visus fiat intussuscipiendo vel extramittendo. 118^{v}.
20. Utr. eleemosina facta in peccato mortali aliquid valere possit. 119^{r}.
21. Utr. scienter dimittens horam canonicam peccet mortaliter. 119^{r}.
22. Utr. [eucharistie sacramentum] valeat homini sine contritione. 119^{r}.
23. Utr. contritus de peccato possit absque sacramentali confessione ad hoc sacramentum accedere, maxime si opportunitatem habeat confitendi. 119^{v}.

24. Utr. inferior prelatus possit subditum suum absolvere a peccato, cuius absolucionem sibi servavit prelatus superior. 119^{v}.

25. Utr. confitens omnia mortalia preter unum et volens ab omnibus abstinere preterquam ab illo, sit vere confessus. 120^{r}.

26. Utr. miraculose resuscitati iterum senserint penam mortis. 120^{r}.

27. Utr. liceat supplicare pro iuste iudicato ad suspendium vel ad mortem. 120^{r}.

28. Utr. vovens altissimam paupertatem possit habere proprium. 120^{r}.

29. Utr. aliquis possit ingredi religionem filiis suis pauperibus in seculo derelictis. 120^{v}.

30. Utr. canonice electus ad aliquam dignitatem melius faciat renunciando quantum in se est vel simpliciter acceptando. 120^{v}.

31. Utr. episcopus preficere debeat clericum de episcopatu alieno, si tamen in propria diocesi invenire poterit eque bonos. 121^{r}.

32. Utr. Deus iuste puniat hominem pena eterna pro peccato mortali. 121^{r}.

33. Utr. corpus gloriosum possit simul esse cum non glorioso. 121^{v}.

Secundum Quolibet fratris Rogerii.

Universalis theologie consideratio in speculationibus intelligibilium et in operationibus moralium continetur, speculatio vero intelligibilium quedam est circa fidei influentiam, quedam vero circa naturarum subsistentiam, de quibus in generali disputatione nuper habita singillatim quedam in genere querebantur....

1. Utr. relacio quantum ad eius quidditatem maneat in divinis. F 122^{r}.

2. Utr. in divinis sit totum integrale. 123^{r}.

3. Utr. per prophetias possit probari Christum iam incarnatum fuisse. 124^{r}.

4. Utr. una persona possit sine alia incarnari. 132^{v}.

5. Utr. filius Dei incarnatus fuisset, si homo non peccasset. 133^{v}.

6. Utr. [Christus gloriosus] unquam descenderit ad terras, postquam ascendit ad celum. 135^{r}.

7. Utr. Christus in cena dederit corpus suum passibile discipulis aut inpassibile. 135^{v}.

8. Utr. anima Christi sit sub sacramento. 136^{r}.

9. Utr. per agens naturale possint species sacramentales in substanciam transmutari. 137^{r}.

10. Utr. filii scismaticorum sint in statu salutis, maxime illi qui scismati non consentiunt. 138^{v}.

11. Utr. ordinatus a symoniaco occulto sit suspensus. 139^{r}.

12. Utr. cognoscens uxorem, postquam adulterata est, debeat dici bigamus. 139^{r}.

13. Utr. si Adam restitisset prime temptationi, statim fuisset in gracia confirmatus. 139^{r}.

14. Utr. anima [in] instanti infusionis sue contrahat originale peccatum. 140^{r}.

15. Utr. anima gloriosa possit se a suo corpore separare. 141^{v}.

16. Utr. secundum intentionem Augustini omnia sint simul producta in perfecta actualitate an secundum successionem dierum, sicut enarrat textus Genesis. 141^{v}.

17. Utr. esse creature sit a solo Deo. 143^{v}.

18. Utr. sc. omnis prelatio seu potestas sit a Deo. 144^{v}.

19. Utr. inpossibile creature debeat dici inpossibile simpliciter. 145^{r}.

20. Utr. aliqua potentia creature sit eterna. 146^{r}.
21. Utr. agens inmittat aliquid in passum. 146^{r}.
22. Utr. creatura possit aliquid producere de nichilo. 147^{v}.
23. Utr. una creatura sit nobilior altera. 155^{r}.
24. Queritur quare vulnera cadaveris mortui accedente interfectore fluunt sanguine. 155^{v}.
25. Utr. anima intellectiva separata habeat esse quod habuit in corpore existens. 155^{v}.
26. Utr. intellectus cognoscat bonum sub racione boni. 156^{r}.
27. Utr. aliquis existens novitius possit condere testamentum. 156^{v}.
28. Utr. aliquis ingressus religionem in 13° anno possit 14° anno profiteri. 156^{v}.
29. Utr. quantitas et substancia sint idipsum. 156^{v}.
30. Utr. individua unius speciei differant solo accidente. 157^{r}.
31. Utr. pater in necessitate constitutus possit vendere filium. 157^{v}.
32. Utr. oracio sit virtus. 157^{v}.
33. Utr. sit maioris meriti diligere amicum vel inimicum. 157^{v}.
34. Utr. perfecto liceat ostendere inimico signum rancoris. 157^{v}.
35. Utr., si committatur alicui aliquod secretum sub sigillo confessionis, teneatur illud revelare prelato precipienti sibi hoc manifestari. 158^{r}.
36. Utr. liceat alicui retinere superflua. 158^{r-v}.

[Tertium] Quolibet fratris Rogerii.

1. Queritur utrum divina attributa differant. A 114^{r-v}.
2. Utr. Deus possit creare angelum uno tantum instanti temporis permanentem 114^{v}.
3. Utr. Deus posset facere speram ultimam absque aliquo corpore interius contempto(!) 114^{v}—115^{r}.
4. Utr. Deus possit facere idem corpus numero esse in duobus locis localiter 115^{r}.
5. Utr. creatura possit manere subtracta manutencia creatoris. 115^{r}.
6. Utr. ypostasis et persona realiter differunt. 115^{r-v}.
7. Utr. esse angeli sit in continuo fieri. 115^{v}.
8. Utr. demon vere possit resuscitare corpus mortuum. 115^{v}—116^{r}.
9. Utr. anima inmediate uniatur materie prime 116^{r}.
10. Utr. species in memoria sit obiectum intellectus 116^{r}.
11. Utr. si duo decedant pares in omnibus, cum existunt in purgatorio, unus possit alio cicius liberari. 116^{r-v}.
12. Utr. sole stante tempore Josue steterunt omnia mundana corpora superiora. 116^{v}.
13. Utr. idem corpus numero maneat mortuum et vivum. 116^{v}—117^{r}.
14. Utr. contingencia ex fulgure fuit miraculosa, ut quod vagina existente integra liquefiat gladius. 117^{r}.
15. Utr. quis existens viator possit videre Deum per essenciam. 117^{r}.
16. Utr. aliquis possit deliberative eligere magis simpliciter non esse quam eternaliter miserum esse. 117^{r-v}.
17. Utr. essencia divina possit videri oculo corporali in patria. 117^{v}.
18. Utr. aliquis legitime institutus in beneficio habente curam animarum, si non fuerit ordinatus infra annum, possit illud beneficium licite retinere. 117^{v}.

19. Utr. eligentes aliquem in prelatum teneantur simpliciter eligere meliorem. 117^{v}—118^{r}.

20. Utr. medici et advocati de salario suo, et magistri de collecta sua tenentur dare decimas. 118^{r}.

21. Utr. primum peccatum precessit aliquis defectus in creaturis. 118^{r-v}.

22. Utr. Christus fuit mortuus ex violencia passionis sibi illate. 118^{v}.

23. Utr. Christus sit totus in qualibet parte hostie. 118^{v}—119^{r}.

24. Utr. corpus Christi sub sacramento sit extensum. 119^{r}.

25. Tandem quesitum fuit de penitencia, si fratres predicatores et minores habentes privilegium a summo pontifice audiendi confessiones possint eas audire, si inferiores prelati prohibeant subditis quod eisdem non confiteantur 119^{r}—120^{r}.

Secundum [quartum] quolibet fratris Rogerii.

Omnis humana investigacio circa creatorem negociatur et creaturam....

1. Primum querebatur utrum proprietates sint in essencia. A 130^{v}—131^{r}.

2. Utr. Deus posset facere materiam primam actu existentem absque omni forma. 131^{r}.

3. Utr. potencia creandi posset communicari creature. 131^{r-v}.

4. Utr. raciones in Deo fiendorum et possibilium fieri sint infinite. 131^{v}.

5. Utr. Petrus potuit non negasse, postquam Christus dixit sibi: ter me negabis. 131^{v}.

6. Utr. de racione missionis sit quod persona missa sit ab alico. 131^{v} ad 132^{r}.

7. Utr. verbum procedat in divinis per modum talis conceptus qui in nobis. 132^{r}.

8. Utr. suppositum filii sit prius filiacione 132^{r-v}.

9. Utr. sensitiva et vegetativa in Christo essent deducte de potencia materie. 132^{v}—133^{v}.

10. Utr. corpus Christi nunc gloriosum sit in convexitate celi empirei. 133^{v}.

11. Utr. corpus Christi idem fuerit mortuum et vivum. 133^{v}—134^{r}.

12. Utr. sudor Christi, quando factus est in agonia, fuerit naturalis. 134^{v}.

13. Utr. [Christus] sc. nobis meruerit redempcionem in morte vel post mortem. 134^{v}.

14. Utr. aliquid de sanguine eius remanserit in terra, postquam ascendit in celum. 134^{v}—135^{r}.

15. Utr. beata virgo plus dilexerit Deum quam summus Seraphim. 135^{r}.

16. Utr. dolor eius, quem habuit in passione Christi, fuerit maior quam dolor alicuius martirum. 135^{r-v}.

17. Utr. sc. plus gavisa fuerit de filio in educacione et aliis exhibitis circa ipsum quam afflicta fuerit in passione. 135^{v}.

18. Utr. verbum actualiter expressum sit illud quod formaliter cognoscit. 135^{v}—136^{r}.

19. Utr. verbum sit idem quod visio. 136^{r}.

20. Utr. necesse sit intellectum informari per speciem genitam similem illi que est in memoria. 136^{r}—137^{v}.

21. Utr. anima separata possit pati ab aliquo corpore; secundo utr. magis paciatur separata vel coniuncta. 137^{v}—138^{r}.

22. Utr. apparicio yridis sit instituta propter diluvium non futurum. 138^{r-v}.

23. Utr. in materia prima quacunque sit potencia passiva ad quamcunque extensionem. 138^{v}—139^{r}.

24. Utr. ymago videatur in speculo vel res ipsa. 139^{r}.

25. Utr. corpus gloriosum posset esse cum non glorioso simul. 139^{r-v}.

26. Utr. sc. per generativam vel nutritivam aliquid de alimento convertatur in illud quod resurget. 139^{v}—140^{v}.

27. Querebatur propositis duobus hominibus equalis meriti in omnibus, quibus revelata sit finalis perseverancia, unus tamen eligit statim avolare, alius vult expectare, ut plus mereatur, quis eorum melius eligat. 140^{v}.

28. Utr. decani in liberis capellis regis habeant curam animarum. 140^{v} ad 141^{r}.

29. Utr. penitens accedens ad sacerdotem ignorantem, si absolvat eum de aliquo peccato, super quo non habe⟨n⟩t potestatem, videtur sic absolutus. 141^{r}.

30. Quesitum fuit postea de clericis ministrantibus, utr. videlicet possint habere plures prebendas absque dispensacione. 141^{r}—142^{r}.

31. Utr. religiosus resuscitatus teneatur redire ad statum suum. 142^{r-v}.

32. Utr. Edwardus interfectus debeat haberi pro martire. 142^{v}.

33. Utr. inpressio stigmatum in beato Francisco equiparanda sit martirio aliorum sanctorum. 142^{v}—143^{v}.

34. Utr. aliquis possit certitudinaliter scire se habere fidem. 143^{v}.

35. Utr. caritas possit minui secundum substanciam. 143^{v}—144^{r}.

36. Utr. in omni peccato sit aliquis actus. 144^{r}.

37. Utr. periurarii in estimacione valoris possessionum iuris [?] quintedecime regi solvende possint absolvi, nisi restituant regi quod perdidit occasione periurii. 144^{v}—145^{r}.

38. Utr. videlicet in usura transeat dominium. 145^{r}.

2. Einige Daten aus Roger Marstons Leben.

Durch die handschriftliche Überlieferung ist uns ein wichtiges Hilfsmittel zur Bestimmung der Lebensdaten und des literarischen Umkreises gegeben. Die wesentlichsten Punkte hat bereits A. G. Little[1] in seinen grundlegenden Arbeiten erforscht. Einiges wenige konnte ich ergänzen und noch näher begründen.

Beginnen wir mit der für uns wichtigsten Frage: Wann war Roger Marston magister regens? In der so aufschlußreichen Liste der Oxforder und Cambridger Magistri aus dem Franziskanerorden heißt es für Oxford: 14^{us} frater Radulfus de Toftis; 15^{us} frater Alanus de Rodano; 16^{us} frater Rogerus de Marston; 17^{us} frater Alanus de Wakerfeld; 18^{us} frater N. de Ocham; 19^{us} frater Walterus de Knolle[2]. Für Cambridge

[1] The Grey Friars in Oxford (Oxford 1892) 157.; The Franciscan School at Oxford: ArchFrancHist 19 (1926) 855—857.

[2] A. G. Little, Tractatus Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston de adventu Fratrum Minorum in Angliam (Paris 1909) 68.

werden aufgezählt: 12^us^ frater Rogerus de Marston, incepit Oxonie; 13^us^ frater T. Brisigham, sed incepit Oxonie; 14^us^ frater J. de Lererigfort; 15^us^ frater T. de Bungeya, sed incepit Oxonie; 16^us^ frater Robertus de Worstede[1].

Leider fehlen die zugehörigen Daten, so daß wir hierfür andere Anhaltspunkte suchen müssen. Diese gibt uns Cod. 158 Assisi. In ihm wird eine große Anzahl von Oxforder und Cambridger Lehrern in Verbindung mit Quästionen genannt. Soweit sich nachprüfen läßt, gehören alle Namen der Zeit vor 1290 an[2]. Da die Hs. ein einheitliches Ganze bildet, das sich ein Student und künftiger Lehrer zu eigenem Gebrauch zusammengestellt hatte[3], so sind wir zu der Annahme berechtigt, daß auch die übrigen Lehrer dieser Periode angehören. Nun ist aber für Cambridge der Hauptvertreter Thomas Bungey. Außerdem kommen vor Letheringfoot als Respondens, der noch nicht Magister ist, und Worsted, bei dem nicht ganz klar, ob er als Magister oder Respondens auftritt. Da jetzt Bungey, Letheringfoot und Worsted in der Cambridger Liste erst nach Marston aufgezählt werden, so muß dessen Lehrzeit in Cambridge einige Jahre vor 1290 liegen[4].

---

[1] A. a. O. 72.

[2] Die Hs. und ihre Bedeutung für die Kenntnis der englischen Schule wird eingehend an anderem Orte behandelt. Hier nur einige Namen zur Bekräftigung. Der Dominikaner Richard von Knapwell tritt erst als Respondens, dann als Magister auf. Er starb vor 1290. Wilhelm von Leominster O. P. ist zuerst Respondens, dann Magister regens. Er ist 1290 als Magister nachweisbar. Robert von Oxford O. P. ist Respondens. Unmittelbar nach 1290 war er Magister regens. Sämtliche genannten Franziskanerlehrer wie Nicolaus von Ocham, Johannes von Pershore, Walter von Knolle fügen sich am besten in die feststehenden Daten ein, wenn sie vor 1290 Magister wurden. Robert von Winchelsea, dessen „Vesperiae" erhalten sind, wurde vor 1290 Magister. Simon von Gaunt und Johannes von Monemouth sind Respondentes. Nach 1290 waren sie Magistri.

[3] Ich vermute, daß dieser Student niemand anderes ist als Wilhelm von Gainsborough O. F. M., der 1285 bis ca. 1292 Provinzial von England war, darauf in Oxford die Magisterwürde erlangte, später Lector curiae und 1302 Bischof von Worcester wurde.

[4] Eine gewisse Schwierigkeit ergibt sich aus dem Vergleich der Oxforder und Cambridger Liste. Marston ist der sechzehnte in der Oxforder Liste und der zwölfte in jener von Cambridge. Alle andern dagegen, die zugleich in Oxford und Cambridge lehrten, haben für Cambridge eine höhere Nummer als für Oxford. Little schlägt deshalb vor, anstatt „incepit Oxoniae", „incepit Cantabrigiae" zu schreiben. Diese Änderung scheint

Noch größere Bestimmtheit erlangen wir für Oxford. Zur Frage 144 f. 154^{r} wird bemerkt: Questio R. de Merstone minor[is]; respondit Cnap[welle]. Dieser Cnap[welle] ist unzweifelhaft der bekannte Dominikaner Richard von Knapwell, dessen Fragen in der Hs. selbst enthalten sind. Knapwell wurde aber am 30. April 1286 durch ein Londoner Konzil unter Vorsitz des Johannes Pecham verurteilt. Er entzog sich der Verurteilung durch Flucht ins Ausland, wo er in Bologna starb[1]. Knapwell, von dem wir „Notabilia super primum sententiarum usque ad distinccionem XIX", Quaestiones disputatae und ein Quodlibet besitzen, muß also spätestens etwa im Herbst 1285, wahrscheinlicher wohl im Herbst 1284 mit dem Magisterium begonnen haben. Dann aber war Marston, unter dem Knapwell als Respondens auftritt, bereits vor 1284 Magister in Oxford.

Einen terminus post quem können wir wenigstens für Quodlibet 1, 2, 3 und die Quaestiones de anima angeben. In Q. 1 q. 3 spricht Roger von den 1277 zu Paris verurteilten Thesen[2];

---

mir unmöglich, da eine solche Beifügung in der Liste von Cambridge keinen Sinn hätte und sonst dort nie vorkommt, während wir „incepit Oxoniae" mehrmals finden. Unmöglich ist es einstweilen keineswegs, daß Marston zuerst in Oxford lehrte. Es bleibt jedoch allenfalls eine andere Erklärungsmöglichkeit: Das „incepit Oxoniae" besagt nur, daß Marston in Oxford die Magisterwürde erhielt, daß er Inceptor war wie später Ware, Cowton und Ockham, nicht aber, daß er unmittelbar nach Erlangung des Doktorats auch Magister regens in Oxford wurde. Er wäre dann zuerst nach Cambridge gegangen, um später nach Oxford zurückzukehren. Jedenfalls liegen auch die aus Cambridge stammenden Fragen vor 1290. Denn f. 81^{v} führt der Archidiakon von Ely den Vorsitz in einer Disputation des Frater Johannes Crussebut: „Determinavit archidiaconus Elyensis. Dies ist aber wohl niemand anders als der Magister Ralph de Walepole, der bis zu seiner Bischofsernennung 1289 Archidiakon von Ely war.

[1] Über den Streit zwischen Pecham und den englischen Dominikanern, zu dem Richard Knapwell den Anlaß gegeben hatte, vgl. P. Glorieux, Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (RevThom 32 [1927] 259—291). Über die Quästionen und das Quodlibet Knapwells berichte ich in der ZKathTh 52 (1928) 474—491. Dort findet sich auch (491) eine Mitteilung über die in Cod. 1539 der Universitätsbibl. Bologna neu aufgefundene Frage, die Anlaß zur Verurteilung bot.

[2] „Tamen damnatum est Parisius et reprobatum communiter a magistris in damnatione erroris ducentis [l. errorum ducentorum] quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia. [Denifle-Chatelain Chart. 1, 549, n. 473, 96.]

ferner lassen sich für Q. 1 q. 8 eine Bezugnahme auf Q. 1 q. 6 des Heinrich von Gent, für Q. 1 q. 11 eine solche auf Q. 1 q. 9 des gleichen Verfassers bestimmt nachweisen[1]. Das erste Quodlibet Heinrichs stammt aber von Weihnachten 1276[2]. Wichtiger ist, daß Q. 2 q. 4 notwendig das Quodlibet 6 q. 7 Heinrichs voraussetzt. Dieses Quodlibet aber wurde 1281 zu Paris disputiert[3]. Ebenso zitiert Roger in De anima q. 9 wörtlich aus Q. 5 q. 14 Heinrichs vom Jahre 1280. Auch Q. 3, das erste der Hs. 118 von Assisi, ist nach 1281 geschrieben; denn es erwähnt in Frage 25 die Bulle Martins IV. Ad fructus uberes vom 13. Dezember 1281[4]. Da also sowohl Q. 2 als Q. 3 frühestens 1282 gehalten wurden, für Q. 1 daher der allererste Termin 1281 sein dürfte, so scheint die Annahme Littles, der 1282—1284 für Oxford ansetzt, durchaus berechtigt zu sein. Wenn Cambridge folgte, so muß Marston seine Tätigkeit dort recht bald nach 1284 begonnen haben, da seine Nachfolger Brisingham, Letheringfoot[5], Bungey und Worsted allem Anschein nach bereits vor 1290 lehrten.

Einem glücklichen Zufall verdanken wir es, daß bei Roger das Dunkel, in welches fürs gewöhnliche die Zeit der Ausbildung bei den Scholastikern gehüllt ist, in etwa sich lichtet. Wie zuerst A. Daniels[6] bemerkte, spricht Roger selbst von

---

[1] Die Stellen werden im zweiten Artikel mitgeteilt.

[2] Vgl. F. Ehrle, Zur Biographie Heinrichs von Gent: ArchLitKirchG 1 (1885) 386.

[3] A. a. O.

[4] Cod. 118 Assisi f. 119^{v}: Si igitur iste Clemens dicit quod erroneum est dicere quod papa concedente potestatem absolvendi penitentes oporteat inferioris cuiuscunque assensum requirere et dominus papa Martinus plenam concedat facultatem audiendi confessiones et absolvendi penitentes fratribus, quibus a suis ministris provincialibus cum diffinitoribus capituli provincialis predicandi et confessiones audiendi auctoritas est concessa, non credo quod aliquis possit nisi erronee cum dicto glosatore [Bernardo] sentire.

[5] Es ist leicht möglich, daß wir zwischen Brisingham, der auf Marston folgte, und Letheringfoot noch Johannes von Crossebut, der in der Liste nicht genannt wird, einschieben müßten. Wenigstens kommt in Cod. Assisi 158 für Cambridge mehrfach ein frater Johannes de Crossebut vor. Da Letheringfoot bei dessen Vesperien Respondens war, so ist Johannes wahrscheinlich Franziskaner, nicht Dominikaner. In den Urkundensammlungen konnte ich seinen Namen bis jetzt nicht finden.

[6] ThQschr 1911, 37. Schon Ehrle und H. Denifle (Die Universitäten des Mittelalters [Berlin 1885] 752) kannten die Stelle.

seiner Lernzeit. Er sagt in den Quaestiones de trinitate q. 6 nach Cod. Assisi 158 f. 172^{r}: „Ego tamen presens fui Parisius et corporeis auribus audivi, quando incepit Cantor de Perrona[1] assidente magistro Girardo de Abbatisvilla, presentibus fratre Thoma de Aquino et fratre Iohanne de Pecham et aliis doctoribus sacre theologie usque ad XXIII vel circiter, ubi hec opinio [verbum in divinis dici et notionaliter et essentialiter] fuit solemniter retractata tanquam contraria sanctorum assertionibus et doctrine, et precipue Augustini et Anselmi." Roger Marston hat also auch in Paris studiert. Die Zeit ist durch die Angabe der Namen eindeutig bestimmt. Da Pecham Weihnachten 1270 sein Pariser Quodlibet hielt, so kann für den Vorfall nur 1270 oder 1271 in Betracht kommen. Wenn in Q. 4 q. 11 „Utr. corpus Christi nunc gloriosum sit in convexitate celi empirei" eine Anspielung auf Q. 6 q. 3 „Utr. angelus possit esse in convexo coeli empyrei" bei Thomas enthalten ist, so wäre Roger 1272 bei diesem Quodlibet zugegen gewesen. Er sagt nämlich Cod. Assisi 118 f. 133^{v}: „Quamvis audierim aliquos opinantes quod corpus Christi sit in convexitate celi empirei, ut ab omnibus possit glorificatis videri, ego tamen hoc non credo." Bei andern habe ich die Frage bis jetzt nicht gefunden.

Eine andere Äußerung, die sich in Q. 4 q. 11 (Cod. Assisi 118 f. 134^{r}) findet, ließe fast vermuten, daß Roger 1277 noch in Paris weilte. Er sagt gegen die Einheit der Form: „Non video quomodo posset esse idem corpus, nisi haberet eandem formam. Nec sufficit unitas materie cum unitate suppositi, ut quidam arbitrantur, cum corporeitatem non habeat formaliter a supposito, quamvis efficienter. . . . Hanc igitur opinionem tenere non audeo, cum sit contraria philosophicis fundamentis et theologicis documentis. Propter quod retractata fuit Parisius solempniter a magistro Henrico de Gandavo et magistro Adenulfo sicut aliqui hic presentes propriis auribus audierunt." Heinrich von Gent hat aber zwischen seinem ersten und zweiten Quodlibet (Weihnachten 1276 und Weihnachten 1277) seine

[1] Cod. Laur. 123 liest Petona, Cod. Assisi 118 Persona. Perrona ist zweifellos die richtige Lesart.

Ansicht geändert[1]. Aber ein sehr triftiger Grund spricht gegen die Vermutung, daß Roger noch um 1277 in Paris weilte. Er sagt nämlich in Q. 2 q. 22 über die formae diminutae: „Nam et hec renovata opinio denegans formas diminutas fuit a sapientibus retroacti temporis reprobata tamquam in philosophia erronea, sicut ego ipse hoc audivi a magistris famosissime recitari."[2] Das ist eine klare Anspielung auf die Oxforder Verurteilung vom 18. März 1277[3]. Zudem sagt in Cod. Laur. 123 eine alte Randnote: „Require supra in articulis condemnatis in Anglia cap. 3 art.[3]" [Item quod nulla potentia activa est in materia]. Roger war also im Frühjahr 1277 in Oxford, wo damals bei den Franziskanern wohl Robert Cross [de Cruce] magister regens war[4].

Über die Zeit nach Ausübung des Lehramtes ist wenig bekannt. Wir wissen, daß Roger als Nachfolger des Wilhelm von Gainsborough dreizehnter Provinzialminister von England wurde. Nach Cod. Q. 46 f. 298^{v} der Kathedralbibliothek Worcester predigte aber Wilhelm noch auf Allerseelen 1291 als „Minister minorum" zu Oxford über das Thema: „Mortuo ne prohibeas graciam." Für 1294 dagegen ist Roger als Provinzial nachweisbar[5]. 1299 hat bereits sein Nachfolger, Magister Hugo von Hartlepool das Amt angetreten[6]. Roger wird also etwa von 1292 bis 1298 die englische Provinz seines Ordens geleitet haben. Einer aus dem Londoner Konvent stammenden Liste der Provinzialminister Englands zufolge liegt Roger in Norwich begraben[7]. Als Todesjahr gibt Little nach einer späten Notiz 1303 an[8].

---

[1] Vgl. E. Hocedez, Le Premier Quodlibet d'Henri de Gand: Greg 9 (1928) 94 f. Neu ist die Nachricht, daß auch Adenulf von St. Omer in dieser Frage seine Ansicht widerrufen hat. Es scheint mir übrigens völlig unmöglich, diesen Adenulf mit dem Neffen Gregors IX., Adenulf von Anagni, der 1255 Magister war, zu identifizieren (vgl. P. Glorieux, La Littérature Quodlibétique, Le Saulchoir [Kain], 99).

[2] Cod. Laur 123 f. 151^{r}.

[3] Denifle-Chatelain, Chart. 1, 559, n. 474.

[4] Die feierliche Versicherung Rogers hätte keinen Sinn, wenn es sich nur um eine Nachricht vom Hörensagen handelte.

[5] Vgl. Little, ArchFrancHist 19, 856 und EnglHistRev 6, 746.

[6] Little, ArchFrancHist 19, 859.

[7] Little, Tractatus de adventu fratrum (Paris 1909) 147.

[8] Little (ArchFrancHist 19, 856) beruft sich auf F. Blomefield, An Essay towards a topographical History of Norfolk (1805—1810) v. 4, 112.

Damit sind die spärlichen Daten zu Rogers Leben erschöpft. Am wichtigsten ist für uns, daß Marston einen Teil seiner Studien in Paris gemacht, wo er mit den Größen seines Ordens, mit Bonaventura, Pecham, sehr wahrscheinlich auch mit Matthaeus ab Aquasparta und Wilhelm von Mare, bekannt wurde. Sicher lernte er auch Thomas von Aquin, Gerard von Abbeville und wohl ebenso Ägidius von Rom und Heinrich von Gent kennen. In Oxford studierte und lehrte er zu jener Zeit, da die thomistische Richtung bei den Dominikanern sich durchsetzte und offenbar auch in andern Kreisen eine lebhafte Gärung hervorrief. Ein solcher Studiengang und eine solche Umgebung mußte auf einen aufgeschlossenen Geist tiefen Einfluß ausüben.

Für die Datierung der Schriften ergibt sich aus dem bisher Mitgeteilten Folgendes. „De trinitate" und die Frage über die Erbsünde sind sicher nach Oxford, also in die Jahre 1282—1284, zu verlegen. Denn in Cod. Assisi 158 stehen die Fragen „De trinitate", die ein geschlossenes Ganze bilden, mitten unter Oxforder Fragen. Zudem ist der Oxforder Dominikaner Richard von Knapwell bei einer Frage Respondens. Auch die Frage über die Erbsünde, welche nach der oben mitgeteilten Einleitungsformel mit „De trinitate" verbunden ist, steht ganz in Oxforder Umgebung. Über die Fragen „De anima" läßt sich zunächst mit Sicherheit sagen, daß sie nach 1280 disputiert wurden, da in q. 9 das Quodlibet 5 q. 14 des Heinrich von Gent aus dem Jahre 1280 zitiert wird. Da Roger erst 1282 Magister wurde, so liegen die Quästionen jedenfalls nicht früher. Ferner geht aus der oben mitgeteilten Einleitungsformel, die ausdrücklich auf „De trinitate" Bezug nimmt, klar hervor, daß „De anima" erst später verfaßt ist. Näheres läßt sich vorläufig nicht sagen. Für die Quodlibeta gilt wenigstens soviel, daß sie aus der Zeit des Magisteriums, also frühestens aus dem Jahre 1282, stammen. Ob die im Verzeichnis gebotene Reihenfolge die chronologische ist, läßt sich einstweilen nicht bestimmen. Nur folgt Q. 2 auf Q. 1, da Q. 2 q. 16 auf Q. 1 q. 2 verweist[1]. Es ist möglich, daß

[1] Roger sagt Q. 2 q. 16 (Laur. f. 142 ^{vb}): „Insanum videtur dicere, ut isti faciunt, Deum non posse per se materiam absque forma in actu tenere, sicut de hoc alias diffusius ex intentione tractavi." Das ist Q. 1 q. 2 geschehen

das weniger durchgearbeitete dritte Quodlibet an die erste Stelle gehört, es ist aber ebenso möglich, daß diese Fragen nur ein Auszug oder ein letztes, nicht vollendetes Quodlibet sind. Vielleicht kann die Auffindung einiger „quidam" hier noch weiterführen.

3. Die Stellung Rogers zur Tradition und zu Augustinus.

Im Folgenden sollen noch nicht die Lehren Rogers im einzelnen berücksichtigt werden. Ich begnüge mich damit, nach ausdrücklich gegebenen Versicherungen und ganz bestimmten Äußerungen die Stellung Rogers zur Tradition, vor allem zu Augustin, zu kennzeichnen. Es wird sich von neuem bestätigen, wie tief die von Ehrle zuerst gezeichnete Scheidung zwischen unbedingten Anhängern der theologischen Tradition und moderner mehr philosophierenden Richtung, zwischen Augustinismus und Aristotelismus, im Bewußtsein der Zeit begründet war. Roger steht ganz auf dem Boden der älteren Schule, wenngleich er mit den Problemen und Lehren der neuen Zeit völlig vertraut ist. Er kämpft gegen die neue Richtung nicht aus Parteigeist und Unkenntnis, sondern aus innerster Überzeugung. Obgleich im Streit der Meinungen manch scharfes Wort fällt, sieht man doch überall klar, daß die Liebe zur alten Tradition und zu ihrem größten Vertreter, dem hl. Augustin, ihm das Schwert des Wortes in die Hand drückt. Dabei zeichnet ihn eine Kenntnis der Schriften Augustins aus, wie man sie nur bei den besten Theologen seiner Schule findet.

Höchste Norm der Wahrheit auch in philosophischen Fragen ist für Roger das geschriebene Wort Gottes, „in qua omnis veritas continetur" [1]. Niemals kann eine Ansicht der Philosophen über das Firmament, welche der Schrift entgegen ist, wahr sein: „Aborreat ergo et detestetur omnis fidelis animus doctrinam illorum qui textum scripture sacre secundum opiniones varias philosophorum exponunt, docmata phylosophorum contraria scripture intellectui imponentes, cum non possit verum esse quod dissonat, et certissimum sit quod scriptura nichil falsum retinere potest." [2]

[1] De anima q. 3 c. Laur. 123 f. 168ra.
[2] Q. 2 q. 16. Laur. f. 143ra.

Maßgebende Erklärer der Schrift und Zeugen der Tradition sind aber die „sancti", die „doctores authentici", denen Roger auch in philosophischen Fragen nicht widersprechen will: „Sic igitur patet omni homini non protervo quomodo mundana sapientia de intellectu agente concordat in omnibus et perfecte doctrine sanctorum virorum, sicut in aliis non discrepat. Nisi quod sunt quidam hesterna crapula oscitantes et magis sensu hominum infernalium divina eloquia perscrutantes quam spiritu Dei, quo inspirati loquti sunt scripture expositores." [1] „Hiis igitur novitatibus pretermissis [de mutatione specierum in sacramento altaris] tucius credo in tam secreto misterio doctorum autenticorum vestigiis inherere quam figmentis quamvis subtilibus modernorum" [Aegidii Romani?] [2]. Zur Bekräftigung seiner Ansicht beruft sich Roger immer wieder auf die „sancti". So führt er für die „rationes seminales" an: „Et hoc idem docent et sic exponunt textum Genesis omnes sancti." [3] In der Frage, ob Relationen oder Origines an erster Stelle in der Trinität unterscheiden, sagt er gegenüber Thomas, obwohl er die Schwierigkeit nicht verkennt: „Sed quia sancti et antiqui Doctores attribuunt distinctionem originibus, ut patet in oponendo ex Riccardo et Anselmo, credo quod necessarium est hic uti distinctione." [4] In der folgenden Frage tritt er gegen die Behauptung auf, daß die Dreifaltigkeit nicht aus der Vernunft bewiesen werden könne: „Hoc tamen quia enervat totum conatum sacrorum doctorum et sanctorum ad trinitatem ex creaturis manuducentium, displicet michi." [5] In einer andern Frage schließt er mit dem Bekenntnis: „Propter reverentiam ergo sanctorum tam expresse pro hac parte loquentium conscientia ductus — novit Deus — compellor firmiter opinari quod si spiritus sanctus a filio non procederet quod ab eo distingueretur per originem quam habet diversam a patre." [6] Selbst dann, wenn er eine so gewichtige Autorität wie Robert von Lincoln gegen sich hat, wie es in der Frage nach dem Beweggrund der Menschwerdung der Fall ist, bemerkt er be-

[1] De anima q. 3 c. Laur. f. 168ra.
[2] Q. 2 q. 9. Laur. f. 138^{rb}.
[3] Q. 2 q. 16. Laur. f. 143va.
[4] De trin. q. 3 c. Laur. f. 53^{vb}.
[5] De trin. q. 4 c. Laur. 55va.
[6] De trin. q. 7c. Laur. f. 62va.

scheiden: „Tamen omnes auctoritates sanctorum videntur asserere quod incarnationis Christi ratio precipua fuit humani generis reparatio." [1]

Unter den „sancti" ragen aber hervor Anselm und noch weit mehr Augustin, der für Roger einfachhin entscheidende Autorität auch in philosophischen Fragen ist. In Betreff Anselms kann ich auf den bereits genannten Aufsatz von Daniels verweisen. Nur zwei Stellen seien angeführt. In der Frage, ob das verbum „essentialiter" oder „notionaliter" ausgesagt werde, beruft Roger sich ebenso wie es bei der bereits erwähnten „Inceptio" des Cantor von Péronne geschehen war, neben Augustin auf Anselm als eine entscheidende Autorität: „Preterea cum materiam de verbo non habeamus nisi ab Augustino et Anselmo eius sectatore, debemus ipsorum processui in materia ista multum inniti." [2] Er entschließt sich sogar zur Nachfolge Anselms in der schwierigen Frage, ob die „motus concupiscentiae" der Heiden schwere Sünde seien: „Bene scio quod dicunt aliter alii. Sed hanc opinionem nunc teneo propter reverentiam sancti [sc. Anselmi] sic dicentis." [3]

Die Autorität Augustins ergibt sich bereits daraus, daß er immer und immer wieder als entscheidende Instanz eingeführt wird. Ich beschränke mich auf einige ausdrückliche Zeugnisse. Charakteristisch ist der gegen Thomas gerichtete Ausspruch: „Quoniam igitur non video, quomodo predicta opinio [sc. Thomae] possit salvare intentionem sancti Augustini, quam videntur pretendere verba et deductiones eius, firmiter teneo unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus." [4] Gott als „intellectus agens separatus" nimmt Roger an: „cum igitur hec sententia sit doctrina sancti Augustini et veritati catholice multum consona". [5]

Scharf wird Marston in seinen Ausdrücken, wenn er Augustin gegen falsche Auslegungen verteidigen muß. So schreibt er gegen jene, die leugnen, daß der „intellectus agens" Gott selber sei: „Hoc idcirco diximus, quod quidam philosophico

[1] Q. 2 q. 5. Laur. f. 134^{vb}. [2] De trin. q. 6 c. Laur. f. 60ra.
[3] Quaest. de trin. et peccato originali q. 8 c. Laur. f. 66va.
[4] De an. q. 3 c. Laur. f. 167^{rb}. [5] L. c. f. 167va.

nectare inebriati predictis rationibus tanquam demonstrationibus innitentes negant intellectum agentem esse lucem primam et omnes auctoritates Augustini de luce incommutabili et regulis aeternis ad sensum suum intorquent, sancti doctrinam subvertentes sicut superiora manifestant." [1] Noch schärfer wird der Ton, wo er Augustinus gegen die Angriffe auf die „materia sub forma communi" verteidigt: „Mirum est enim valde quod doctores theologie mundi sapientiam ita sectari presumant, ut divinas operationes secundum verba physica [*l.* physicorum] et regulas eorum determinare velint. . . . Admiror valde quod vir catholicus in tantam audaciam prorumpat, ut dicere presumat quod impossibile fuit celum fieri de aliqua materia prius eo, tempore existente sub aliqua forma, cum nullus nisi infidelis dubitare possit quod Deus posset de nihilo facere angelum." Er schließt: „Qui aliud imponunt Augustino salva eorum reverentia male dicunt." [2]

Hier tritt nun eine höchst interessante Erscheinung auf. Wie Thomas den hl. Augustinus nach Aristoteles hin „exponiert", so erklärt Roger Aristoteles und die Philosophen nach Augustinus hin. Freilich kennt Marston auch hier Grenzen der Erklärung. In solchen Fällen ist Augustin maßgebend: „Et melius credo dixisse Augustinum, cum attribuit oculis luminosum igneum quam Philosophum, qui dicit ‚De sensu et sensato' quod in eis dominatur humidum aquosum." [3] Ist aber eine Konkordanz irgendwie möglich, dann sind die „sapientes mundi" die Leidtragenden. Roger stellt gewissermaßen als Prinzip auf: „Non ergo ut bestie propter consuetudinem adhereamus opinioni, sed rationabiliter ponderantes sententias, teneamus quod magis est sanctis consonum et a mundanarum sapientia non discordat, si tamen ‚exponatur', ut pretactum est." [4]

Die Anwendung entspricht dem Prinzip. Der „intellectus agens" der Philosophen ist ihm die „lux increata" Augustins. In dem schon oben (S. 550) angeführten Text fährt er fort:

---

[1] De an. q. 3 ad 30. Laur. f. 170ra.

[2] Q. 2 q. 16 c. Laur. f. 143ra. Ob hier unmittelbar Aegidius Romanus gemeint ist, konnte ich bisher noch nicht feststellen.

[3] De an. q. 8 c. Laur. f. 192ra. [4] De an. q. 8 c. Laur. f. 192^{vb}.

„Et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem." [1] Noch bezeichnender ist folgende Stelle: „Cum igitur hec sententia sit doctrina sancti Augustini et veritati catholice multum consona et textus Philosophi hoc evidenter pretendat atque eius expositores maximi ipsum sub hac forma declaraverunt et hec verba ‚possibilis intellectus et agens' sint a Philosopho, non a sanctis accepta, longe melius est intellectum agentem distinguere, qua distinctione omnes contrarietates seu philosophorum seu magistrorum solvuntur, quam impudenter definire quod Philosophus omni sensu negaverit intellectum agentem esse substantiam separatam ab anima per essentiam." [2] Die Erörterung über die „rationes aeternae" schließt er mit den Worten: „Sic igitur vera et sancta est doctrina Augustini docentis omnia intelligi in luce eterna, cui, ut ostensum est, consonat sapientia mundanorum. Verum est etiam verbum Philosophi ponentis species abstrahi a fantasmatibus; verbum etiam Avicenne, si bene intelligatur, veritatem habere potest dicentis quod forme intelligibiles manant super intellectum nostrum per modum impressionis, sicut dictum est." [3] Auch hier also ein Streben nach Konkordierung, wobei aber Augustinus die führende Rolle bewahrt.

Am stärksten wird die Übereinstimmung zwischen Augustin und Aristoteles und zugleich der Vorrang Augustins in einer Frage über die Natur des Sehaktes hervorgehoben: „Hec dixerim contra calumniatores sanctorum nostrorum asserentes eos physica ignorasse. Cuius rei si quis scire voluerit veritatem, legat libros Augustini studiose; inveniet ibi omnem humanam sapientiam sub verbis theologicis occultatam. Et secure dico plus veritatis inveniet et profunditatis quam in libris omnium gentilium ethnicorum. Et quamvis Platonicus fuerit, nunquam tamen invenies dogma peripatheticorum sibi contrarium." [4]

Aus den mitgeteilten Texten geht eines zur Evidenz hervor: Roger Marston hat den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem neuaufkommenden Aristotelismus in thomistischer Form

[1] De an. q. 3 c. Laur. f. 167^{rb}.
[2] De an. q. 3 c. Laur. f. 167^{vb}.
[3] De an. q. 3 c. Laur. f. 168^{vb}.
[4] Q. 1 q. 19 c. Laur. f. 118^{vb}.

und dem überlieferten Augustinismus vollauf erkannt. Er ist ein in erster Linie theologisch orientierter Denker und deshalb ist auch in mehr philosophischen Fragen seine Stellung aufseiten der „doctores authentici", der „sancti", mit einem Worte aufseiten Augustins. Roger Marston ist ohne Einschränkung Vertreter des Augustinismus.

Dieser Vorliebe und unbeschränkten Bewunderung für Augustin entspricht nun auch eine Kenntnis der Schriften des Heiligen, wie wir sie nur bei den besten Vertretern des Augustinismus, bei Bonaventura, Aquasparta, Richardus Rufus, antreffen. Die aus Augustin angeführten Stellen sind zahllos. Was aber mehr besagt, sie beruhen auf eigenstem Studium: „Perplexum nihilominus me reddit aliquantulum et nusquam reperio Augustinum expresse suam intencionem in hac materia declarantem. Nam ubicunque loquitur in libris suis, quos legere potui et diligenti indagine perscrutari, nusquam occurrit passus vel sententia, in quibus tangens modum specierum in anima fiendarum aliquid exprimat de intellectu, sed tantummodo de anima sensitiva." [1] Daß dies keine großsprecherische Phrase ist, beweist die folgende Anführung der Genesiserklärung, von „De trinitate" und „De musica". Fast nie begnügt sich Roger mit einer Zitierung von Stellen, die das Material der Einwände liefern müssen; er diskutiert und erklärt wirklich in der Solutio und in der Antwort auf Schwierigkeiten größere Abschnitte aus den verschiedensten Werken Augustins, so daß seine überlegene Beherrschung augustinischer Gedanken klar zu Tage tritt [2].

Noch mehr. Heute herrscht vielfach das Vorurteil, eine klar bewußte, auf Grundsätzen beruhende Interpretationsmethode sei den Scholastikern unbekannt gewesen. Für Marston trifft dies gewiß nicht zu. Er verlangt, daß der Erklärer vor allem jene Stellen heranziehe, wo Augustin ex professo eine Frage behandelt: „Et licet alico modo videatur in quibusdam locis aliud dicere vel insinuare, debet diligens lector et pius investigator sensum suum applicare sancto, ubi hanc

[1] De an. q. 9 c. Laur. f. 196ra.

[2] Die Mitteilung von Stellen würde hier zu weit führen. Ich verweise deshalb vorläufig auf die in den Anecdota veröffentlichte Frage.

questionem apposito et exquisite determinat. Et hoc est precipue VI° Musice post principium et XII° super Genesin ad litteram cap. V et lib. 7° cap. 4."[1] Ferner ist der Kontext wohl zu beachten: „Utinam sic dicentes bene et diligenter considerassent antecedentia et consequentia in Augustino et patenter advertissent ipsum loqui non de mente et intellectu possibili, sed de virtute sensitiva."[2] „Item hec via, licet non videatur contraria verbis Augustini hinc inde carpendo dicta sua, consideranti tamen processum eius diligenter non videtur quod sancti intentionem habeat illa positio. Augustinus enim in suo processu semper supponit illud principium sicut verissimum videlicet quod numerum facientes numeris factis sint prestantiores. . . . Et ut magis pateat veritas questionis et qualiter hec opinio . . . sit contraria intentioni Augustini, repetendus est eius processus, quem fecit de hac materia 6° Musice post principium movens et determinans ex intentione questionem istam."[3] Darauf wird ein Überblick über die ganze dort behandelte Frage geboten.

Ein Argumentieren mit einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen, wie Roger es in der thomistischen Erklärung der „rationes aeternae" Augustins findet, wird von ihm mit scharfen Worten verurteilt: „Patet igitur quod dicentes omnia videri in luce eterna, quia videntur a lumine ab ipso derivato doctrinam Augustini pervertunt, truncatas eius auctoritates ad proprium sensum non sine sancti iniuria convertentes antecedentibus et conclusionibus pretermissis, in quibus sancti intentio plenius in hac materia elucescit."[4] Auch hier folgt wieder ein Beweis aus dem weitesten Zusammenhang einer großen Anzahl Stellen und aus den Grundgedanken augustinischer Beweisführung, aus dem „ipsius deductionis fundamentum", wie Marston es nennt.

Ein anderes Prinzip gesunder Erklärung ist ihm gleichfalls wohlbekannt: Um den Sinn einer Antwort voll zu erfassen,

[1] De an. q. 8c. Laur. f. 192^{vb}. [2] L. c.
[3] De an. q. 8c. Laur. f. 191^{rb}. [4] De an. q. 3c.

muß man zuvor den Fragepunkt genau kennen. Man hat ihm in der Frage über die Aufnahme der „species" in der „anima sensitiva" eine Stelle aus dem Briefe Augustins an Nebridius entgegengehalten. Die Antwort lautet: „Sciendum est quod Nebridius in epistola sua, cui respondet sanctus Augustinus, quaesivit utrum species rerum imaginabilium sint innate ipsi phantasie.... Querit igitur Nebridius utrum imaginativa species habeat inditas a principio rerum imaginabilium. . . . Huic igitur questioni respondet Augustinus. . . . Sic igitur patet quod hec auctoritas non cogit pro parte ista, sed bene consideratis antecedentibus et consequentibus magis est ad oppositum quam ad propositum." [1] Die Berücksichtigung des Kontextes ist Marston zur zweiten Natur geworden. Ja selbst die Bedeutung chronologischer Fragen für eine gute Texterklärung ist ihm nicht entgangen. In Betreff der thomistischen Ansicht über die „mixta" bemerkt er ausdrücklich, daß Thomas in späteren Schriften seine Ansicht geändert habe: „Quidam enim dicunt quod forme elementorum solum virtute manent in mixto, in quantum qualitates ipsorum proprie manent et non in actu perfecto . . . et hanc equalitatem consueverunt isti idem vocare formam mixti, quam dixerunt accidens esse. In posterioribus tamen scriptis istud correxerunt dicentes quod talis equalitas mixtionis in formis accidentalibus elementorum est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti." [2] Einem möglichen Einwand, der sich auf die Reihenfolge aristotelischer Schriften stützen könnte, begegnet er durch die Bemerkung: „Et ne dicas quod posterius composuit librum De anima; quia parum supra in eodem libro [sc. 19°] De animalibus facit mentionem libri De anima et De sensu et sensato, in quo probavit contrarium." [3]

Ein Mann, der über so gesunde Erklärungsgrundsätze verfügt und dabei eine geradezu staunenswerte Kenntnis der Werke des Heiligen besitzt, darf es wagen, auch die Augustinuserklärungen der „magni" anzufechten. Er tut es nicht allein, wie bereits gezeigt wurde, thomistischen Umbiegungsversuchen

---

[1] De an. q. 8 ad 2. Laur. f. 193ra.
[2] Q. 1 q. 18. Laur. f. 119va. [3] Q. 1 q. 19. Laur. f. 118vb.

gegenüber, sondern auch bei den Größen der eigenen Richtung: „Licet magni doctores et in sancto Augustino plurimum studiosi ad ponendam receptionem formarum in anima, ut scribunt, propter illam auctoritatem moveantur, verumtamen consideranti rationem Augustini non videtur facere multum ad propositum. . . . Et sic patet qualiter hec auctoritas non est ad propositum, quamvis magni contrarium opinantes eidem sicut fundamento instancie (??) innitantur." [1] Ein anderes Mal unternimmt er es sogar, die weitverbreitete Anschauung, daß nach Augustin Gott in einem Augenblick nicht nur die „rationes seminales", sondern die vollendeten Formen geschaffen habe, energisch zu bekämpfen: „In hac questione una est sententia et una est opinio sapientum et doctorum, dicentium Augustinum sensisse omnia creata fuisse in speciebus et formis, ita quod illa opera VI dierum successive numerata simul et in uno instanti creata et completa sunt. Sed salva reverentia omnium sic dicentium existimo quod non bene scrutati sunt intentionem sancti Augustini in hac parte." [2] Dann folgt ein umfangreiches Beweismaterial.

Nachdem ich so Rogers Stellung zu Augustin und seine Erklärungsmethode augustinischer Schriften an der Hand einiger Auszüge gekennzeichnet habe, darf ich wohl schon jetzt die Behauptung wagen: Roger Marston ist ein Theologe, der auch heute noch Beachtung verdient.

Der Augustinismus des 13. Jahrhunderts, der fast als eine völlig überwundene Richtung galt, enthält, wie neuere Forschungen dies klar erweisen, auch für die Theologie unserer Tage große Werte. Vielleicht kann der zweite Artikel, der die Beziehungen Rogers zu den Lehrern seiner Zeit und einige Hauptpunkte seines Systems darstellen soll, einiges zur Schätzung dieser Werte beitragen.

---

[1] De an. q. 8 ad 2. Laur. f. 193ra. [2] Q. 2 q. 16. Laur. f. 142ra.

Die neueren Eckehart-Forschungen

Von Peter Browe S. J.

Eckehart ist einer jener Männer, die zu heftigen und leidenschaftlichen Kämpfen Veranlassung geben, mit denen sich die Menschen, wie es scheint, nicht ruhig und sachlich auseinandersetzen können. Die einen hingen dem deutschen Predigerbruder mit Eifer und Liebe an, die andern traten ihm erregt und empört entgegen. Schon zu seinen Lebzeiten hat er das erfahren müssen. Während ihn seine Schüler, wie Tauler und Seuse und die vielen Nonnen und Beginen, die seine Predigten gehört, verehrten und verteidigten, haben ihn seine Gegner unerbittlich verfolgt und seine Verurteilung erreicht. Etwa im letzten Drittel des 14. Jahrh. hörte der Kampf auf; der Name „Eckehart" wurde nur noch selten genannt; seine lateinischen Schriften wurden kaum mehr abgeschrieben und sind, von einzelnen Männern wie Nikolaus von Kues abgesehen, ohne Nachwirkungen geblieben; durch den Druck nie veröffentlicht, sind erst in der Neuzeit einige wieder entdeckt und für die Darstellung seiner Lehre verwertet worden[1]. Auch der direkte Einfluß seines deutschen Schrifttums war nicht groß und weitreichend; über einen Teil des deutschen Sprachgebiets ist es nicht hinausgedrungen[2]; nur im Anhang der alten Tauler-Ausgaben ist einiges davon gedruckt worden. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte wieder ein eifriges Studium seiner Predigten ein, nachdem sie Franz Pfeiffer in einer handlichen Ausgabe zugänglich gemacht hatte[3]. Sie ist später von Sievers, Wackernagel, Strauch,

---

[1] Zuerst hat Heinr. Denifle Auszüge aus zwei Hss. (Cod. Amplon. Fol. n. 181 der Erfurter Bibliothek und Cod. 21 der Kueser Hospitalbibl.) gegeben (Archiv für Litt.- u. Kirchengesch. des M. A., 2 [1886] 533 673). Ad. Spamer hat einige wenige Proben aus dem „opus sermonum" gegeben: Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrh. (Jena 1912). Auch Otto Karrer hat außer den beiden obigen Hss. noch den Cod. 72/1056 der Trierer Stadtbibliothek ausgiebig benützt. Martin Grabmann hat im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon und im Cod. Vat. lat. 1086 einige Quästionen aus der Pariser Lehrzeit Eckeharts entdeckt, herausgegeben und ausführlich kommentiert: Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange (München 1927; Abhandl. der Bayr. Ak. d. Wiss., philos.-philolog. u. hist. Kl. XXXII 7). Die Quästionen der Avignoneser Hs. hat gleichzeitig auch Ephr. Longpré O. F. M. herausgegeben (RevNéo-scolPh 28 [1927] 69). Vgl. zu diesen beiden Editionen G. Théry, RevScPhTh 17 (1928) 297.

[2] Natürlich wird damit sein großer indirekter Einfluß, besonders auch auf niederländische Kreise nicht geleugnet; über seine Einwirkungen auf die niederdeutsche Mystik vgl. Wolfg. Stammler, ArchRelWiss 21 (1922) 122.

[3] Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. II (Leipzig 1857).

Jostes, Spamer u. a. ergänzt und berichtigt worden[1], ohne daß dadurch die Fragen, welche Schriften und Predigten echt oder unecht sind, schon allseitig beantwortet worden sind. Ebenso hat die Rechtfertigungsschrift, in der sich Eckehart im Jahre 1326 gegen die Anklagen der vom Kölner Erzbischof ernannten Untersuchungsrichter verteidigte und die in der Soester Stadtbibliothek wieder entdeckt und veröffentlicht wurde[2], zwar einige Traktate und Predigten, die vorher als zweifelhaft oder unecht galten, als echt erwiesen, aber doch noch lange nicht alle Zweifel gelöst.

Auch diese Wiedererweckung der Eckehartschen Schriften hatte heftige Kämpfe für und wider zur Folge. W. Preger[3] und andere Protestanten sind begeistert für den deutschen Dominikaner eingetreten, weil sie ihn für einen Vertreter des freien, mittler- und dogmenlosen Christentums[4] oder für einen Vorläufer der Reformation ansahen; manche Modernen lasen aus ihm ihre pantheistischen Ansichten über den Weltgeist und die Allgottheit heraus und erklärten ihn für das größte religiöse Genie, das die Germanen hervorgebracht. Das reizte den großen Kenner der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, Heinrich Denifle, zu heftigem Widerspruch. Seine oben angeführte Arbeit, die zum erstenmal auch lateinische Traktate verwertete und auszugsweise bekanntgab, bildete dann die Grundlage, auf der alle andern weiterbauten, und seine Beurteilung blieb für die katholischen und die meisten protestantischen Forscher maßgebend. Wenn auch einige Katholiken, wie z. B. A. Pummerer[5] und F. Vernet[6], milder urteilten und den Wert der deutschen Schriften höher einschätzten, haben sie doch an der Hauptthese Denifles festgehalten und

---

[1] Die Titel dieser Werke sind u. a. angegeben bei Xav. de Hornstein, Les grands mystiques allemands du 14e siècle (Luzern 1922) und bei Franz Meerpohl, Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein (Würzburg 1926; Abhandl. z. Philos. u. Psychol. der Religion 10). Neuestens hat J. Quint eine eingehende Korrektur der Pfeiffer-Ausgabe begonnen (Zeitschr. für deutsche Philologie 52 [1927] 271).

[2] August. Daniels O. S. B., Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart (Münster i. W. 1923; Beiträge zur Gesch der Philos. des M. A. XXIII 5). Eine bessere Ausgabe bietet G. Théry O. Pr. (Arch HistDoctrLittMA 1 [1926] 129); ausführlich behandelt er diese Rechtfertigungsschrift auch in seinem Werke: Contribution à l'hist. du procès d'Eckhart (Ligugé 1926). Übersetzt und kommentiert wurde sie von Otto Karrer und Herma Piesch, Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326 (Erfurt 1927).

[3] Geschichte der deutschen Mystik im M. A. I (Leipzig 1874).

[4] So neuestens auch Schulze-Maizier, Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate (Leipzig 1927), Einleitung; gegen ihn schrieb Karrer, Das neue Ufer, Beilage der Germania, 14. Januar 1928.

[5] Der gegenwärtige Stand der Eckhartforschung I (Feldkirch 1903).

[6] Dictionnaire de théol. cathol. IV (1920) 2057.

in Eckehart einen Theologen und Prediger erblickt, der in grundlegenden Dogmen geirrt hat.

Die Irrtümer, die man Eckehart vorwarf, lassen sich irgendwie auf den einen zurückführen, daß er das göttliche Sein und Wesen nicht scharf genug vom kreatürlichen getrennt, d. h. daß er in irgend einer Form dem Pantheismus gehuldigt habe. Daß er allerdings nicht, etwa wie später Spinoza, die Gleichung „deus sive natura" gelehrt und die Welt mit Gott gleichgesetzt oder als seine Emanation betrachtet hat, geht aus seinen Schriften klar hervor und wird mindestens seit Denifle fast allgemein anerkannt. Gott hat die Welt aus dem Nichts erschaffen, sagt Eckehart an vielen Stellen seiner lateinischen und deutschen Schriften. Aber von den Neuplatonikern und von Avicenna her kam, wie Denifle meint, eine Anschauung in seine metaphysischen Gedankengänge hinein, die ihn doch, ohne daß er es wollte und bemerkte, zum Pantheisten machte. Er ging von dem Grundsatz aus, daß zwar in Gott das Sein (esse) und die Wesenheit (essentia) identisch, in allem kreatürlichen aber real unterschieden sind und sich zu einander verhalten wie Akt und Potenz. Er stellte sich dann die Frage: was ist dieses allem Erschaffenen gemeinsame Sein? — und seine Antwort führte ihn in die Irre, weil er nicht wie die übrigen Scholastiker das geschaffene Sein von dem unerschaffenen scharf unterschied, sondern die beiden vermischte und gleichsetzte. Während die Wesenheit Gottes nach ihm ganz verschieden ist von der Wesenheit der Geschöpfe, ist das Sein in beiden dasselbe, nur mit dem Unterschied, daß Gott es gibt und die Kreatur es empfängt.

„Die Kreatur hat nur insofern ein esse, als sie im esse Gottes subsistiert, wie die Materie im esse der Form, die Teile im Ganzen, die menschliche Natur in Christo im esse der zweiten Person. Das esse dei ist das esse formale omnium."[1] Folgerichtig ergibt sich der von Johann XXII. verworfene Satz: „Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno."

Diese Erklärung der Eckehartschen Ideen, die Denifle in ausführlichen Erörterungen gegeben[2], blieb im großen ganzen maßgebend. Die im Jahre 1923 veröffentlichte Rechtfertigungsschrift, in der Eckehart die Anklagen seiner Kölner Untersuchungsrichter zu entkräften suchte, änderte daran nichts; auch diejenigen, die sie bei ihren Arbeiten zu Grunde legten, wie z. B. Karl Richstätter[3] und Franz

---

[1] Denifle a. a. O. 519.

[2] Karrer zitiert einen Brief, den Denifle später an einen andern Eckehartforscher geschrieben und in dem er ungefähr sagte: „Ich hatte mich mit Meister Eckehart ganz verfahren und war froh, daß ich damals gerade nach Rom berufen wurde, weil ich so wieder aus der Sackgasse herauskam" (DivThom[Fr] 5 [1927] 202). Ob sich aber Denifle, wie Karrer meint, völlig bekehrt habe und er der völligen Rechtfertigung Eckeharts zustimmen würde, ist durch diesen Brief durchaus nicht bewiesen.

[3] StimmZeit 107 (1924) 441.

Meerpohl[1] hielten an der Auffassung Denifles fest. Auch Martin Grabmann ist für sie eingetreten; die Quästionen, die er aus einer Avignoneser Hs. herausgegeben hat, zeigen allerdings, daß Eckehart diese Ideen während seines ersten Pariser Lehramts (1302—1303) noch nicht vertrat, aber damals einer Ansicht vom Wesen Gottes huldigte, die ebenfalls irrig war und zu pantheistischen Folgerungen führte. Während die Scholastiker das reine, mit keiner Potenzialität vermischte Sein als das eigentliche Wesen Gottes ansahen und aus ihm alle seine Vollkommenheiten ableiteten, stellte hier Eckehart das Erkennen über das Sein (intelligere est altius quam esse); ja das Erkennen ist das Fundament des Seins[2]. Gott ist lauteres Denken; er erkennt nicht deswegen, weil er ist, sondern er ist, weil er erkennt. Eckehart kam zu dieser Auffassung, weil er das Erkennen als etwas Ungeschaffenes und Ungeschöpfliches betrachtet, während es zum Begriff des Seins gehört, daß es erschaffen ist[3]. Deshalb ist Gott nicht das Sein, und nichts Seiendes ist in ihm.

Die Lehre von der Seinslosigkeit Gottes hat Eckehart später, wie aus den obigen Darlegungen hervorgeht, aufgegeben, aber die Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Verstandes wirkte auch noch in seinem späteren Denken nach und hat seine Anschauung von dem „ungeschaffenen Seelenfünklein" mit hervorgebracht. Wenn der intellectus und das intelligere als solches etwas Unerschaffenes ist und zwar das einzige Unerschaffene und das einzige, das nicht erschaffen werden kann[4], so muß auch der Verstand der Engel und Menschen etwas

[1] A. a. O. 38. Dagegen meinte J. Zahn in einer Renzension Daniels, Eckeharts Denkweise sei zwar von Unstimmigkeiten und dialektischen Künsteleien nicht freizusprechen, aber die Kölner Zensoren hätten ihm in vielem Unrecht getan und ihn nicht unbefangen beurteilt (ThRev 24 [1925] 388).

[2] „Tertio ostendo, quod non ita videtur mihi modo" (d. h. im Gegensatz zu seiner früheren Ansicht und zu der der andern Thomisten): „ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit ideo est, ita quod Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. Quia dicitur Ioann. I: ‚In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.' Non autem dixit Evangelista: In principio erat ens et Deus erat ens" (Grabmann a. a. O. 102).

[3] „Unde statim cum venimus ad eum (ad esse), venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis et ideo dicunt aliqui, quod in creatura esse solum respicit Deum sub ratione cause efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione cause exemplaris. Sapientia autem, que pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. Et si dicatur quod immo, quia Eccli. 24: ‚Ab initio et ante secula creata sum', potest exponi creata, i. e. genita. Sed aliter dico sic: Ab initio et ante secula creata sum et ideo Deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse." Ebd.

[4] Eckehart sagt in einer Predigt der Kueser Hs.: „Uniri, unum est unum esse cum Deo esse. Deus enim unus est. Omne esse preter in-

Ungeschöpfliches sein. Das stimmt mit dem Satz überein, den Johann XXII. verurteilt hat: „Aliquid est in anima quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus." Auch in einer seiner Predigten brachte Eckehart diesen Gedanken zum Ausdruck: „Ain chraft ist in der sele von der ich och me gesprochen han, und were die sele alle also, so wer si ungeschaffen und unschoepflich. Nuo enist des nit an dem anderen taile; so hat si ain zuosehen und ain zuohangen zuo der zeit, und da rüret si geschaffenheit und ist geschaffen vernunftikait." [1] Eindeutig hat er ein andermal gepredigt: „ich han etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sele, daz ist ungeschaffen und unschepfelich. Diz selbe lieht pflige ich alwege ze rüerende in miner predic." [2]

Auch in vielen anderen Predigten kommt Eckehart auf dieses „aliquid in anima", das er Licht, Kraft, Funken nennt, zu sprechen; die Texte sind von vielen Autoren, z. B. von Max Pahncke[3], Franz Meerpohl[4] und Otto Karrer[5] zusammengestellt worden. Zweifelsfrei wird in den meisten dieser Stellen von dem Seelenfünklein als von etwas Geschaffenem gesprochen. „Das funkelîn der sele, daz dâ ist geschaffen von gote und ist ein lieht, oben îngedrücket und ist ein bilde gotlîcher nature." [6]

Ebenso wie hier lassen sich auch zu den andern Ideen Eckeharts von dem einen Sein in Gott und der Kreatur[7], von der Ungeschaffenheit alles Erkennens und jedes Verstandes Sätze finden, die das Gegenteil sagen und ihn als orthodoxen Denker und Lehrer erweisen. Trotzdem haben fast alle Gelehrten, die sich mit seinen Schriften abgegeben

---

tellectum extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. In Deo enim non est aliud actus et potentia" (am Rande steht von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cusa: „omne esse extra intellectum creatura est"). Der ganze Text im Zusammenhang abgedruckt bei Grabmann a. a. O. 81; Karrer hat ihn in seinem „Meister Eckehart" 326 und in seiner „Rechtfertigungsschrift" 149 in verkürzter Form übersetzt, aber, wie mir scheint, unrichtig ausgelegt. Der Text enthält nicht, wie er meint, „die klare, durch und durch thomistische Lehre von der geistigen aber geschaffenen Seele". Vgl. Grabmann a. a. O.

[1] A. Jundt, Hist. du panthéisme populaire au moyen-âge et au 14e siècle (Paris 1875) 218; zitiert von M. Grabmann a. a. O. 77.

[2] Pfeiffer a. a. O. 193, 16; vgl. unten S. 569 Anm. 1.

[3] Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten (Arch RelWiss 23 [1925] 15 252).

[4] A. a. O. 69. [5] Meister Eckehart 321.

[6] Pfeiffer a. a. O. 113, 34.

[7] Karrer hat solche Texte zusammengestellt und kommentiert, Meister Eckehart 273 und Literar. Berichte aus dem Gebiete der Philosophie 8 (Erfurt 1926) 25; auch dafür, daß Eckehart, wenigstens später, den „intellectus" als „concreatus" oder „creatus" erklärte, hat er Beispiele gegeben (DivThom[Fr] 5 [1927] 214).

haben, ihn für einen Theologen und Prediger gehalten, der fundamentale Fragen irrig beantwortet hat und deshalb mit Recht von Johann XXII. in seiner Bulle „In agro dominico" verurteilt wurde[1].

Erst Otto Karrer hat den Nachweis versucht, daß der deutsche Mystiker objektiv und subjektiv ganz rechtgläubig gewesen und seine Verurteilung nur auf Verleumdung und falsche Berichterstattung zurückzuführen sei. Er ist zwar am Anfang seiner Studien auch von der Ansicht Denifles ausgegangen, aber dann im weiteren Verlauf zu der entgegengesetzten Überzeugung gekommen und immer energischer dafür eingetreten[2]. Von der gründlichen Kennerin des Eckehartschen Schrifttums, Herma Piesch abgesehen, ist seine These fast nur auf Widerspruch gestoßen[3] und hat eine heftige literarische Fehde hervorgerufen, an der sich, um nur Katholiken zu nennen, Martin Grabmann[4], Wilh. Schleußner[5], B. Geyer[6], J. Koch[7] u. a. beteiligten. Es wäre zu wünschen, daß der Kampf mit leidenschaftsloser Sachlichkeit ausgefochten würde; nur so können diese Fragen mit Nutzen erörtert und schließlich geklärt werden.

Wie rechtfertigt Karrer seine neue Eckehart-Erklärung? Zunächst macht er geltend, daß die scholastische Art in scharfen, begrifflichen Abstraktionen zu reden, viele Mißverständnisse veranlasse. Rein dialektisch fragt Eckehart nach der „essentia metaphysica", nach der Urvollkommenheit Gottes, aus der sich alle andern Eigenschaften ableiten lassen; er fragt nach dem letzten Unterschied zwischen Gott und Kreatur, nach der „ratio formalis" des Unerschaffenen. Ist es das Sein, das Leben, das Erkennen? Er glaubt es in dem Erkennen

---

[1] Die Bulle ist abgedruckt bei Denifle a. a. O. 636 und auszugsweise bei Denzinger, Enchir. symbol.[16 u. 17] n. 501—529.

[2] Hochland 23 (1925/26) 535 660; Eigenbericht über neue Eckehart-Forschungen (Literar. Berichte 25); Meister Eckehart spricht. Texte mit Einleitung (München 1926); dazu das oben S. 558 Anm. 2 zitierte Werk.

[3] Fast alle Rezensenten seiner Bücher haben sich gegen ihn ausgesprochen oder seine These für unbewiesen erklärt, so K. Bihlmeyer (ThQschr 108 [1927] 369); B. de Gaiffier (AnalBoll 45 [1927] 447); J. van Mierlo jr. S. J. (Ons Geestelijk Erf, 1927, 225 337) und besonders scharf B. F. M. Xiberta O. C. (Estudis Franciscans 40 [1928] 260). Dagegen hat sich F. Jansen S. J. mit einigen Vorbehalten den Hauptgedanken Karrers angeschlossen (NouvRevTh 54 [1927] 504).

[4] DivThom(Fr) 5 (1927) 72; dagegen Karrer 201 und wiederum Grabmann 218. Außerdem das oben S. 555 Anm. 1 zitierte Werk.

[5] Literarischer Handweiser 63 (1926/27) 487; dagegen Karrer, Literar. Berichte aus dem Gebiete der Philosophie (Erfurt 13/14 [1927] 34).

[6] ThRev 26 (1927) 394.

[7] ThRev 26 (1927) 414; dagegen Karrer 27 (1928) 26; wiederum J. Koch (ThGl 20 [1928] 173). Darauf erwiderte Karrer, dem wiederum Koch antwortete (ebd. 390 398).

als solchem zu finden, weil es allein ganz einfach, ohne jede Zusammensetzung und Potenzialität sei, weil es nichts als spontane, immanente Bewegung besage. Diese dialektische Wesensanalyse kann dann leicht, wie z. B. in den obigen Pariser Quästionen, den Verdacht erwecken, daß Eckehart Gott das Sein abgesprochen und jeden Verstand für ungeschaffen gehalten habe [1].

Wenn er wirklich bloß das sagen wollte, hat er es sehr ungeschickt angefangen und ganz unnütz überspitzte und gewagte Formulierungen gewählt, so daß ihn auch sein wissenschaftlicher Gegner und Pariser Kollege Gonsalvus de Vallebona O. Min. nicht richtig verstanden und seine Lehre als glaubenswidrig bezeichnet hat [2]. Andere Scholastiker seiner Zeit haben ähnliche Spekulationen und subtile Unterscheidungen eindeutig und unmißverständlich darzustellen gewußt. Und wenn er tatsächlich, dato non concesso, den obigen Gedanken ausdrücken wollte, wäre er doch noch gegen die allgemeine (skotistische und thomistische) Lehre gewesen, die die Ordnung des Seins vor die Ordnung der Werte stellte. Logisch zu Ende gedacht, müßte dieser Gedanke zu einem übersteigerten Intellektualismus führen.

Andere mißverständliche Sätze Eckeharts erklärt Karrer durch die sog. negative Theologie. — Die scholastische Theologie und Mystik hat in zweifacher Weise versucht, das Wesen Gottes, das „ineffabilis, incomprehensibilis" ist, zu umschreiben und irgendwie zu verdeutlichen. Man kann positiv alle lauteren Vollkommenheiten auf ihn häufen, alles was groß, schön, gut ist, in der höchsten, von allem Kreatürlichen freien Weise von ihm aussagen, oder man kann negativ von allen Dingen die Schranken wegnehmen und ihn „nicht zeitlich, nicht räumlich, mit keinem Maß zu messen, unermeßlich, unendlich" nennen. Ja, man kann sagen, Gott ist das Nichts, und damit „nichts von der Kreatur" meinen. Das haben alle Mystiker getan und sind öfters zu Paradoxen gekommen, die fast blasphemisch klingen und doch nur die tiefste Ehrfurcht und Demut ausdrücken wollen.

Diese negative Theologie soll nach Karrer manche bedenklichen Sätze Eckeharts erklären und rechtfertigen. Das ist sicher weitgehend richtig, ohne ihn aber ganz zu entlasten. Die Kölner Zensoren haben den Satz beanstandet, der auch in die Verurteilungsbulle Johanns XXII. aufgenommen wurde: „Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocunque voco Deum bonum ac si album

[1] So, wenn auch mit andern Worten, Karrer, DivThom(Fr) 5 (1927) 213.

[2] „Cum addunt, quod Deus est intelligere et non esse, dico, quod Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse videmus esse in rebus, sed Deus ipse et ipsum esse quantum ad rem significatam, et dicere contrarium manifeste est contra Sanctos et contra Scripturam." Grabmann hat eine Quaestio dieses späteren Franziskanergenerals, die sich zum Teil gegen Eckehart richtete, ebenfalls in der Avignoneser Hs. gefunden und herausgegeben (a. a. O. 110).

vocarem nigrum."[1] Da man doch wohl auch an der Kurie in Avignon etwas von der negativen Theologie wußte, hat man mindestens die Formulierung für verfänglich und gefährlich gehalten. — Eine große Rolle spielt aber diese Theologie bei Eckehart nicht; er hat sie im Vergleich zu andern nur sehr wenig verwendet.

Hauptsächlich betonen O. Karrer und H. Piesch für ihre neue Auffassung einen andern Punkt, auf den sich die Kontroverse mit ihren Gegnern heute zu konzentrieren scheint. Was bei Eckehart den meisten Anstoß erregte und auch die größten Wirkungen, gute und schädliche, auslöste, waren seine mystischen Lehren vom Seelengrunde, von der Vergottung des Menschen und all die Konsequenzen, die er daraus zog. O. Karrer und H. Piesch glauben die vielen bedenklichen Texte durch die katholische Lehre von der heiligmachenden Gnade und der Gottähnlichkeit der Seele, die Eckehart tief erfaßt und in neuplatonischen Ideen verarbeitet habe, erklären zu können[2].

Die Seele jedes Menschen ist nach dem Bilde Gottes geschaffen; nach thomistischer Auffassung ist es der Intellekt, der sein Wesen am schönsten widerspiegelt und in natürlichem Drange zu ihm hinblickt. Im begnadeten Menschen ist nun die Seele noch zur übernatürlichen Gottähnlichkeit erhöht; sie erhält in der heiligmachenden Gnade ein neues Sein, das ihr die „participatio divinae naturae" verleiht, sie zu „Gottes Sippe" macht. Hier ist er gegenwärtig, nicht wie in jedem kreatürlichen Wesen, sondern in einer ganz neuen Weise; die heilige Dreifaltigkeit kommt in die „Seelenburg" und nimmt Wohnung in ihr. Wenn die Hülle des Leibes fällt, bringt uns dieses neue Sein, das schon hier auf Erden eine „praelibatio vitae aeternae" ist und eine solche ermöglicht, in der Ewigkeit in unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott, den wir von Angesicht zu Angesicht sehen werden.

Aus dieser katholischen Lehre, die H. Piesch in der Einleitung zur Rechtfertigungsschrift schön und innig auseinandersetzt, glaubt sie ebenso wie Karrer die eigenartigen Anschauungen des deutschen Mystikers verteidigen zu können. Dieses neue Sein ist das Seelenfünklein, die geheimnisvolle Berührungsstelle, in der sich Gott mit der begnadeten Seele trifft. Eckeharts befremdende Sätze, daß wir ganz in Gott verwandelt werden, wie im Sakramente das Brot in den

[1] Der deutsche Text steht in einer Predigt der Basler Taulerausgabe. „In Gott ist weder gütt, noch bessers, noch aller bestes. Wer spricht das got güt were, der thet im als unrecht, als der die sonnen schwartz hiesse." Zitiert von Théry (Archives 262). In seiner Rechtfertigungsschrift erklärt Eckehart diesen Text im Sinne der negativen Theologie (ebd. 263; vgl. Denifle a. a. O. 452).

[2] Karrer-Piesch a. a. O. Wie mir Karrer mitteilt, wird er darüber nächstens eine eigene Arbeit veröffentlichen.

Leib Christi („gebirt der vatter seinen sun in der seel, in der selben weise, als er in der ewigkeit gebirt, und nitt anders“)[1] sollen dadurch ihre orthodoxe Deutung finden. Auch seine ethisch-asketischen Folgerungen von der völligen Abgeschiedenheit, von der Passivität der Seele; daß der Vollkommene Gott um nichts bitten solle; wenn er tausend Todsünden begangen habe, daß er nicht wünschen solle, sie nicht begangen zu haben, wären einer richtigen Erklärung fähig. Man müsse nur Sinn dafür haben, daß hier ein tief religiöser Mensch ganz in diesen Gedanken lebe, alles aus ihnen heraus erfasse, diese Gottergriffenheit hinausrufe und auch vor gewagten und rhetorisch übertriebenen Sätzen nicht zurückschrecke, um den Menschen einen solchen Schatz zu zeigen und sie zur innigsten Gottvereinigung zu bringen.

Ohne Zweifel haben Karrer-Piesch durch diese Erklärungen einen Weg gewiesen, auf dem die Eckehart-Forschung und -Erklärung weiter kommen kann; viele anstößigen Texte lassen sich dadurch befriedigend erklären. Auch Eckehart selbst hat sich auf diese Weise vor seinen Kölner Untersuchungsrichtern gerechtfertigt. Allerdings ist es, wie mir scheint, weder ihm noch seinen modernen Verteidigern gelungen, die Anklagen seiner Gegner in vielen wesentlichen Punkten zu entkräften. Manche Erklärungen lassen immer noch ein Dunkel oder eine Zweideutigkeit zurück; andere bestehen darin, daß der von den Zensoren gerügte Satz in versteckter Weise zurückgenommen wird[2]; wieder andere An-

---

[1] Pfeiffer (a. a. O. 205, 4); Eckehart verteidigt sich u. a. folgendermaßen: „Dicendum quod verum est, quia nec alium filium nec aliter generat pater in me quam in eternitate. In deo enim nec cadit aliud nec aliter, nec habet filium in eternitate nisi unum qui est ‚primogenitus in multis fratribus‘, in eandem ymaginem transformatis, qui non dividitur in multis, sed multos in se unit, nimirum cum ipse sit deus, qui utique unus est in omnibus, etiam per essentiam.“ Théry (Archives 242). Auch die päpstliche Bulle verurteilte ähnliche Sätze, u. a.: „Pater generat me suum Filium et eundem filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.“

[2] Nur ein Beispiel sei angeführt. Der angeklagte Satz, der auch in der Bulle Johanns XXII. verurteilt wurde, lautete: „Nos transformamur et convertimur in deum totaliter eodem modo quo in sacramento panis convertitur in corpus Christi. Quicumque sint multi panes, tamen non fit nisi unum corpus omnium. Quidquid convertitur in aliud fit unum cum eo. Sic ego convertor quod ipse operatur me suum esse unum, non simile.“ (Die Bulle fügt noch bei: „per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio“). Eckehart verteidigt sich folgendermaßen: „Quod autem sequitur ultimo in eodem articulo: ‚transformamur et convertimur in deum‘, error est. Homo enim sanctus sive bonus quicunque non fit ipse Christus nec primogenitus nec per ipsum salvantur alii, nec est ymago dei, filius dei unigenitus, sed est ad ymaginem dei, membrum ipsius qui vere et perfecte filius est primogenitus et heres, nos autem coheredes, ut dictum est,

klagen werden von Eckehart einfachhin geleugnet, obwohl sie, wie es scheint, aus seinen Schriften belegt werden können.

Kein Wunder, daß diese Rechtfertigung seine Kölner Gegner und die meisten Zeitgenossen nicht befriedigte und auch heute noch den Angeklagten nicht freispricht. So mühevoll und ertragreich die Arbeiten Karrers sind, so ist es ihm doch meiner Ansicht nach nicht gelungen, den deutschen Meister als ganz rechtgläubigen Theologen und Prediger zu erweisen. Seine Behauptung: „in keinem Punkte hat Eckehart die kirchliche Doktrin verlassen“ [1], eilt den Beweisen voraus und hat fast niemand überzeugt.

Bei der Beurteilung Eckeharts muß man davon ausgehen, daß er die tiefsten und schwierigsten Fragen der Scholastik und der theoretischen und praktischen Mystik behandelte, daß es darum nicht merkwürdig und tadelnswert ist, wenn er nicht immer den richtigen Ausdruck fand und wenn ihn viele mißverstanden haben. Aber andere, wie Bernhard, Bonaventura, Thomas, haben auch all diese Probleme behandelt und sind doch richtig verstanden und ausgelegt worden. Warum nur Eckehart nicht? Karrer betont öfters, daß Eckehart schließlich nichts anderes gelehrt habe als jene Theologen oder als Johann vom Kreuz und Theresia. Warum ist er allein so allgemein mißverstanden und verurteilt worden?

Zunächst trägt daran seine Ausdrucksweise, seine stilistische Art bzw. Unart die Schuld. Er liebte es, seine Ansichten pointiert, paradox, emphatisch, wie er selbst sagt, auszudrücken; er will durch eigenartige und unerhörte Bilder und Vergleiche, durch Übersteigerung des Gedankens die Aufmerksamkeit erregen, den Zuhörer überraschen und zum Nachdenken zwingen; vielleicht reizte es ihn auch, die behäbigen und geruhsamen Laien und Kleriker, die ihn umgaben, aufhorchen zu machen und aufzuschrecken. Das trieb ihn dann oft zu Formulierungen, „die sich“, wie die Bulle Johanns XXII. sagt, „nur noch mit vielen Erklärungen und Ergänzungen in katholischem Sinne erklären lassen.“ [2] Auch andere Mystiker haben „emphatische“ Ausdrücke und Beschreibungen gewagt und brauchten wohlwollende Leser und Schüler, um richtig verstanden zu werden; aber sie haben sich doch in gewissen Grenzen gehalten, und die Kirche hat sie gewähren lassen. Eckehart hat die zulässigen Grenzen oft überschritten und Bilder und Gleichnisse verwendet, die vielleicht noch von seinen Zu-

---

et hoc sibi vult similitudo que inducitur. Sicut enim panes multi in diversis altaribus convertuntur in ipsum verum unicum corpus Christi, conceptum et natum de virgine, passum sub Pilato, remanentibus tamen accidentibus singulorum, sic mens nostra per gratiam adoptionis, et nos unimur vero filio dei, membra unius capitis ecclesie, qui est Christus“ (Théry, Archives 177 199; vgl. auch 44).

[1] Meister Eckehart 43.

[2] Denifle a. a. O. 639.

hörern, die in seinem persönlichen Banne standen, richtig erfaßt wurden, aber nicht mehr von den vielen andern[1].

Dazu kommt die Unklarheit und der Mangel an Zusammenhang und Einheitlichkeit in seinem Denken, die besonders seine lateinischen Schriften schwer verständlich oder mißverständlich machen. Auch die Neigung zu paradoxen, überspitzten und übersubtilen Fragestellungen und Formulierungen teilen sie mit den deutschen Predigten und Traktaten. Wenn man etwa von Bonaventura oder Thomas herkommt, sieht man klar, daß dieser Lesemeister nicht nur im Inhalt seines Denkens der beginnenden Verfallzeit der Scholastik angehört. Denifle sprach von „grenzenlosem Durcheinander", von „Verschwommenheit und greulicher Begriffsverwirrung"[2]. Das sind schroffe, zu schroffe Vorwürfe; aber wie man Eckehart klar und durchsichtig nennen und ihm ein einheitlich aufgebautes Lehrsystem zuschreiben kann, verstehe ich nicht.

Durch diese Eigenart seines Stils und Charakters war er vielen Mißverständnissen ausgesetzt; aber auch seine grundlegenden Lehren selbst sind von Irrtümern nicht frei. Wenn man die ausführliche Anklage- und Rechtfertigungsschrift liest, bekommt man ebenso wie in seinen theologischen und mystischen Schriften den Eindruck, daß etwas nicht stimmt, daß Anschauungen zum Ausdruck kommen oder zu Grunde liegen, die nicht orthodox sind. Karrer hat früher von einem beinahe pantheistischen Lebensgefühl gesprochen[3]; das ist durchaus vorhanden, wohl aus dem bewußten oder unbewußten Empfinden heraus, so das tiefe, gnadenvolle Geheimnis von der Wiedergeburt im Menschen, von der „deificatio", besser erfassen zu können. Aber es ist noch mehr; auch Eckeharts Gedankenwelt ist irgendwie neuplatonisch-pantheistisch orientiert, und seine lateinischen und deutschen Traktate weisen Abschnitte und einzelne Sätze auf, die fast allgemein so verstanden wurden. Und doch hat er in seiner Selbstverteidigung immer wieder behauptet, daß er sie nicht im pantheistischen, sondern

---

[1] Nicht jedes Bild, das Augustin erlaubt war, durfte im Mittelalter ohne weiteres in Predigten wiederholt werden. Manche Lehren, z. B. vom Altarssakrament, waren unterdessen klarer hervorgetreten und in eindeutige Formeln gebracht worden; weshalb ein Vergleich, der im Altertum ganz im allgemeinen eine innige „unio" versinnbildete, im Mittelalter sofort eine „unio consubstantialis" nahelegte. Vgl. oben S. 565 Anm. 2.

[2] A. a. O. 679 519.

[3] „Freilich weder bei andern Mystikern noch bei Meister Eckehart fehlt es an gewissen schwelgerischen Wendungen, die hart an die Grenze, vielleicht auch über die Grenze des theologisch Zulässigen gehen, wenn man die Worte preßt und nicht die Selbstverbesserung (sei es im Zusammenhang, sei es an anderen Stellen) berücksichtigt. Und ich wäre der letzte, zu leugnen, daß dem ein Lebensgefühl zu Grunde liegen mag, das unbeschadet der verstandesmäßigen Unterscheidung zwischen Göttlichem und Endlichem dem pantheistischen nahe verwandt ist" (Hochland 23, 543).

im katholischen Sinne verstehe. Wie ist das zu erklären? Hier stehen wir ohne Zweifel vor einer psychologischen Schwierigkeit. Gelogen hat er gewiß nicht; sein lauterer Charakter, sein reines Leben, das ihm so viel Ansehen und Ehren in seinem Orden verschafft hat, ist unbestritten und steht durchaus im Einklang mit den erhabenen Lehren, die er andern gegeben. Auch war er kein formeller Häretiker; in feierlicher Weise erklärte er sich bereit zu widerrufen, falls er etwas Irrtümliches gelehrt habe[1]. Aber läßt nicht seine öfters wiederholte Definition des Häretikers, in der er mit Nachdruck hervorhebt: „solum pertinax adhesio erroris, heresim facit et hereticum", darauf schließen, daß er die Möglichkeit geirrt zu haben zugibt? Bekennt er sich nicht auch tatsächlich zu Irrtümern, wenn er von einer Reihe ihm vorgeworfener Falschlehren sagt: „Ubi autem errorem inplicant vel saltem generant in animis auditorum, ipsos reprobo et detestor"?[2] Auch die Bulle Johanns XXII. behauptet, daß er die Irrlehren zugegeben habe[3].

Kann nicht in Eckeharts theologisch-mystischen Erörterungen etwas Pantheistisches gewesen sein, das er, später darauf aufmerksam gemacht und zur Selbstbesinnung genötigt, nicht mehr wahr haben wollte oder an das er sich nicht mehr erinnerte? Ist das wirklich psychologisch so unmöglich, wie Karrer meint? Besonders da ja sein Denken, auch in grundlegenden Fragen, teils einen Fortschritt erlebt, teils Änderungen durchgemacht hat, und da er ja trotzdem immer glaubte, die orthodoxe Lehre zu vertreten. Kann er nicht früher das „aliquid in anima" irgendwie für ungeschaffen gehalten haben, ohne sich bewußt zu sein, wie irrig diese Lehre ist und wie verhängnisvolle Folgen sie haben muß?[4] Jedenfalls kann man nicht

---

[1] Denifle a. a. O. 631. [2] Théry a. a. O. 206.

[3] „Ex inquisitione siquidem contra eum super hiis auctoritate ven. fratris nostri Henrici Coloniensis Archiepiscopi prius facta, et tandem auctoritate nostra in Romana Curia renovata, comperimus evidenter constare per confessionem eiusdem Ekardi, quod ipse predicavit, dogmatizavit et scripsit 26 articulos, tenorem, qui sequitur, continentes" (Denifle a. a. O. 637).

[4] Auch H. Piesch schreibt diese Lehre Eckehart zu und scheint sie selbst zu teilen: „Die Seele gehört somit mitsamt ihren obersten Kräften, Verstand und Willen, der Natur an, insoferne sie ein Geschaffenes und nur Seele ist. Dennoch trägt sie durch Gnade ein ‚Etwas' in sich, nicht als Teil ihrer selbst und dennoch ihrem Wesen zugehörig — die heiligmachende Gnade wird ja nach Thomas dem Wesen der Seele selbst verliehen —, darin sie ‚Gottes Sippe' ist und Ewigkeitsrechte genießt. Insoferne daher Eckehart das eine Mal von der Seele und ihren Kräften als solcher spricht, kann er von sich sagen, daß er ein Ungeschaffenes als zu ihr gehörig nicht annehme. Umgekehrt: Insoferne er die übernatürlich erhöhte, begnadigte, die durch die ‚ipsa iustitia' gerechte, ‚aus Gott geborene' Seele meint, ist jenes ‚aliquid in anima' allerdings als ein Ungeschaffenes und Unschaff-

Stellen, die eindeutig von dem Seelenfünklein als „ungeschaffen und unschepfelich" sprechen, dadurch entfernen, daß man sie als falsch nachgeschrieben oder verderbt ansieht, besonders da die Kölner Zensoren schon ebenso lasen[1].

Ein starker Beweis für die allgemeine Auffassung, die dem deutschen Mystiker objektive Irrlehren pantheistischer Art zuschreibt, bleibt die Anklage in Köln und die Verurteilung durch den Papst. Karrer geht darüber zu leicht hinweg. Nach ihm sind die Minoriten, die vom Kölner Erzbischof zu Untersuchungsrichtern ernannt waren, nur aus Übelwollen und Unwissenheit zu der Verurteilung gekommen. Das hatte schon Eckehart selbst behauptet und oft von ihrer „ruditas, brevitas intellectus und malitia" gesprochen[2]. Auch schon früher hatte er geklagt, daß ihn viele Geistliche nicht verstünden. „Und etliche pfaffen die verstent des niht, daz etwaz si, das gote also sippe ist und also ein ist ... disem ist verre unde vremde alliu geschaffenheit und alliu schepflichkeit"; „hie hinken manige pfaffen an"[3]. Daß man aber in Köln zu „inquisitores haereticae pravitatis" gerade solche ungebildete „Pfaffen", die von der katholischen Gnadenlehre nichts verstanden, genommen, ist doch wohl nicht anzunehmen; auch daß sie falsch exzerpiert oder nur aus Übelwollen gegen Eckehart oder seinen Orden gehandelt hätten, kann Karrer nicht beweisen[4]. Dann

---

bares eins mit ihr, verleiht ihr Anteilschaft am ‚reinen Intellekt', der Gott ist, — doch niemals insoferne sie als Seele einen geschaffenen Verstand besitzt" (Hochland 25 [1927/28] 98).

[1] Karrer argumentiert folgendermaßen: Eckehart hat diesen Satz vom unerschaffenen Seelenfünklein nicht gelehrt; denn er hat ihn feierlich abgestritten; also muß der Text verderbt sein (Meister Eckehart 322; vgl. oben S. 567 f.). Das ist ein „circulus vitiosus"; denn gerade dieser Satz ist einer der Hauptbeweise dafür, daß die Verteidigungen Eckeharts nicht immer den objektiven Tatbestand wiedergeben. Hier hat zudem eine eingehende Textkritik das letzte Wort.

[2] Théry a. a. O. 202 205 208.

[3] Pfeiffer a. a. O. 234, 36; 261, 9.

[4] Einen lehrreichen Beitrag zur Arbeitsweise der Kölner Kommission liefert J. Koch. „In der ersten Liste von 1326 befindet sich unter den aus den Predigten ausgezogenen Artikeln folgender: „Item alibi [ergänze: dicit] quod in anima sit una virtus vel potentia que non sit creata vel creabilis; et si tota anima esset huiusmodi, ipsa esset increata et anima, inquantum esset natura, intantum esset increata. Sed anima reportationem habet, quod anima in quantum est creata, intantum est ipsa natura." ... (Daniels 32, 9; Théry 179, n. 7 A.). Wer den Text aufmerksam liest, sieht ohne weiteres, daß der Satz „Sed anima reportationem habet" sinnlos ist.... Der Text ist aber sehr einfach in Ordnung zu bringen. Die Hs. hat nämlich „reportatio", nicht „reportationem", wie Théry und Daniels verbessern. Und statt „anima" ist „alia" zu lesen: also „Sed alia reportatio habet, quod...." Mit andern Worten: Die Inquisitoren haben zwei verschiedene Nachschriften der betreffenden Predigt vor sich und notierten deren Ver-

darf man nicht vergessen, daß die Prozeßakten an den Papst nach Avignon gesandt wurden, der aus den vielen angeklagten Sätzen 28 heraushob und verurteilte. Karrer sucht dies aus kirchenpolitischen Gründen zu erklären; ohne jeden Beweis sagt er: „Daß die Franziskaner (Skotisten) die Hauptinteressenten im Eckehartprozeß waren, geht aus den Aktenstücken im ganzen, besonders auch n. 1793 der Regesten[1] hervor, wo sie Reklamation beim Papst erheben (im Jahre 1328). Ihre Motion hat wohl in Avignon den Schlag gelenkt, der Eckehart traf — und den Thomismus meinte. Von diesem Gesichtspunkt aus war die Verurteilung Eckeharts die ‚Sühne' (bzw. Beschwichtigung) für die Kanonisation Thomas' von Aquin."[2] Dem Papste, der feierlich für die ganze Christenheit eine Bulle erläßt, ohne schwerwiegende Beweise einen solchen Vorwurf zu machen, geht doch nicht an.

Es ist auch nicht richtig, daß der Papst einfach die Anklagen der Kölner Franziskaner übernommen und die 28 Sätze ohne neue Prüfung verdammt habe. „Wir wissen aus den Mitteilungen Kardinal Ehrles[3], daß der Kardinal Jakobus de Furno, der spätere Papst Benedikt XII., ein hervorragender (dem Zisterzienserorden angehörender) Theologe, im Auftrage des Papstes Johann XXII. ein ausführliches Gutachten über Sätze (dicta) des Meisters Eckhart, des Wilhelm von Ockham, des Petrus Johannis Olivi, des Joachim von Fiore und des Michael von Cesena ausgearbeitet hat. . . . Es ist sehr beachtenswert, daß dieses Gutachten des Jacobus de Furno aus dem Jahre 1324, also zwei Jahre vor dem Kölner Prozesse stammt."[4] Wie das Gutachten gelautet hat, ist nicht bekannt; wenn es aber zu Gunsten Eckeharts ausgefallen wäre, hätte der Papst in seiner Bulle wohl nicht so scharfe Ausdrücke gegen ihn gebraucht.

Auch die Kölner Akten ließ der Papst noch einmal durcharbeiten und eine neue Untersuchung anstellen[5]. Da er das gespannte Verhältnis zwischen den beiden Orden doch wohl kannte, ist nicht anzunehmen, daß er wieder Franziskaner damit betraut hat. Auch diese Zensoren entdeckten pantheistische Irrlehren in Eckeharts Schriften, obgleich sie doch wohl vom Unterschied der skotistischen und thomistischen Lehren etwas wußten und über die heiligmachende Gnade und das Innewohnen Gottes in uns unterrichtet waren. Auch daß die Mystiker aus dem Franziskaner- und Predigerorden in ihren

schiedenheiten. Ob das aus purer Gehässigkeit geschah?" (ThGl 20 [1928] 401).

[1] Regesten der Erzbischöfe von Köln, hrsg. von W. Kisky IV (Bonn 1915).

[2] Rechtfertigungsschrift 19.

[3] Kardinal Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia, des Pisaner Papstes Alexander V (Münster 1925) 85.

[4] M. Grabmann (DivThom[Fr] 5 [1927] 78).

[5] Oben S. 568 Anm. 3.

Schriften und Predigten gewagte und übertreibende Ausdrücke gebrauchten, werden sie gewußt haben. Wenn sie trotz alledem die Sätze Eckeharts verdammenswert fanden, so muß das doch wohl einen objektiven Grund haben, es sei denn, daß man auch diesen Richtern „ruditas et imbecillitas intellectus" vorwerfen würde, was allerdings ganz logisch wäre.

So scheint nach alledem die These Karrers von der völligen Rechtgläubigkeit Eckeharts unbewiesen. Trotzdem sind seine Arbeiten anregend und wertvoll; sie haben die Erörterung wichtiger historischer und systematischer Fragen erneut in Fluß gebracht, und es ist nicht unmöglich, daß weitere Untersuchungen noch manches aufklären und zu Gunsten Eckeharts entscheiden werden. Nur glaube ich nicht, daß sie ihn als ganz orthodox erweisen und von jedem Irrtum freisprechen werden. Vonseiten der Bulle stünde diesem Ergebnis nichts im Wege; der Papst hat zwar behauptet, daß Eckehart tatsächlich die verdammten Sätze geschrieben und gelehrt habe, aber seine Unfehlbarkeit dafür nicht eingesetzt. Ob das so ist oder so, ist eine Frage der historischen Untersuchung, die aber erst dann ganz geführt werden kann, wenn alle Schriften Eckeharts, die lateinischen und deutschen, in textkritischen Ausgaben vorliegen. Sein undisziplíniertes Denken, seine unklare und paradoxe Ausdrucksweise werden es allerdings erschweren, sein System darzustellen und in vielen Fragen seine eigentliche Meinung zu erfahren.

Schon diese Eigenart scheint mir zu verbieten, daß man, wie es heute oft geschieht, Eckehart als den größten und wertvollsten Mystiker unserer Kirche darstellt. H. Piesch meint, seine Verurteilung sei damals wegen der vielen Freireligiösen und „kleinen Geister" nötig gewesen und zu Recht erfolgt, heute aber sei das anders; heute könne er vielen treuer Führer sein „zu den lichtesten Höhen, hinein in die heimlichsten Heimlichkeiten des kirchlich überlieferten Offenbarungsglaubens" [1]. Gewiß, in jener Zeit, da Tausende von Begarden und Begutten in der Provence, längs des Rheins und in Brabant ihre Schwarmgeistereien trieben, als das Konzil von Vienne seinen strengen Kanon gegen sie erlassen mußte, waren die Lehren des deutschen Mystikers besonders irreführend und gefahrbringend. Viele zogen aus ihm ethische Folgerungen, an die er nicht im entferntesten gedacht hatte. Aber sind diese oder andere Gefahren heute geringer? Sind Ideen von mittler- und dogmenloser Frömmigkeit, von Pantheismus weniger verbreitet? Sicher ist es wertvoll, das Wahre, Schöne und Edle aus Eckeharts Schriften herauszuheben und in ansprechender Übersetzung darzubieten, aber ihn als den tiefsten und genialsten Vertreter echt katholischer Frömmigkeit und Mystik hinzustellen, ist falsch und gefährlich.

---

[1] Hochland 25 (1927/28) 100.

Lehräußerungen der Kirche

Die Enzyklika „Miserentissimus Redemptor" (vom 8. Mai 1928; AAS 20 [1928] 165—179): „De communi expiatione sacratissimo Cordi Iesu debita".

Jesus Christus hat scheidend seiner Kirche seinen immerwährenden Schutz verheißen (Matth. 28, 30), der um so wirksamer ist, je größer die Not und die Gefahren der Zeit sind. Unserer Zeit hat er unter anderem die Herz-Jesu-Andacht geschenkt. Als Gegenmittel gegen den Jansenismus (vaferrima omnium haeresis, ... amori in Deum pietatique inimica) „benignissimus Iesus Cor suum Sacratissimum, quasi pacis et caritatis vexillum, elatum gentibus ostendit, haud dubiam portendens in certamine victoriam" (166 f.). Leo XIII. hat mit Recht dieses göttliche Herz dem Kreuzeszeichen verglichen, das einst Konstantin zum Siege führte; denn in dieser Andacht „totius religionis summa atque adeo perfectioris vitae norma continetur, quippe quae et ad Christum Dominum penitus cognoscendum mentes conducat expeditius et ad eundem vehementius diligendum pressiusque imitandum animos inflectat efficacius" (167). Unter den Betätigungen dieser Andacht ragt hervor die Weihe (consecratio qua, nos nostraque omnia aeternae Numinis caritati accepta referentes, divino Iesu cordi devovemus [167]), wie sie zuerst von der hl. Margareta Alacoque zugleich mit dem ehrw. Claudius de la Colombière, „suo pietatis magistro", vorgenommen wurde und zuletzt in feierlichster Weise von Pius XI., in der Enzyklika „Quas primas" (vom 11. Dezember 1925), durch die er das Fest „Jesu Christi des Königs" einsetzte. Zum Akt der Weihe muß aber ein anderer hinzukommen: die Sühne (honestae satisfactionis ... seu reparationis, quam dicunt, officium Sacratissimo Cordi Iesu praestandum [169]). Diese ist Gegenstand der Enzyklika.

Die Sühne wird verlangt von der Gerechtigkeit, um für die unzählbaren Sünden, Beleidigungen und Nachlässigkeiten genugzutun, die wir uns zu Schulden kommen ließen, von der Liebe, um Jesus Mitleid zu erzeigen und, soweit unsere Armseligkeit es zuläßt, ihn zu trösten. Diese Pflicht der Sühne ist ganz allgemein und umfaßt das ganze Menschengeschlecht. Und wenn auch wegen unseres Unvermögens Jesus Christus uns erlöst hat, so will er doch, daß wir unser Lob und unsere Genugtuungen mit den seinen vereinigen (vgl. Kol. 1, 24), mit dem hochheiligen Opfer der heiligen Messe, der unblutigen Erneuerung des Kreuzesopfers. „Neque enim arcani huius sacerdotii et satisfaciendi sacrificandique muneris participatione ii soli fruuntur, quibus Pontifex noster Christus Iesus administris utitur ad oblationem mundam divino Nomini ab ortu solis usque ad occasum omni loco offerendum, sed etiam christianorum gens universa ab Apostolorum Principe ‚genus electum, regale sacerdotium' (1 Petri 2, 9) iure appellata, debet, cum pro se, tum pro toto humano genere offerre pro peccatis, haud aliter propemodum quam sacerdos omnis ac pontifex

‚ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum'" (Hebr. 5, 1) (171 f.). Um diese Sühne um so wirksamer zu gestalten, muß sie möglichst innig mit Jesu Leiden und Sterben verbunden werden. „Mirifica enim viget fidelium omnium cum Christo necessitudo, qualis inter caput et cetera corporis membra intercedit, itemque arcanâ illâ, quam fide catholica profitemur, Sanctorum communione, cum singuli homines tum populi non modo coniunguntur inter se, sed etiam cum eodem, ‚qui est caput Christus'..." (Eph. 4, 15 f.) (172). Darum wollte Jesus, daß sein göttliches Herz uns offen stände, daß die Sühne zu den Hauptbetätigungen der Herz-Jesu-Andacht gehöre, die „Sühnekommunion" wie die „Heilige Stunde". Denn wie die Sünden aller, auch der kommenden Zeiten auf dem Heiland lasteten und Todestraurigkeit in seine Seele senkten, so trösten ihn die Beweise der Liebe und Sühne aller Zeiten. Und wie er in seinem mystischen Leibe, der heiligen Kirche, beständig leidet, so müssen wir, seine Glieder, ständig mit ihm leiden und für ihn leiden (174).

Unsere Zeit bedarf dringend der Sühne wegen all der Frevel gegen Jesus Christus und seine heilige Kirche, wegen der Lauheit so vieler Glieder der Kirche, wegen so mancher, die sie verlassen (176). Aber sie kann auch auf die stets wachsende Zahl derer hinweisen, die dem Herzen Jesu Ersatz bieten, auf religiöse Vereine, die sich verpflichten, Tag und Nacht dem Herrn Sühne zu leisten, auf öffentliche Erweise ganzer Pfarreien, Bistümer, Städte. Dieser Gebrauch wird vom Heiligen Vater feierlich bestätigt und verpflichtend auf die ganze Kirche ausgedehnt. Jährlich soll am Herz-Jesu-Fest (quod quidem hac occasione ad gradum duplicis primae classis cum octava evehi iussimus [177]), nach der beigefügten Formel die Sühne geleistet werden, „qua et culpae nostrae defleantur omnes et iura Christi summi Regis ac Domini amantissimi violata resarciantur" (177). Reiche Früchte werden aus dieser Sühne erwachsen für die einzelnen wie die ganze menschliche Gesellschaft. „Hisce denique votis inceptisque Nostris praesens arrideat Virgo Dei Parens benignissima, quae, cum Iesum nobis Redemptorem ediderit, aluerit, apud crucem hostiam obtulerit, per arcanam cum Christo coniunctionem eiusdemque gratiam omnino singularem, Reparatrix item exstitit pieque appellatur. Cuius Nos confisi apud Christum deprecatione, qui unus cum sit ‚Mediator Dei et hominum' (1 Tim. 2, 5), suam sibi matrem adsciscere voluit peccatorum advocatam gratiaeque ministram ac mediatricem, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem . . . apostolicam benedictionem peramanter impertimus" (178).

Besprechungen

Teetaert, Amadée, O. Cap., La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII^me^ jusqu'au XIV^me^ siècle. Étude de théologie positive. (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes theol. ser. II, t. 17.) gr. 8° (XXVIII u. 508 S.) Wetteren-Bruges-Paris 1926, De Meester-Beyaert-Gabalda. *Fr* 50.—

Wir möchten das Endurteil über diese Arbeit gleich an den Beginn unserer Besprechung stellen: Sie ist eine überaus fleißige Erforschung der interessanten Geschichte der Laienbeicht seit dem 8. Jahrhundert bis zu Duns Scotus. Wer sich auch nur ein wenig in den Hss. der Früh- und Hochscholastik umgesehen hat, weiß, wie viele Stunden und Monate mühevollsten Studiums dieses Buch in sich birgt. Die Wissenschaft wird T. den Dank dafür nicht vorenthalten. Und wenn auch die Fachgenossen manches auszusetzen hätten, dann wird der Verfasser daraus nur ersehen, wie sehr sie sein Werk schätzen und auch die noch verbliebenen Unebenheiten in gemeinsamer Forscherarbeit ausgemerzt sehen möchten.

Recht geschickt ist die Arbeit in die fünf großen Abschnitte geteilt, die auch in der sonstigen Bußlehre der Zeit ihre eigene Bedeutung haben. Es ist ein Vorteil des Werkes, daß es versucht, die einzelnen Lehren so in die große Bußentwicklung hineinzustellen. Freilich birgt das bei dem heutigen Stand der Bußuntersuchungen die Gefahr zu konstruieren in sich. Es kann auch leider nicht geleugnet werden, daß der Verfasser öfter dieser Versuchung unterlegen ist. So wurde sofort das Einleitungskapitel über die Buße in der Frühkirche nicht den modernen Forschungen, wie sie uns z. B. d'Alès geboten hat, angepaßt. T. wollte offenbar zu sehr zeigen, daß die im Laufe der Zeit erleichterte Buße von der bis dahin betonten allgemeinen Genugtuung die Aufmerksamkeit auf die Beichte als besonderen, nunmehr schwersten Genugtuungsakt lenkte. So hat er die Strenge der Buße im Urchristentum übertrieben, um durch den Gegensatz das Element der Anklage nun stärker in den Vordergrund treten zu lassen. Ähnlich ist es ihm ergangen, wenn er den im 12. Jahrhundert erfolgenden Übergang von der Betonung der Anklage zum besondern Hervorheben der Reue schildert. T. muß freilich zugeben, daß schon vorher sich Spuren dieses Überganges finden. Aber erst die späteren Lehrer haben nach ihm diese Ansicht verallgemeinert: „Les postérieurs . . . généralisent peu à peu la théorie, admise jusque là pour les seuls mourants" (87). Und doch führt T. selbst mehrere Stellen von Vorscholastikern an, die schon ganz allgemein sprechen. So z. B. Ivo im Anschluß an Augustinus: „Apud Deum non tam valet mensura temporis quam doloris" (86). Dieser durch vorgefaßte Ideen verursachte Mangel an völlig genauer Darstellung der Quellen läßt leider hie und da das Vertrauen in die Arbeit etwas sinken. Besser wäre es vielleicht, die unwesentlichen Nebenfragen nicht zu behandeln, da sie doch nicht mit der notwendigen Ausführlichkeit dargestellt werden können. Das gilt auch von dem Problem der Wirkung der Schlüsselgewalt in der Frühscholastik. Ihre Ausdeutung ist eine so schwierige Aufgabe, daß nur ganz eingehende Forschungen uns Klarheit bringen können. Bei T. tritt in seinen allgemeinen Darlegungen z. B. das tiefe Streben dieser Zeit, trotz der großen spekulativen Schwierigkeiten eine wahre Schlüsselgewalt zu sichern, viel zu viel hinter den vorgelegten falschen Lösungen zurück. So können die Feinheiten der verschiedenen Meinungen nicht genügend erfaßt werden. Und das ist doch notwendig. Sonst erleben wir bald in der Bußlehre der Frühscholastik dasselbe Schau-

spiel, das wir jahrzehntelang in der Patristik gesehen haben, wo wir infolge der nicht vollständigen und nicht zeitgemäßen Darstellungen Jahre gebraucht haben, um die halbfalschen Ansichten wieder zu überwinden.

Die erste Periode, die T. bespricht, ist die Karolingerzeit. Grundlegend wird hier mit Recht für die Laienbeicht die bekannte Schrifterklärung Bedas zu Jakobus 5 „Confitemini alterutrum peccata vestra" angesehen. In der Praxis ließ sich eine solche Beicht erst im 11. Jahrhundert nachweisen. Zu Bedas Zeit wurde sie nur im Schuldbekenntnis der Mönche geübt. T. sieht in dieser Bedastelle die Notwendigkeit der Laienbeicht ausgesprochen. Ich kann mich diesem Urteil nicht anschließen. Dagegen spricht die Praxis der Zeit; dagegen spricht vor allem auch Beda selber. So fordert er in anderen Texten, wo er von der Vergebung der täglichen Sünden spricht, klar nur eine Anklage vor Gott: „Quidquid quotidiana fragilitate ... commisimus, eiusdem nostri Redemptoris nobis gratia dimittit; maxime cum inter opera lucis, quae facimus, humiliter quotidie nostros illi errores confitemur, cum sanguinis illius sacramenta percipimus, cum dimittentes debitoribus nostris nostra nobis debita dimitti precamur" (In 1am ep. Io. 1; ML 93, 87 D). — Der Verfasser glaubt ferner, daß erst in späterer Zeit der Beichte als solcher eine sündenvergebende Kraft wegen der in ihr liegenden Beschämung zugeschrieben wurde. So meint er: „Un des premiers théologiens qui ait attribué la rémission des péchés à une vertu inhérente à la confession elle-même, paraît être Rhaban Maur" (41). Das belegt er durch Stellen Rhabans wie: „Confessio iustificat"; „confessio veniam peccatis donat" (35). Dazu vergleiche man aber schon Beda. Auch nach diesem ist die Beichte die erste Heilshoffnung: „Prima salutis spes est confessio, neque quisquam se iustum putet et ante oculos Dei erigat cervicem" (In 1am ep. Io. 1; ML 93, 88). So vergibt Gott dem, der seine Sünden wahrhaft bekennt: „Verae confessioni iuste (Deus) dimittit" (ebd.). Damit ist doch bereits gesagt, was T. erst Rhaban zuschreibt: „La nécessité de la confession n'est donc plus subordinée à la pénitence, mais l'aveu est devenu nécessaire en lui-même" (35). So dürfte also den Ausführungen T.s über die dogmengeschichtliche Entwicklung der allgemeinen Bußlehre in der Karolingerzeit und der Vorscholastik, die gerade in der Ausbildung der inneren Kraft der Anklage gipfeln soll, nicht allzu große Beweiskraft zukommen. Wir finden solche Ideen schon am Anfang dieser Perioden bei Beda. Diese Entwicklung kann also auch nicht mit T. zur Erklärung der Laienbeicht herangezogen werden.

Das älteste Zeugnis für eine Laienbeicht außerhalb der Klöster findet sich in dem zweiten von T. behandelten Zeitabschnitt, der Vorscholastik (11. Jahrh.). Es ist die Anklage des Herzogs Ernst, der tödlich verwundet seinen Kameraden auf dem Schlachtfeld beichtet. Thietmar von Merseburg berichtet uns darüber in seiner Chronik (1012—1016). Nach dieser Darstellung ist es nichts anderes als eine Tat der Verdemütigung, die augenscheinlich vom Biographen als etwas Besonderes empfunden wird, da er sie ausführlich beschreibt. Aus derselben Zeit führt T. noch ein anderes Zeugnis aus einer Exkommunikationsformel an (vgl. Königer, ArchKathKR [1907] 400 f.): Der dem Kirchenbann verfallene Christ wird zunächst öfter zur Rückkehr gemahnt: „Et si tunc non penituerit, interdicimus christifidelibus, ne quisquam eius confessionem audiat et remissionem illi peccatorum promittat. In nostro edicto et consultu publice peniteat" (47). Dazu sagt T.: „Le sens obvie des ‚christifideles' ... exige en effet qu'on étende ce vocable aux chrétiens en général" (48). Doch steht in dem sogleich folgenden Satz wiederum „fideles" als Subjekt, und hier ist klar nur von den Priestern die Rede: „Interdicimus, ne quisquam fidelium pro eo orationem fundat aut infirmum salutari oleo perungat, sed perunctio illius sit coram Christo oleum peccatoris et oratio eius fiat in peccatum."

Ein drittes Beispiel findet sich in der Kirchengeschichte des Orderich Vitalis (gest. 1150), wo er den Tod Richards von Aquila in einem Feldzug Wilhelms des Eroberers berichtet. Aus diesen Beispielen glaubt T. die Schlußfolgerung ziehen zu dürfen: „Les faits que nous venons de rapporter prouvent suffisamment que la confession des péchés, même mortels, à des laïques, était pratiquée fréquemment au cours du XI^me siècle" (50). Dafür müßten doch ganz andere Zeugnisse vorliegen. Das beigebrachte Material dürfte eher zeigen, daß damals diese Beichte eine große Ausnahme darstellte, die eigens in den Lebensbeschreibungen der Helden als besonderer Tugendakt berichtet wird. Die Theologie hat sich dann anscheinend dieser Begebenheiten auch theoretisch angenommen und sie besprochen. So werden sie z. B. in Ps.-Augustins „De vera et falsa paenitentia" zur zweiten klassischen Stelle der Laienbeicht geführt haben: „Tanta est vis confessionis, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo" (ML 40, 1122). Damit ist der Rat Bedas, läßliche Sünden einem Laien zu beichten, theoretisch für den Notfall auf die schweren Sünden ausgedehnt. Ich sage im Gegensatz zu T. „der Rat"; denn die Gründe, die T. für eine Verpflichtung bei Ps.-Augustin anführt, sind nicht durchschlagend, so daß P. Laurain und A. Vacant hier Recht behalten dürften. Der Text spricht von einem „Confiteatur". T. übersetzt mit: „il faut se confesser". Das sucht er zu rechtfertigen, indem er betont, daß nach „De vera et falsa paenitentia" die Beichte auf der einen Seite als notwendig dargestellt, auf der andern Seite dagegen ihre Wirksamkeit kaum von der Person des Beichtvaters, sondern von der Beschämung des Beichtkindes abhängig gemacht werde (53). Dabei aber schreibt Ps.-Augustin dem Priester allein die Löse- und Bindegewalt zu! Um ihre Ausübung zu ermöglichen, ist die Beichte notwendig und nicht wegen der Beschämung. Damit fällt T.s Grund, das „confiteatur laico" mit „il faut la faire au prochain" zu übersetzen.

Interessante Darlegungen finden sich in diesem Teile noch über die Wirksamkeit der Laienbeicht. Während Ps.-Augustin sie aus der Beschämung und der Sehnsucht nach dem Priester herleitet, scheint Lanfrank sie mehr der Kraft des Laiengebetes zuzuschreiben, was Ivo von Chartres noch deutlicher betont, wenn er sagt: „Motus enim animus religiosus et supplex . . . a Deo impetrat sanctitatem" (81).

Der dritte Teil des Werkes behandelt die „ersten Scholastiker" von Anselm bis zum vierten Laterankonzil. Auch hier ist wiederum eine allgemeine Darlegung der Bußlehre vorausgeschickt. Wenn T. hier meint, daß auf Grund des Einflusses von Abälard die Nachlassung der Sünden als Wirkung der Reue angesehen worden sei, dann muß auch dazu eine Einschränkung gemacht werden. Gewiß hat Abälard die Reue sehr betont und ihr gegenüber die Schlüsselgewalt zurücktreten lassen. Aber die Theologen haben sich von Anfang an gegen diese Übertreibung gewehrt. Ich nenne nur Hugo von St. Viktor. Wenn T. die „Sententiae Divinitatis" einfachhin als Zeugen seiner Auffassung anführt und dafür einen Text angibt, nach dem die Beichte nur „ad contemptus evitationem valet" (89; der Text steht nicht in Clm 18919 f. 104^v, sondern 18918 f. 104), so ist dazu zu bemerken, daß schon B. Geyer in seiner Analyse dieses Werkes mit Recht sagt: „Eingehend wird die Frage erörtert, ob die „oris confessio" zur Sündentilgung notwendig sei. Es werden drei Ansichten erwähnt, ohne daß der Autor sich ausdrücklich für eine entscheidet" (Sent. Div. 45). T. führt nur die letzte dieser drei Ansichten an, und zwar als alleinige Ansicht der Sent. Div.! Nichts zeigt so stark die wesentlich andere Einstellung der rechtgläubigen Theologen gegenüber den übertriebenen Ansichten Abälards als ihr immerwährendes Suchen nach einer wahren spekulativen Erklärung der „potestas clavium". Wenn also T., diese Untersuchungen über die Entwicklung der allgemeinen Bußlehre in der Frühscholastik zusammenfassend, meint: „Sous l'influence de la théo-

logie abélardienne, la confession a perdu le prestige et l'importance dont elle avait joui autrefois dans la discipline pénitentielle" (100), so sind daran erhebliche Abstriche zu machen.

Leider hat den Verfasser diese Ansicht auch zu einigen kaum annehmbaren Behauptungen in der nun folgenden Darstellung der Laienbeicht geführt. Nach T. ist in dieser Zeit die Beicht nicht mehr vor allem notwendig, weil sie durch die in ihr liegende Beschämung einen Teil der Buße bildet, sondern weil sie das äußere Zeichen der Reue ist (241). Daneben wird jetzt die Notwendigkeit der priesterlichen Absolution hervorgehoben. So wird die Laienbeicht zugleich als äußeres Zeichen der Sehnsucht nach dem Priester aufgefaßt.

Schon bei Abälard sucht T. die ersten Ursprünge dieser Theorie zu finden. Wenn der Sünder nicht beichten könne, genüge der Wille und die Sehnsucht nach dem Priester. Diese seien das sichere Zeichen der Aufrichtigkeit der Reue. Doch beweist der beigegebene Text gerade das Letztere nicht. — Die Lehre über die Notwendigkeit der Laienbeicht ist in dieser Periode recht schwankend. Weder bei Abälard noch bei Roland und Omnebene findet sich ein sicheres Zeugnis über diese Beichte in Todesnot. Das scheint mir auch für die Epitome zu gelten. Auch Hugo von St. Viktor spricht nur von einer Beichte der läßlichen Sünden an Laien: „ut orationibus invicem salvemur" (128). Nach Robert Pulleyn darf man einem Laien nur beichten im äußersten Notfall („si extrema urget necessitas", 132). Daß zu Pulleyns Zeit die „Gewohnheit" der Laienbeicht im Todesfall „herrschte", versucht der Verfasser an einem Beispiel aus der Kirchengeschichte des Orderich Vitalis nachzuweisen. Im Gegensatz zur Beschreibung Thietmars (11. Jahrh.) wird jetzt von Orderich die Praxis seines Helden nicht mehr zu rechtfertigen gesucht, sondern einfach erzählt. „Das beweist, daß die erzählte Tat nicht mehr ein alleinstehendes und außergewöhnliches Ereignis ist." Geht dieser Schluß nicht etwas zu weit? Es genügt doch, anzunehmen, daß die Laienbeicht nun eine aus der einen oder andern Heldenerzählung bekannte Tat ist, ohne daß daraus eine häufigere Wiederholung geschlossen werden kann. — Die erste ausführliche Theorie der Laienbeicht findet T. bei Petrus Lombardus. Mit Bandinus verpflichtet er zu ihr im Todesfall. Der Verfasser der „Summa super sententias Petri" aber spricht nur von der Möglichkeit („potest confiteri" 146). Alanus verlangt wiederum die Beichte. Sehr gut bringt den Unterschied zwischen der Laien- und Priesterbeicht Radulfus Ardens: „Que peccata quibus confitenda sint: ... Deo confessione cordis, sacerdoti confessioni speciali, proximo confessione generali; Deo ut peccata remittat; sacerdoti ut satisfactionem adiungat; proximo, ut pro nobis preces effundat" (160). Von einer „confessio generalis, que fit coequalibus de hiis levibus, que ex obreptione emergunt", spricht auch Petrus Cantor (167). Dieser fordert die Laienbeicht in Todesgefahr (128). Ihre Wirksamkeit liegt teils in der Beschämung, teils in der so geäußerten Sehnsucht nach dem Priester. Bei Petrus Cantor finden wir also ebensowenig wie bei den früheren Scholastikern, daß die Wirksamkeit der Laienbeichte in dem Bekenntnis als dem äußeren Zeichen der Reue liege. Klassisch spricht Petrus Cantor die Wirksamkeit aus: „Laicus solvit, i. e. solvendum ostendit; sacerdos solvit, i. e. solutum ostendit" (175). Ähnlich denkt auch Robert Courçon (180). Gegen Ende des Jahrhunderts mehren sich die Zeugnisse, die einer Verpflichtung abhold sind. So Stephan Langton, das Pönitentiale des Oxforder Bischofs Bartholomäus, der Traktat „De paenitentia" (ML 213) und Peter von Poitiers. Simon von Tournai, den T. nicht berücksichtigt, schließt sich eng an Petrus Lombardus an: „In discrimine laico possumus confiteri, ubi non est copia sacerdotis. Unde Augustinus in libro de penitencia: Tanta est, inquit, vis confessionis, ut si deest sacerdos confiteatur proximo. Sepe enim contingit, ut penitens non possit verecundari coram sacerdote,

quem desideranti nec tempus nec locus offert; et si ille, cui confitebitur, potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio, sed in discrimine, cum deest sacerdos. Unde Beda super illum locum: Confitemini alterutrum peccata vestra: Coequalibus, inquit, cotidiana et levia, graviora vero sacerdoti pandimus et quanto iusserit tempore purgare curemus, quia sine confessione emendationis nequeunt peccata dimitti; sed et gravia coequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum. Tucius tamen est utriusque et perfectius generis(!) peccata sacerdotibus pandere et consilium ab eis querere, quibus est concessa potestas ligandi atque solvendi" (Paris, Bibl. nat. 14886 f. 59^{v}). Praepositinus spricht nur von läßlichen Sünden, die gebeichtet werden können. Aber auch diese sollten besser einem Priester angeklagt werden.

Der vierte Zeitabschnitt T.s ist die Periode vom Laterankonzil bis Thomas von Aquin. Mit Recht bezeichnet der Verfasser diese Zeit als die Periode, in der immer klarer die Lossprechung als das Wesenselement der Buße erkannt wird.

Zu der auch hier vorausgeschickten Darstellung der allgemeinen Bußlehre dieser Scholastiker sei nur bemerkt, daß es kaum angeht, über Thomas zu schreiben: „L'absolution est la cause efficiente instrumentale de la rémission, tandis que les actes du pénitent ne sont qu'une condition essentielle" (275). Ausdrücklich spricht doch Thomas in der auch von T. unmittelbar vorher angeführten Stelle von einer Kraft (virtus) dieser Akte des Büßers: „Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae; ... remissio culpae est effectus paenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, ... secundario autem ex vi actuum paenitentis ...; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiae" (S. th. 3, q. 86, a. 6). In den Stellen, aus denen T. seine Ansicht, daß die Reue nach Thomas nur Disposition sei, zu beweisen sucht (De verit. q. 28, a. 8 ad 1; ad 2), ist das Wort „dispositio" im Sinn von „causa materialis" (vgl. De verit. q. 28, a. 7) gebraucht.

Für die Lehre von der Laienbeicht ist bemerkenswert, daß in dieser Periode ihre Notwendigkeit im Todesfall weiter abgeschwächt wird. So spricht Cäsarius von Heisterbach: „In articulo mortis cuilibet huiusmodi fieri potest confessio" (282). Die Beispiele, die der Zisterzienser für eine solche Beichte schwerer Sünden außerhalb der Todesstunde anführt, enthalten, wie T. mit Recht bemerkt, soviel Phantastisches, wie Teufelserscheinungen usw., daß sie nur mit großer Zurückhaltung zu beurteilen sind (286). Jakob von Vitry erwähnt nur einen „Rat" des hl. Augustinus zur Laienbeicht (290). Wilhelm von Auvergne meint: „In venialibus peccatis secundum quosdam absolvere possunt etiam laici in necessitate" (294). Sehr schön spricht sich Alexander von Hales über die Nichtnotwendigkeit der Laienbeicht aus: „Dicendum, quod non oportuit nec debuit; non debuit, quia absolvere dicit actum alicuius personae auctoritatem habentis; non oportuit, quia nullus volens habere sacerdotem et eo carens, privatur salute: sufficit enim sibi voluntas confitendi" (298). Für die Erlaubtheit der Laienbeicht ist er freilich entgegenkommender: „Dicendum ergo quod licet, immo expedit quandoque confiteri peccata sua alii quam sacerdoti, ut scil. iuvetur ab eo vel oratione vel instructione, ut erubescat peccata sua et humilietur confessione tali et sic mereatur erubescentia et humiliatione" (299). — Nach der bisher angeführten Entwicklung muß es uns wundernehmen, wenn wir jetzt plötzlich bei T. den Satz lesen: „Alexandre de Halès est le premier théologien qui ait distingué aussi explicitement l'une de l'autre la confession faite au prêtre et la confession faite à un laïque. La première seule est sacramentelle, tandis que la seconde ne constitue qu'un acte de la vertu de pénitence" (299 f.). Durch diese

Unterscheidung habe Alexander den Grund zur Lehre der Nichtnotwendigkeit der Laienbeicht gelegt (ebd.). Das war doch alles längst klar erkannt! Bonaventura schließt sich in diesen Lehren eng an Alexander an.

Auch die Dominikanerschule hat von Anfang an festgehalten, daß die Laienbeicht selbst im Todesfall nicht notwendig sei. So schon Albert d. Gr.: „Potest tamen talis decedere in voto confitendi et non tenetur confiteri alteri nisi habenti claves; et si facit, illa humilitas et rubor minuunt poenam" (311). Eine allgemeine Anklage, z. B. in der Prim und Komplet, könne vor allen geschehen, „licet melius sit, quod fiat sacerdoti, quando haberi potest". Die spezielle Anklage aber kann nur im Todesfall vor einem Laien geschehen. Umstritten ist Alberts Lehre über die Wirkung dieser Beichte. Er sagt, daß es die Lossprechung durch die Schlüsselgewalt sei, wodurch die gewöhnliche Beichte sich von dieser unterscheide. Aber er schreibt auch der Laienbeicht eine gewisse Absolutionskraft zu: „Sed tamen absolutio quaedam est hic, scl. quae fit merito unitatis Ecclesiae" (313). So hat man auch hier ein „sacramentum confessionis". Denn der Ausspender eines Sakramentes kann ein doppelter sein: „verus et vicarius, et talis minister vicarius pro articulo mortis sufficit hic" (ebd.). Auf der andern Seite hebt Albert klar hervor: „Sacerdote non existente non erat confessio sacramentalis" (312). T. löst diesen Zwiespalt gut durch die damals gebräuchliche Unterscheidung zwischen der Buße als Sakrament, die uns zugleich Gott und der Kirche versöhnt und der Buße als Sakrament, die uns nur mit Gott versöhnt. Sakrament im weiteren Sinn ist nach der Definition der damaligen Zeit jedes äußere Zeichen der Versöhnung mit Gott, und dieses findet sich auch bei der Laienbeichte. T. sagt mit Recht, daß wir in der Lehre Alberts den spekulativen Höhepunkt erreicht haben. Er fällt also in eine Zeit, in der die Notwendigkeit dieser Beichte längst nicht mehr so stark betont wurde. — Thomas von Aquin ist in seinen Forderungen wieder strenger. Die gewöhnliche Laienbeicht der läßlichen Sünden ist ihm ein Sakramentale „ex charitate procedens"; sie läßt die Sünden nach wie das Schlagen an die Brust oder das Weihwasser (325). Im Todesfall ist sie notwendig, weil beim Bußsakrament auch Handlungen des Büßers vorgeschrieben sind; diese muß er auch dann verrichten, wenn er die priesterliche Lossprechung nicht erlangen kann: „Quando necessitas imminet, debet facere paenitens quod ex sua parte est, scilicet conteri et confiteri cui potest" (ebd.). Noch einen andern Grund führt Thomas an: Wie die Taufe im Notfall zwei Ausspender hat, so auch die Buße: den Priester, dem diese Aufgabe von Amts wegen zukommt, und den Laien, der die Stelle des Priesters im Notfall ausfüllt. Hier sind, wenn auch in recht abgeschwächter Form, die Gedanken Alberts aufgenommen. — Gegenüber der öfter vorgetragenen Ansicht, daß manche Kanonisten dieser Periode die Laienbeicht als Sakrament angesehen hätten, stellt T. mit Recht die Forderung, daß man genau den Sakramentsbegriff der einzelnen prüfen müsse. Im übrigen bringen die Kanonisten wie auch die „Summae confessorum" keine neuen Gedanken.

Wir kommen zur letzten Periode, der Zeit von Thomas bis Duns Scotus. Wenn T. hier nochmals von den Scholastikern vor Thomas behauptet: „A leurs yeux, la confession semble avoir été établie plutôt pour obliger les pénitents à manifester leur contrition que pour soumettre leurs péchés à l'absolution du prêtre" (383), so vergleiche man dazu z. B. nur die Worte des Petrus Lombardus: „Sacerdotis examen requirendum est studiose, quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi et solvendi." Gerade deshalb soll man auch die läßlichen Sünden lieber den Priestern beichten, „quibus concessa est potestas ligandi et solvendi" (Sent. l. 4, dist. 17). — Über die Laienbeicht können wir in dieser Zeit etwa Folgendes feststellen. Petrus von Tarantasia sagt im Gegensatz zu Thomas, wahrscheinlicher sei sie auch im Todesfall nicht vorgeschrieben. Unrichtig

ist freilich T.s Behauptung, Petrus sei der erste Dominikaner gewesen, der diese Nichtnotwendigkeit erkannt habe (406). Er hat doch selber aus Albert dem Großen abgedruckt: „Non tenetur confiteri" (311). Und Wilhelm von Rennes, der seinen Kommentar zu Raimund von Peñaforte vor 1241 verfaßte, war Dominikaner. So ist es sehr fraglich, ob Petrus zu seiner Lehre durch den Einfluß der Franziskanerschule gekommen ist. — Der Verfasser spricht ferner mehrmals davon, daß die allgemeine Bußlehre des hl. Thomas und seine Stellung in der Frage der Laienbeicht nicht recht zusammenpaßten (z. B. 415). Auch das wäre wohl genauer zu belegen. So wie T. die Lehre des „Doctor angelicus" darstellt, kann man von einer Inkonsequenz nicht sprechen. Thomas hat vielmehr seine allgemeinen Prinzipien ganz folgerichtig angewandt. Nur über eines kann man streiten, über die Berechtigung des Schlusses, daß das Beichtkind auch dann die Beichte von seiner Seite vollziehen muß, wenn nicht alle Bedingungen auch vonseiten des Absolventen erfüllt sind, d. h. wenn kein Priester vorhanden ist. Wie aber soll diese Forderung im Gegensatz zur prinzipiellen Bußlehre des hl. Thomas stehen? Auch der andere Satz, aus dem dieser die Notwendigkeit der Laienbeicht im Todesfall ableitet, daß der Laie im Notfall der Stellvertreter des Priesters sei, wäre doch nur dann eine Inkonsequenz, wenn Thomas hier ein Sakrament und kein Sakramentale spenden ließe.

Die Franziskanerschule behielt weiter die ablehnende Haltung Alexanders und Bonaventuras bei. So Richard von Mediavilla und Wilhelm de Ware. Scotus hat auch hier die feste Lehre der Franziskanerschule klarer ausgebaut. Während Thomas den Laien noch als „minister vicarius" der Buße ansehen will, geht Scotus weiter: „Nihil pertinens ad sacramentum paenitentiae potest a laico dispensari, sicut nec confectio Eucharistiae" (428). Wie er die Buße scharf als Gerichtsakt betrachtet und daher ihr alleiniges Wesenselement in die Lossprechung setzt, so betont er auch, daß kein Gebot für die Laienbeicht bestehe, da der richterliche Spruch, dessentwegen das Sündenbekenntnis vorgeschrieben sei, hier doch nicht folgen könne. So bliebe als Grund nur die Beschämung übrig. Wegen der manchen mit der Laienbeicht verbundenen Nachteile sagt er: „Forte utilius esset non accusare se illi, si posset aequalem verecundiam habere, apud se recogitando eadem peccata" (429). Scotus fragt sogar, ob es überhaupt erlaubt sei, seine Fehler einem andern bekannt zu machen. Wenn man den Rat eines andern brauche, so könne man diesen fragen, ohne ihm die Sünde zu beichten (430). — Das ist der Abschluß der Dogmengeschichte der Laienbeicht: ihre stärkste Ablehnung.

Aus dieser Besprechung dürfte zur Genüge hervorgehen, welch reiches Wissen und welch gewaltige Arbeitsleistung in dem Werke T.s enthalten ist. Das gesamte Material ist wohl mit geringen Ausnahmen hier gesammelt. Hoffentlich wird uns eine bald notwendige zweite Auflage mit einer genauen Überarbeitung des gesamten Stoffes und unter Weglassung aller überflüssigen Einzeluntersuchungen die Dogmengeschichte der Laienbeicht bringen. H. Weisweiler S. J.

Cremers, Viktor, S. J., Kerk en Staat (Leerboeken der Dogmatica VI) gr. 8° (XIV u. 159 S.) Brussel 1927, Standaard Boekhandel. *Fr.* 14.—

Es ist zu begrüßen, daß das Verhältnis von Kirche und Staat einmal von einem Dogmatiker behandelt wird. Der Verfasser teilt den Traktat in zwei Bücher ein; das erste enthält die theoretische Seite der Frage, das zweite die praktischen Anwendungen. Der erste Teil des ersten Buches gibt eine kurze Übersicht über die verschiedenen Systeme, welche das Verhältnis von Kirche und Staat zu bestimmen suchen. Der zweite Teil dient der Untersuchung nach dem Prinzip für die Lösung des Problems. Das

äußere Prinzip bilden die kirchlichen Dokumente, das innere Prinzip findet C. durch eine eingehende und sehr gründliche Zergliederung der Begriffe des Übernatürlichen oder Geistlichen und des Weltlichen oder Zeitlichen. Aus dieser Analyse ergibt sich nach Ansicht des Verfassers mit Sicherheit die Lösung des Problems: Übernatürliches und Weltliches sind wesentlich verschiedenartige und vollständig getrennte Gebiete. Dem Weltlichen kann keinerlei Ursächlichkeit dem Übernatürlichen gegenüber zukommen; es kann deshalb niemals Mittel zum Zweck des Übernatürlichen sein, sondern hat nur die Rolle einer rein äußern Vorbedingung, damit das Übernatürliche sich in ersprießlicher Weise auswirken kann. Diese Fundamentalsätze kehren hier und auch später mehrfach wieder. Der Verfasser hat diesen Abschnitt offenbar mit besonderer Vorliebe und Sorgfalt ausgearbeitet, und in diesen spekulativen Erörterungen liegt auch die Eigenart und das besondere Verdienst des Buches.

Dann widerlegt C. die hauptsächlichsten falschen Systeme, unter welchen auch das System der „potestas indirecta" nach Bellarmin figuriert. Hier wäre darauf hinzuweisen, daß die Lehre von der „potestas indirecta" nicht erst von Bellarmin aufgestellt wurde; sie findet sich schon in allen Einzelheiten bei seinen Vorgängern, unter anderem bei Cajetan und Franz von Vitoria; Bellarmin hat dann nur den Terminus „potestas indirecta" geprägt. Vgl. darüber die Ausführungen von J. Biederlack in ZKathTh 51 (1927) 100 ff. 548 ff. — Auch Kardinal Hergenröther (Kath. Kirche und christl. Staat, Freiburg 1872) hatte diese Frage bereits behandelt. — Übrigens zitiert Bellarmin selber für seine Sentenz, welche er „Theologorum communis" nennt, eine große Zahl von Theologen, angefangen von Hugo de S. Victore und Alexander Halensis bis zu seinen Zeitgenossen (De Summo Pontifice V, 1, Abs. 3).

Das zweite Buch enthält die Anwendungen der Theorie. Die geistliche Gewalt der Kirche erstreckt sich auf alle Angelegenheiten; bezüglich der weltlichen Dinge hat sie nur eine „potestas directiva", die in der autoritativen und verpflichtenden Erklärung des Sittengesetzes besteht. Diese Gewalt nennt C. eine „potestas indirecta" im eigentlichen Sinne; eine „potestas indirecta" im Sinne Bellarmins wäre mit dem Wesen des Übernatürlichen im Widerspruch. Es folgen dann sehr gründliche Darlegungen über das Lehramt der Kirche und seine verpflichtende Gewalt. Der letzte Abschnitt handelt von den gegenseitigen Rechten und Pflichten von Kirche und Staat.

C. hat eine dankenswerte Arbeit geleistet und einen erwünschten Beitrag zur Klärung der theologischen Begriffe in dieser Frage geliefert. Wir wollen nicht in eine Kontroverse über „potestas directiva" und „indirecta" eintreten, da ja dem Verfasser ohne Zweifel die Gründe, welche von den Vertretern der „potestas indirecta" gegen die „potestas directiva" geltend gemacht werden, bekannt sind; ebenso wird er wissen, daß L. Rivet nicht allein dasteht, wenn er von der „potestas indirecta" schreibt: „Et doctrina illa nunc ita consensu fere omnium auctorum approbata et per documenta ecclesiastica confirmata est, ut dici possit communis et certa, immo unice vera" (Quaestiones luris Eccl. Publici, Rom 1912, S. 119). Wir wollen uns deshalb darauf beschränken, kurz auf C.s Sonderargument gegen Bellarmin einzugehen. Das Wesen der „potestas indirecta" besteht darin, daß der Kirche in außergewöhnlichen Fällen, wenn nämlich die weltliche Gewalt durch böswillige Pflichtversäumnis auf ihrem Gebiet das Seelenheil in Gefahr bringt, das Recht zustehen würde, kraft ihrer „potestas spiritualis" in die Regelung der weltlichen Dinge einzugreifen, und zwar nicht nur mit ihrer Lehrgewalt, belehrend und ermahnend, sondern mit einer wahren Rechtsgewalt. Über dieses Prinzip sind alle Vertreter einig, während über die Ausdehnung der „potestas indirecta" und einzelne konkrete Anwendungen die Meinungen auseinandergehen.

Hiergegen argumentiert nun der Verfasser: Diese Lehre setzt voraus, daß die Kirche zum mindesten „radicaliter" über eine „potestas temporalis" verfügt und daß diese notwendig aus ihrer übernatürlichen Macht hervorgeht. Diese Supposition ist aber falsch; denn: erstens, das Übernatürliche und das Weltliche sind wesensverschiedene Gebiete, die kraft ihrer Art nichts miteinander gemein haben. Aus dem Wesen des Übernatürlichen kann man unmöglich ableiten, daß es kraft seines Wesens jemals eine „potestas temporalis" für sich fordern muß. Zweitens, würde also die Kirche einmal kraft ihrer übernatürlichen Gewalt auf weltlichem Gebiet Gesetze vorschreiben, so würde sie dadurch selber, wenigstens „in concreto", den übernatürlichen Charakter ihrer Gewalt verleugnen. Sie würde nämlich praktisch dartun, daß die Beherrschung des Weltlichen für sie ein „Mittel" zur Verwirklichung des Übernatürlichen ist, was aber gerade im Widerspruch mit dem Wesen des Übernatürlichen und des Weltlichen steht. Denn die normale Ordnung des Weltlichen ist nur eine äußere Vorbedingung für das Wirken des Übernatürlichen (57).

Auf dieses Argument ist zu erwidern, daß das Problem nicht rein a priori gelöst werden kann. Der abstrakte Begriff des Übernatürlichen oder der übernatürlichen Autorität „abstrahiert" eben von irgend welchen Beziehungen zum Weltlichen; er enthält keinerlei Elemente, die einen Schluß auf die Existenz oder Nichtexistenz irgend einer Beziehung zum Weltlichen erlauben würden. Rein a priori sind verschiedene Möglichkeiten denkbar: Man kann ebenso gut eine übernatürliche Einrichtung denken, der von Gott keinerlei Einfluß auf weltliche Dinge gegeben wurde, wie eine solche, die von ihm mit einer „potestas directa" oder „indirecta" oder „directiva" ausgerüstet wurde. Das Wesen des Übernatürlichen besagt keine notwendige Beziehung zum Weltlichen.

Untersuchen wir dagegen die konkrete übernatürliche Autorität der Kirche, die Christus als sichtbare „societas perfecta" mit der Aufgabe, im Irdischen lebende Menschen zum unbedingt notwendigen ewigen Heil zu führen, eingerichtet hat, so ist schon eher die Schlußfolgerung auf eine Gewalt über weltliche Dinge berechtigt. Aber entscheidend bleibt doch die Frage: „Welche Gewalt hat Christus der Kirche tatsächlich gegeben?" „Expressis verbis" hat Christus nichts darüber gesagt, wenn auch manche Theologen mit Gregor VII. (in seinem Brief an den Bischof von Metz vom 15. März 1081, in dem der Papst in dogmatischer Weise die Gewalt der Kirche über weltliche Dinge zu begründen sucht; Registrum Greg. VII, lib. 8, 21; auch lib. 4, 2 [neue Ausgabe in MGH von E. Caspar 1920, 23; oder Migne 148, 283 ff.]) glauben, in den Worten: „Quodcumque ligaveris super terram . . ." (Matth. 16, 19), sei eine gewisse Gewalt über weltliche Dinge eingeschlossen. Ebensowenig liegt eine unfehlbare Entscheidung der Kirche vor. Aber nach Ansicht der meisten Theologen zeigen zahlreiche Aussprüche des „magisterium ecclesiasticum" und der Tradition, daß die Kirche selber annimmt, Christus habe ihr eine „potestas indirecta" über weltliche Dinge verliehen. Erst dann, wenn der Beweis „ex traditione" feststeht, ist ein Beweis „ex ratione" möglich. Er zeigt dann — wie in vielen andern theologischen Fragen — als Kongruenzgrund, daß diese überlieferte Wahrheit der Vernunft entspricht.

Wie begründet nun der Verfasser die „potestas directiva", die er auch als indirekte Gewalt bezeichnet? Folgende Lieblingsgedanken werden mehrmals in verschiedenen Formen ausgeführt: Die rechte Ordnung des Weltlichen ist eine äußere Vorbedingung für das ungehinderte Wirken des Übernatürlichen, also muß der übernatürlichen Autorität ein Einfluß auf die Regelung des Weltlichen zustehen. Dieser Einfluß kann nicht eine „potestas indirecta" im Sinne Bellarmins sein; denn in diesem Falle würde das Weltliche Mittel zum Zweck des Übernatürlichen, Weltliches und Übernatürliches müßten die Beziehung von Ursache und Wirkung zueinander haben,

die Kirche müßte das Weltliche zur übernatürlichen Ordnung erheben können. Das alles steht aber in Widerspruch mit dem Wesen des Übernatürlichen. Also kann es keine „potestas indirecta" im Sinne Bellarmins geben. Es bleibt daher nur eine „potestas directiva" übrig. Hier wird das Wesen des Übernatürlichen gewahrt; das Weltliche bleibt bloße „condicio" für das Übernatürliche; die Kirche übt keine ursächliche Wirkung auf das Weltliche aus, da sie nicht mit ihrer eigenen Gewalt in die Regelung des Weltlichen eingreift, sondern nur den Staat ermahnt, daß er mit seiner weltlichen Gewalt das Weltliche in der rechten Weise ordne (95).

Diese Argumentation ist zwar neu, scheint uns aber nicht überzeugend. Sie beruht auf der Voraussetzung, die Vertreter der „potestas indirecta" leiteten ihre Ansicht aus dem Begriff des Übernatürlichen ab. Die Frage ist aber die, ob die theologischen Quellen zeigen, daß Christus der Kirche eine „potestas indirecta" über das Weltliche tatsächlich verliehen hat. Wenn sich das beweisen läßt, kann es nicht im Widerspruch mit dem Wesen des Übernatürlichen stehen. Die Frage, ob die Kirche dann eine ursächliche Wirkung auf das Weltliche ausübe, würde dahin zu beantworten sein, daß sie dies kraft der von Christus erhaltenen Gewalt tue. Der Verfasser bemerkt in der Einleitung, er wolle für das Problem eine metaphysische und kritische Lösung aus den ersten Grundbegriffen aufstellen und werde deshalb die historische Seite der Frage ganz außeracht lassen. Gewiß, aber die „historische Seite" ist doch nicht identisch mit der Frage nach den „fontes theologici". Es handelt sich nicht um ein philosophisches Problem, welches rein spekulativ behandelt werden könnte. Auch für den Dogmatiker sind die „fontes theologici" die erste Erkenntnisquelle. Wäre es nicht notwendig gewesen, den Inhalt der Tradition, die Lehre der Päpste und Theologen, deren Äußerungen über diese Frage viel zahlreicher als die in Denzingers Enchiridion angeführten Stellen sind, vorurteilslos auf ihren Gehalt zu prüfen und dabei das Wesentliche von dem zeitgeschichtlich Bedingten zu unterscheiden? Um so notwendiger, da C. eine „sententia communis" bekämpft, welche zum Beweis ihrer Lehre solche „fontes" anführt. Wer aber unabhängig von den „fontes" seine Meinung festlegt, kommt in die mißliche Lage, die vielen kirchlichen Dokumente, die nicht mit ihm übereinstimmen, als Objektionen betrachten zu müssen, die mit bekannten Distinktionen zu lösen sind.

Doch wäre es ungerecht, dem Verfasser deshalb einen Vorwurf machen zu wollen, weil er nicht all die zahlreichen Quellen untersucht hat; denn dazu würde die Arbeitskraft eines einzelnen kaum ausreichen. Erst müßte eine große Anzahl von Monographien über einzelne Abschnitte dieser Quellen vorliegen, etwa in der Art der Untersuchung von Dr. W. Kißling, Das Verhältnis zwischen „Sacerdotium" und „Imperium" nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (Paderborn 1921). Die gemachten Bemerkungen sollen mithin das positive Verdienst des Buches in keiner Weise schmälern. Auch wer eine andere Schulmeinung vertritt, wird die vorliegende Arbeit mit großem Nutzen lesen können, und wir teilen den Wunsch, „daß die Auseinandersetzung der Grundprinzipien auch den Praktikern Klarheit bringen möge". W. Richter S. J.

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia. T. 13. Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim sancti Doctoris autographum exacta. Liber tertius cum commentariis Francisci Ferrariensis. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. 2° (LI 475, 75* p.) Romae 1926, Garroni. *Fr. Helv.* 40.—

Die Leonina-Ausgabe des hl. Thomas noch zu loben oder zu empfehlen, klingt beinahe vermessentlich. Die beiden Herausgeber, der nunmehr verewigte Konstantin Suermondt und Paul Mackey, haben in hingebender und immer mehr sich vervollkommnender Arbeit ein Werk geschaffen, das auf

dem schwierigen Gebiete mittelalterlicher Textkritik wohl einzig dasteht und berufen scheint, bahnbrechend zu wirken. Zum Glück hat das Werk im Neffen des verstorbenen P. Suermondt, Clemens Suermondt, einen Fortsetzer gefunden, der sich die in jahrzehntelanger Arbeit geschöpften Erfahrungen zu eigen gemacht hat und im gleichen Geiste fortwirkt. Da die Grundzüge und die Anlage des Werkes allgemein bekannt sind, beschränke ich mich darauf, das Neue in diesem Bande, der das dritte Buch der „Summa contra gentiles" enthält, hervorzuheben.

In diesem Buche, das auf weite Strecken im Autograph der Vaticana erhalten ist, war zunächst eine Vorfrage zu lösen. Gehört das von Uccelli herausgegebene Anekdoton über die „lex divina", das im Autograph nicht getilgt ist, zur endgültigen Textgestalt? Cl. S. beweist mit überzeugenden Gründen, daß die Frage zu verneinen ist. Vor allem spricht für die Ablehnung der Umstand, daß der Inhalt des Anekdoton zum allergrößten Teil in überarbeiteter Form in andern Kapiteln erscheint. An zweiter Stelle wird eine Anzahl neu hinzugekommener Hss. kurz charakterisiert. Unter ihnen hat der früher übersehene Cod. F. 96 der Amploniana zu Erfurt besondere Bedeutung, da er der älteste und beste Textzeuge für die nur durch wenige Hss. vertretene Überlieferung pA ist, die dem Autograph vor deren endgültiger Vollendung entstammt. Die Hs. ist im Vorwort und im Appendix, welches die Entwicklungsstufen des Autographs darstellt, reichlich verwertet.

Die wichtigste Neuerung ist aber eine Korrektur und Weiterentwicklung der älteren Theorie über die Textentstehung. Der Vorgänger K. S. unterschied drei Formen der Überlieferuug: Die ebengenannte pA, deren Lesarten sich in noch unaufgeklärter Weise mit der zweiten Textform α mischten. Der Text α, zu dem irgendwie alle Hss. gehören, geht auf eine Abschrift des Autographs zurück; diese ist wahrscheinlich mit dem sogenannten Pariser Exemplar, jener Hs., die zur Weiterverbreitung in Paris hinterlegt wurde, identisch. Außerdem gibt es einen Text β, der freilich in der Hauptsache mit α übereinstimmt, dabei aber in ziemlich regelloser Weise manche Lesarten des Autographs aufweist, die in α sich nicht finden. Diese Besonderheit wird durch eine oder mehrere spätere Korrekturen nach dem Autograph zu erklären gesucht. Überzeugend war der Nachweis, daß sämtliche Hss., soweit nicht pA in Frage kam, auf eine Abschrift α zurückgingen. Weniger befriedigend war die Erklärung der Entstehung von pA, da pA nicht rein, sondern in Mischung mit α vorkommt. Ich stellte deshalb (Greg 2, 308 f.) als zu untersuchende Möglichkeit die Hypothese auf, man habe ähnlich, wie es im „Opus Oxoniense" und in den „Quodlibeta" des Scotus geschehen ist, bei einem späteren Vergleich mit dem Autograph einige ursprünglich getilgte Stellen wieder aufgenommen. S. weist auf Grund der tatsächlichen Verhältnisse mit Recht die Hypothese als unhaltbar zurück. Man würde so nicht verstehen, warum rein willkürlich einige ganz nebensächliche Stellen wieder aufgenommen seien, während andere in unmittelbarer Nähe sich befindende nicht berücksichtigt wurden. Er selbst schlägt eine andere Erklärung vor, die ich als durchaus begründet ansehe. — Ein endgültiges Urteil läßt sich über all diese Hypothesen nur abgeben, wenn man das ganze Material unter diesen Rücksichten nachprüft. Nach S. ist der Stammvater der Überlieferung pA abgeschrieben, bevor an das Autograph A die letzte Hand angelegt war. — Nach Vollendung von A ist dann die erste Abschrift noch einmal nach A verbessert. In dieser Verbesserung wurde es die Grundlage von α. So ist die Schwierigkeit der früheren Hypothese beseitigt, die nicht erklären konnte, wie in den Text von pA die Fehler von α geraten sind. Eine zweite Änderung: Früher sollte das Pariser Exemplar, eine unmittelbare Abschrift von A, der Vater der Tradition α sein. Der Wert dieser Pariser Exemplare, deren Einteilung nach Petien vielfach in die abgeleiteten Hss. überging, liegt ohne Zweifel darin, daß sie eine Familie gründeten,

die in ihrer Genealogie durch die Petien auch äußerlich kenntlich war. Zudem dürfen wir bei ihnen einen guten und dem Original nicht allzu fern stehenden Text vermuten. Im übrigen stand ich dem „überragenden" Wert des Exemplar und zumal seiner unmittelbaren Abstammung vom Autograph recht skeptisch gegenüber (Greg 2, 307 f.). Es bleibt auch die Möglichkeit, daß mehrere Exemplare entweder gleichzeitig oder aufeinanderfolgend vorhanden waren. J. Destrez hat nun in Cod. 3107 der Pariser Nationalbibliothek ein Exemplar zu „Contra gentiles" gefunden, das in der Petienzahl mit dem geforderten übereinstimmt. Aber einmal sind in diesem Exemplar eine Anzahl Petien neugeschrieben und später eingeschoben. Dann muß die Probe auch nicht sehr ermutigend ausgefallen sein. Denn obgleich S. ein endgültiges Urteil erst im nächsten Band verspricht, ersetzt er schon jetzt die frühere Annahme durch eine meines Erachtens bedeutend verbesserte. Die Erklärung, welche die Herausgeber für die Entstehung von β gaben, d. h. von jenem Text, der im allgemeinen mit α übereinstimmt, aber vielfach Lesarten von A aufweist, die in α geschwunden sind, litt an ähnlichen Gebrechen wie meine Hypothese für pA. S. unterscheidet jetzt einen doppelten Text α: Der eine ist die ursprüngliche Abschrift des vollendeten A; aus ihm stammt die Familie β; dadurch sind die besseren Lesarten von β erklärt. Der zweite, α_1, ist eine direkte oder indirekte Abschrift von α, die eine Reihe weiterer Fehler enthält. Er ist der Vater der Pariser Tradition. Eine letzte Schwierigkeit bleibt: Schon im vorigen Band bemerken die Herausgeber, daß der Abschreiber des Autographs großes Verständnis und eine gewisse Selbständigkeit zeigt. Die äußerst schwierige Abschrift ist ihm trotz einer Anzahl Fehler sehr gut gelungen. Die Fehler werden in der neuen Hypothese noch bedeutend gemindert, da jene von α_1 nicht auf seine Rechnung kommen. — Er fügt selbständig Kapitelüberschriften hinzu, vertauscht Worte mit andern ähnlichen, ja er interpoliert halbe und ganze Sätze, sogar das eine oder andere Mal einen kleineren Abschnitt. Das führte mich auf einen andern Gedanken: α ist ganz oder zum Teil von Thomas selbst aus dem Autograph abgeschrieben und später nach der letzten Redaktion von A noch einmal verbessert. Zugleich erlaubte sich Th. als Autor noch kleinere Änderungen und Verbesserungen. Die Irrtümer von α scheinen kein durchschlagender Gegengrund. Wenigstens habe ich unter den im Kapitel „De erroribus α" (t. 12) aufgezählten kaum etwas gefunden, was bei Th. unter diesen Umständen unmöglich wäre. Zudem stammen nicht alle Irrtümer von α_1 aus α, und man kann auch teilweise einen Schreiber annehmen. Die selbständigen Verbesserungen und Interpolationen werden auf diese Weise bedeutend einfacher erklärt. Trotzdem hätte ich diese Hypothese, deren Beurteilung und Nachprüfung ich vor allem den Herausgebern überlassen muß, nicht aufzustellen gewagt, wenn ich nicht ein ganz bestimmtes Analogon anführen könnte. Ich glaube, in Cod. Vaticanus 781 ein Autograph von „De veritate" q. 2—22 und von Quodlibet 7 u. 8 nachweisen zu können. — Der Bericht darüber wird demnächst in den „Studi e Testi" der Vatikanischen Bibliothek erscheinen. — Dort aber handelt es sich offensichtlich nicht um die Urschrift, sondern um eine Autorenabschrift. In diese Abschrift sind nun zahlreiche kleinere Änderungen während des Schreibens und einige wenige größere Korrekturen wohl nachher eingetragen. Die Hand ist überall dieselbe; nur an einzelnen Stellen erscheint für kürzere Zeit ganz unvermittelt eine andere Hand. Sollte so etwas nicht auch bei „Contra gentiles", das Th. fast zur selben Zeit als junger Magister geschrieben hat, vorgekommen sein?

Im letzten Teil des Vorworts gibt S. rückschauend Rechenschaft über die von seinen Vorgängern angewandte Methode. Fast ungewollt wird diese Rückschau eine glänzende Apologie der bisweilen hart angegriffenen ersten Herausgeber, die Schweigen und Arbeiten für wichtiger hielten als Selbstverteidigung. Zur Entschuldigung der Kritiker muß allerdings gesagt werden,

daß man bei den ersten Bänden von einer neuen großen Thomasausgabe mehr erwartete und, da man die wirklichen Verhältnisse nicht kannte, natürlicherweise verstimmt war. Manche schiefen Urteile erklären sich auch daraus, daß wohl kein Kritiker eines neuen Bandes zuerst die unendlich langen Einleitungen der früheren Bände, die soviel Aufschluß gaben, sorgfältig durchstudierte. Dank der vorzüglichen Darlegung der angewandten Methode ist nunmehr jeder Entschuldigungsgrund weggenommen. Zugleich bietet die Rechtfertigung Anlaß zu einer Gewissenserforschung für alle Herausgeber von „kritischen" Ausgaben der Scholastiker. Solche Ausgaben sprießen in den letzten Jahren in üppiger Fülle aus dem Boden hervor. S. vertritt mit aller Entschiedenheit die These: Zu einer „kritischen" Ausgabe genügt nicht die Anhäufung einer großen Anzahl von Varianten unter dem Text; es genügt auch nicht, daß man unter Zugrundelegung einer Ausgabe oder einer wirklich oder vermeintlich guten Hs. nach dem Sinn und Zusammenhang aus der Masse der Varianten die guten und aus den guten die besten auswählt. Zu einer kritischen Ausgabe gehört vor allem, daß man zunächst den Text bis in alle Einzelheiten wiederherstellt, der den erhaltenen Hss. zu Grunde liegt. Dazu ist aber genaueste Kenntnis des Verhältnisses der Hss. zueinander notwendig. Dann erst kann eine Rekonstruktion des Textes erfolgen. In idealer Weise ist diese Forderung, die für den Philologen nichts Neues ist, die aber manchen Theologen, Philosophen und Historikern ins Gedächtnis zurückzurufen war, von den Herausgebern in unendlich mühsamer Arbeit erfüllt worden. Das ganze Material ist durchforscht, geordnet und im Apparat zur Geltung gebracht, wobei die Methode der gemeinsamen Fehler mit besonderem Erfolg angewandt wurde. Dem Verfasser kann man in dieser Definition der „kritischen" Ausgabe und in der Betonung des Ideals nur beistimmen. Trotzdem möchte ich vor einer Folgerung warnen: Alles oder nichts. Ich gebe zu, daß eine neue nichtkritische Ausgabe das größte Hindernis für eine kritische Ausgabe ist. Trotz alledem muß es einmal mit allem Freimut ausgesprochen werden: Noch wichtiger als kritische Ausgaben von Scholastikern sind Ausgaben überhaupt. Die kritischen sollen gewiß Endziel sein und bleiben. Aber auf sie müssen wir, wie das Beispiel der Leonina zeigt, vielleicht noch hundert und mehr Jahre warten. Wo ständen wir in der Patristik ohne den gewiß unkritischen Migne? Warum kommen wir in der Zeit vor Thomas, bei Heinrich von Gent, Ockham und im 14. Jahrhundert nicht recht weiter? Weil wir keine oder nur sehr wenigen zugängliche Ausgaben besitzen. Aus Furcht vor der unermeßlichen Arbeit an einer kritischen Ausgabe einerseits und vor der Kritik einer unkritischen Ausgabe anderseits, ziehen wir nur zu oft es vor, lieber gar nichts zu tun. Ich möchte deshalb für die nächste Zukunft vorschlagen: ist eine kritische Ausgabe eines wichtigeren Scholastikers in absehbarer Zeit nicht zu erreichen, so gehen wir voran wie bei den ersten Bänden der Leonina: Wir legen nach Möglichkeit die beste Ausgabe oder die beste der uns zur Verfügung stehenden Hss. zu Grunde, benutzen zur Kontrolle die eine oder andere weitere Hs., deren wichtigere Lesarten wir im Apparat angeben. Änderungen im überlieferten Text werden nur vorgenommen, wo der Sinn es absolut erfordert. Alles weitere wird der kommenden Generation überlassen. Nur dürfen wir nicht glauben oder behaupten, wir hätten so einen „kritischen" Text geliefert. Für diesen Zweck scheint mir die von S. als rein materiell bezeichnete Methode, bei der die Leser selbst prüfen und urteilen können, fast besser als die zweite, die nach dem Sinn einen Text rekonstruiert, für dessen Richtigkeit keine volle Garantie besteht. Meines Erachtens geht allerdings S. in der Verwerfung der reinen Sinnkriterien zu weit. In Fällen, in denen die Überlieferung nicht so reichlich strömt wie bei Th., sind wir auf diese Kriterien, die vielfach nicht in rein „aprioristische" Regeln, sondern in solche, die auf Erfahrung und praktischer Psychologie beruhen, zusammengefaßt werden, doch immer

wieder angewiesen. — Vor allem aber hüte man sich bei den Editionen vor dem Unfug der Stammbäume, die nichts mit solchen gemein haben, und vor einer willkürlichen Textkonstruktion, die keiner nachprüfen kann. Ich glaube, daß auf diese Weise unsere Gesamterkenntnis der Scholastiker größere Fortschritte macht, als es bei ausschließlich kritischen Ausgaben der Fall sein wird. Spätere Generationen werden manches zu bessern haben, aber die Substanz war doch gegeben.

Der Leonina bleibt es vorbehalten, ein bisher unerreichtes Ideal der Textausgabe eines Scholastikers zu sein, deren eindringendes Studium nicht genug empfohlen werden kann. Zum Schluß möchte ich einen bereits einmal ausgesprochenen Wunsch wiederholen. So mancher Doktorand oder Habilitand sucht ängstlich nach einem Thema für seine Dissertation. Der musterhafte Appendix, welcher die Entwicklung des Textes in einzigartiger Weise darstellt, liegt bis heute ungenutzt da. Und doch würde weniges für die Erkenntnis der Geistesart und Arbeitsweise des hl. Thomas so aufschlußreich sein als eine mit nüchternem Urteil und philologischem Scharfsinn durchgeführte Untersuchung dieser Fortentwicklung. F. Pelster S. J.

Dempf, Al., Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der Kantischen Dialektik. (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln Bd. II. Heft 1) gr. 8° (VIII u. 92 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. *M* 4.—

D. hat ein doppeltes Problem im Auge: das Problem der Unendlichkeit und des Verhältnisses von Philosophie (Thomismus) und Weltanschauung (Augustinismus). Die Lösung des ersten Problems soll an einem Einzelfall zeigen, in welcher Richtung der Ausgleich zwischen Philosophie und Weltanschauung zu erstreben wäre. In die erzielte Synthese soll dann eine kritische Würdigung des normativen Apriori Kants aufgenommen werden. Darum werden den Einzeluntersuchungen die drei kantischen „Ideen", Welt, Seele, Gott, zu Grunde gelegt und zunächst die Antinomien Kants behandelt.

Die Lösung der Antinomie der unendlichen Zeit gibt D. nicht unabhängig von der des unendlichen Raumes, und letztere bietet er im Anschluß an Thomas (S. th. 1, q. 7, a 3). Die Antithesis der dritten Antinomie: „Die Reihe der Ursachen in der Welt ist unendlich", widerlegt er mit den Grundgedanken des zweiten Gottesbeweises des hl. Thomas (S. th. 1, q. 2, a. 3). Er entwickelt die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes aus dem Kontingenzgedanken und dem henologischen Grundprinzip, im Anschluß an Contra gent. 2, c. 15. Im Sinne des dritten thomistischen Gottesbeweises, des Kontingenzbeweises, sucht D. die Antinomie der unendlichen Reihe der Veränderungen zu lösen. Die Antinomie der Urteilskraft wird kurz zusammengefaßt: „Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich", und: „Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich". Die Thesis kann nach Kant nicht bewiesen werden und wird durch den Vitalismus tatsächlich widerlegt. Somit ist die Antithesis wahr. Da also gilt, daß einige Erzeugung materieller Dinge nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich ist, so muß, weil das Lebendige nicht auf das Tote zurückgeführt werden kann, ein Verstand gedacht werden, der das Ganze vor den Teilen sieht, der den Organismus in seiner lebendigen Einheit begreift. Dieser Gedanke, den D. im Anschluß an das normative Apriori Kants entwickelt, führt nach ihm noch weiter als der fünfte thomistische Gottesbeweis (S. th. 1, q. 2, a. 3), da er auf der immanenten Finalität des einzelnen Organismus beruht, die ihren innern Grund in der Form der Ganzheit hat, die aus der Vollständigkeit der Teile sich erhebt (S. th. 1, q. 73, a. 1). Daraus ergibt sich: Es muß einen absolut freischöpferischen Geist geben, der die „intentio naturae" nicht nur in ihrer

realen, organischen Struktureinheit als präexistierend, als ewiges Exemplar erkennt, sondern auch real setzt und zur instinktiven Selbstverwirklichung befähigt. Das ist die große Idee des „intellectus archetypus", des Urbildergeistes und urbildenden Geistes, der bei Kant nur mehr wie eine blasse Erinnerung aus großer Vergangenheit rudimentär erhalten ist.

Nach einer Erörterung der augustinischen und thomistischen Erkenntnislehre, wobei D. letzterer den Vorzug gibt, entwickelt er im folgenden Abschnitt den Beweis für die Substantialität der Seele im Anschluß an Thomas (S. th. 1, q. 87, a. 3) und Augustin (De Trin. X.). Durch die Analogie unserer Geistestätigkeit in ihrer innern Verknüpfung und durch die Abstraktion von den äußern Objekten und den innern Tätigkeitsinhalten gewinnen wir einen Wesensbegriff ihres Realgrundes, der Seele selbst. Sie ist jenes geheimnisvolle „totum simul", das wir immer nur durch die Negation aller Endlichkeit erschließen konnten. In der Seele allein ist es uns positiv analytisch erschließbar. Das ermöglicht auch eine Lösung der letzten Antinomie, des transzendentalen Ideals. — Die Übereinstimmung der gleichen Sachverhalte in allen Arten des Seins ist eine beachtbare Tatsache, die nur erklärlich ist aus der wirklichen Ordnung der ganzen Natur, durch einen Geist, der anders und wesentlich größer ist als der unserige. Gegenüber der unübersehbaren Fülle aller besondern Übereinstimmungen gleicher Sachverhalte in der realen Beobachtung schrumpfen die wenigen Allgemeinbegriffe, die zur Not aus der besondern Organisation unseres Geistes zum Zwecke einer geordneten Erfahrung erklärlich scheinen könnten, auf ein Nichts zusammen. Es bleibt uns nichts übrig, als ein in der beobachteten Wirklichkeit ausgeprägtes Ideensystem eines unendlichen Geistes anzunehmen, eines „intellectus archetypus", der als „causa exemplaris" die Dinge in ihrer besondern Bestimmtheit geordnet hat. Es existiert also ein solcher ordnender Geist. Er ist zunächst durch rein negative Bestimmungen gekennzeichnet (nicht-zeitlich, nicht-räumlich, nicht-veränderlich, nicht-esse ab alio, wesenhaft verschieden von unserem Geiste). Diese Negationen der Endlichkeit sind aber nur für uns Negationen. Die Unendlichkeit, deren Dasein bewiesen, ist in sich die positivste Wirklichkeit. Das „esse subsistens" ist der bezeichnendste Name Gottes. Da wir uns von ihm keine zulängliche Vorstellung machen können, so dürfte für uns das ausdrucksvollste Attribut, als absolute Steigerung aller erfahrbaren Begriffe, das der Allmacht sein.

Aus diesen Lösungen der Antinomien Kants ergibt sich die Lösung des Hauptproblems, des Ausgleichs zwischen Augustinismus, Kantianismus und Thomismus. Das augustinische und das kantische Apriori enthalten einen echten Wahrheitskern, und das thomistische kann man als die Vereinigung dieser beiden Wahrheitsmomente auffassen. Der richtige Kern des theologischen Apriori Augustins ist der Geltungscharakter der ewigen Wahrheiten, die durch Gottes Wesenheit bestimmt sind. In diesem Sinne nimmt auch Thomas ewige Wahrheiten an. Was er mit Recht ablehnt, ist ein unmittelbares Erfassen der ewigen Wahrheiten durch ein besonderes göttliches Licht. Der richtige Kern des kantischen normativen Apriori ist die Tatsache, daß wir bei streng allgemeingültigen Erkenntnissen irgendwie selber tätig sind, an ihrer Setzung mitwirken. Abzulehnen ist dabei nur die Meinung, das Apriori würde völlig autonom von uns selber gesetzt. Der Thomismus ist nun eine Synthese des theologischen exemplarkausalen Apriori und des subjektiven setzenden Urteilsapriori, sofern er objektive ewige Wahrheiten, wenn auch nicht als solche von uns vorgefunden, annimmt und sie erst durch unsere subjektive natürliche Tätigkeit zu apriorischen auch für uns erheben läßt. Der Sinn der intellectus-agens-Lehre ist eine tätige Setzung des Apriori-Charakters für uns, und darin liegt eine gewisse Ähnlichkeit der kantischen und thomistischen Erkenntnismetaphysik.

Ein Vergleich, wie Kant und die Fürsten der Scholastik das Unendlichkeitsproblem behandeln, ist gewiß von nicht geringem Interesse. In dankenswerter Weise läßt D. die Quellen sprechen. Doch scheinen uns in ihrer Auslegung die Grundgedanken des hl. Thomas nicht ganz wiedergegeben zu sein. Wenn dieser aus der Unmöglichkeit eines aktuell unendlichen Raumes nicht folgert, daß der zeitliche Anfang der Welt durch die bloße Vernunft bewiesen werden könne, so unterscheidet er offenbar beim Unendlichen verschiedene Rücksichten. Das tut D. unseres Erachtens nicht genügend dar. Es wurde früher schon darauf hingewiesen (vgl. Schol 3 [1928] 144 f.), daß die letzte Entscheidung in den Unendlichkeitsfragen wohl von der Lehre über die Vollkommenheitsgrade (perfectiones) abhängt, die auch bei Thomas eine ganz grundlegende Bedeutung hat, von D. aber gar nicht berücksichtigt wird. Aus dieser Lehre ergibt sich auch, daß die göttlichen Attribute nicht durch bloße Negation der Endlichkeit erkannt werden und daß das „esse subsistens" nicht bloß der bezeichnendste Name Gottes ist, sondern das Wesen Gottes selbst eindeutig, wenn auch in sehr unvollkommener Weise ausdrückt. — Auch der von D. im Anschluß an das normative Apriori Kants entwickelte positive Weg führt nicht zum Ziel, wenn er nicht letztlich auf die Lehre von den Seinsvollkommenheiten zurückgeführt wird. Die Allgemeinbegriffe, deren wir uns zum Zwecke einer geordneten Erfahrung bedienen, schrumpfen gegenüber der unabsehbaren Fülle der beobachteten Übereinstimmungen nur dann zu einem Nichts zusammen, wenn sie als logische Gebilde im Sinne der rationalistischen Philosophie verstanden werden. Dagegen wird gerade die Fülle in der Erfahrungswelt erst übersehbar und verständnisvoll durch die patristisch-scholastische Lehre von den Seinsvollkommenheiten. Nur sie gestattet auch letztlich den Schluß aus dieser unübersehbaren Fülle auf die Existenz eines unendlichen Geistes als des Urgrundes und der „causa exemplaris" der so reich geordneten Welt.

Wie die Lösung der einzelnen Antinomien, so muß entsprechend wohl auch die Lösung des Hauptproblems modifiziert werden. Wenn nach D. der Thomismus zwar objektiv ewige Wahrheiten annimmt, diese aber nicht als solche von uns vorgefunden, sondern erst durch unsere subjektive Tätigkeit zu apriorischen auch für uns erhoben sein läßt, so ist das zum mindesten mißverständlich. Gewiß werden diese Wahrheiten erst durch die Tätigkeit des „intellectus agens" für uns erkennbar gemacht, aber nicht erst dadurch zu apriorischen erhoben. Dank der Tätigkeit des „intellectus agens" werden die bereits objektiv apriorischen Wahrheiten als solche von uns erkannt. Das ergibt sich aus der Wesenserkenntnis in und aus der Erfahrung (vgl. Schol 1 [1926] 184 ff. 573 ff.), die mit der Lehre von den Seinsvollkommenheiten innig zusammenhängt. Hier ist — trotz einer gewissen Ähnlichkeit zwischen der thomistischen Lehre vom intellectus agens und dem subjektiv setzenden Urteilsapriori Kants — ein so unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Thomas und dem Königsberger Philosophen wie zwischen Objektivismus und Subjektivismus. Eine innere Synthese zwischen ihnen ist darum nicht möglich.

Der Wert der Schrift D.s liegt darin, gezeigt zu haben, wie notwendig es ist, die scholastische Philosophie den modernen Problemstellungen entsprechend zu entfalten. Fr. M. Sladeczek S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Fundamentaltheologie

284. Pohl, W., De vera religione. Quaestiones selectae. gr. 8° (XX u. 338 S.) Freiburg 1928, Herder. *M* 9.—; geb. *M* 10.50. — Der vorliegende Band ist der erste einer weitangelegten „Theologia Fundamentalis". Weitere Teile sollen behandeln: „De revelatione primaeva", „De revelatione V. T.", „De revelatione N. T.", „De religione christiana quatenus in Ecclesia catholica exercetur" (XIV). Der erste Band umfaßt drei Traktate: „De fundamentis religionis", d. h. die erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundfragen samt den Gottesbeweisen (2—188); „De religione generatim spectata", d. h. Begriff, Notwendigkeit und Ursprung der Religion (189 bis 267); „De revelatione in genere spectata", d. h. Begriff, Möglichkeit, Notwendigkeit, Kriterien der Offenbarung (268—332). Eingehende „Indices" beschließen das Werk. Von den insgesamt 340 Seiten entfällt die größere Hälfte auf die rein philosophischen Fragen; von der kleineren Hälfte, etwa 140 Seiten, gehören rund 80 dem Abschnitt „De religione" und nur rund 65 der eigentlich fundamentaltheologischen Frage „De revelatione". Damit kündet sich eine Eigenart des Buches an, die wohl auch im Untertitel zum Ausdruck gebracht werden sollte: „Quaestiones selectae". Dieser ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob irgend eine wesentliche Frage unberücksichtigt geblieben wäre, auch nicht so, daß einzelne Fragen eingehender, als es in Handbüchern geschieht, dargestellt seien. Die Einzelfragen sind verhältnismäßig kurz behandelt; eine Fülle zeigt sich vor allem in der Zahl dieser Fragen. So bringt P. insgesamt 21 Gottesbeweise, 11 metaphysische, 4 physische, 5 moralische, dazu den historischen in dreifacher Form; die Ausführung füllt gegen 100 Seiten; dazu kommen über 60 Seiten, die der Lösung der Schwierigkeiten gewidmet sind. Ähnliches findet sich im Traktat „De religione". Der Ursprung der Religion ist ausführlich behandelt in dem Sinne, daß die verschiedenen Religionen erwähnt werden (246 ff.), aber eine eingehende Schilderung naturgemäß nicht erhalten können. — Ein Bedauern möchte sich regen, daß der Verfasser sich nicht ähnlich liebevoll der Abhandlung „De revelatione" angenommen hat mit ihren vielfachen, heute so dringlichen Fragestellungen, z. B. über den Wert der inneren (Inhalts-)Kriterien und subjektiven Merkmale. Sie sind nicht übergangen (vgl. 303 ff.), könnten aber wohl in folgenden Auflagen mehr im einzelnen durchgesprochen werden. Sehr anzuerkennen ist, daß der Verfasser die Mühe nicht gescheut hat, die neuere Literatur nachzutragen. Das Werk, aus Vorlesungen im Seminar zu Leitmeritz entstanden, hat die Not der Zeit erfahren und mußte ein Jahrzehnt auf die Drucklegung warten (Vorwort); daher erklärt es sich vielleicht, daß die eine oder andere neuere Frage nicht berührt ist; verwiesen sei auf Sawickis Fassung des Satzes vom hinreichenden Grunde, den Komplex der sich anschließenden Fragen und anderes. Logische Anordnung, Übersichtlichkeit der Darstellung, manche glückliche Fassung und treffende Lösung alter und neuer Schwierigkeiten zeichnen den Band nicht minder aus als die unübertroffene Herdersche Buchausstattung. Dieckmann.

285. Batiffol, P., Theologia, Theologi: EphThLov 5 (1928) 205 bis 220. — Die Worte fehlen im N. T. und bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern. Die lateinischen Kirchenschriftsteller Tertullian, Laktanz, Augustin stehen unter dem Einfluß Varros, der drei Arten von Theologie unterscheidet: die mythologische der Dichter, die physische der Philosophen,

die politische des öffentlichen Kultus. In diesem Sinn wenden die drei Autorenden Namen nur auf die heidnischen Religionen an (212 f.). Von den griechischen Schriftstellern untersucht der Verfasser Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Athanasius. Bei Origenes macht sich eine Wendung bemerkbar, zumeist im Gebrauch des Verbums θεολογεῖν. Eusebius übernimmt das Wort „Theologie" für die wahre christliche Religion; „Theologen" sind für Athanasius die Hagiographen des N. T. (19). B. schließt mit dem Wunsche, daß ein anderer die Untersuchung weiterführen möge; ihm scheint der Aufsatz entgangen zu sein, in dem J. Stiglmayr „Mannigfache Bedeutungen von ‚Theologie' und ‚Theologen'" (ThGl 11 [1919] 296 bis 309) das gleiche Thema umfassend und ergebnisreich behandelt hat: I. Die Bedeutung der Worte außerhalb der Offenbarung (296—299); dann II. im Kreise der Offenbarung (299—308): Justin, Clemens von Alexandrien Origenes (der nach St. schon „Theologie" von der christlichen Lehre gebraucht: 300), Eusebius, Athanasius, Didymus von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Isidor von Pelusium, Theodoret von Cyrus, der Einfluß ausübte durch Ps-Dionysius, Maximus, Johannes von Damaskus bis ins Mittelalter. Am Schlusse bringt St. eine übersichtliche Gruppierung der Bedeutungen. — B. hat das Verdienst, auch die lateinischen Schriftsteller in den Kreis der Untersuchung aufgenommen zu haben. D.

286. Haefeli, Leo, Die Peschitta des Alten Testamentes mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe. (Alttestamentliche Abhandlungen hrsg. von Prof. Dr. A. Schulz, Breslau. XI. Bd. 1. Heft.) 8° (XI u. 121 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. *M* 6.90. — Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verfasser diese praktische und notwendige Arbeit übernommen und trotz aller Schwierigkeiten zu Ende geführt hat. Darin wird eine gründliche Übersicht über alle Fragen der syrischen Bibel geboten, von der es bekanntlich noch keine kritische Ausgabe gibt. Ob und wie eine solche zu schaffen ist, das wird im Buche verhandelt. Zunächst werden mit Vorsicht und Geschick die Daten für eine Geschichte des Peschitta-Textes zusammengetragen (1—22). Sodann wird eine Charakterisierung der einzelnen alttestamentlichen Bücher versucht, wobei die Tatsache hervortritt, daß noch mehrere dieser Bücher einer Sonderbearbeitung harren (23—59). Als Zeugen des Textes werden außer den Druckausgaben auch die bedeutendsten west- und ostsyrischen Handschriften durchgesprochen, ebenso die zahlreichen Zitate der syrischen Schriftsteller (60—95). Der letzte Teil des Buches (96—116) enthält viele praktische, teilweise sehr eingehende Vorschläge für die Herstellung des ursprünglichen oder des bestmöglichen Peschitta-Textes. In manchen Einzelheiten werden da wohl die Meinungen auseinandergehen. H. ist mit andern, die er um ihre Meinung anging, der Ansicht, daß aus Mangel an ganz alten Handschriften die Zeit für eine große kritische Ausgabe noch nicht gekommen ist. Sein Vorschlag, den westsyrischen Text des Mailänder Codex Ambrosianus aus dem 6. Jahrhundert in einer handlichen Ausgabe mit kritischem Apparat herauszugeben, wird zweifellos die Zustimmung und den Dank der Exegeten finden. Hoffentlich wird die vorliegende schöne Abhandlung auf katholischer Seite das Interesse an der syrischen Bibel steigern. Meyer.

287. Kneller, C. A., Die Bibelbulle Sixtus' V.: ZKathTh 52 (1928) 202—224. — K.s These lautet: „Wenn die Bulle ‚Aeternus ille' über die Sixtusbibel rechtsgültig veröffentlicht ist, so enthält sie eine päpstliche Kathedralentscheidung." Diesem Satz kann man zustimmen, wenn er allgemein ausgesprochen wird. Sobald er aber auf die Vulgata als solche ausgedehnt wird, in dem Sinne, daß damit jede ihrer Lesarten unter die Unfehlbarkeit gestellt werde (wie es K. tut), bedarf er notwendig wesentlicher Einschränkungen. Sicher kann die Kirche von einem Übersetzungs-

text behaupten, daß er mit dem Urtext übereinstimmt. Aber etwas ganz anderes wäre die Behauptung, ein von der Kirche herausgegebener Übersetzungstext sei so aus der Hand des Übersetzers hervorgegangen; z. B. der hl. Hieronymus habe Gen. 3, 15 „ipsa conteret", nicht „ipse conteret" geschrieben; oder: 2 Kor. 1, 6 habe der Übersetzer die Doppelübersetzung geschaffen: „sive consolamur pro vestra consolatione, sive exhortamur pro vestra exhortatione", oder er habe sie nicht geschaffen. Und derartige Beispiele gibt es hunderte. Nun hat aber Sixtus ausdrücklich gesagt, daß es ihm nicht um den Urtext, sondern um die Übersetzungsform zu tun gewesen sei. Damit allein ist, abgesehen von den andern in der Bulle enthaltenen, früher (Schol 2 [1927] 515—540) besprochenen Erklärungen und Andeutungen, völlig ausgeschlossen, daß Sixtus für jede seiner Lesarten Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen wollte. Es geht wirklich nicht an, dem Papst die Forderung der Unfehlbarkeit für Entscheidungen zu unterstellen, von denen er selbst grundsätzlich zugibt, daß sie vielfach nicht den Urtext geben wollen. — Des weiteren folgen Ausführungen über die Veröffentlichung der Bulle (208—215) und eine Untersuchung über Roccas Vorrede zur Clementina (215—218). Von wem die Vorrede stammt, ist nicht ausgemacht. Der Versuch, ihre Aussagen zu rechtfertigen, kann nicht als gelungen bezeichnet werden. Außer andern Gründen spricht entscheidend dagegen, daß man diese Vorrede, mit der doch jeder Schwierigkeit begegnet gewesen wäre, nicht aufgenommen, sondern eine andere angefertigt hat. Merk.

288. Dorsch, Aemil., S. J., Institutiones theologiae fundamentalis. Vol. III. De inspiratione s. Scripturae. Altera editio retractata. 8° (X u. 449 S.) Oeniponte 1927, Rauch. *M* 8.— Mit diesem Bande ist die Theologia fundamentalis Dorschs zum Abschluß gekommen. Das Werk war schon im Jahre 1912 als Manuskript gedruckt worden, jetzt ist es in erweiterter Bearbeitung in die Theologia fundamentalis aufgenommen und weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden. Nach des Vorfassers Absicht soll das Buch ein Lehrbuch sein, das nicht neue Wege führen oder dunkle, noch nicht völlig geklärte Fragen erörtern und der Lösung nahebringen will; es bietet dem Studenten die gesicherten Ergebnisse der bisherigen theologischen Arbeit in klarer, leicht faßlicher Darstellung. Die Führer, denen D. auf diesem Wege folgt, sind vor allem Franzelin, Chr. Pesch, H. van Laak. In Anlage und Anordnung schließt er sich an die in unsern Lehrbüchern seit Jahren übliche Form an. Auf eine kurze geschichtliche Einführung folgt der Beweis für die Tatsächlichkeit der Inspiration und inspirierter Bücher, eine eingehendere Erläuterung des Begriffs, die Untersuchung über die Ausdehnung und über die Kriterien der Inspiration. Der zweite Teil „De consectariis inspirationis" behandelt in einem ersten, verhältnismäßig knappen Abschnitt das Wichtigste und Notwendigste über die Auslegung, um in dem nächsten, ungleich ausführlicheren die bedeutungsvolle und entscheidende Frage über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift zu erörtern. Da und dort hätte unbeschadet der Klarheit und Verständlichkeit die Behandlung noch mehr ins einzelne gehen dürfen. Anderswo, etwa in der Frage der Verbalinspiration, möchte man eine weniger entschiedene Ablehnung der gegenteiligen Auffassung wünschen. Indes hat der Verfasser seine Absicht, dem Theologen eine zuverlässige Führung in diesen Grundfragen der Heiligen Schrift zu bieten, ohne Zweifel erreicht; das Buch wird dem Studenten wie dem Priester eine willkommene Hilfe sein. M.

289. Zahn, Theodor, Grundriß der neutestamentlichen Theologie. 8° (VI u. 132 S.) Leipzig 1928, Deichert. *M* 4.80; geb. *M* 6.— In der Einleitung wird mit Recht die überragende Bedeutung der grundlegenden, geschichtlichen Tatsachen, wie die Existenz der Persönlichkeit Jesu, sein

Tod, seine Auferstehung, die Ausgießung des Geistes anerkannt. Als Ausgangspunkt gilt die Predigt des Täufers, und deshalb ist der Verkündigung des Vorläufers ein eigener Abschnitt zugewiesen, dessen Inhalt bezeichnet wird durch die Aufschriften: Das nahe Himmelreich, das Gericht und die Geistesmitteilung durch den Nachfolger des Täufers, Sinnesänderung und Taufe, das Zeugnis des Täufers über den Geisttäufer (4—13). — Aus dem zweiten Abschnitt sind als wichtigste Kapitel zu nennen: Das Zeugnis der Wunder, Jesus der Christ, die wirkliche und sündlose Menschheit Jesu, das Selbstzeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft nach den Synoptikern. „Der Name Sohn Gottes bezeichnet eine das persönliche Wesen Jesu begründende Herkunft aus Gott" (26). Bei Johannes wie bei den Synoptikern „bezeichnet der Name Gottessohn nicht ein nur religiöses oder gar nur amtliches Verhältnis zu Gott, sondern ein die persönliche Eigenart seines Wesens begründendes Verhältnis der Abstammung Jesu von Gott" (29). Treffende Ausführungen finden sich in den Kapiteln „Die Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit des Menschen, die Bedeutung des Sterbens Jesu, die verklärte Leiblichkeit Jesu als Gabe an die Seinen, das Abendmahl"; selbst der Charakter des Opfermahles wird der Stiftung Jesu zuerkannt (55). Anderseits ist es nach Z. ein Mißverständnis, wenn man das Abendmahl wesentlich als Feier des Todes Jesu auffaßt. Auch sonst stoßen wir auf Sätze, die nicht unsere volle Zustimmung finden können oder nicht bestimmt genug gefaßt sind. — Der dritte Abschnitt (die apostolische Lehre) gliedert sich in fünf Kapitel. Aus dem zweiten derselben ist der Ausschnitt „Glaube und Werke nach Jakobus" (88—91) vornehmlich beachtenswert. Auch bei der Darstellung der Theologie des hl. Paulus zeigen sich nahe Berührungen mit der katholischen Lehre, aber nicht weniger starke Verschiedenheiten. „Bei der Würdigung der Gerechtigkeit handelt es sich um den Stand eines Menschen, der das Recht und das Urteil Gottes auf seiner Seite hat und darum auch dem Endgericht getrost entgegensieht" (99). Die Rechtfertigung ist nicht „die Umwandlung des Sünders in einen tatsächlich Gerechten" (114). Diesen Sätzen stehen freilich andere gegenüber, die ungleich mehr aussagen. Denn in Christus steht der Christ „in einer nicht bloß ideellen, gedachten und geglaubten, sondern in einer substantiellen Lebensgemeinschaft mit Christus und dadurch mit Gott" (118). — Gerne hätte man mancherorts eine eingehendere Behandlung gewünscht. Der Abschnitt „Die Gründung der Gemeinde" ist überaus dürftig, er umfaßt kaum eine Seite, und bei der Darstellung der apostolischen Lehre fehlt jede Würdigung der Lehre des hl. Paulus über die Kirche Christi. Doch bietet der Grundriß trotz seiner Knappheit und Kürze eine gute Übersicht über die wichtigsten Fragen der neutestamentlichen Theologie und legt Zeugnis ab von dem ausgebreiteten Wissen des greisen Verfassers. M.

290. Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio 16 et 17. 8° (XXIX u. 611 + 28* + [58] S.) Freiburg 1928, Herder. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Das längst erprobte Enchiridion bedarf der Empfehlung nicht; die sich rasch folgenden Neubearbeitungen sind der Beweis der Brauchbarkeit. Die vorliegende ist in wertvoller Weise nicht nur um die unter dem Pontifikat Pius' XI. erflossenen Aktenstücke (605—611) und Zusätze im Appendix (15*—28*) erweitert, sondern auch durch die Verwertung neuerer Forschungsergebnisse bezüglich älterer Texte, so vor allem der Symbolforschung (1 ff.), verbessert. Im einzelnen gibt die Vorrede zur vorliegenden Auflage Rechenschaft über die Änderungen und Verbesserungen, die die Wissenschaft mit Dank für die unermüdliche Sorge des Herausgebers entgegennimmt. Hoffentlich bessert sich die Lage des Buchgewerbes so weit, daß sie den Theologiestudierenden die Anschaffung dieses und der andern Enchiridien (von C. Kirch und M. J. Rouët de Journel) zu billigem Preis ermöglicht. Dieckmann.

291. Fonseca, L. G. da, Διαθήκη — foedus an testamentum?: Bibl. 8 (1927) 31—50 161—181 290—319 418—441; 9 (1928) 26—40 143—160. — F. will auf philologisch-exegetischem Wege den Sinn ermitteln, den die heiligen Schriftsteller zumal des N. T. mit dem Worte διαθήκη verbinden (33). Etymologisch nach den griechischen Profanschriftstellern (37 ff.) bedeutet es Testament (letztwillige Verfügung; 42 f.). Eingehender verweilt die Untersuchung naturgemäß beim Sprachgebrauch des A. und vor allem des N. T., in dem wiederum Paulus besondere Aufmerksamkeit verdient, zumal der Brief an die Hebräer. Das Gesamtergebnis ist folgendes: Die Hagiographen des N. T. faßten den „Bund" („Testament") zwischen Jahve und Israel als „foedus inter Deum et homines, uno Deo auctore institutum, sed in se ipso bilaterale, iniquum (maximam partem), hypotheticum". Die bilateralitas tritt wenig hervor in den Bünden mit den Patriarchen, klar im Sinaitischen Bundesschluß. Analog wird der „Neue Bund" aufgefaßt: „foedus . . . ab uno Deo ex pura χρηστότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ (Tit. 3, 4) instituitur . . .; at in se ipso promissis a Deo, officiis ab homine exhibendis constituitur; quamvis Deus aeternae eius observantiae provideat, gratia cordibus infusa, ne homines ab officio umquam recedant" (9, 158). Damit ist die Einheitlichkeit der Auffassung bei den Hagiographen des A. und N. T. erwiesen. Der Hebräerbrief folgt demselben Sprachgebrauch, hat aber außerdem das Wort „Testament" im profanen, rechtlichen Sinn auf den Neuen Bund angewandt. Damit ergibt sich die Ablehnung der abweichenden, von Behm, Lohmeyer, Deißmann, Dibelius u. a. vertretenen Ansichten. — Sprach- und sinngeschichtliche Forschungen werden in unserer Zeit mit Vorliebe gepflegt, mit Recht, wie die vorliegende Untersuchung zeigt. Zu bedauern ist, daß dieser so arbeitsreiche Beitrag sich durch sechs Hefte fortsetzte und den Leser einundeinhalb Jahre auf das Ergebnis warten ließ. Hoffentlich wird uns der Verfasser in einer Sonderausgabe seine Untersuchung bequemer zugänglich machen. D.

292. Leipoldt, J., Evangelisches und katholisches Jesusbild. 8° (66 S.) Leipzig 1927, Dörffling & Franke. *M* 3.20. — In seinem früheren Werk „Vom Jesusbilde der Gegenwart" [2] (Leipzig 1925) hat L. einen Abschnitt aufgenommen: „Aus der katholischen Kirche" (221—320), der von Streben nach Objektivität zeugt (vgl. die ausführliche Besprechung von M. Meinertz in BonnZThS 3 [1926] 173 ff., und Schol 2 [1927] 424), aber doch Anlaß zu Ausstellungen und Wünschen gab. Vorliegendes Büchlein will die Grundlinien schärfer herausarbeiten, neues Material, auf einer zweimonatlichen Reise in Spanien gesammelt, beibringen. Die Darstellung folgt den Überschriften: „Jesus und Maria", „Jesus der König", „Die Jesusmystik", „Der Meßgottesdienst", „Jesus als Stifter der Kirche". Das katholische Bild wird positiv, an seinen Äußerungen, dargestellt, das evangelische durch Gegenüberstellung und Kritik gewonnen. Ergebnis: Auf der katholischen Seite betont man mehr das Gefühl, auf der evangelischen die Wahrheitsfrage (64). — Dieses Ergebnis ist überraschend und zeigt in seiner allzu knappen und schon darum unzutreffenden Form die Schwierigkeit der Frage, die sich L. gestellt hat. Nicht nur der enge Raum von 66 Seiten, nicht nur die keineswegs einheitliche Terminologie (vgl. „Jesusmystik") erschweren die Aufgabe. Es kommen andere Bedenken hinzu: Ist das evangelische Jesusbild eine einheitliche Größe? Kann die Zeichnung des katholischen Jesusbildes von dem vertieften Studium der katholischen Dogmatik absehen? Genügt das in wenig Wochen gesammelte Material und vor allem die in so kurzer Zeit kaum mögliche Einfühlung in eine fremde Volksseele und in ein fremdes religiöses Denken und Empfinden, um zur sicheren Wertung der beobachteten Tatsachen voranschreiten zu können? Die Schwierigkeit offenbart sich deutlich in der Erklärung von Matth. 16, 17 ff., die ganz vom Gegensatz zum Papsttum beherrscht wird. D.

293. Koester, W., Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus. (Ntl. Abh. XIV 1) 8° (XIII u. 74 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff. *M* 3.30. — Der Aufbau der sprach- und sinngeschichtlichen Untersuchung ist äußerst sorgsam, in reicher Gliederung durchgeführt. Die Einleitung (1—15) behandelt die Bedeutungsgeschichte und die geschichtliche Erscheinung der Ekklesia, vor allem nach den paulinischen Briefen; der Anhang („Zur Vorgeschichte"; 64—66) die Ekklesia bei Jesus, in der Urgemeinde, in der Apg. Die eigentliche Untersuchung schildert I. die Ekklesia als Wirkung und Trägerin göttlichen Willens, unter den Stichworten „Sendung" und „Gnadenwahl" (16—21); II. die Ekklesia als Trägerin göttlicher Gaben: „Leib Christi" (22—63). Der Einteilung liegt die Doppelnatur der Kirche (und des „Reiches Gottes") zu Grunde: sie ist Aufgabe und Gabe. Als Gabe verleiht sie Erkenntnis (Offenbarung, deren Mittlerin die Ekklesia ist und der der Glaube entspricht; 23—29), und Leben, göttliches Leben. Hier teilt sich die Untersuchung. Zuerst berücksichtigt sie die älteren Briefe (30—48), nach denen der „Schuldgemeinschaft" der Menschheit eine durch den Gottessohn als Haupt (31 ff.) und Ursache neuen Lebens gestiftete Gnadengemeinschaft, „der Leib Christi", entspricht; ihm werden die einzelnen eingegliedert (durch Glauben und Taufe; 35 ff.) und so des Lebens teilhaft, des unsichtbaren „in Christo" und der sichtbaren Lebensgemeinschaft mit dem Lebensquell der Eucharistie (47). Die Gefangenschaftsbriefe (49 ff.) stellen vor allem Christus als das Haupt der Ekklesia dar. Er ist Lebensquell und Einheitsgrund, aus dem ein neues Volk in Glauben und Liebe und gegenseitiger Förderung zur Erreichung des Zieles: der Epignosis Jesu Christi (57 f.), emporwächst. Wie die Liebe diese Gemeinschaft durchwaltet (60 f.), so gestaltet sie das Verhältnis der Kirche zu Christus zum bräutlichen (61). — Die Arbeit zeichnet sich aus durch reiche Literaturkenntnis; wichtiger ist die Belegung der einzelnen Aufstellungen durch die Worte Paulus'; das Stellenverzeichnis (68 ff.) gibt dem Leser Rechenschaft, daß hierin kaum mehr hätte geschehen können. Als Vorzug dürfte zu bezeichnen sein, daß die Untersuchung sich gedrängter Kürze befleißigt, die aber doch der Sprache nicht jenen Unterton nimmt, aus dem warme innere Anteilnahme am Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung spricht. In der Tat ist das Buch eine Erläuterung jenes von Freude überwallenden Wortes des Apostels, das wir im dritten Kapitel des Epheserbriefes lesen, über das Geheimnis und die Herrlichkeit der Kirche und die Gnade, solch Geheimnis den Völkern zu künden. D.

294. Manser, M., Rechtskirche und Liebeskirche: DivThom(Fr) 6 (1928) 3—13 196—210. — Ein zeitgemäßer Gegenstand, da so manche jeden „Historismus" und „Juridismus" auf religiösem Gebiete ächten, d. h. an Stelle geschichtlicher, rechtsgründender Tatsachen lediglich den „Geist", die gemeinschaftbildende Liebe oder gar rein subjektives Erleben setzen möchten. Der gegen die heilige Kirche erhobene Vorwurf lautet: Die „römisch-katholische Rechtskirche" steht in innerem Widerspruch zur „wahren göttlichen Liebeskirche" (4); er greift also das innerste Wesen der von Jesus gestifteten hierarchischen Kirche an. Der erste Teil widerlegt diese „Konfliktstheorie" (4—13), wie sie namentlich von R. Sohm und F. Heiler ausgesprochen wird. Nach diesen ist die Kirche Christi als rein religiöse Größe des Rechtes unfähig. Die geschichtliche katholische Kirche ist entstanden als Abfall vom Wesen der Kirche, nach Sohm gegen Ende des 1. Jahrhunderts, nach Heiler am ersten Pfingstfest, als Auswirkung des Glaubenserlebnisses der Jünger. Der zweite Teil (196—210) legt die Harmonie zwischen Rechts- und Liebeskirche dar. Die von Sohm und Heiler angeführten Gegensätze und Widersprüche bestehen nicht (196 ff.); wohl aber leidet der von ihnen aufgestellte Begriff der „Liebeskirche" an den gleichen Schwierigkeiten wie der von ihnen vertretene Gottesbegriff (201 f.). Positiv wird das Verhältnis von Rechts- und Liebeskirche dahin bestimmt, daß

die katholische Rechtskirche von Gott gestiftet ist für die Liebeskirche. Sie sind eine Kirche als der eine Leib Christi (204). Haupt- und Einheitsgrund ist Christus als Gnadenspender (der Liebeskirche) und als Rechtsgrund aller Vollmachten und Ämter (der Rechtskirche; 205). Gewiß ist das Höhere die Liebeskirche (207), der die Rechtskirche dient (208); aber die „göttliche Rechtskirche ist ein Lebensborn der göttlichen Liebeskirche" (209). D.

295. Bartmann, B., Der Felsenbau Jesu (Matth. 16, 18 in der neuesten Literatur der Gegner): ThGl 20 (1928) 1—17. — Ähnlich wie J. Geiselmann (vgl. Schol 3 [1928] 286), aber umfassender und reichhaltiger hat B. die neueren Deutungen der Felsenstelle zusammengestellt. Eine kurze Darlegung der katholischen Auffassung (1 ff.) und der Echtheit (3) des Textes leitet den Aufsatz ein. Als Bestreiter der Echtheit wird v. Harnack erwähnt, im Gegensatz zu Kattenbusch (6 f.). Gegen Holls Ausführungen wandte sich Mundle. Bultmann erklärte kategorisch, Jesus habe sich nicht für den Messias gehalten; J. Kaftan hält dafür, daß das messianische Bewußtsein Jesu ganz außer Frage stehe. K. L. Schmidt hält mit Kattenbusch die Felsenstelle für echtes Jesuwort; ähnlich Heim und Salin; die katholische Deutung lehnen beide ab (9 ff.). Goetz (vgl. Schol 3 [1928] 286 f.) und Heiler lassen die Echtheit nicht gelten. B. streift sodann kurz den Kirchenbegriff der Altkatholiken (16 f.) und der russischen Orthodoxie (Gewährsmann M. d'Herbigny), die den Primat ablehnen. D.

296. Batiffol, P., „Princeps apostolorum". Mélanges Grandmaison: RechScRel 18 (1928) 31—59. — 297. Derselbe, Le siège de Rome et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Eglise: RevApol 46 (1928) 288—302. — Der erste Aufsatz hat zum Gegenstand die Wortgeschichte des Ausdrucks „Princeps apostolorum", der in ausgezeichneter Weise den Primat Petri wiedergibt. Die älteste Tradition nennt Petrus und Paulus zusammen (Irenäus, Julius Africanus, Hegesipp, Epiphanius, Tertullian) außer der Reihe der römischen Bischöfe; der Catalogus Liberianus, Optatus von Mileve, Augustinus, aber auch schon Cyprian zählen Petrus als ersten Bischof von Rom. Auch Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Dionysius von Korinth, Caius, sowie die Graffiti in San Sebastiano und das Fest des 29. Juni verbinden das Andenken beider Apostel; daneben aber kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß Petrus vom Herrn den Primat erhielt (37). Zeugen sind Tertullian, Cyprian, das Konzil von Sardica, das Martyrologium Syriacum; ferner aus dem Osten: Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, Chrysostomus, die „Quaestiones V. et N. T." und andere Dokumente der Zeit. Der Ausdruck „Princeps apostolorum" stammt von Hieronymus, der ihn als erster, soweit die Quellen erhalten sind, im Jahre 392 gebrauchte (51). Von den Päpsten verwandten ihn Anastasius I., Innozenz I., Leo I., Hormisdas, Pelagius II., Gregor. „Le pape qui a inauguré le titre de servus servorum Dei est le pape qui a volu relever par le titre de princeps apostolorum la dignité et le privilège de l'apôtre dont il occupait la cathedra" (59). — Der in RevApol veröffentlichte Aufsatz gibt einen in Paris vor orthodoxen Russen gehaltenen Vortrag wieder und zeigt, daß seit Irenäus, Papst Viktor (Osterfeststreit), Stephan (Ketzertaufstreit) der römische Primat im Osten anerkannt war. Diese Unterordnung des Ostens blieb bestehen, auch als Konstantinopel Hauptstadt und Sitz eines Patriarchen wurde, anerkannt vom Kaiser, vom Kirchenrecht des Ostens und den allgemeinen Konzilien, bis zum Bruch des Jahres 736. D.

298. Preysing, Graf Konrad, Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins (Hippolyt, Philos. IX 11, 3): ZKathTh 52 (1928) 225—230. — Vor zwei Jahren hatte P. in der gleichen Zeitschrift (50 [1926] 604—608) K. Müller gegenüber festgestellt, daß der „nächste Anlaß zum

Ausscheiden Hippolyts" aus der Kirche der von Kallist öffentlich erhobene Vorwurf gewesen sei: „Ihr seid Ditheisten". Die „schwerwiegende Bedeutung" dieses Ausspruchs habe den Bruch zwischen Kallist, der damals schon Nachfolger Zephyrins in Rom war, und Hippolyt herbeigeführt. Die vorliegende Untersuchung geht zeitlich zurück in den Pontifikat des Zephyrin und seine dogmatische Erklärung bezüglich der christologischen Streitfragen (Text Denzinger-Umberg Nr. 3036). Gegen D. J. Capelle betont P., daß die Äußerung in der vorliegenden Form echt sei; gegen A. v. Harnack, daß sie nicht den extrem modalistischen Sinn habe, den dieser Forscher ihr beilegt. D.

299. Mundle, W., Das Apostelbild der Apostelgeschichte: ZNtWiss 27 (1928) 36—54. — Die „sachgemäße" (Inhalts-)Exegese sollte methodisch der historisch-kritischen vorausgehen (36 f.); denn sie gibt die Möglichkeit, die Echtheits- und Glaubwürdigkeitsfragen zu beantworten. Gegenstand der Untersuchung ist das „Zentralproblem" der Apg., in deren Mittelpunkt die Apostel stehen. Das Ergebnis ist folgendes: 1. Bezüglich der Zwölf: Jesus selbst hat sie ausgebildet und zur Weltmission gesandt („die Perspektive . . . der paulinischen Kirche"; 38). Sie sind die Lehrer des Christentums; abweichende Lehrauffassungen gab es nicht; die Reden sind vom Verfasser den Aposteln in den Mund gelegt (39). Sie sind die Leiter der Gemeinde (40), setzen mit unbedingter Autorität die kirchlichen Ämter ein, kontrollieren die christliche Mission. Die Idee der „apostolischen Sukzession" beherrscht die Auffassung der Apg. (41). Vom Primat sei dagegen keine Rede; Petrus und Paulus seien lediglich „Typen des Apostels überhaupt" (41). Grund der Autorität sind die „Beziehungen zur himmlischen Welt", der Glanz des Wunderbaren, der göttliche Segen, übernatürliche Kräfte (42). Schließlich sind die Apostel Zeugen, im Verkünden des Wortes wie im Bekenntnis des Lebens und des Blutes (43 f.). Alles in allem: das Apostelbild des Paulus (44 f.). — 2. Paulus gilt in der Apg. als Apostel, nicht in weiterem Sinn (45), sondern den Zwölf gleichgeordnet, durch Berufung und gleich erfolgreiche Tätigkeit; auch auf ihn geht die „apostolische Sukzession" zurück (46). Anderseits ist er und sind seine Gemeinden nicht von den Zwölf abhängig (47). Ein Mangel an Folgerichtigkeit liege darin, daß Paulus „unter dem Zwölferkreis" stehe — der Theorie nach, tatsächlich aber sich „als Apostel durchgesetzt" habe (48). Ähnliches gelte vom Herrenbruder Jakobus (49). Somit biete die Apg. das „Geschichtsbild des Paulinismus" (50) und des Paulus, der nur ein Evangelium aller Apostel kennt und die Zwölf wie Paulus als Heidenapostel. Daraus erklären sich weitere Auffassungen der Apg. (Beziehung des Paulus zu den Juden u. a.). — Also steht die Apg. der geschichtlichen Wirklichkeit fern; sie vertuscht die Gegensätze und bedarf zur Richtigstellung der Paulusbriefe (53 f.). D.

300. Herbigny, M. d', Theologica de Ecclesia. I. De Deo universos evocante ad sui regni vitam, seu de institutione Ecclesiae primaeva. Editio tertia. 8° (XXV u. 331 S.) Paris 1927, Beauchesne. *Fr.* 50.— Die Selbstanzeige in Orientalia christiana XI 4 (Roma 1928) 243 erklärt, daß Aufbau und Text im wesentlichen unverändert seien; die Änderungen seien vor allem formaler Art. Das ist richtig; durch den Fortfall einer vielleicht allzu weit gehenden Einteilung und Bezifferung ist das Satzbild ruhiger geworden. Aber darüber hinaus merkt man Seite für Seite die bessernde Hand (vgl. Ed. 3 praefatio, S. XXV). Der Gesamtumfang des I. Bandes ist von 280 S. auf 331 S. gewachsen; dazu kommen XXV S. Bibliographie, die in der 2. Auflage fehlte. Die Introductio ist erweitert; neu ist außer anderem die Ablehnung der allzu kurzen und mageren Kompendien (15 ff.). Eingehender verglichen wurden vom Referenten in Thesis I: De exspectatione iudaica (17 ff.), und die Ausführungen über den Primat Petri (246 ff.). Es lag wohl nicht im Plane der Neuauflage, die neuere Entwicklung der

Echtheitsfrage von Matth. 16, 17 ff., wie sie z. B. in Biblica 4 (1923) 189 bis 200, oder von B. Bartmann (s. oben Nr. 295) und J. Geiselmann (s. oben S. 286) gezeichnet ist, darzustellen. Als letzter Bestreiter der Echtheit kommt A. v. Harnack zu Wort (1918). Da auch dessen Aufsatz über das Zeugnis der Kirchenfeinde für Petrus (Festgabe Müller, 1922) angezogen wird (266), wäre es angebracht gewesen, die Arbeit C. A. Knellers, Altes und Neues vom Primat des hl. Petrus, in Katholik 81 (1901 II) 331 ff. 443 ff. 481 ff., aufzunehmen, der ebenso auf das Zeugnis des Phlegon hinweist (336 f.) und eingehend Porphyrius behandelt (338 ff.). Über die Tragweite der These I (De Regno Dei) und ihre Bedeutung in der Gesamtauffassung des vorliegenden Traktates über die Kirche vgl. J. Simons, Een nieuw uitgangspunt in de kerkapologie: Studiën 60 (1928) 315—330. — Daß ein Werk solchen Reichtums und Umfangs innerhalb sieben Jahren die dritte Auflage erreichen konnte, ist ein Beweis seiner Brauchbarkeit und eine Anerkennung für den hochverdienten Verfasser und Präses des Institutum Orientalium Studiorum in Rom. D.

301. Dibelius, Martin, Urchristentum und Kultur (Heidelberger Universitätsreden 2). 8° (37 S.) Heidelberg 1928, Winter. Geh. *M* 1.20. — Der Leser des Buches „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum" (Göttingen 1925) kennt die Grundauffassung D.' Das Urchristentum ist eschatologisch bestimmt; daraus ergibt sich, daß es nicht Lehre und Gebot, sondern „eine neue Haltung zu Gott" gebracht hat. Damit ist gegeben, daß das Christentum seinem Wesen nach kein Verhältnis zur Kultur hat (5). Daß es in der Folgezeit trotzdem den Bund mit der (hellenistischen) Weltkultur geschlossen hat, liegt in den geschichtlichen Gegebenheiten begründet. Die ersten Ansätze fallen in die Zeit der ersten anderthalb Jahrhunderte des Christentums. D. weist sie auf drei Gebieten nach: auf dem weltanschaulichen (christliche Philosophie), dem sozialen (christliche Gesellschaft), dem literarischen (christliche Literatur). Als die christliche Kultur geschaffen war, erfolgte der Entscheidungskampf zwischen Kirche und Staat. Diokletian erlag; Konstantin gelang die Lösung: die Verbindung mit der Kirche. Die Frage, wie die Kirche den Kampf siegreich bestehen konnte, findet eine befriedigende Antwort nicht in der „Weltbereitschaft" des Christentums, nicht in seinem erhabenen Gottesbegriff, nicht in außer- und überweltlichen Ursachen (denn solche erkennt die Wissenschaft nicht an; 29), sondern darin, daß die spätantike Kultur des eigenen „Maßes" und der eigenen „Mitte" entbehrt und beides vom Christentum empfängt; „und das entscheidet den christlichen Sieg" (30), weil „Mitte und Richte einer geschichtlichen Kultur nur sein kann, was in sich über alle Kultur hinausweist" (31). D.

302. Zellinger, Johannes, Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche, eine Studie über Christentum und Antike. 8° (136 S.) München 1928, M. Hueber. *M* 4.50; geb. *M* 6.— Vor Jahren rief F. J. Dölger zur umfassenden Inangriffnahme der Untersuchung des weiten und so wenig aufgehellten Gebietes der Auseinandersetzung von Christentum und Antike auf. Hier liegt das Muster einer solchen Arbeit vor. Fast jeder Satz ist durch ein besonderes Zeugnis belegt, und doch wird keine bunte Mosaikarbeit, sondern eine sehr lesbare und befriedigende Gesamtschau geboten. Der Dogmatiker, im besondern der Sakramenttheolog, stößt im letzten Kapitel (Religiöse und abergläubische Bäder) auf eine Formel, die ihm bekannt ist: Übernahme äußerer heidnischer Gebräuche unter Ersatz des heidnischen Geistes durch den christlichen. Allein die Geltung dieser Formel ist geschichtlich noch längst nicht genügend begründet; jeder Beitrag, der ihr den verdächtigen Apriorismus nimmt, ist wertvoll. — Zu der Bemerkung über Badesitten der homerischen Zeit (3) wird man mit Nutzen O. Hoffmann, Geschichte der griechischen Sprache (Sammlung Göschen 111 [Berlin 1916]) 14 f. vergleichen. Prümm.

303. Bludau, Aug., Bischof von Ermland, Die Pilgerreise der Aetheria. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XV 1/2.) 8° (VII u. 294 S.) Paderborn 1927, Schöningh. *M* 20.— Der Hauptwert dieser gelehrten Studie über die „Peregrinatio Aetheriae" liegt wohl in der eingehenden Erörterung (7—190) des gesamten Reiseberichtes nach seiner biblisch-geographischen, liturgischen und kulturgeschichtlichen Seite hin. Der hochw. Herr Verfasser beherrscht das einschlägige alte wie neue Schrifttum in hohem Maße und bietet überall reiche Anregung und Belehrung. Sein Urteil ist gemessen und wohlbegründet. Das gilt besonders auch in den strittigen Fragen nach der Persönlichkeit der Verfasserin, nach der Zeit der Wallfahrt und der Abfassung des Berichtes, die auf den letzten 100 Seiten untersucht werden. Man darf das Werk wohl als vorläufig abschließend bezeichnen. v. Frentz.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

304. Hugon, Ed., O. Pr., Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis. 3 Bde. 8° (VIII u. 858 S.; VIII u. 833 S.; VIII u. 965 S.) Ed. V. Paris 1927, Lethielleux. Je *Fr.* 50.— H. hat in der vorliegenden fünften Auflage seines bekannten dogmatischen Lehrbuches den Stoff aus den bisherigen fünf Bänden in drei Bücher zusammengezogen. Die einzelnen Teile enthalten jetzt folgende Traktate: Bd. I spricht „de Deo uno et trino, creatore et gubernatore, ac de angelis et de homine". Bd. II behandelt „peccatum originale, gratia et Verbum incarnatum". Bd. III endlich bringt die Lehre von den Sakramenten und den letzten Dingen. Große Übersichtlichkeit der Anordnung und des Druckes haben schon die früheren Auflagen ausgezeichnet. Auch für jene, die in vielen Fragen einen anderen Standpunkt einnehmen, wird das Buch sicher willkommen sein, da es die Ansichten und Beweise klar darzustellen sucht. Da es sich um ein Schulbuch handelt, werden in den Streitfragen keine wesentlich neuen Gesichtspunkte beigebracht, so daß sich eine genauere Besprechung erübrigt. Weisweiler.

305. Döry, L., Compendium theologiae dogmaticae specialis. gr. 8° (XI u. 528 S.) Pécs (Ungarn) 1926. Ex Typographia Josephi Taisz. *M* 10.— Im Vorwort gibt der Verfasser sein Ziel an: „ut quae apud alios optima inveni, in unum breviter colligerem". Als Quelle dienten ihm besonders die Vorlesungen seiner römischen Professoren: Mattiussi, Huarte, Fr. S. Müller. Auf 520 Seiten wird der gewöhnliche Stoff der dogmatischen Theologie dargeboten, jedoch nicht die Lehre von den Tugenden und von der Sünde, die wahrscheinlich der Moraltheologie überwiesen sind. Der Verfasser hat eine glückliche Hand; er wählt das Wichtige aus und stellt es im allgemeinen klar dar. In der Gnadenlehre wird die molinistische Lehre eingehalten und die physische Vorausbestimmung als mit der Freiheit unvereinbar abgelehnt. Es ist mir nicht verständlich, wie D. die molinistische Ansicht von dem göttlichen Vorauswissen der wirklich zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe so darstellen kann (34): „Deus per scientiam simplicis intelligentiae omnes possibiles actus liberos cognoscit. Dein per decretum voluntatis suae efficit ut homo aliquando existat in variis determinatis circumstantiis et dat illi concursum talem quo homo libere possit actum ponere. Nunc sequitur actus liber hominis. Quem actum Deus videt in ipso momento quo e voluntate egreditur." Die molinistische Erklärung ist doch meines Wissens eine andere. Die einige Zeilen weiter genannte „scientia media" ist heranzuziehen. Gewiß sieht Gott zuerst in der „scientia simplicis intelligentiae" alle möglichen freien Akte, dann aber in der „scientia media" die unter gewissen Umständen bedingt zukünftigen Handlungen. Gott beschließt, diese Umstände herbeizuführen

oder zuzulassen. Und in diesem Beschluß sieht er den zukünftigen freien Akt als wirklich. — In dem Satz: „Vinculum matrimonii consummati unice solvitur per sic dictum ‚privilegium Paulinum'" (514) ist das „unice" wohl zu viel. Es wird auch beim Beweis nicht eigens beachtet. Vgl. CIC, can. 1125. — Der Satz: „In sacramento autem paenitentiae sufficit attritio absque amore initiali" (451) sollte wohl mit Rücksicht auf das tridentinische „diligere incipiunt" etwas anders formuliert werden. — Als Aufgabe der dogmatischen Theologie kann nicht gut hingestellt werden: „veritates revelatas demonstrare" (2). Besser ist, was S. 1 in dem Zitat gesagt wird: „Theologia dogmatica positiva ‚veritates in Scriptura vel Traditione formaliter sive explicite sive implicite contentas in his revelationis fontibus vere contineri probat'." Deneffe.

306. Egger, Franciscus, Enchiridion Theologiae dogmaticae specialis, iterum edidit Dr. Alphonsus Mayer. Ed. nona. 8° (VIII u. 1220 S.) Brixinae 1928, Weger. *M* 12.— Das Handbuch der Dogmatik, das der Brixener Professor und spätere Fürstbischof Egger 1887 zuerst veröffentlichte, hat Auflage über Auflage erlebt. Die dritte bis achte besorgte Professor Sachs in Regensburg. Nachdem inzwischen der Fürstbischof (17. Mai 1918) und Sachs (24. Juni 1919) verstarben, hat jetzt Professor Alf. Mayer in Brixen die neunte, 4000 Stück starke Auflage bearbeitet. Schon die große Nachfrage beweist die praktische Brauchbarkeit des Lehrbuchs. Der jetzige Herausgeber hat sich viele Mühe gegeben, durch Verwertung der wichtigeren neuesten Literatur das Buch auf der Höhe zu halten. Nur selten hat er Änderungen an der Lehre vorgenommen (zumeist in der Sakramentenlehre). Das Lehrbuch hält sich an die solide theologische Tradition der Brixener Schule, wie sie z. B. durch Fürstbischof Gasser und Franz Schmid bekannt ist, eine Richtung, die im ganzen mit jener übereinstimmt, die von der nahen Innsbrucker Fakultät vertreten wird. Mit seinen gut 1200 Seiten ist das „Handbuch" etwas „unhandlich". Eine Teilung in zwei oder drei Bände wäre zu empfehlen. Lange.

307. Rade, Martin, Glaubenslehre. Bd. I. Erstes Buch: Von Gott. 8°. (XII u. 182 S.) Gotha-Stuttgart 1924, Perthes. *M* 4.— Zweites Buch: Christus (VIII u. 180 S.) Gotha 1926, Klotz. *M* 4.— Bd. II. Drittes Buch: Vom Geist (VIII u. 305 S.) Gotha 1927, Klotz. *M* 8.— Auf gelehrte theologische Forschung erhebt die vorliegende „Glaubenslehre" keinen Anspruch. Der als langjähriger Herausgeber der „Christlichen Welt" bekannte, nunmehr 70jährige Verfasser hat erst in höherem Alter begonnen, dogmatische Vorlesungen zu halten. Die gesamte Glaubenslehre gruppiert R. um Gott, Christus und den Heiligen Geist. Als Leser wünscht er sich „Studenten, Kandidaten, Pfarrer, Lehrer, ... aber auch Laien beiderlei Geschlechts, denen es um die Sache zu tun ist" (II Vorwort). Ebenso sollen Katholiken, Juden und Heiden aus dem Buch ersehen können, „was wir Evangelischen heute glauben" (I Vorwort). In der Tat dürfte es R. gelungen sein darzustellen, was in weiten Kreisen der liberal gerichteten, gebildeten Protestanten, insbesondere im Leserkreise der „Christlichen Welt", heute an religiösen Ideen lebendig ist. Selbstverständlich nehmen aber R.s Lieblingsgedanken eine bevorzugte Stelle ein, wozu vor allem die Hervorkehrung des sozialen Momentes im Christentum gehört. Wohltuend wirkt die warme, herzliche Frömmigkeit, die das ganze Werk durchzieht; aber schmerzlich berührt die Leugnung, Umdeutung oder Verflüchtigung selbst der grundlegendsten christlichen Glaubenswahrheiten. Die Dreifaltigkeit wird mit Sabellius bloß „ökonomisch" gefaßt (I 173). Die „reelle metaphysische Gottheit Christi" wird abgelehnt (I 356), gleichwohl unbegreiflicherweise ihm gegenüber eine Steigerung des Empfindens „bis zur unüberbietbaren Identifizierung mit der Gottheit selbst" zugelassen (I 354). Luthers „Konsubstantiationslehre" ist noch weniger annehmbar als die

katholische Lehre von der Transsubstantiation (II 105 f.). „Die Geschichte vom Sündenfall ist nicht Geschichte" (II 172). Über das Wunder redet R. viel, ohne etwas Bestimmtes zu sagen (II § 85). „Die fromme Phantasie" ist ihm (öfters, ex professo II § 88) geradezu ein wichtiger locus theologicus, der zu seinem Bedauern von den Dogmatikern bisher nur wenig ausgewertet wurde. „Das schöpferische Element in der Religion ist die Phantasie. Durch sie vornehmlich redet Gott zu uns. Sie ist die eigentliche Domäne des Heiligen Geistes" (II 257). Der katholischen Lehre begegnet R. im allgemeinen rücksichtsvoll und fast wohlwollend. Leider kann er es nicht unterlassen, von „Sakramentsmagie" und „Sakramentszauber" zu reden (II 184). Die tridentinische Rechtfertigungslehre überrascht ihn freudig. Als „unica causa formalis" würde er dort eher „eine menschliche Mitwirkung und Gegenleistung" erwartet haben. Er meint, der neuere Katholizismus sei durch das Tridentinum ein anderer geworden als der mittelalterliche, dessen „Lehre und Praxis von Luther und Genossen als gottlos empfunden und verworfen" wurde (II 191 f.). Ein Studium des mittelalterlichen Katholizismus könnte freilich R. leicht überzeugen, daß die tridentinische Lehre keinen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet; daraus würde dann allerdings folgen, daß „Luther und Genossen" diesen Bruch unberechtigterweise vollzogen haben. — Auf weitere Einzelheiten gehe ich nicht ein; vgl. zu Bd. I meine Besprechungen in ThRev 25 (1926) 177 ff. und 26 (1927) 198 f. L.

308. Odenwald, Th., Protestantische Theologie. Überblick und Einführung (Sammlung Göschen Nr. 983). kl. 8° (136 S.) Berlin 1928, De Gruyter. Geb. *M* 1.50. — Besondere Erwähnung verdient das zweite der fünf Kapitel, betitelt: „Die Selbstbesinnung der protestantischen Theologie in der Gegenwart" (27—66). Es gewährt einen guten Einblick in die verschiedenen Strömungen der neuesten protestantischen Theologie Deutschlands (das Ausland bleibt unberücksichtigt), wobei besonders „das Ringen um einen andern geistigen Standort" in seiner Auswirkung auf die Theologie hervortritt. Eine „allgemeinverständliche Einzeldarstellung", eine „leichtverständliche Einführung" (s. das Programm der Sammlung Göschen) wird man das kondensierte Werkchen freilich kaum nennen dürfen. Wo (verhältnismäßig selten) der Gegensatz zur katholischen Theologie und Kirche zur Sprache kommt, geschieht es in ruhiger und sachlicher Weise. Der Satz: „In der katholischen Kirche stammt kanonisches Recht und religiöse Erkenntnis in gleicher Weise aus göttlicher Offenbarung" (126), scheint die vom katholischen Kirchenrecht scharf festgehaltene Unterscheidung des „ius divinum" und „ius humanum" unbeachtet zu lassen. Wohlwollende Berücksichtigung findet die Beurteilung, die der neuesten protestantischen Theologie von katholischer Seite, insbesondere von E. Przywara S. J., zuteil wurde (namentlich 84). L.

309. Hugon, E., O. P., Doctrina iusiurandi a Pio X praescripti de modo quo Deum esse cognosci ac demonstrari possit: DivThom(Pi) 31 (1928) 269—276. — Beachtenswert ist, was H. über die theologische Bewertung des Satzes von der Beweisbarkeit des Daseins Gottes sagt. Daß Gott mit dem Lichte der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann, ist feierlich definierter Glaubenssatz. Daß sein Dasein auch bewiesen werden kann, hat das Vatikanische Konzil nicht ausdrücklich definiert, und es wird von den Theologen vielfach nicht als „de fide", sondern als theologisch sicher oder auch als „fidei proximum" bezeichnet. Jetzt sagt H., Pius X. habe zwar hierüber im Antimodernisteneid keine neue Definition geben wollen, aber durch authentische Interpretation des Vatikanischen Konzils habe er erklärt, die Beweisbarkeit des Daseins Gottes sei jetzt „de fide" zu glauben: „Noluit Pius X novam definitionem concedere [condere?], sed, authentice interpretando Con-

cilium, declaravit rem esse nunc de fide credendam" (273). H. beruft sich auf das Wort „profiteor", das im Eid nach den Worten „demonstrari etiam posse" steht, sowie auf den Anfang des zweitfolgenden Satzes: „Firma pariter fide credo". — Man kann aber auch auf den Anfang des Eides hinweisen: „Firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt", womit wohl gesagt wird, daß im Folgenden nicht nur eigentliche Glaubenswahrheiten vorgelegt werden. Deneffe.

310. Mazzone, J., C. M., De medio obiectivo in-quo Scientiae Divinae circa Futuribile: DivThom(Pi) 31 (1928) 231—248. — Die Frage wird sehr einfach gelöst. Weder der Molinismus hat recht mit seiner „scientia media", noch der Bañesianismus mit seinen „decreta subiective absoluta et obiective condicionata". Des Rätsels Lösung liegt darin, daß die bedingt zukünftigen freien Akte, die Futuribilia, nichts anderes als einfach mögliche freie Akte, absolute possibilia, sind, zu deren Erkenntnis die göttliche „scientia simplicis intelligentiae" ausreicht. Diese Lösung wird schwerlich allgemein Beifall finden. — Dem Molinismus wird vorgeworfen, er verkehre die Ordnung der Ursachen (237 f.). Der Gedanke des Einwandes ist ungefähr dieser: Nach dem Molinismus beschließt Gott zuerst, den Menschen in jene Umstände zu versetzen, in denen der freie Akt erfolgt; dann beschließt er den freien Akt selbst; die rechte Ordnung verlangt aber, daß das Ziel vor den Mitteln gewollt werde. — Nein, auch nach dem Molinismus will Gott bei guten freien Handlungen des Geschöpfes wenigstens „voluntate affective absoluta" (und bisweilen auch effective absoluta) zuerst die freie Handlung und dann die Versetzung des Geschöpfes in jene Umstände, in denen es diese Handlung setzen kann bzw. wird. So bleibt der notwendige „ordo intentionis" gewahrt. D.

311. Zoepfl, Friedrich, Der Kommentar des Pseudo-Eustathius zum Hexaëmeron (Atl. Abhandlungen X 5). gr. 8° (XII u. 59 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. *M* 3.25. — Ein von O. Bardenhewer (III 236) ausgesprochener Wunsch, daß eine nähere Untersuchung über den unechten „Commentarius in Hexaëmeron" versucht werden möchte, ist durch die überaus gründliche Arbeit Z.s nunmehr erfüllt. Der gelehrte Bibliothekar von Maihingen unterrichtet eingehend über die Überlieferung des Kommentars (Ausgaben und Hss.). Eine Übersicht über Inhalt, Anlage und Charakter des Werkes bringt den Nachweis, daß der alte Autor sich mehrfache Digressionen über Patriarchengeschichten u. a. erlaubt, in den Kommentar selbst abseits liegende Erörterungen eingeschlossen und sein Interesse nicht so sehr den theologischen als vielmehr naturwissenschaftlichen und historischen Fragen zugewendet hat. Sein Werk ist von grammatischer und stilistischer Fehlerhaftigkeit nicht freizusprechen. Was die Autorschaft betrifft, so kann Eustathius, „ohne Zweifel im dritten Dezennium des 4. Jahrhunderts der bedeutendste literarische Vertreter der kirchlichen Lehre im ganzen Orient" (Bardenhewer III 233), nicht länger in Frage kommen. Die erschöpfende Quellenanalyse (18—52) zeigt gebieterisch auf einen Kompilator, der sein Material, abgesehen von der Heiligen Schrift, den Apokryphen, christlichen Autoren und außerchristlichen Schriftstellern entnommen hat. Den Hauptanteil haben Eusebius von Kaisareia, Basilius, der Physiologus, Philon und Josephus Flavius geliefert. Als Entstehungszeit will Z. das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts als „terminus ante quem non" und das Ende des 5. Jahrhunderts als „terminus post quem non" bezeichnet wissen. Der Name des Kompilators entzieht sich der Forschung. Sein Werk kommt der Textkritik des von ihm benützten Schrifttums zugute. Stiglmayr.

312. Ranft, Jos., Der Vorsehungsbegriff in seiner Bedeutung für die katholische Dogmatik (Schriftenreihe des Klerusblattes, Heft 3). 8° (29 S.)

Eichstätt 1928, Geschäftsstelle des Klerusblattes. *M* 1.— Eine Antrittsvorlesung an der Würzburger Universität. Zunächst wird der aus den kirchlichen Urkunden entnommene Vorsehungsbegriff den Übertreibungen der Reformatoren (Alleinwirksamkeit, Gnadenmonismus) gegenübergestellt (1—10). Dann wird gezeigt, wie die katholische Lehre von der Vorsehung ein Schutz des rechten Gottesbegriffes ist, auf das wahre Ziel der Schöpfung hinweist, den Erlösungsplan und seine Verwirklichung sowie die Dogmen der Erbsünde und der Prädestination beleuchtet (11—24). Dementsprechend wird der Vorsehungslehre ihre Stellung innerhalb des Gesamtorganismus der Dogmatik angewiesen: Sie gehört sowohl in die Gottes- wie in die Schöpfungslehre; in ihr wurzelt die Christologie und Soteriologie; sie wird in der näheren Heilslehre (Kirche, Gnade, Sakramente) zur Lehre von der „providentia specialis" und „specialissima"; schließlich bringt die Eschatologie den Erfolg der Vorsehung zum Ausdruck (25—29). Lange.

313. Santeler, J., Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts: ZKathTh 52 (1928) 1—39 183—201. — Nach kurzem Überblick über einige Hauptvertreter der patristischen Exegese (3—8) wird ausgeführt: Das eigentliche Objekt der Prädestination war für die Exegeten des 13. Jahrhunderts, wie für Augustin, der ganze Komplex der Heilsgüter von der ersten Gnade bis zur Glorie einschließlich (12). Alle bedeutenden Exegeten, von denen Johann de la Rochelle, Odo Gallus, Hugo a S. Charo, Petrus von Tarentasia, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Augustinus Triumphus, Alexander von Alessandria und Petrus Johannis Olivi genauer untersucht werden (15—39), beweisen aus dem Römerbrief die Gratuität der Gesamtprädestination; die meisten beachten auch das göttliche Vorherwissen um die guten Werke und lassen diese dann wenigstens eine „condicio sine qua non" sein (39). Als Grund der Vorherbestimmung und Verwerfung im allgemeinen wird die reichere Offenbarung der göttlichen Eigenschaften angegeben; die Auswahl dieser bestimmten Personen vor jenen wird aber allein auf die freie Wahl Gottes zurückgeführt (184 f.). Der Gegenstand der späteren Kontroverse, die Teilprädestination zur Seligkeit, stand damals noch nicht im Vordergrund des Interesses (188). Texte jener Exegeten, die zu Gunsten der „praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita" verstanden werden könnten, lassen sich leicht anders erklären (189 f.). Dagegen zeigen zahlreiche gelegentliche Äußerungen derselben Männer, „daß die Exegeten des 13. Jahrhunderts sich durchwegs zu einer von Verdiensten mitbedingten Prädestination zur Seligkeit bekennen" (198). Aus Thomas' Römerbriefkommentar wird nur eine bezeichnende Stelle gebracht und im übrigen auf P. Mannens (Disquisitio in doctrinam S. Thomae [Lovanii 1883]) verwiesen, „der mit Berücksichtigung der Gesamtliteratur überzeugend beweist, daß Thomas die ‚praedestinatio post praevisa merita' gelehrt hat" (191). Die ganze Art der Beweisführung und verschiedene ausdrückliche Erklärungen zeigen, daß jene Exegeten keinen Unterschied zwischen „ordo intentionis" und „exsecutionis" im Sinne der Anhänger der vorausgehenden Prädestination zugeben (196 ff.). — Besonders dankenswert ist, daß S. in seiner fleißigen Studie so viel ungedrucktes Material heranzieht. — Einmal dürfte Augustin mißverstanden sein. Expos. in ep. ad Rom. prop. 61 stellt er nicht „handeln können" und „tatsächlich handeln" in Gegensatz (7), sondern das bloße Wollen des Guten (credere et velle; das Glauben ist ja mit dem Glaubenwollen ohne weiteres gegeben) und das Wirken, das Vollbringen des Guten im Werke. Rein innere Akte und bloße Vorsätze bringt der Mensch aus sich zustande; aber zur Durchführung des Vorgenommenen reicht die schwache Kraft nicht, wenn Gott sie nicht durch die Liebe, die der Heilige Geist eingießt, stärkt. So die damalige semipelagianische Meinung Augustins. Die neueren Theologen tragen viel zu leicht die Unterscheidung „handeln können" und „handeln" in Augustin hinein, wo er daran gar nicht denkt. L.

314. Schmaus, Michael, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von F. Diekamp u. R. Stapper. Heft 11). gr. 8° (XXVI u. 431 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. *M* 17.25. — Auf Grund eingehendster Quellenstudien und unter Berücksichtigung der gesamten einschlägigen Literatur entwickelt Sch. die augustinische Erklärung des Trinitätsdogmas mit Hilfe der Psychologie. Weil wir hoffen, in anderm Zusammenhang auf diese Frage zurückzukommen, wolle man uns nicht verübeln, daß in dieser kurzen Anzeige des wertvollen Buches besonders die Punkte hervorgehoben werden, in denen wir glauben, dem Verfasser nicht völlig beipflichten zu können. — Einleitend bietet Sch. eine gründliche Untersuchung der historischen Voraussetzungen dieser Trinitätslehre. Ob man aber mit Recht sagen kann, die psychologische Trinitätserklärung des hl. Augustinus sei von den früheren Kirchenvätern nicht vorbereitet worden? Man muß wohl unterscheiden zwischen der Substanz der Lehre, daß die zwei göttlichen Prozessionen mit dem göttlichen Erkennen und Lieben zusammenhängen, und dem „Wie" dieses Zusammenhanges. Die Substanz findet sich schon bei den früheren Kirchenvätern. Die von Sch. angeführten Texte, besonders des hl. Athanasius, lassen sich ungezwungen nicht gut anders erklären. Mit Recht beruft sich der hl. Augustinus auch auf die Heilige Schrift. Das „Wie" seiner Erklärung ist freilich originell und entstammt seiner tiefen Seelenkenntnis und unvergleichlich feinsinnigen spekulativen Begabung. — Bezüglich der theologischen Trinitätserklärung hebt Sch. mit Recht hervor, daß es das Hauptverdienst des hl. Augustinus ist, den Relationsbegriff scharf herausgearbeitet zu haben. Diesen augustinischen Relationsbegriff im Sinne des Duns Scotus zu erklären, scheint uns jedoch nicht hinreichend begründet. Longpré (La philosophie du B. Duns Scot [Paris 1924] 240 ff.), auf den sich Sch. beruft (141), hat unseres Erachtens nicht den Beweis erbracht, daß die „distinctio formalis" bereits vor Scotus vertreten worden sei. Es handelt sich hier, wie bereits Lynceus gezeigt hat (vgl. Schol 1 [1926] 190 213), um die „distinctio virtualis intrinseca", die freilich auch eine objektive, nicht subjektive Unterscheidung ist, aber der „distinctio formalis" nicht gleichgesetzt werden kann. Longpré hat dies bei seiner stark polemischen Einstellung nicht beachtet. Aber nicht einmal diese „distinctio virtualis intrinseca" scheint Augustinus zwischen den göttlichen Personen und dem göttlichen Wesen anzunehmen. Sowohl seine Lehre von der absoluten Einfachheit Gottes, wie besonders seine Texte über die göttlichen Relationen, auch die von Scotus und Sch. angeführten, lassen schwerlich eine andere Erklärung der Relationen zu als die vom hl. Thomas gegebene, wie sie Billot in seinen klassischen Darlegungen klar entwickelt (De Deo Uno et Trino[3] [Romae 1897] 371 ff.). Nur bezüglich des Verhältnisses der Relation zur Subsistenz besteht ein Unterschied zwischen Thomas und Augustinus. — Was die psychologische Trinitätserklärung selbst anbelangt, so dürften vielleicht deren tiefe, innere Zusammenhänge noch etwas einheitlicher und schärfer herausgearbeitet werden. Es ist z. B. nicht recht ersichtlich, wie nach S. 272 ff. die Seelenkräfte (memoria, intelligentia, voluntas) die Seele selbst sein, nach S. 404 ff. aber dem Geiste inhärieren sollen, der ihnen gegenübersteht wie eine Substanz den Akzidentien. Dann würde sich wohl auch eine günstigere Beurteilung Gangaufs (Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen [Augsburg 1865]) ergeben, der noch nicht in allem überholt ist. — Nochmals sei hervorgehoben: das Werk, das Sch. uns geschenkt hat, ist eine überaus gründliche, quellenmäßige Untersuchung der in verschiedenster Hinsicht so bedeutungsvollen psychologischen Trinitätslehre des hl. Augustinus. Die Augustinusforscher, wie auch alle, die aus dem tiefen Reichtum augustinischer Psychologie, Philosophie und Theologie schöpfen wollen, werden nicht achtlos daran vorübergehen können. Sladeczek.

315. Prestige, L., Περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers: JTh Stud 29 (1928) 242—252. — Der Artikel behandelt ungefähr denselben Gegenstand wie der erste Teil meines Aufsatzes: „Perichoresis, circumincessio, circuminsessio (ZKathTh 47 [1923] 497—532). Beide Arbeiten ergänzen sich. Die Feststellungen, daß das Wort nur bei wenigen Vätern vorkommt (extremely rare until John of Damascus; 242), sowie daß Johannes Damascenus der erste ist, der es auf die drei Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit anwendet, sind beiden Arbeiten gemeinsam. Der Verfasser, der übrigens die deutsche Arbeit nicht berücksichtigt, zeigt den Zusammenhang zwischen Joh. Damascenus und Maximus Confessor, aus dem er auch eine Stelle beibringt, in der das Wort „perichoresis" auf die zwei Naturen Christi angewandt wird (MG 91, 345 D). P. meint, Joh. Damascenus habe den Sinn des Wortes bei Maximus Confessor mißverstanden, indem er annahm, das Wort bedeute Durchdringung (244); er habe überhaupt keine glückliche Hand in der christologischen Verwendung des Wortes gehabt (245); der natürliche und eigentliche christologische Sinn sei „reciprocation" (247). Dem braucht man nicht in allem beizustimmen. Ich suchte die Bedeutung „Durchdringung" sprachlich zu rechtfertigen (a. a. O. 503) und zeigte, daß das Wort in der Christologie des Damascenus nicht gleichbedeutend ist mit hypostatischer Vereinigung, wohl aber dieselbe einschließt.
Deneffe.

316. Schott, Erdmann, Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs „totus homo". 8° (IV u. 95 S.) Leipzig 1928, Deichert. *M* 3.50. — Das Problem lautet: Wie kann nach Luther dasselbe Ich die Gegensätze Fleisch und Geist in sich vereinen? (3) Um die Lösung anzubahnen, werden die Begriffe Fleisch und Geist zunächst in der Sittlichkeit (6—20), dann in der Religion oder Frömmigkeit (20—50) untersucht. Das Fleisch bleibt beim „sentire" stehen, der Geist geht durch das „credere" darüber hinaus (8 f.). Dann wird das Problem selbst, „zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch", in Angriff genommen (50—72). Hierbei will Sch. freilich bewußt über Luther hinausgehen, ohne aber dessen Denken Gewalt anzutun (50 f.). Vom psychologischen Ich-Begriff, der die Bewußtseinseinheit vor und nach der Rechtfertigung enthält (52 f.), ist der theologische, „geistliche" Ich-Begriff zu unterscheiden (58 f.), der erst die volle Wirklichkeit in dem göttlichen Urteilsspruch: „ein Sünder zwar, aber begnadigt" zeigt. Sein doppelter Inhalt ist die Grundlage für die Verdoppelung, die Spaltung des Ich (65 f.). Während der fleischliche Mensch ein eindeutiges Ich hat, ist der Glaubende ein doppelter Mensch, ein „außerhalb seiner selbst Stehender" (68), „Ich und doch wieder nicht ich" (70), so jedoch, daß der eine schon vom andern überwunden ist im Glauben und in der Hoffnung, daß auch für ihn das Ich wieder eindeutig werden wird (71 f.). Ein Anhang (73—95) handelt von der Rechtfertigung und „Gerechtmachung" nebst verwandten Fragen, insbesondere von der Rechtfertigungs- und Erwählungsgewißheit. Letztere lehne Luther ab; er wolle für den Christen die rechte Mitte zwischen Sicherheit und Verzweiflung (78), eine Verbinduug von Furcht und Vertrauen (80). Holl wird vorgeworfen, daß er den Schwerpunkt in Luthers Theologie verschiebe (84) und den Begriff der Rechtfertigung zu Gunsten des Begriffs der „Gerechtmachung" entleere (92). Lange.

317. Hugon, E., De gratia primi hominis: Angel 4 (1927) 361—381. — In scholastischer Form werden die Thesen behandelt: 1. Die Stammeltern besaßen die heiligmachende Gnade als ungeschuldete Gabe (de fide). 2. Sie wurden im Gnadenstande geschaffen (doctrina hodie certa). 3. Die heiligmachende Gnade war bei ihnen nicht bloß Wurzel und Quelle, sondern auch Formalursache aller Gaben der Urgerechtigkeit (sententia thomistica). — Die den beiden ersten Thesen ohne Einschränkung gegebene Qualifikation

läßt sich bezweifeln. Zu 1: Hat Eusebius Amort hier eine Häresie gelehrt? Zu 2: Die neueren Theologen stimmen wohl nur darin überein, diese These als die wahrscheinlichere vorzuziehen; dadurch wird sie noch nicht theologisch gewiß. Unter 3 nimmt H. Stellung zu der in den letzten Jahren von so vielen (z. B. Bittremieux, Michel, Kors, Garrigou-Lagrange) erörterten Streitfrage. Da scheint er mir recht zu haben und die Meinung des hl. Thomas richtig wiederzugeben. Aber ich würde nicht sagen: „gratiam sanctificantem . . . fuisse . . . causam formalem omnium donorum, quae nomine iustitiae originalis veniunt" (371). Kann etwas wesenhaft Übernatürliches Formalursache auch für wesenhaft Natürliches sein? Und warum fehlen in der erlösten Natur manche dieser Gaben, obwohl ihre Formalursache vorhanden wäre? Solche Schwierigkeiten scheint man sich mit jener Behauptung unnötigerweise aufzuladen. L.

318. Freundorfer, Joseph, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12—21 (Ntl. Abhandlungen, Bd. 13, Heft 1/2). gr. 8° (XIX u. 268 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. *M* 10.80. — Die überaus fleißige, recht übersichtliche und angenehm lesbare Untersuchung stellt zunächst (1—104) fest, daß das Judentum (A. T., Apokryphen, Talmud) nur einen Erbtod, keine eigentliche Erbsünde gekannt habe. Der „Jeser hara" der Rabbinen sei weder Sünde noch Folge der Adamssünde (101 f.). Sodann wird eingehend über die Geschichte der Auslegung von Röm. 5, 12 ff. gehandelt. Für die griechischen Väter (105—129) ist das Ergebnis recht negativ: Die meisten verstehen die Schlußworte des V. 12 von persönlichen Sünden, lassen so die Ursünde nur vermittelst persönlicher Sünden den Erbtod verursachen; viele reden aber auch von einer durch Adams Fall in den Nachkommen bewirkten ethischen φθορά, die jedoch nicht als eigentliche Sünde gefaßt wird. Chrysostomus, Damascenus und Theophylakt nehmen eine direkte Kausalität zwischen Ursünde und Erbtod an, deuten aber das ἥμαρτον von V. 12 und das ἁμαρτωλοί von V. 19 gewaltsam um, so daß auch sie beim Erbtode stehen bleiben. Nur Irenäus hat die Idee einer wirklichen Erbsünde dem Apostel entnommen (107 bis 110). Von Origenes stammt der Ausdruck, daß bei der ersten Sünde alle Nachkommen „in lumbis Adae" waren (113). Die Lateiner (129—156), besonders Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Ambrosiaster, erklären die Verse deutlich von einer wahren Erbsünde. Durch Augustin wird die falsche relativische Deutung des Ambrosiaster (in quo = in Adam) zum Gemeingut aller lateinischen Erklärer bis Erasmus. Die konjunktional-kausale Auffassung des ἐφ' ᾧ drang seit Erasmus unter den katholischen Exegeten und Dogmatikern (156—177) zunächst nur sehr langsam vor, bis sie im 19. Jahrhundert die fast allgemeine wurde. Besonders dankenswert ist die übersichtliche Gruppierung der protestantischen Erklärer nach fünf Haupttypen (177—214), von denen nur noch einer, die „kollektivistische" Erklärung, bei Paulus eine Erbsünde findet. Das letzte Kapitel (214—264) bringt positiv die Exegese des Verfassers. Ohne sich den Schwierigkeiten des Textes zu verschließen (die von manchen Dogmatikern übersehen zu werden scheinen), weiß F. doch den überzeugenden Nachweis zu erbringen, daß man dem Gedanken des Apostels nicht anders gerecht werden kann, als wenn man die Worte ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον in dem Sinne versteht: „weil dereinst in der Adamssünde alle insgesamt gesündigt hatten". Auch in fast allen Einzelheiten der Erklärung wird man gern dem Verfasser recht geben. — Warum wird bei den Griechen Clemens Alexandrinus ganz ausgelassen, über dessen Erbsündenlehre doch Th. Rüther (Freiburg 1922) eingehend gehandelt hat? — Zu S. 175: S. Harent ist kein „Exeget englischer Zunge", sondern ein französischer Dogmatiker S. J. — S. 176: L. Janssens (nicht Janssen); ebd. Anm. 13: Vor allem auch L. Billot, De personali et originali peccato (Prati 1910) 152 f. — Zu S. 250: Auch 1 Mos.

9, 6 enthält ein Gottesgebot mit Todessanktion (das aber selbstverständlich die Allgemeinheit des Todes nicht erklären kann). L.

319. Bover, J., Exsistentia peccati originalis ex Rom. 5, 15—21 demonstrata: AnalSacraTarrac 4 (1928) 117—120. — Mit Beiseitelassung der Verse Röm. 5, 12—14 werden die Beweismomente für die Erbsünde aus den folgenden Versen 15—21 erhoben und in dem Satze zusammengefaßt: „Ex uno, per unum, unius delicto, per unius delictum, per inoboedientiam unius hominis, — omnes homines, quam multi sunt, constituti sunt peccatores, iudicati, condemnati, mortui sunt. Sic et peccatum regnat in morte, et mors ipsa regnat unius delicto per unum" (118). Daraus werden dann zwei scholastische Argumente gemacht. L.

320. Dalmau, J. M., La doctrina del pecat original en Sant Pacià: AnalSacraTarrac 4 (1928) 203—210. — D. untersucht die bisher fast unbeachtet gebliebene Erbsündenlehre Pacians. Im „Sermo de Baptismo" (ML 13, 1089—1093) sind die Hauptthesen des katholischen Dogmas (eine wahre von Adam herrührende und durch Zeugung übertragene Sünde in allen Menschen) „mit lapidarischer Schärfe" ausgedrückt, und das vor Augustin und dem pelagianischen Streit (206). Den Tod, von dem Paulus redet, erklärt Pacian als den ewigen Tod. In dem Traktat „De similitudine carnis peccati", den Morin veröffentlichte und mit Sicherheit Pacian zuwies (RevBénéd 29 [1912] 1—28; Anecdota Maredsolana, 2me série I [Paris 1913] 80—150), spricht Pacian von den Beschwerden des Lebens als Folgen der Erbsünde. D. stimmt dem Urteil Morins (a. a. O. 88) zu: „Personne peut-être, avant S. Augustin, ne s'est exprimé sur ce sujet avec plus de force et de clarté". Pacian sei in der Dogmengeschichte der Erbsünde an die Seite des Ambrosius, des Ambrosiaster und anderer Zeitgenossen zu stellen. Augustin habe ihn nicht gekannt; sonst hätte er ihn Contra Iulianum 2, 10, 33 f. sicher mitaufgeführt (210). L.

321. Legewie, Bernhard, S. Aurelius Augustinus über die Erbsünde (Sammlung: Sexualpsychologie. Dokumente zur Geschichte der Sexualität, Bd. III) 8° (97 S.) Lörrach 1928, Umbach. *M* 2.— Von Erbsündenlehre ist nur ganz wenig im 4. und 5. Kapitel die Rede. Alles übrige wäre eher „Sexualethik Augustins" zu nennen. Eine Blütenlese aus den Schriften des Kirchenlehrers wird geboten. Aber dem Übersetzer hat Augustins Latein offensichtlich Schwierigkeiten gemacht. S. 41 Z. 12 müßte es „fehlerhaft" heißen statt „lasterhaft". S. 89: „Audi breviter" heißt nicht: „Ich hörte vor kurzem" (was hier auch ganz sinnlos ist), sondern: „Höre in Kürze". S. 96: „Germana" ist einfachhin „leibliche Schwester", nicht „Zwillingsschwester". Auch der Gedanke Augustins wurde öfters nicht recht erfaßt, wie die den Abschnitten vorausgeschickten kurzen Inhaltsangaben zeigen. Natürlich kann keine Rede davon sein, daß Augustin gelehrt habe: „Die völlige Enthaltsamkeit . . . ist notwendig für die Seligkeit" (35). — Niemand wird dem Verfasser, einem Nervenarzt, einen Vorwurf daraus machen, daß er auf theologischem Gebiet wenig zu Hause ist; aber er hätte sich in der Einleitung (5—13) nicht so kühn auf dasselbe vorwagen sollen. Das Wort von der „ursprünglich zu allem Bösen unfähigen menschlichen Natur" (6) klingt seltsam, und es finden sich Redewendungen, die sich mit der katholischen Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift (7) oder mit den Definitionen des Tridentinums (9) nur schwer in Einklang bringen lassen. L.

322. Bukowski, A., S. J., Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde in ihrem Verhältnis zur römisch-katholischen Lehre (Ex Oriente. Hrsg. von Dr. L. Berg. gr. 8° [XVI u. 427 S.] Mainz 1927, M. Grünewald-Verlag. *M* 14.—; S. 315—322). — Russen und Katholiken stimmen in der Erbsündenlehre vollkommen überein. Das wurde auch bis vor kurzem von allen Orientalen anerkannt, während man sich gegen verschiedene Versuche, die protestantische Erbsündenlehre in die orthodoxe Kirche einzuführen, aufs entschiedenste zur Wehr setzte. Da erhob Silvester Male-

wanskij 1898 gegen die katholische Kirche den Vorwurf, sie habe die altchristliche Erbsündenlehre semipelagianisch abgeschwächt. Kritiklos wurde seine Anklage bald von sämtlichen russischen Lehrbüchern der polemischen Theologie, ja auch von der positiven Dogmatik wiederholt und sogar in offizielle Verzeichnisse der „Abweichungen der römischen Kirche" aufgenommen. Und doch beruht sie nur auf einem Mißverständnis. Malewanskij hatte bei den katholischen Theologen den Unterschied zwischen dem tatsächlichen Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit und dem bloß möglichen reinen Naturzustand unbeachtet gelassen. Neuestens, besonders seit P. Swjetlow (1910) dringt denn auch in der russischen Kirche wieder die Überzeugung durch, daß ihre Auffassung vom Wesen und von den Folgen der Erbsünde von der römisch-katholischen Lehre nicht abweicht. L.

323. Taille, M. de la, Actuation créée par Acte incréé: RechScRel 17 (1928) 253—268. — Der Verfasser stellt zuerst metaphysische Grundsätze auf: Aktuierung besagt nicht notwendig Informierung, ist vielmehr die Mitteilung des Aktes an die Potenz bzw. die Rezeption des Aktes in der Potenz. Als Vervollkommnung der Potenz durch den Akt ist die Aktuierung also eine Veränderung, Verbesserung, nicht des Aktes, sondern der Potenz. Sie ist eine Informierung, wenn der Akt (Form) von der Potenz (Stoff) irgendwie abhängt. In der natürlichen Ordnung ist jede Aktuierung Information, aber nicht in der übernatürlichen. In dieser einigt sich der ungeschaffene Akt mit der geschaffenen Potenz, ohne irgendwie von etwas Geschöpflichem abhängig zu werden. Auch in diesem Falle hat man Vervollkommnung der Potenz durch den Akt, Veränderung der Potenz. Diese Veränderung ist etwas, aber ganz gewiß ist sie nicht das ungeschaffene Sein. Ebensowenig ist sie die geschaffene Potenz, die als Subjekt von ihr informiert wird. Sie ist etwas Geschaffenes in der Potenz, eine eingegossene Anpassung (adaptation infuse) der Potenz an den Akt. Sie kann also bestimmt werden als: „actuation créée par Acte incréé". — Diese Grundsätze werden jetzt zur Erklärung der „visio beatifica" und der hypostatischen Union verwendet (die Erklärung der Einigung mit Gott durch die heiligmachende Gnade übergehen wir der Kürze halber). In der Gottesschau kommt zwischen der geschaffenen Erkenntniskraft und der ungeschaffenen Spezies eine unmittelbare Vereinigung zustande. Die subsistierende Wahrheit Gott aktuiert eine geschaffene Potenz, die Erkenntniskraft. Ferner ergibt sich eine geschaffene Anpassung des Verstandes an den ungeschaffenen Akt. Diese Anpassung oder Disposition ist das Glorienlicht: „Cela [das lumen gloriae] constitue le fait de l'union dans toute sa nouveauté" (258). „Elle constitue la mutation de la puissance en cause, et son union respective à l'acte subsistant" (259). Der Beweis wird aus C. gent. 3, 53 geführt: „Il n'y a pas d'erreur possible sur la pensée de s. Thomas" (257). — Ebenso wird die hypostatische Union erklärt: Auch da besteht Mitteilung des persönlichen Seinsaktes des Logos an die Menschheit, somit geschaffene Aktuierung durch den ungeschaffenen Akt. Die geschaffene Aktuierung ist aber in diesem Falle keine akzidentelle Disposition, sondern „une adaptation et habilitation substantielle au Verbe". Außer der Beziehung zum Dreieinigen Gott als Wirkursache hat sie eine ganz spezielle Beziehung zum Logos: die Beziehung der Aktuierung zum subsistierenden Akt. — Zu diesen interessanten und scharfsinnigen Ausführungen möchte ich doch ein Zweifaches bemerken. Es bleibt mir sehr zweifelhaft, ob nach der Meinung des hl. Thomas das Glorienlicht die Union mit der ungeschaffenen Spezies konstituiert. Nur eine disponierende Rolle kommt dem „lumen gloriae" zu, insofern es den Verstand erhebt und zur Einigung mit der göttlichen Spezies „proxime" befähigt, welche Union freilich naturnotwendig folgt. Vgl. De verit. q. 8, a. 3; S. theol. 1, q. 12, a. 5, coll. a 2. Aus C. gent. 3, 53 kann meines Erachtens nichts anderes geschlossen werden, besonders wenn man auch c. 51 heranzieht. — Zweitens: Daß jede

Aktuierung wesentlich in einer Verbesserung, Veränderung der Potenz besteht, scheint mir nicht einwandfrei bewiesen. Gerade die Aktuierung des Intellekts durch die Spezies besagt formell keine Veränderung der Potenz, wodurch sie „in ordine entitativo" verändert würde. Vgl. C. gent 3, 51, wo Thomas, wie gewöhnlich, ganz formell spricht: „Species autem intelligibilis unita intellectui, non constituit aliquam naturam [tertiam]." Das Beweisverfahren des Verfassers erinnert stark an jenes, wodurch z. B. Suarez und die Salmanticenses den „modus unionis" bei der hypostatischen Union zu beweisen suchen. Die Widerlegung, die dort gegeben zu werden pflegt, scheint mir auch hier noch immer genügend. Tummers.

324. Rivière, J., Le Dogme de la Rédemption chez Saint Augustin. 8° (115 S.) Paris 1928, Gabalda. *Fr* 10.— Das Buch ist ein Neudruck der Artikel, die R. in RevScRel in den beiden letzten Jahren hat erscheinen lassen. Es nimmt ablehnend Stellung zu einer im Jahre 1922 in der „Revue d'histoire et de littérature religieuses" unter dem Namen „Gallerand" (pseudonym?) veröffentlichten Abhandlung über den gleichen Gegenstand. Dort war die Erlösungslehre Augustins also gekennzeichnet: „En somme, rachat du genre humain au diable au moyen d'une rançon qui est la nature humaine du Christ, mais rachat d'où résulte la destruction de l'empire du diable, telle est la rédemption pour Augustin" (2). Nach längerer Erörterung der Texte stellt R. mit Portalié (Augustin, Dict. de Théol. cath. I 2371) fest: Der Teufel hatte keinerlei Recht auf uns. Was man so nennt, ist bloß die von Gott ihm gegebene Erlaubnis, die Sünder zu strafen; er war Henker, nicht Herr (22). Das Endergebnis ist: Die Eigenart Augustins in der Erlösungstheologie besteht darin, wenigstens stillschweigend die pseudojuridische Lösegeldtheorie endgültig verdrängt zu haben, um sie durch die Lehre vom Mißbrauch der Gewalt zu ersetzen, wovon vor ihm höchstens die Anfangsgründe existierten (89). Leise Anklänge an diese von Anselm entschieden abgelehnte Auffassung finden sich bei Thomas, S. th. 3, q. 46, a. 3 ad 3; q. 49, a. 2. Der Anhang bietet einen willkommenen Exkurs über die Lehre vom Kaufvertrag mit dem Teufel bei den früheren Vätern. — Dem Verfasser gebührt für seine gediegene Untersuchung aufrichtiger Dank. T.

325. Castelain, D., C. SS. R., De cultu Eucharistici Cordis Jesu. 8° (XVII u. 358 S.) Paris 1928, Beauchesne. — Das Buch unterrichtet vortrefflich über die im Titel genannte Andacht. Der Untertitel: „Historia, doctrina, documenta" weist auf den reichen Inhalt hin. Es handelt sich nicht um die Herz-Jesu-Andacht einfachhin, sondern um eine bestimmte Art, vielleicht besser gesagt einen vorzüglichen integrierenden Teil dieser Andacht. Als Gegenstand der Andacht zum eucharistischen Herzen Jesu wird bald das Herz Jesu, insofern es in der heiligen Eucharistie gegenwärtig ist (14), bald und vor allem der Liebesakt, wodurch das Herz des Heilandes die heilige Eucharistie wollte und will, bald beides (58) bezeichnet. Die Anfänge der Andacht finden sich im Jahre 1854: „Ineunte anno 1854 primum locuti sunt de Corde Eucharistico" (5). In demselben Jahre verlieh der Bischof von St. Claude in Frankreich einen Ablaß für ein Gebet zum eucharistischen Herzen Jesu. 1868 gewährte Pius IX. einen Ablaß für ein entsprechendes Stoßgebet. Ein Dekret des heiligen Offiziums vom 27. Mai 1891, das ein bestimmtes Bild des eucharistischen Herzens nicht gutheißen wollte, gab einigen Personen Anlaß, die Andacht selbst anzugreifen. Jedoch sprach sich die kirchliche Autorität für sie aus. Leo XIII. errichtete 1903 in der Kirche zum hl. Joachim in Rom die Erzbruderschaft vom eucharistischen Herzen Jesu und übertrug ihre Leitung den Redemptoristen. Benedikt XV. gewährte Offizium und Messe im Jahre 1921. In Deutschland scheint die Andacht wenig bekannt zu sein. Einen Einblick in die Verbreitung gibt (302) die Angabe über die von 1854 bis 1903 errichteten Bruderschaften: Frankreich 53, Italien 22, England 8, Belgien 2, Deutschland 1. — In der

6. Brevierlektion des allgemeinen Herz-Jesu-Festes ist auch der Liebesakt Christi bei der Einsetzung der Eucharistie als besonderer Gegenstand der Verehrung genannt. Deneffe.

326. Xiberta, B. M., O. Carm., Joan Baconthorp i el dogma de la Immaculada Concepció de Maria: EstudFranc(Barcelona) 40 (1928) 89—111. — Der Karmelit John Baconthorp, der Doctor resolutus, hat eine merkwürdige Wandlung in seiner Stellung zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis durchgemacht. Im 2. und 3. Buch seines Sentenzenkommentars (1320—1325) bekämpft er sie (2, propos. 30; 3, dist. 3, q. 2); die von Scotus und Aureolus vorgebrachten Gründe sucht er zu entkräften. Die Einführung des Festes der Unbefleckten Empfängnis Mariä durch das Provinzialkonzil von Canterbury 1328, sein Bekanntwerden mit der Schrift von Eadmer, De conceptione B. Mariae V., die er als Werk des hl. Anselm ansah, veranlaßten einen Umschwung. In seinem 3. „Quodlibetum" (1330) sagt er in der q. 12, Maria habe als Tochter Adams die Erbsünde gehabt, aber als vorausbestimmte Mutter Gottes sie nicht gehabt. Den hier liegenden Widerspruch scheint er damals nicht empfunden zu haben. Im 4. Buch seines Sentenzenkommentars (um 1340) verteidigt er die Unbefleckte Empfängnis (dist. 2, q. 3). Zur Begründung zieht er außer Gen. 3, 15 auch Röm. 1, 3 4 und Is. 11, 1 2 in Verbindung mit Luk. 1, 31 heran. Das Fest verteidigt er Quodlib. 3, q. 13 und In 4 Sent., dist. 2, q. 4. Es gelang dem Verfasser, in einer Handschrift, Cambridge, Trinity College, Ms. 348 einen kurzen Traktat Baconthorps über die Unbefleckte Empfängnis zu finden, der ungefähr den Standpunkt des Quodlib. 3 einhält. D.

327. Paulus, N., Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä: ZKathTh 52 (1928) 241—244. — P. kommt noch einmal auf die Stellung des Suarez zur theologischen Bewertung der Lehre von der Himmelfahrt Mariä zurück und betont, daß Suarez dieses Geheimnis zu denjenigen zählt, die von der Kirche als Dogma definiert werden könnten. „Dies wird nun auch von Ernst anerkannt" (243). Und so will P. seine freundschaftliche Kontroverse mit Ernst in Frieden beschließen (244). D.

328. Klauser, Th., Ein vollständiges Evangelienverzeichnis der römischen Kirche aus dem 7. Jahrhundert, erhalten im Cod. Vat. Pal. lat. 46: RömQschr 35 (1927) 113—134. — Das Verzeichnis enthält für den Monat August auch folgende Eintragung: „D. XV mens. ag. solemnia scae. Mariae", ein neues Zeugnis dafür, daß das Fest Mariä Himmelfahrt in Rom im 7. Jahrhundert gefeiert wurde. Bemerkenswert ist die Bezeichnung des Festes als „solemnia", während das sehr ähnliche Evangelienverzeichnis einer Würzburger Hs., hrsg. von Morin, RevBénéd 28 (1911) 196 ff., an dieser Stelle „nt. scae. mariae", d. h. natalis, hat. D.

329. Bover, J. M.. Universalis B. Mariae V. mediatio in scriptis Iohannis Gerson: Greg 9 (1928) 242—268. — Der unermüdliche Durchforscher der Traditionszeugnisse für die allgemeine Gnadenvermittlung Mariä legt hier die aus Joh. Gerson († 1419) gewonnene reiche Ausbeute vor. Der Kanzler der Pariser Universität lehrt die allgemeine Vermittlung der Gnaden durch Maria. Maria ist „Mediatrix nostra, nostra Imperatrix, per cuius manus Deus ordinavit dare ea, quae dat humanae creaturae" (247). Er bringt das schon bei Albert dem Gr. vorkommende Bild, daß Maria der Hals sei, der das Haupt Christus mit der Kirche verbindet (248). Von Maria gilt: „per cuius manus (teste Bernardo) datur nobis quidquid datur" (248). Er nennt Maria „perditorum reparatricem" (258). Sie hat Christum auf dem Altar ihres Herzens geopfert (257), sie hat priesterlichen Charakter, nicht „formaliter", aber „eminentius" (259), sie ist „Clavigera cellariorum Regis pacifici" (267). D.

330. Bover, J. M., De Joseph S. Ephraem Syri Testimonia: EphThLov 5 (1928) 221—225. — B. ergänzt seine frühere Schrift: „De cultu S. Josephi

amplificando, Barcinone 1926 (vgl. Schol 2 [1927] 295 n. 199) durch einige Texte aus dem hl. Ephräm, die die einzigartige Vaterschaft, die königliche, auf Christus überzuleitende Würde und die besondere Verehrungswürdigkeit des hl. Joseph dartun: „Iosephum nemo digne laudare poterit" (224). D.

331. Garrigou-Lagrange, R., De praestantia Sancti Ioseph inter omnes Sanctos: Angel 5 (1928) 195—212. — Seit fünf Jahrhunderten wird die Lehre, daß der hl. Joseph unter allen Heiligen nächst Maria die größte Heiligkeit besitzt, mit wachsender Klarheit in der Kirche ausgesprochen. G.-L. will die Grundlagen darlegen, auf denen diese Lehre beruht, und er findet sie mit Recht einerseits in dem Satze, daß eine unmittelbar von Gott zu einer göttlichen Aufgabe übertragene Sendung einen entsprechenden Grad von Heiligkeit verlangt; anderseits in der Tatsache, daß eben der hl. Joseph wegen seiner Beziehnng zur Ordnung der hypostatischen Union, die über die Gnadenordnung hinaus liegt, eine höhere göttliche Sendung unmittelbar von Gott hatte als irgend ein anderer Heiliger, sei er Patriarch, Prophet, Vorläufer, Apostel. Der hl. Joseph ist jener Kleinste im Himmelreich, der der Größte von allen ist. Seine Sendung gehört zur Ordnung der hypostatischen Union „extrinsece nempe, moraliter et mediate" (202). Verschiedentlich wird auf G. Sinibaldi, la Grandezza di San Giuseppe (Roma 1927) verwiesen. D.

332. Muncunill, Ioannes, S. J., Tractatus de Gratia Christi. gr. 8° (XVI u. 629 S.) Barcinone 1927, Typis Librariae Religiosae (in Via Aviñó 20). *Pes.* 12.—; Lw. *Pes.* 16.— Der jüngst verstorbene Verfasser hat eine Reihe dogmatischer und fundamentaltheologischer Traktate veröffentlicht. Das vorliegende Lehrbuch, wie alle Werke M.s in klarer, bestimmter Sprache abgefaßt, wird ohne Zweifel für den Zweck, dem es dienen soll, ziemlich brauchbar sein. Den Anspruch, eine Bereicherung und Förderung der theologischen Wissenschaft zu bedeuten, scheint es nicht zu erheben. Bei einer etwaigen Neuauflage wäre aber doch zu berücksichtigen, daß gerade auch auf dem Gebiete der Gnadenlehre in den letzten Jahrzehnten so überaus viel in emsiger Einzelforschung geleistet worden ist. Es sei nur erinnert an die Arbeiten über paulinische und johanneische Theologie, über manche griechische Väter, über Augustin und seine Schüler, über Pelagianismus und Semipelagianismus, über Thomas und zahlreiche Scholastiker, über das Tridentinum auf Grund der neuen Aktenpublikationen, über Baianismus und Jansenismus. So sollte das Werk in der Auswertung der positiven Glaubensquellen mancherorts die bessernde Hand erfahren. Verschiedene Schriftbeweise müßten ausgelassen oder umgestaltet werden, da sie in der vorliegenden Form gegen sichere Ergebnisse der exegetischen Forschung verstoßen. Auch ist es schade um die Geisteskraft, die mitunter aufgeboten wird, um an Augustin so lange herumzudeuten, bis er glücklich dasselbe zu lehren scheint wie der Verfasser. Störend sind die vielen Druckfehler. Als gut gelungen können die Auseinandersetzungen mit Del Prado bezeichnet werden. Aufs Ganze gesehen, muß aber gesagt werden, daß das Werk den gleichnamigen Traktat eines andern spanischen Jesuiten, Blasius Beraza (Bilbao 1916), bei weitem nicht erreicht. Lange.

333. † Rousselot, P., La grâce d'après saint Jean et saint Paul: RechScRel 18 (1928) Numéro extraordinaire: Mélanges Grandmaison 87 bis 104. — Bei Johannes tritt mehr die „gratia habitualis" und „elevans" hervor. Die griechischen Väter haben diese Lehre, in deren Mittelpunkt die Vergöttlichung der menschlichen Natur steht, weiter entwickelt. Nicht alle Momente ihrer Theologie sind von der Scholastik schon hinreichend ausgebaut worden; so z. B. „le rôle divinisateur de l'humanité du Christ" (93). Gerade hier sieht man, wie unberechtigt der protestantische Vorwurf ist, die Vergöttlichungslehre trenne von Christus und setze an seine Stelle eine philosophische Idee oder gar eine phantastische Spekulation. Paulus,

wenigstens sein Römerbrief, faßt die Gnade mehr als „actualis" und „sanans". Diese Gedanken wurden vor allem von Augustin aufgenommen. In der Besorgnis, die (sinnliche) Lust am Guten möge als wesentlich aufgefaßt werden, hat sich die Ausdrucksweise der heutigen aszetischen Literatur allzuweit von Augustins „delectatio"-Lehre entfernt (102 f.). Falsch ist die Weiterführung der beiden Linien Johannes-Griechen und Paulus-Augustin zu „katholischem Semipelagianismus" einerseits, Luthertum und Jansenismus anderseits. Johannes und Paulus widersprechen sich nicht. Der erstere setzt die heilende Aufgabe der Gnade beständig voraus, und man darf nicht den ganzen Paulus aus Röm. 7 entnehmen wollen; er kennt auch „divinisation, communion, mystères" (104). Das sind die Hauptgedanken der anregenden Studie. Die Harmonisierung beider Apostel konnte der 1914 gefallene Verfasser nicht mehr durchführen. L.

334. Mulders, A., Augustijnsche Genade-teksten: Nederlandsche Katholieke Stemmen 28 (1928) 66—76. — Für die bekanntesten Augustinustexte, in denen die Werke der Ungläubigen „Sünden" genannt werden, erörtert M. mehrere Erklärungsmöglichkeiten, wobei auch besonders die von Joh. Ernst (Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin [Freiburg 1871]) versuchte Lösung (Beraubung der übernatürlichen Güte infolge der Erbschuld) nach Gebühr hervorgehoben wird. Zur Deutung von Canon 22 der zweiten Synode von Orange werden die Ausführungen von J. de Blic (s. Schol 2 [1927] 299 f.) herangezogen. — Im Anfang müßte Zeile 3 das „natuurlijk" fehlen; erst Zeile 9 ist es am Platze. L.

335. De Bruyne, D., Sommaires antipélagiens inédits des lettres de s. Paul: RevBénéd 39 (1927) 45—55. — Bisher war nur das im Codex Fuldensis enthaltene Summarium des Römerbriefes veröffentlicht, von dem man auch mehrere andere Hss kannte. Der Verfasser fand nun die Summarien der andern Briefe in verschiedenen Hss zu Stuttgart, Rom, München und Paris. Er gibt hier den Text mit kritischem Apparat heraus und beweist, daß die Summarien eine zusammengehörige Reihe bilden: Die elf letzten finden sich in der Stuttgarter Hs beisammen; alle weisen den gleichen Wortschatz und den gleichen Stil auf. Vorherrschend ist in ihnen die Stellungnahme gegen den Pelagianismus; doch wird auch Nestorius bekämpft, während von Eutyches nicht die Rede ist. So dürften diese Summarien, die keine vollständige Analyse der Briefe sein und keine neue Texteinteilung bieten wollen, zwischen 430 und 449 von einem lateinischen Theologen verfaßt sein. Manche Worte und Wendungen weisen stark auf Leo den Großen hin. L.

336. Cappuyns, M., L'auteur du „De Vocatione omnium Gentium": RevBénéd 39 (1927) 198—226. — Die ungemein sorgfältige Untersuchung zeigt zunächst, daß — abgesehen von der phantastischen Zuweisung an Ambrosius — nur Prosper von Aquitanien als Verfasser des Buches „De Vocatione" handschriftlich überliefert ist, und das seit dem 9.—10. Jahrhundert (199—201). Dann wird der Lehrgehalt mit dem der Prosperschen Werke verglichen, namentlich bezüglich der Lehrstücke vom göttlichen Heilswillen, von der Gnadenaustellung, der Prädestination und der Willensfreiheit (202 bis 213). Die „édulcorations de l'augustinisme", die „De Vocatione" eigen sind, finden sich in den späteren Schriften Prospers wieder, der allmählich von den schroffsten Lehren seines Meisters abrückte. Der eingehend durchgeführte Vergleich der literarischen Eigentümlichkeiten (213—220) stößt auf zahlreiche überraschende Parallelen. Dagegen sind die von Quesnel für Leos d. Gr. Autorschaft beigebrachten Gründe wenig durchlagend und finden ihre Erklärung darin, daß Prosper, seit 435 in Rom wohnend und ein Bewunderer Leos, dessen Einfluß unterstand (220—225). So lautet das Ergebnis: „L'on peut donc hardiment maintenir l'opinion commune qui voit dans le ‚De Vocatione' une œuvre romaine du milieu du V^e^ siècle. Ajoutons: sortie de la plume de Prosper d'Aquitaine" (226). L.

337. Charles, P., Hônen et le salut par la foi chez les Mahayanistes: RechScRel 18 (1928) Mélanges Grandmaison, 236—252. — Hônen (gest. 1212), der Stifter der japanischen Sekte des „reinen Landes", wurde öfters als der buddhistische Luther bezeichnet, weil er gelehrt habe, zum Heile genüge die bloße gläubige Anrufung des Amida. Aber diese Parallele scheint „non seulement illusoire, mais positivement erroné" (252). Bei H. handelt es sich nicht um die Frage der Rechtfertigung, sondern um die Wiedergeburt im Lande des Amida. Sodann will er durchaus kein Neuerer, kein Revolutionär sein. Seine volle Erklärung findet er in der allgemeinen Entwicklungslinie des japanischen Buddhismus, in die er sich „sans fracas et sans rupture" (239) einfügt. L.

338. Neveut, E., Des dispositions à la grâce sanctifiante: DivThom(Pi) 30 (1927) 653—675. — Seine früheren Studien fortsetzend (vgl. Schol 2 [1927] 204 613), will N. bloß eine negative Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade (659 664). Zwar fordern die neueren Theologen übereinstimmend eine positive Disposition (665) und als göttliche Hilfe dazu eine innere, übernatürliche aktuelle Gnade (667). Hurter beschreibe sie als ein wahres Wunder (667 f.); Van der Meersch wolle ihre Notwendigkeit aus dem Tridentinum, der Einrichtung des Katechumenats und der Lehre des hl. Thomas beweisen. Aber zur Erklärung des tridentinischen Lehrstückes und des Katechumenenglaubens genüge „une foi naturelle", „une foi acquise" (668). Thomas kenne nur jene positive Disposition, die gleichzeitig mit der Rechtfertigung ist und bereits aus der habituellen Gnade hervorgeht (669—672). Die zeitlich vorhergehende Vorbereitung sei nach Thomas rein negativ; sie erfordere zwar eine göttliche Hilfe (innere Motion und äußere Vorsehung), aber keine im eigentlichen Sinne übernatürliche innere Gnade (660). Mit ihm stimmten alle Lehrer seiner Zeit überein und von den späteren Capreolus, Ferrariensis, Cano, Soto, Cajetan, Medina, Vazquez (673). — Als Stufler die Lehre des hl. Thomas von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung ähnlich darstellte, wurde er von den Thomisten deswegen überaus heftig angegriffen. R. Schultes meinte: „Eine Widerlegung verdient diese Behauptung nicht" (DivThom[Fr] 1924, 185), und R. Martin forderte die ganze theologische Welt zu einem kräftigen Protest auf (RevScPhTh 1923, 580). Jüngstens hat dann noch B. Dörholt in längeren Ausführungen, die nur im Ton Neues bieten, Stufler dieserhalb scharf bekämpft (DivThom[Fr] 6 [1928] 45—73 und besonders 211—238). Jetzt wird in einer Zeitschrift, die sich nach dem hl. Thomas nennt und als gut thomistisch gilt, dasselbe behauptet — freilich längst nicht so gut begründet wie durch Stufler. Mögen die Thomisten sich mit N. über die Lehre des Heiligen auseinandersetzen. Entschieden wehren muß man sich aber dagegen, daß eine solche Meinung als heute noch statthaft hingestellt wird. Stufler hatte sich dagegen ausdrücklich verwahrt. N. lenkt zwar auch etwas ein, wenn er sagt, er habe nur zeigen wollen, welches die Lehre des hl. Thomas und der Theologen seiner Zeit gewesen sei (673). Aber die ganze Behandlung der Frage und seine Polemik gegen einige Theologen der Gegenwart läßt erkennen, daß er sich zum Anwalt jener heute allgemein zurückgewiesenen Auffassung machen will. Vor allem muß seine Deutung des Tridentinums abgelehnt werden. Im sechsten Kapitel des Rechtfertigungsdekrets handelt es sich doch offensichtlich um Heilsakte, die aus übernatürlicher Gnade hervorgehen. Der Glaubensakt, der dort an die Spitze jener Akte gestellt wird, ist ganz gewiß kein „natürlicher" oder „erworbener" Glaube. Das „excitati divina gratia et adiuti" weist auf das vorhergehende Kapitel zurück. Dort wird das „exordium" der Rechtfertigung „a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia" hergeleitet und gesagt: „tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem". Dazu wolle man noch das Vaticanum sess. 3, cap. 3 (Denzinger 1791) vergleichen. L.

339. Neveut, E., Du motif et de l'efficacité de la contrition parfaite: DivThom(Pi) 30 (1927) 725—734. — In Ergänzung eines früheren Aufsatzes über vollkommene und unvollkommene Reue (s. Schol 2 [1927] 613 f.) wird ausgeführt: Vor der Rechtfertigung gibt es nur Akte der erworbenen Tugend der Buße, die sich als knechtliche Furcht von den Akten der eingegossenen Tugend der Buße, der kindlichen Furcht, spezifisch unterscheiden. Vom Augenblick der Rechtfertigung an kommen nur mehr Akte der kindlichen Furcht vor, die durch die Caritas vervollkommnet werden. Die aktuelle Gnade, die bei den Akten der Buße vor der Rechtfertigung tätig ist, kann deren Natur nicht ändern. So sind sie alle spezifisch gleich, und die Unterscheidung einer vollkommenen und unvollkommenen Reue kann hier nur einen graduellen Unterschied bedeuten. — Immer dieselbe gänzlich veraltete und heute nicht mehr haltbare Ansicht, daß die übernatürliche Erhebung der Akte nur durch eingegossene Tugenden, nicht durch aktuelle Gnade geschehen kann! L.

340. Neveut, E., De la facilité de faire des actes surnaturels: Div Thom(Pi) 31 (1928) 126—131. — Eine viel erörterte, aber wenig praktische Streitfrage der Scholastiker: Ein übernatürlicher Habitus kann nicht „erworben" werden, und die Wiederholung übernatürlicher Akte scheint keinen natürlichen Habitus erzeugen zu können. Wie erklärt sich somit die Leichtigkeit, die der Gerechte durch Übung der eingegossenen Tugenden erfahrungsgemäß erwirbt? N. bietet eine Übersicht über verschiedene Lösungsversuche und legt dann die eigene Meinung dar: Der Akt der eingegossenen Tugend zerfällt in zwei, einen übernatürlichen und einen natürlichen. Letzterer erzeugt jene Leichtigkeit. An dem Beispiel des Gehorsams, den ein Kind und ein Knecht üben, wird die Sache erläutert. — Die Scheidung in zwei Akte dürfte N. doch wohl bloß „ratione" vornehmen wollen. Dann meint er wesentlich dasselbe wie Chr. Pesch, Praelectiones VIII n. 14. L.

341. Bittremieux, J., De pulchritudine, effectu gratiae sanctificantis: EphThLov 5 (1928) 426—436. — Von drei Sätzen des hl. Thomas über die Schönheit ausgehend, beweist B. in drei Argumenten die Schönheit der heiligmachenden Gnade und der von ihr geschmückten Seele. Besonders eingehend wird der dritte Gedanke ausgeführt: Zur Schönheit gehört integritas, proportio und claritas. Ein viertes Argument (ex Traditione) bringt Texte aus Basilius, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, Bonaventura und Thomas. — Über die Schönheit als Formalwirkung der heiligmachenden Gnade vgl. auch P. Villada S. J., Commentarius theologicus de effectibus formalibus gratiae habitualis (Vallisoleti 1899) 35—38. L.

342. Brisbois, E., Désir naturel et vision de Dieu: NouvRevTh 54 (1927) 81—97. — Übereinstimmung herrscht nach B. in dieser wieder so lebhaft erörterten Frage nur in der Ablehnung der zwei Extreme: 1. Das Naturverlangen nach der seligen Gottesschau besagt einen Anspruch oder ist ein wirksames und vollkommenes. 2. Es betätigt sich nur in dem zur übernatürlichen Ordnung erhobenen Menschen, wenn diesem die übernatürliche Offenbarung entgegentritt (Cajetan). Thomas werde von seinen großen Kommentatoren sehr verschieden erklärt; er scheine auch seine Meinung im Laufe der Jahre geändert zu haben. Das wird zunächst an der Lehre des Aquinaten über das Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder gezeigt. Die Haupttexte aus dem Sentenzenkommentar und aus „De malo" kommen zur Sprache. Gemäß letzterem Werk sei das Naturstreben nach dem höchsten Gut aufzufassen als ontologisch determiniert (auf die selige Anschauung), aber psychologisch indeterminiert (auf die Seligkeit im allgemeinen). — Die angekündigte Fortsetzung ist bis jetzt nicht erschienen. L.

343. Laporta, G., O. S. B., Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin: EphThLov 5 (1928) 257

bis 277. — L., der das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur schon in Ons Geloof (1926) 433—452 (vgl. Schol 2 [1927] 302 f.), behandelt hat, bietet hier eine mehr terminologische Arbeit, um die Stellung des hl. Thomas zur bekannten Kontroverse über den „appetitus naturalis in visionem beatificam" zu beleuchten. Untersucht werden die Begriffe „appetitus naturalis" und „potentia oboedientialis" bei Thomas. Gegen viele neueren Erklärer des Heiligen, welche an den bekannten Stellen das Naturstreben nach der Gottesschau als ein bedingtes Streben, eine reine „velleitas", ein „desiderium elicitum", ja „liberum" verstehen, hält L. aufrecht, daß Thomas ein durch die Natur selbst bestimmtes, notwendiges, von jeder freien Aspiration verschiedenes Streben im Auge habe. Mehr noch: wenigstens im Falle des „appetitus naturalis visionis beatificae" sei bei ihm keine Rede von einem Akt des natürlichen Wollens, sondern von einer reinen transzendentalen Zweckordnung. In diesem Sinne sei das Naturstreben (appétit ontologique) die transzendentale Hinordnung einer Natur zu ihrem Ziel: „l'ordination essentielle de la nature à son bien, sa fin . . . voilà ce qu'est avant tout et toujours, l'appétit de nature" (262). Während Thomas jedem intellektuellen Wesen eine solche wesentliche Hinordnung zur übernatürlichen Seligkeit zuerkenne (258), leugne er, daß die Gottesschau das Formalobjekt des natürlichen Wollens (appetitus naturalis elicitus) sei. Das sei vielmehr das „bonum in communi"; die „visio beatifica" gehöre zum Materialobjekt (268). — Diese Unterscheidung gibt den Schlüssel zur Erklärung der Thomastexte, die das Naturstreben nach der Gottesschau zu leugnen scheinen. Der Heilige bejaht die Naturzweckordnung des vernunftbegabten Geschöpfes zur Gottesanschauung, verneint aber den „appetitus naturalis elicitus" (s. De verit. q. 22, a. 7; De virt. i. c. a. 5 10 usw.). — L.s Untersuchungen haben meines Erachtens aufs neue den Beweis erbracht, daß die neuzeitlichen Interpretationen von S. th. 1, q. 12, a. 1 usw. dem Texte des hl. Thomas nicht gerecht werden. Ob die Auffassung des Verfassers vom „appetitus naturalis visionis beatificae" sich mit der Lehre des Aquinaten deckt, ist jedoch eine Frage für sich. Bei Betrachtung der Formeln: „Ontologiquement l'homme, et par conséquent la volonté elle-même, est définie par la vision comme par sa fin ultime" (269); „l'intelligence doit nécessairement et métaphysiquement être ordonnée à la vision de Dieu" (271) u. a. steigen doch große Bedenken auf. Wenn der Wille als Potenz durch die übernatürliche Seligkeit definiert wird, dann ist das „bonum infinitum" das Spezifizierende, das Formalobjekt des Willensvermögens. Wenn der Verstand metaphysisch notwendig, also wesentlich, auf die „visio" hingeordnet ist, dann ist die Wesenheit Gottes das Spezifizierende, das Formalobjekt des kreatürlichen Verstandes. Dagegen sagt Thomas: „Bonum infinitum est extra essentiam cuiuslibet causati" (S. th. 1, q. 59, a. 2; vgl. De verit. q. 8, a. 3). — Die den Schluß des Artikels bildende Erwiderung auf die Einwände Gardeils und Langes scheint mir schwerlich gelungen; aber der Nachweis würde zu weit führen. Eine Bemerkung nur: L. sagt: „Ce qui dépasse les forces de la nature, ipso facto dépasse ses exigences." Frage: In der Zeugung des Menschen übersteigt die Schöpfung und Eingießung der Seele die Kräfte der Natur. Hat darum die durch die Eltern disponierte Materie keine Exigenz zur Erschaffung und Eingießung der Seele? „Virtus seminis . . . operatur ad unionem corporis et animae, disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessitans ad formam" (De pot. q. 3, a. 9 ad 2; vgl. In 2, dist. 18, q. 2, a. 1 ad 4). Tummers.

344. Carro, V., De Pedro de Soto a Domingo Báñez: CiencTom 37 (1928 I) 145—178. — C., der schon früher Petrus de Soto behandelte (s. Schol 3 [1928] 132 f.), will nunmehr die enge, geistige und doktrinelle Verwandtschaft zwischen Soto und Báñez, besonders in der Gnadenfrage, darlegen: Wie Cajetan bei der Geburt des Protestantismus, so entfaltete

Soto um die Mitte des Jahrhunderts im Brennpunkt der Irrlehre das Banner des Thomismus; Báñez beseitigte die Sedimente, die die Berührung mit der Häresie im Geiste einiger Katholiken hinterlassen hatte (146). Für Sotos Behandlung der Gnadenfrage ist nach C. seine Umwelt, Männer wie Tapper, Pigge, Contarini, Gropper, der selige Märtyrerbischof John Fisher von Rochester, von Bedeutung. Diese Theologen benutzten als Quellen der katholischen Gnadenlehre semipelagianische Schriften, die sie irrtümlich für orthodox hielten (146—156). Der historische Ursprung des Molinismus liegt nach C. in der Lehre der genannten Kontroversisten. So habe Soto, dessen Lehre über Gnade, Prädestination usw. dargestellt wird (156 bis 164), den Molinismus schon lange vor Molina bekämpft (164—169). Abschließend wird Soto mit Báñez und Molina verglichen und seine Stellung in der Geschichte des Thomismus gezeichnet (169—178). — Jede geschichtliche Forschung über Neuscholastik, namentlich auch über die Entstehung und das allmähliche Werden des Molinismus, ist zu begrüßen. Voraussetzung ist nur, daß wirklich objektive Forschung vorliegt. Aber da enttäuscht C.s Arbeit leider stark. Gerade auf diesem Gebiete sollten doch Bañesianer und Molinisten schiedlich friedlich nebeneinander arbeiten können. C. müßte lernen, die Dokumente allein sprechen zu lassen und sich eines gehässigen Kommentars zu enthalten. Seine Abhandlung kann nicht als geschichtliche Untersuchung, sondern nur als Tendenz- und Parteischrift gewertet werden. Ihr fehlt auch die nötige Akribie im Zitieren; so ist S. 147 Anm. 4 das Zitat aus Schneemann bis zur Unverständlichkeit verstümmelt worden. Im übrigen kämpft C. gegen Windmühlen. Daß Soto ähnlich lehrte wie Báñez, hatte Schneemann längst erkannt und zugegeben. Auch hatte die molinistische Forschung längst gezeigt, daß es „Molinisten" vor Molina und „Bañesianer" vor Báñez gab. Trotzdem behalten für die beiden großen Richtungen der Schule des hl. Thomas die Namen „Bañesianismus" und „Molinismus" ihr geschichtliches Recht, weil sie sich nach den Männern nennen, die das betr. System zuerst ausdrücklich und in großen Zusammenhängen herausarbeiteten. Darum ist die Bemerkung: „Wäre Tapper ein Jesuit gewesen, so hieße der Molinismus heute Tapperismus" (174) als töricht zu bezeichnen. Möge die Verketzerungssucht, die sich in der ganzen Arbeit zeigt, keine Schule machen! Erörterungen, ob eine bestimmte Lehrmeinung logisch zum Pelagianismus oder Kalvinismus führt, sollten nicht mit einer historischen Untersuchung verquickt werden. Hentrich.

345. Frutsaert, E., La définition du sacrement dans saint Thomas: NouvRevTh 55 (1928) 401—409. — Entgegen der Meinung einer Anzahl Scholastiker will F. nachweisen, daß der Aquinate im Sentenzenkommentar und in der Summe die gleiche Sakramentdefinition aufgestellt hat. Im Sentenzenkommentar spricht Thomas klar von einer zweifachen Definition, einer unvollständigen (signum rei sacrae in quantum est sacrans hominem) und einer vollständigen (signum et causa gratiae internae). In der Summe finden wir als Begriffsbestimmung aufgestellt: „Signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines" (3, q. 60, a. 2). F. glaubt darin nur wiederum eine unvollständige Begriffsbestimmung zu finden, da Th. q. 62, a. 1 ad 1 ausdrücklich als vollständige Definition seine Meinung aus dem Sentenzenkommentar wiederhole: „Ex quo patet quod habent perfecte rationem sacramenti in quantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi sed etiam per modum causae." Weisweiler.

346. Argenlieu, B. d', Note sur deux définitions médiévales du caractère sacramentel: RevThom 33 (1928) 271—276. — Der Artikel ist eine wörtliche Übersetzung des § 9 aus dem Werke von Dr. v. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik (Paderborn 1908) 69—77. Diese Quellenangabe wie überhaupt jeder Hinweis darauf, daß man eine Übersetzung vor sich hat, fehlt. (In einem folgenden Artikel:

La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramentel [ebd. 295—311], bemerkt A. [297 Anm.], daß er das Wesentliche seiner kurzen Übersicht über die scholastische Lehre vom Charakter vor Albert dem Werke Brommers entnommen habe. Anm. d. Schriftl.) W.

347. Jugie, M., La doctrine du caractère sacramentel dans l'église gréco-russe: Échos d'Orient 7 (1928) 17—23. — Die Lehre von dem sakramentalen Charakter hat die orientalische Theologie nie sonderlich beschäftigt. Während der ersten Jahrhunderte ziemlich oberflächlich behandelt, geriet sie nach dem byzantinischen Schisma in Vergessenheit. Unter abendländischem Einfluß tauchte sie im 16. Jahrhundert wieder auf, aber nicht ohne eine gewisse Abschwächung (besonders im Sakrament der Firmung). Seit dem 18. Jahrhundert wurde sie, hauptsächlich in der russischen Kirche, offen bekämpft, besonders infolge des wachsenden Einflusses protestantischer Ideen. Heute ist man so weit, daß eine große Anzahl griechischer und russischer Theologen die Lehre ganz verwerfen. De Blic.

348. Alès, A. d', De Baptismo et Confirmatione. Prima lineamenta tractatus dogmatici. 8° (XV u. 245 S.) Paris 1927, G. Beauchesne. *Fr* 30.— In der gleichen Anordnung wie bei dem schon früher erschienenen Traktat über das Bußsakrament werden hier Taufe und Firmung behandelt. Es ist wiederum neben der Scholastik besonders die Patristik berücksichtigt worden. Den Charakter als Handbuch für Vorlesungen zeigt das Buch vor allem durch die Sammlung zahlreicher Belegstellen, die der genaueren Erklärung durch den Lehrer harren. Leider hat d'A., durch Zeitmangel gezwungen, mit der Lehre über die Taufe die allgemeine Sakramentenlehre verbinden müssen. Wenn das auch den Vorteil bietet, daß an einem besondern Beispiel sofort die allgemeinen Prinzipien erläutert werden, so leidet doch die große spekulative Betrachtung aller Sakramente darunter. Man ist zu sehr versucht, alles nur vom Standpunkt der Taufe aus zu sehen. Dadurch geht aber gerade der Vorteil der allgemeinen Sakramentenlehre verloren, die über allen Sakramenten stehend, die großen spekulativen Linien herausarbeitet, wie sie sich nicht aus einem Sakrament, sondern erst aus der Gesamtbetrachtung erschließen lassen. Das scheint auch der Verfasser selber erfahren zu haben, wenn er schreibt: „Necessitati consulendum fuit, non nostrae voluntati" (V). Weisweiler.

349. Browe, P., Die eucharistischen Speisewunder des Mittelalters: ThGl 20 (1928) 18—26. — Selten und nur von unverheirateten Frauen wurde im Mittelalter berichtet, daß sie allein von der Eucharistie lebten. Die einzige männliche Ausnahme ist der sel. Nikolaus von der Flüe. Der älteste mittelalterliche Bericht stammt von Einhard aus dem Jahre 823. Erst nach drei Jahrhunderten erfahren wir wieder von einem ähnlichen Fall in Südengland. Selten wird dies Wunder von Heiligen mitgeteilt, wie von Katharina von Siena und Kolumba von Rieti. Natürlich kam es auch zu Täuschungen, von denen B. mehrere Beispiele berichtet. Die Prüfung wurde meist durch unkonsekrierte Hostien vorgenommen. Stellte sich nach deren Genuß Hunger ein, dann war man sicher, daß kein Betrug vorlag. — Dogmengeschichtlich ist es interessant, daß man diese Wunder zum Beweis der wahren Gegenwart benutzte. So geschah es z. B. im Kampf gegen Wicleff von dem Karmeliter Thomas Netter. Die Wunder regten ferner zur Frage an, ob die Eucharistie nähren könne. „Allen Theologen stand es fest, daß der Leib des Herrn nicht körperlich nähre und nicht der Verdauung unterliege. Denn nach einem viel zitierten Wort des hl. Ambrosius ist das Sakrament keine Speise des Körpers, sondern der Seele" (23). Daher geschieht die Ernährung nach den Theologen nicht infolge der Nährkraft des Sakramentes, sondern durch ein besonderes Wunder Gottes. Nachdem die Unterscheidung zwischen dem Leib des Herrn und den zurückgebliebenen Akzidentien schärfer herausgearbeitet war, stellte man nicht mehr die Frage: „Nährt die Eucharistie?", sondern: „Nähren die Spezies,

nachdem sie verändert und nicht mehr erkennbar sind?" Christus ist ja nur solange in der Brotsgestalt zugegen, als die Spezies noch erkennbar sind. Vorher hat aber der Ernährungsprozeß nicht begonnen. „Hier entstand den Theologen aus ihrer Lehre von den substanzlosen Akzidentien ‚eine große Schwierigkeit', an der sie sich jahrhundertelang abgemüht haben" (25). Daß das Sakrament unmittelbar auf unsern Körper einwirke, ist nach B. klar und eindeutig erst in der Neuzeit, z. B. von Oswald, behauptet worden. W.

350. Browe, P., Die Aufopferung der Kommunion im Mittelalter: ThQschr 48 (1927) 331—342. — Während man schon früh Messen für Verstorbene las, wird der Gebrauch, die heilige Kommunion für Verstorbene zu empfangen, nach B. zuerst vom hl. Thomas bezeugt. Sitte scheint das in den Zisterzienserinnenklöstern des 13. Jahrhunderts gewesen zu sein. In den Klöstern der süddeutschen Dominikanerinnen wurde im 14. Jahrhundert vor und nach dem Kommunionempfang für Verstorbene gebetet. Auch Tauler berichtet uns ein Beispiel der Rettung einer Seele durch die Aufopferung der Eucharistie. „Aber eine eigentliche Aufopferung der Kommunion ist doch erst vom Ende des 16. Jahrhunderts an allgemeiner aufgekommen" (336). Freilich betont noch Bellarmin gegen Melanchthon, daß es eine Lüge sei, zu behaupten, durch das Aufopfern der Kommunion würden nach der Lehre der Katholiken die Seelen aus dem Fegfeuer befreit (337). Vom 16. Jahrhundert ab wird die Frage auch theoretisch öfter von den Theologen erörtert. Thomas hatte schon früher klar gesagt, daß eine Wirkung „ex opere operato" nur dem Empfänger selber zukommen könne. Die späteren Theologen haben diese Lehre weiter ausgebaut: Wenn auch die eigentliche sakramentale Wirkung nicht übertragen werden könne, so sei es doch möglich, die Gebete und die Akte der Liebe den Seelen zuzuwenden. Da nach dem Empfang der Eucharistie infolge der innigen Verbindung mit Christus gewöhnlich die Andacht größer ist, kann die Fürbitte wirkungsvoller sein. „Nach dieser allgemeinen Lehre der nachtridentinischen Theologen, ist also, streng genommen, der Ausdruck ‚die heilige Kommunion aufopfern' nicht richtig; man opfert nicht den Leib des Herrn für andere auf, sondern die eigene Anstrengung und Arbeit, die man beim Empfang leistet" (340). W.

351. Springer, E., De SS. Eucharistiae virtute atque necessitate: Greg 9 (1928) 118—138. — Der Verfasser möchte die gesamte Lehre über die Kraft und die Notwendigkeit der Eucharistie zusammenfassen. Im ersten Teil der Arbeit werden neun Thesen aufgestellt, die zunächst mehr theoretisch seine Meinung darstellen sollen: Die Eucharistie, sowohl als Opfer wie als Sakrament, ist die Quelle aller Gnaden, so daß keine Gnade in unserer Heilsordnung gegeben wird ohne die Vermittlung des eucharistischen Heilandes. Die bräutliche Verbindung Christi und der Kirche verlangt, daß Christus uns alle Gnaden durch die Kirche gibt. Erst unter den Gestalten von Brot und Wein ist aber Christus mit der Kirche innerlich vereinigt: „Inquantum Christus in coelo est, videtur nimis ab Ecclesia seiunctus" (122). Der Kommunionempfang ist „necessitate medii" notwendig, um für längere Zeit die Verbindung mit dem mystischen Leib Christi aufrechtzuerhalten. Darüber hinaus verlangt Sp. aber auch schon bei der Erteilung der ersten Gnade einen geistlichen Empfang der Eucharistie. Auch jede weitere Gnade erhalten wir nach ihm nur durch den wenigstens geistlichen Genuß des Altarssakramentes, so daß jede Verbindung mit dem mystischen Leib kraft der Eucharistie („ex Eucharistia, virtute Eucharistiae" 128) geschieht. Im zweiten Teil folgen einige liturgische Zeugnisse. — Ein endgültiges Urteil über die Arbeit kann erst erfolgen, wenn der Verfasser auch die andern Quellenstücke veröffentlicht hat. Der Schriftbeweis aus Joh. 6 wie auch die liturgischen Zeugnisse dürften eine so weitgehende Lehre kaum genügend belegen. Diese Texte lassen sich alle leicht anders erklären. W.

352. Taille, M. de la, De sacrificio vero et proprio. Quaestiones disputatae V: Greg 9 (1928) 3—64. — T. bespricht einige Bedingungen des wahren Opfers. Dieses muß eine Schenkung sichtbarer Gaben an Gott sein. Es genügt nicht irgend eine Ehrung Gottes. Denn nur durch eine Gabe an Gott wird der Zweck des Opfers, unsere innere Hingabe an Gott, symbolisiert. Die Gabe besteht vor allem in Dingen, die unserem Lebensunterhalt oder unserer Lebensfreude dienen. Nichts versinnbildet ja besser als diese unseren Willen, Gott, den Urheber unseres Lebens, zu ehren. Das Schenken der sichtbaren Gabe muß in sichtbarer Weise geschehen. Sonst ist die Schenkung nicht äußerlich erkennbar. Das gilt um so mehr vom Schenken an Gott, den Unsichtbaren, dem wir die Gabe nur symbolisch überreichen können. Mit Recht weist daher T. die Ansicht Lepins zurück, daß Christus sich am Kreuz nur innerlich Gott aufgeopfert habe. Die gleichen Gründe, die eine sichtbare Darbringung der stellvertretenden Opfergabe fordern, verlangen diese auch, wenn der Mensch sich, wie Christus am Kreuz, persönlich opfert. — Die Annahme dieses Geschenkes durch Gott ist für das Opfer kein inneres Wesensmerkmal und an und für sich auch nicht mit der Oblatio identisch. Sie ist nur ein äußeres Element des Opferaktes, ähnlich der Annahme eines Testamentes. — Bei den blutigen Opfern ist die Schlachtung Wesensteil, weil nur das getötete Opfertier zum Lebensunterhalt dienen kann. Daher kann das Darbieten (oblatio) des Tieres nur geschehen im Hinblick auf die Schlachtung und mit Einschluß derselben. Diese Tötung muß aber nicht notwendig vor der Aufopferung geschehen. — In der fünften Abhandlung wird von T. gut gezeigt, daß gemäß der Tradition und der Mehrzahl der Theologen die für das Opfer notwendige Oblatio nicht schon bei der Menschwerdung geschehen ist. W.

353. Vooght, P. de, Le rôle des espèces eucharistiques: Les Questions liturgiques et paroissiales 13 (1928) 3—14. — Die sichtbaren Gestalten des Brotes und Weines gehören wesentlich zum Meßopfer, das nur so der sichtbare Ausdruck der inneren Hingabe ist. Freilich sind sie nicht Opfergabe, sondern nur das äußere Zeichen der Opferung des unbefleckten Gotteslammes. Sehr gut betont V., daß die „Opferung" der Gestalten in der Meßliturgie nichts anderes ist als jede andere Heiligung irdischer Dinge: der Häuser, Felder usw. Wenn die Kirche diese schon Gott „opfert", wieviel mehr muß sie es dann bei den eucharistischen Gaben tun, die in Christi Leib selber umgewandelt werden. Weil Christus allein Opfergabe ist, kann auch in keiner Handlung, die sich unmittelbar nur auf die Spezies bezieht, das Wesen des Meßopfers bestehen, wie z. B. im Brechen der Hostie oder im Hineinlegen der Brotsgestalt in die eucharistische Weinsgestalt. W.

354. Vooght, P. de, La justification dans le sacrement de Pénitence d'après saint Thomas d'Aquin: EphThLov 5 (1928) 225—257. — V. untersucht zunächst den Begriff der Reue und des Bußsakramentes beim Aquinaten, um dann der Verbindung der beiden Begriffe nachzugehen. Jede Reue (contritio) ist nach Thomas von der heiligmachenden Gnade informiert. Die Schwierigkeit, wie der Sünder einen solchen Reueakt setzen könne, glaubt V. durch gegenseitige Verursachung in verschiedenen Arten der Ursächlichkeit lösen zu können. — Der Beweggrund der unvollkommenen Reue ist nach Thomas die knechtliche Furcht, die niemals mit der Liebe zusammenwohnen kann. Wenn daher die Gnade in die Seele einzieht, muß jene weichen. So tritt die unvollkommene Reue nie in die eigentliche Rechtfertigung selbst ein. — Im Bußsakrament gehören die Akte des Sünders als Materie wesentlich zum Sakrament. Daher kann man nicht mehr von einem Gegensatz zwischen „opus operatum" und „opus operantis" sprechen. Der Akt der Reue gehört mit zum „opus

operatum". So soll Thomas das frühscholastische Problem der Verbindung der subjektiv heiligenden Reue und des objektiv heiligenden Sakramentes gelöst haben. Die Reue heiligt nicht unabhängig vom Sakrament, sondern nur als Teil des Sakramentes. Freilich wird dadurch die Frage der gegenseitigen Verursachung auch in das Sakrament hineingetragen: Wie kann die Reue Ursache der sakramentalen Gnade sein, wenn sie selber von der Gnade verursacht ist? Diese Schwierigkeit soll der Aquinate durch die wesentliche Hinordnung der Reue auf die Lossprechung gelöst haben: Die Reue ist nur Ursache der Gnade, insofern sie auf die Lossprechung hingeordnet ist. Die Hauptwirksamkeit des Sakramentes liegt in der Ausübung der Schlüsselgewalt. Während im außersakramentalen Heiligungsweg die Reue unmittelbar durch die Gnade hervorgerufen wird, geschieht das im sakramentalen durch die Lossprechung. Da die Schlüsselgewalt auch im „votum sacramenti" schon wirksam ist, folgert V., daß es eigentlich überhaupt für den Getauften keinen Unterschied in der Rechtfertigung mehr gebe. Ob die Sünde vor oder in der Beichte nachgelassen wird, immer bewirkt die Schlüsselgewalt die innere Reue. — Im zweiten Teil setzt sich der Verfasser mit anderen Erklärungen auseinander. Insbesondere weist er es zurück, daß Thomas gelehrt habe, im Sakrament könne ein attritus geheilt werden. Auch die Meinung Périnelles (L'attrition: Bibl. thomiste 1927), daß er eine unvollkommene Reue mit einer wohlwollenden Liebe gekannt und gefordert habe, wird abgelehnt. Thomas spricht nach V. nur von einer vollkommenen Reue, die immer mit der Liebe verbunden ist, und einer unvollkommenen, die allein die Furcht enthält. — Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß der Aquinate den wesentlichen Unterschied zwischen „contritio" und „attritio" in der Information durch die heiligmachende Gnade sieht. Das hat er ausdrücklich in De ver. q. 28, a. 8 ad 3 gesagt. Daneben kennt er einen Unterschied der Intensität des Reueschmerzes. Eine Unterscheidung nach Motiven dagegen dürfte auch V. nicht bewiesen haben. Der Grund, weshalb die Attrition nicht in die eigentliche Rechtfertigung eintritt, liegt nach In 4, d. 17, q. 2, a. 1, sol. 3 darin, daß sie ein „actus informis" ist. Wie der nicht von der Gnade informierte Glaubensakt ein wesentlich anderer wird, wenn die Gnade in die Seele einzieht, ohne daß er dadurch dem Motiv nach geändert zu werden braucht, so ist es auch bei der unvollkommenen Reue. W.

355. Bihel, St., De septem diaconis (Act. 6, 1—7): Anton 3 (1928) 129—150. — In vier Kapiteln werden die Streitfragen über den berühmten Text der Apostelgeschichte behandelt. 1. Waren die Sieben wirklich Diakone? Wenn es sich um einfache Diener gehandelt hätte, so würde sich das große Gewicht, das Lukas auf die ganze Darstellung legt, nicht erklären lassen. Auch zeigen die geforderten Charaktereigenschaften und die Handauflegung, daß es sich um mehr als gewöhnliche Gemeindediener gehandelt hat. Das geht auch aus der Tradition hervor, welche die späteren Diakone als Nachfolger der Sieben bezeichnet. — 2. Waren die Sieben die ersten Diakone? Der Verfasser glaubt nicht, daß es vorher schon Diakone für den hebräischen Teil der Gemeinde gegeben habe, wenn es auch möglich sei, daß für diesen schon Gemeindediener angestellt worden waren. Gut betont B., daß aus den griechischen Namen der Sieben kein Schluß auf deren Herkunft gezogen werden kann. Den Hauptbeweis für seine Ansicht nimmt er aus der Art der Darstellung bei Lukas. Auch habe Irenäus zweimal Stephanus den ersten Diakon genannt. — 3. Sind diese Diakone verschieden von den späteren der Paulusbriefe und der apostolischen Zeit? Hier wird gezeigt, daß die Sieben neben der materiellen Versorgung der Gemeinde auch geistliche Funktionen hatten. Ebenso beweisen die Charakterforderungen, daß es sich wesentlich um dieselben Dienste gehandelt haben muß wie im ersten und zweiten Jahrhundert. —

4. Im letzten Kapitel werden noch einige Sonderansichten zurückgewiesen; so die Ansicht Ritschls und Döllingers, daß wir hier die erste Form des Priestertums vor uns hätten. Auch erfährt die Zweiurhebertheorie von Réville, Loisy, Wellhausen und Goguel eine gute Erwiderung. W.

356. Mitzka, Franz, Die Glaubenskrise im Seelenleben. 8° (60 S.) Innsbruck-Wien-München (1928), Tyrolia. *M* 1.10 — Das Büchlein will dem Seelsorger und dem gebildeten Laien eine kurzgefaßte „Theologie des Glaubenszweifels" bieten; doch ist es in seiner klaren und bestimmten Art auch für den Theologen sehr nützlich. Es umreißt scharf die Begriffe Glaubensdunkelheit, -schwierigkeit, -krise und -zweifel, beschreibt im einzelnen acht verschiedene Formen der religiösen Krise und weist darauf die Berechtigung des Glaubens vor dem logischen Denken und somit die Nichtberechtigung des Zweifels kurz nach. Schließlich wird die Schuldfrage für den Zweifel und die vorhergehenden Stadien in diesem Sinne beantwortet: Glaubensdunkelheit völlig frei von Verantwortlichkeit; Glaubensschwierigkeit jedenfalls keine schwere Schuld; Glaubenskrise als „occasio proxima" zu werten; Glaubenszweifel in sich schwer schuldbar. Die Ansicht, der freiwillige Glaubenszweifel könne sich beim Katholiken auch ohne Schuld finden, „hätte des Bedenklichen bedeutend mehr als die strenge, die sagt: ein Katholik verliert nie seinen Glauben ohne seine Schuld" (54). Das Vatikanum wird im Sinne der strengeren Meinung erklärt. — Bedenken habe ich, ob man die Glaubens**krise**, so wie M. sie definiert und in ihren verschiedenen Formen beschreibt, ganz allgemein als „occasio **proxima**" bezeichnen darf (53). Es scheint da doch nicht in allen Fällen eine **unmittelbare** Gefahr des Glaubensverlustes vorzuliegen. Lange.

357. Schultes, R. M., De caritate ut forma virtutum. Summa theol. 2, 2, q. 23, a. 6—8: DivThom(Pi) 31 (1928) 5—28. — Ein Kommentar zu den drei genannten Artikeln der Summa. Nur der dritte behandelt das im Haupttitel angegebene Thema. Es wird ausgeführt: Zur Formierung der Tugendakte durch die Caritas genügt dem hl. Thomas nicht die bloße „relatio ad obiectum et finem caritatis ex parte operis" ohne jedes „imperium ex parte caritatis" (Chr. Pesch; 15 f.), erst recht nicht das bloße Vorhandensein der habituellen Caritas (Göttler; 16); es genügt aber eine „ordinatio actualis semel elicita et per modum habitus remanens" (24). — Dabei wird nicht ersichtlich, wie der allzu früh verstorbene Verfasser sich mit der Schwierigkeit auseinandersetzt, die Pesch und andere hier zu lösen suchen: Ein Erwachsener kann durch das Sakrament gerechtfertigt werden, ohne daß er sofort einen Akt der Caritas setzt. Das hat auch Sch. früher zugegeben und sogar als mit der Meinung des hl. Thomas vereinbar betrachtet; siehe seine Abhandlung „Reue und Bußsakrament", Separatausgabe (Paderborn 1906) Nr. 64, S. 53 f. Wenn der so Gerechtfertigte nun vor dem ersten Liebesakt etwa Akte des Glaubens oder der Hoffnung erweckt, sind diese Akte von der Liebe formiert oder nicht? Thomas sagt (De verit. q. 14, a. 5 ad 13; auch von Sch. zitiert): „In habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus." Also doch ein von der Liebe formierter (und somit verdienstlicher) Akt, ohne daß ein Liebesakt vorausgegangen wäre! L.

358. Straub, A., S. J., Unbeachtete Kundgebungen ex cathedra: ZKath Th 52 (1928) 79—84. — St. nimmt Bezug auf einen Artikel von Segarra (s. Schol 2 [1927] 311, n. 233) der sich mit zwei von St. in seinem Werk „De Ecclesia" behandelten vergessenen Kathedralentscheidungen befaßt. Er dankt dem P. Segarra für die Feststellung, daß die Johannes XXII. zugeschriebenen Worte: „nimirum puerorum animas poena damni, non sensus, in **limbo** afficiendas" ein Einschiebsel sind, macht aber darauf aufmerksam, daß in dem vorhergehenden echten Satz: „poenis tamen ac **locis disparibus** puniendas" doch gelehrt werde, daß die nur mit der

Erbsünde Sterbenden nicht an denselben Ort kommen, an dem die wegen persönlicher Schuld Verdammten sind. Bezüglich des zweiten Satzes, der ein eigentliches Feuer für das Fegfeuer zu lehren scheint, meint Segarra, das Wort Feuer sei eben dort nicht im strengen Sinne zu nehmen. Demgegenüber macht St. Gründe geltend, die für die Beibehaltung des strengen Sinnes zu sprechen scheinen. Die Stelle von den „locis disparibus" ist in die 16. Auflage von Denzingers Enchiridion (1928) n. 3049 aufgenommen. Deneffe.

359. Kugler, F. X., S. J., Sibyllinischer Sternkampf und Phaeton in naturgeschichtlicher Betrachtung (Aschendorffs zeitgemäße Schriften Heft 17). 8° (56 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. *M* 1.50. — Zu der gewiß verdienstlichen Ausgabe der „Oracula Sibyllina" von J. Geffcken hat A. Ludwich in der Berliner phil. Wochenschrift 23 (1903) 324 die Ausstellung gemacht, daß zu viele subjektive Konjekturen als absolut sichere Emendationen in den Text Aufnahme gefunden hätten. K. erbringt hier an einem Einzelbeispiel den Beweis, daß der Herausgeber — und Interpret — antiker Texte, die von einem bestimmten Fachgebiet aus verstanden sein wollen, sich der größten Zurückhaltung befleißen muß, ehe er von Erzeugnissen der Phantasie oder gar von barem Unsinn spricht und eine solche Bewertung des Textes auch auf dessen kritische Behandlung Einfluß gewinnen läßt. K. weiß zwei Stellen der rätselreichen „Oracula" als poetische Fassung astraler Vorgänge verständlich zu machen. Bei der Phaetonsage hingegen, die K. in ihren Fassungen bei Nonnos und Ovid in die Untersuchung einbezieht, wird als Ausgangspunkt eine geschichtliche Tatsache wahrscheinlich, und zwar eine durch meteorologische Vorgänge bedingte örtliche Katastrophe. Dieses Ereignis und sein Nachleben in Dichtung und Sage wird zum Schluß gegen verwandte kosmologische Spekulationen der Stoa abgegrenzt. Prümm.

360. Valéty, J., Le dernier péché du croyant. Essai théologique sur l'impénitence finale: RevScRel 8 (1928) 50—68. — Da einerseits die Tugend des Glaubens in der Seele des Sünders bleibt, solange er den Glauben nicht formell verleugnet, sie aber anderseits mit dem Zustand der Verdammung unvereinbar ist, so erhebt sich die Frage, wie sie verschwindet bei dem, der in der Verstocktheit stirbt, ohne formell dem Glauben abgesagt zu haben. Um dieses Problem zu lösen, haben die Theologen viel Dialektik aufgeboten. V. negiert einfach das Suppositum. Jeder, der mit dem Glauben aus der Welt scheidet, ist im Zustand der Gnade. In der Sterbestunde gibt Gott dem Sünder die Gnade einer letzten Wahl, wobei es sich auch um den Glauben selbst handelt. Die Wahl kann nur mit der vollkommenen Liebe oder der Apostasie enden. Um seine These zu stützen, läßt Verfasser psychologische und theologische Erwägungen einfließen, die die Frage in ganz neuem Lichte erscheinen lassen. De Blic.

3. Moral. Kirchenrecht. Pastoral. Mystik

361. Ubach, Jos. S. J. Compendium theologiae moralis, vol. II. 8° (XVI u. 764 S.) Friburgi Brisgoviae 1927, Herder. Geb. *M* 14.50. — Was das eigene Gepräge des Werkes angeht, so gilt, was bereits bei Besprechung des ersten Bandes gesagt worden ist (Schol 2 [1927] 312). Der vorliegende zweite Band behandelt in der Hauptsache die Sakramentenlehre, soweit sie Gegenstand der Moraltheologie ist, einschließlich des Eherechts (1—621). Ein weit kürzerer zweiter Teil beschäftigt sich mit dem kirchlichen Strafrecht (622—687). Beigefügt ist ein vierfacher Anhang über die Vollmachten, die verschiedenen kirchlichen Behörden erteilt bzw. von ihnen zu erhalten sind. — Da das Buch auch der praktischen Seelsorge dienen will, sind die zahlreichen praktischen Winke nicht unberechtigt. Die Nr. 504 Anmerk. 6

zitierte Antwort der S. Poenitentiaria vom 7. Dezember 1892 (nicht 1882) läßt bezüglich der „Intentio applicandi missam" meines Erachtens eine weiterreichende Erklärung zu, als U. annimmt. Daß hier die „intentio implicita celebrandi iuxta ordinem temporis" vorausgesetzt wird, ist durch den Wortlaut der Antwort nicht begründet; vielmehr scheint die Antwort zuzugestehen, daß es genügt, wenn bei einem „cumulus intentionum" die „multitudo missarum" der „multiudo intentionum" entspricht, auch wenn innerhalb der beiden „multitudines" keine Einzelmesse einer Einzelintention zugewiesen, noch auch die einzelnen Messen „cumulative" für alle Intentionen gelesen werden. Die Lehre von der „applicatio determinata", wie sie sich bei den Autoren findet, müßte deshalb meines Erachtens erweitert werden. — Sehr beachtenswert sind die Ausführungen über den „consensus matrimonialis" und die verschiedenen Mängel, die ihm anhaften können (543 ff.). — Die Behandlung der „recidivi" ist sehr milde (310 ff.); daß die Milde zu weit geht, wird man indes nicht notwendig sagen müssen. — Das Werk, das jetzt abgeschlossen vorliegt, wird seinen Platz unter den neuen Lehrbüchern der Moral ohne Zweifel behaupten. Hürth.

362. Wilmers, W., S. J., Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbes kath. Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterrichte. 8. Aufl., hrsg. von Jos. Hontheim S. J., 3. Bd. Von den Geboten. gr. 8° (XV u. 640) Münster i. W. 1928, Aschendorff. *M* 10.—; geb. *M* 13.—. Zuverlässigkeit der Lehre, Gründlichkeit der Beweisführung und Klarheit der Darstellung, die dem ganzen Werke eigen sind, zeichnen auch die Neuausgabe des vorliegenden dritten Bandes aus. Auf S. 147 f. ist ein eigener Abschnitt eingeschoben über die Gottesmutter als Vermittlerin aller Gnaden. Sonst ist hauptsächlich den Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches, dessen Erscheinen zwischen der achten und der früheren Ausgabe liegt, Rechnung getragen, so insbesondere rücksichtlich der Vollmacht, von Gelübden zu dispensieren (201 f.), rücksichtlich der Sonntagsmesse (456), des Fasten- und Abstinenzgebotes (464 ff.), der Jahresbeichte (484 ff.), der Osterkommunion (488 ff.), anläßlich deren auch die kirchlichen Bestimmungen über die öftere und die Kinderkommunion zur Sprache kommen. Es wäre zu wünschen, daß das kirchliche Gesetzbuch auch in andern Materien und ausführlicher herangezogen würde, da es in seiner knappen und klaren Form dem Schul- wie dem Selbstunterricht wertvolle Dienste leisten kann, so z. B. die Bestimmungen der Can. 1372 ff. über die „Schulen" bei Erklärung des 4. Gebotes (258 ff.); die Normen der Can. 1276 ff. über die Verehrung der Bilder und Reliquien (145 ff. 162 ff.). — Die Angaben über das Schrifttum haben rücksichtlich der wichtigsten Fragen Ergänzung gefunden; Vollständigkeit ist dabei, dem Charakter des Werkes entsprechend, nicht beabsichtigt. H.

363. Raus, J. B., St Alphonse et les variations de son système moral: NouvRevTh 55 (1928) 241—265 334—352. — Die vorliegende historisch-kritische Studie befaßt sich mit der Frage, ob Alphons von Liguori im Laufe seines Lebens sein „Moralsystem" geändert habe, und welche Wandlungen behauptet werden können. Die Darstellung wird an die folgenden Fragen und Sätze geknüpft: 1. St Alphonse, écrivain, a-t-il jamais été probabilioriste? (Antw.: Alphonse ... comme écrivain ... ne fut jamais probabilioriste). 2. Charactère général du probabilisme de St Alphonse (Antw.: im wesentlichen nichts anderes als die Lehre des hl. Thomas von Aquin [249]). 3. Le probabilisme de St Alphonse était d'abord le probabilisme pur. 4. St Alphonse n'a jamais été partisan complet du probabilisme absolu. 5. St Alphonse n'a jamais passé du camp des probabilistes dans celui des antiprobabilistes. Das Ergebnis der ganzen Untersuchung kann man in den Worten des Verfassers ausgedrückt sehen: „Concluons donc que les variations dans le système de morale adopté par St Alphonse, sont de loin moins

considérables qu'on pourrait à première vue se l'imaginer" (351). — Die gründliche, vornehm sachliche Untersuchung, die auch im Tone das Gehässige der Polemik vermeidet, verdient sorgfältige Beachtung. H.

364. Ranwez, E., Péché véniel et imperfection: EphThLov 5 (1928) 32—49. — Im wesentlichen kommen dieselben Anschauungen zum Ausdruck, die der Verfasser in einem früheren gleichnamigen Aufsatz (EphThLov 3 [1926] 177 ff.) niedergeschrieben hat; er ist der Ansicht, daß jede „Unvollkommenheit" (im prägnanten Sinn der ganzen Kontroverse verstanden) eine (läßliche) Sünde sei, weil sie gegen die elementarsten Gesetze der wohlgeordneten Liebe und der pflichtmäßigen Vernünftigkeit des bewußten menschlichen Handelns verstoße. R. erörtert noch einmal die Begriffe Unvollkommenheit und Sünde, beantwortet eine Reihe der gegen ihn erhobenen Einwände und versucht zuletzt ein „argumentum ex auctoritate". — Zu den beiden vom Verfasser erwähnten allgemeinen sittlichen Geboten ist zu sagen, daß sie nur mit Anwendung einer „petitio principii" seine These zu beweisen vermögen (vgl. dazu Schol 1 [1926] 627 n. 437; 3 [1928] 257 f. 311 n. 162). Und wenn R. sagt: „Nous ne pourrons rendre les armes qu'après qu'on nous aura, non plus affirmé gratuitement, mais démontré que Dieu n'exige pas de l'homme qu'il fasse tout son possible pour réaliser sa perfection" (48), so übersieht er erstens, daß derjenige, der eine „Verpflichtung unter Sünde" behauptet, selbst einen positiven durchschlagenden Beweis für seine Behauptung zu erbringen hat und nicht vom Gegner den zwingenden Beweis des Gegenteils zu fordern berechtigt ist; und zweitens übersieht er, daß ihm bereits genügend Gegengründe vorgelegt worden sind, um die „Sicherheit" seiner Behauptung in Zweifel zu ziehen, und daß seine Lösungen der Einwände immer wieder als bewiesen voraussetzen, was gerade in Zweifel gezogen wird und erst zu beweisen ist. — Es muß den Ausführungen des Verfassers gegenüber mit aller Bestimmtheit betont werden, daß seine Argumente nicht durchschlagen und seine Behauptung nicht bewiesen ist. H.

365. Cathrein, V., Unvollkommenheit und läßliche Sünde: ZAM 3 (1928) 115—136 221—239. — Nach kurzer Darlegung einiger Vorbegriffe und allgemeinen Grundsätze der sittlichen Ordnung werden die beiden Fragen behandelt: 1. Ist jeder Christ [unter Sünde] verpflichtet, das zu wählen, was er unter den konkreten vorliegenden Umständen als das Vollkommenere für seine Seele klar erkennt? 2. Ist der Christ [unter Sünde] verpflichtet, immer den besondern Eingebungen des Heiligen Geistes zu folgen? Die verschiedene Stellungnahme zu diesen Fragen wurde in dieser Zeitschrift schon wiederholt erwähnt. Für die Bejahung der beiden Fragen ist nach C. zuerst in ausführlicher Darlegung Passerini de Sextula O. P. (1594—1677) eingetreten. Der Verfasser beantwortet die beiden Fragen, in der Allgemeinheit verstanden, wie sie gestellt sind, mit Nein. Hierin ist ihm meines Erachtens unbedingt beizustimmen; die entgegenstehende Ansicht ist, insofern sie eine Verpflichtung unter Sünde behauptet, klar und bestimmt abzulehnen, weil sie dafür keinen einzigen durchschlagenden Grund beibringt, so nachdrücklich sie auch die durchschlagende Kraft ihrer Argumente immer und immer wieder behauptet. H.

366. Brucculeri, Angelo, S. J., Sul problema di Malthus. Rilievi. 8° (138 S.) Roma 1928, CivCatt. Nach einem kurzen Überblick über die Bevölkerungslehre im allgemeinen befaßt sich die Schrift eingehend mit der Lehre von Malthus, ihren Voraussetzungen, ihren Hauptsätzen und Schlußfolgerungen. Die Lösung des Übervölkerungsproblems, die Malthus gibt, wird vom biologischen, sozialen und ethischen Standpunkt als gefährlich nachgewiesen und abgelehnt. Anschließend werden die Stellung der Kirche zur Lehre des Malthus; Sinn, Geschichte und sittlicher Wert der „Geburtenkontrolle"; die durch den Geburtenrückgang verursachte Krise in je einem eigenen Kapitel kurz und übersichtlich behandelt. Der Bevölkerungspolitik

sind die beiden Schlußkapitel gewidmet. — Wesentlich Neues bietet die Schrift nicht, aber sie ist eine gute Wiedergabe der einschlägigen Anschauungen und der entscheidenden sittlichen Grundsätze. H.

367. Keller, Franz, Der christliche Eigentumsbegriff und seine Auswirkung auf das soziale und wirtschaftliche Leben: ThGl 20 (1928) 153 bis 172. — Ein Doppeltes will der Artikel bieten: 1. Den vollen christlichen Eigentumsbegriff nach Sinn und Zweck aufweisen; 2. die praktische Auswirkung dieses Begriffes im wirtschaftlichen und sozialen Leben als Eigentumsrecht zeigen. Bei Erörterung des Sinnes und Zweckes des Eigentums befaßt sich K. ausführlich mit der sozialen Bindung des Sondereigentums, mit der äußern und innern Schrankensetzung und dem Sinne der sog. „Ausschließlichkeit" des Eigentums. Diesbezüglich ist meines Erachtens zu sagen: Die innere Hinordnung des Menschen auf die Gemeinschaft und die darum aus der Natur der Sache heraus geforderte Rücksichtnahme auf das „bonum commune" beweisen die innere Berechtigung und die innere Notwendigkeit irgend einer, und zwar einer wirksamen, sozialen Bindung des Eigentumsrechts. Aber die innere Notwendigkeit irgend einer sozialen Schranke ist weder begrifflich noch sachlich identisch mit der Notwendigkeit einer innern Schranke, d. h. einer Schranke, die das innere Wesen des Rechts selbst trifft und nicht bloß den rechten (sozialen) Gebrauch dieses Rechts. Gewiß hat die staatliche Autorität die Gewalt, auch in das Eigentumsrecht selbst, wenn es für das Gemeinwohl wirklich erfordert ist, einzugreifen; auch ist richtig, daß es pflichtmäßige Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl gibt, die vor jeder positiven Gesetzgebung liegt und mit Recht zur „iustitia legalis", nicht bloß zur „caritas", gezogen wird (die Einführung einer eigenen „iustitia socialis" mag geschehen; obwohl sie nicht notwendig ist, da das, was sie leisten soll, sachlich unter die „iustitia legalis" fällt, die ihrer Natur nach durchaus nicht notwendig ein positives Gesetz voraussetzt). Aber das alles beweist nicht, daß der Eigentumsbegriff in seinem innern Wesen die soziale Schranke enthält, und daß infolgedessen eine Verfügung, die diese oder andere sittliche Schranken verletzt, eine Verfügung über ein „Nichteigentum", d. h. eine nicht-eigene Sache darstellt. Es ist zu bedauern, daß sich eine sachlich klare und inhaltlich richtige Analyse des bisher gebräuchlichen Eigentumsbegriffs in dem Artikel nicht findet, vielmehr der jetzt seit Jahrhunderten bei den Moraltheologen üblichen Auffassung der versteckte Vorwurf gemacht wird, daß sie mehr römisch-rechtlich als christlich orientiert sei. Soweit der vom Verfasser entwickelte und ausgedeutete Begriff von dem genannten und bei den Moraltheologen gebräuchlichen abweicht, nimmt er für sich mit Unrecht den Namen des „christlichen" Eigentumsbegriffs in Anspruch. — Leider finden sich in dem Artikel wiederholt Sätze, die, um nicht Anlaß zu falschen Schlüssen oder Urteilen zu geben, einer genaueren Fassung, Unterscheidung und Einschränkung bedürften. Darum kann dem Artikel in der vorliegenden Form nicht unbedingt zugestimmt werden. Sätze wie folgender: „Die Eigenschaft seiner [d. h. des Sondereigentums] Ausschließlichkeit kann nur gegen die einzelne menschliche, physische oder moralische Person privatrechtlich geltend gemacht werden, aber nicht gegen die öffentliche Gesellschaft, nicht öffentlich rechtlich" sind, was ihre sittliche Geltung angeht, in der Allgemeinheit ihrer Prägung nach beiden Seiten hin unrichtig, rücksichtlich der Einzelpersonen wie rücksichtlich der Gemeinschaft. Die später folgenden Abgrenzungen heben das Fehlerhafte der allgemeinen Prägung des in Sperrdruck gegebenen Leitsatzes nicht auf. H.

368. Nell-Breuning, Oswald v., S. J., Grundzüge der Börsenmoral (Studien zur kath. Sozial- und Wirtschaftsethik. Hrsg. von D. Dr. Franz Keller, 4. Bd.) 8° (XX u. 225 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. *M* 7.—; Lw. *M* 8.50. — Zweck des Buches ist, den Versuch einer auf der Grundlage der

Preisgerechtigkeit aufgebauten moral-theologischen Prinzipienlehre der Börse zu bieten. Es wird deshalb gefragt, welche Anforderungen an die verschiedenen Börsengeschäfte zu stellen sind, damit sie einerseits (negativ) die Gerechtigkeit nicht verletzen, anderseits (positiv) der wirtschaftlichen Dienstgesinnung entsprechen. Ein mehr einleitender Teil erörtert Begriffliches und Grundsätzliches der Preistheorie überhaupt und einige preistheoretische Anschauungen und Prinzipien der Scholastik im besondern (24—72). Der Preisbildung an der Börse sind drei weitere Abschnitte gewidmet, die sich eingehender mit der Preisbildung in Effekten, in Devisen, in Diskonten und für Leihgeld befassen (73—126). Besonders ausführlich werden alsdann behandelt die „Spekulation" und der „Terminhandel" (127—207); in einem letzten Abschnitt ist einiges über Börsenverfassung und Börseneinrichtung nachgetragen (210—218). — Monographien über wichtige moraltheologische Einzelfragen, namentlich wenn sie schwierige und bedeutsame Sondergebiete der sittlichen Betätigung betreffen, sind durchaus zu begrüßen, und darum ist dem Verfasser zu danken, daß er sich dieser Aufgabe rücksichtlich der Börsengeschäfte unterzogen hat. Die sprachliche Darstellung ist mitunter etwas schwer (auch wenn die landläufigen kaufmännischen und börsentechnischen Ausdrücke als bekannt vorausgesetzt werden), so daß sich das Buch zur ersten Einführung in die moraltheologischen Fragen des Börsenbetriebes weniger eignen dürfte. — Ein genaues Eingehen auf die interessanten sachlichen Ausführungen, wie es an sich wohl erfordert wäre, ist leider nicht möglich; es muß darum bei einer grundsätzlichen oder methodischen Bemerkung zu den moraltheologischen Erwägungeu des Verfassers sein Bewenden haben. Diese Erwägungen sind teils historisch-referierender, teils sachkritischer, teils konstruktiver Natur, und diese verschiedenen Darstellungsformen sind oft auf das engste miteinander verwoben. Es ist das gute Recht des Verfassers so voranzugehen; aber an den Leser wird dadurch die Anforderung gestellt, Schritt für Schritt, fast Satz für Satz sich zu fragen: Was ist im Zusammenhang der Quellen selbst Sinn der wörtlich oder auszüglich angeführten Belegtexte? Was ist geistvolle und gewandte Sinngabe oder persönliche Ausdeutung der Texte durch den Verfasser? Was ist selbständige direkte Weiterbildung eines eigenen Gedankens, den der Verfasser „in nucleo et germine" in den Quellen angedeutet sieht? Welches ist der eigentliche Sinn einer Bestimmung des positiven Rechts, die der Verfasser anführt, bzw. eines Moralprinzips oder eines in der Moraltheologie üblichen Gedankengangs, den er benutzt? Zu welchem Behuf, zur Erhärtung welchen Satzes wird all dieses hier und jetzt vom Verfasser gebraucht? Die Denk- und Arbeitsweise des Verfassers zwingt zu dieser ständigen Selbstkontrolle des Lesers, wenn er sich anders ein klares wissenschaftliches Urteil über die Tragweite und Tragfähigkeit der in dem Buch entwickelten Anschauungen bilden will. Wird das Buch so an der Hand der Quellen und mit sorgfältigem Nachlesen der Texte im Zusammenhang der Quellen nicht nur gelesen, sondern studiert, so wird es unstreitig viel beitragen zum tieferen Erfassen der einschlägigen moraltheologischen Grundsätze und zur richtigen sittlichen Beurteilung der konkreten Gegebenheiten, d. i. der Institution der Börse und der verschiedenen Börsengeschäfte sowohl nach der individual-, wie nach der sozialethischen Seite. H.

369. Il Bolscevismo. Studio estratto da „La Civiltà Cattolica" con aggiunte e ritocchi. 8° (50 S.) Roma 1928, CivCatt. — Eine ebenso knappe wie klare und gründliche Orientierung, die die nachdrücklichste Empfehlung verdient, da sie in hohem Grade geeignet ist, in die Ideenwelt, die Ziele und Absichten des Bolschewismus einzuführen, und auch über seine konkrete Verwirklichungsform ein zutreffendes Urteil ermöglicht. In drei Abschnitten werden behandelt: I. Il Bolscevismo nella vita; sua breve storia (5—17); II. Il Bolscevismo et la sua „Ideologia" (18—33); III. Il Bolscevismo nella vita politica ed economica (34—50). H.

370. Tischleder, Peter, Staatsgewalt und katholisches Gewissen. gr° (XVI u. 239 S.) Frankfurt a. M. 1927, Carolus-Druckerei. *M* 5.—. Volkssouveränität und modernes Legitimitätsprinzip sind die beiden Grundgedanken der etwas stark polemischen Darlegung. — Was die Volkssouveränität angeht, so ist es gut, daß S. 33 ff. die einschlägigen Ausführungen Pius' X. in seinem Brief über die Sillon-Bewegung nunmehr klar vorgelegt werden und ihr Verhältnis zur scholastischen Lehre aufgewiesen wird. Es erübrigt aber noch genauer zu zeigen, inwieweit und in welchem Sinn nach katholischer Auffassung das Volksganze Inhaber der Gewalt bleibt, auch nach Übertragung an bestimmte Personen, und in welchem Sinne nicht. — Beachtenswert für die sittliche Beurteilung des Legitimitätsprinzips ist die wiederholt (z. B. S. 100 ff. 156 ff.) betonte Unterscheidung zwischen Rechten, die lediglich der Sphäre des Privatrechts, und solchen, die wesentlich dem Gebiete des öffentlichen Rechts angehören; d. h. zwischen Rechten, die in ihrem Ursprung und Bestand wesentlich dem privaten Wohl des Berechtigten dienen sollen, und solchen, die vor allem auf das Gemeinwohl abzielen und Einzelpersonen nur um des Gemeinwohles willen gegeben sind. Bezüglich beider Gruppen von Rechten gilt, daß jedes Unrecht unterlassen und, wenn es geschehen ist, wieder gutgemacht werden muß; aber was Verletzung des Rechts ist und worin die Wiedergutmachung besteht, ist nicht bei beiden Gruppen in allen Fällen gleich. Sicher ist, daß es nicht im Belieben des Volksganzen stehen kann, jederzeit nach Lust und Laune die Staatsform zu ändern; das wäre gegen das „bonum commune". Sicher ist, daß eine willkürlich vorgenommene Änderung, eine Revolution, ein Unrecht wie gegen das Gemeinwohl so auch gegen die bisherigen Träger der Staatsgewalt ist. Sicher ist, daß die neue Staatsform und die neuen Träger der Gewalt, soweit das Gemeinwohl ihr Vorhandensein fordert und weil irgend eine Gewalt da sein muß, von den Bürgern anerkannt werden können und müssen, und insofern durchaus legitim sind. Schwieriger ist die Frage, ob, sobald die neue Staatsverfassung die tatsächliche Anerkennung des Volksganzen gefunden und sie „in pacifica possessione" ist, das Recht der früheren Träger der Staatsgewalt als endgültig erloschen betrachtet werden muß, so daß alle Erb- und Kronansprüche nur in einer fiktiven, hypothetischen Ordnung bestehen oder als bestehend vorgestellt werden. Daß Raub und Diebstahl keine rechtskräftigen Erwerbstitel abgeben und daß dadurch die privatrechtlichen Rechte des bisherigen Eigentümers nicht ausgelöscht werden, wird von allen zugegeben. Wie aber steht es mit den Rechten, die dem Inhaber nicht um seinetwillen und zu seinem Vorteil, sondern lediglich zum Gemeinwohl und um des Gemeinwohls willen gegeben zind? Dauern sie auch, „saltem in radice et germine", fort, wenn (infolge tatsächlich vollzogener Staatsumwälzung) diese Belange nunmehr voll und ganz durch andere wahrgenommen werden? Oder sind diese Rechte einfach als erloschen zu bezeichnen, da der Grund fortgefallen ist, um dessentwillen sie gegeben waren? Oder müssen vielmehr die neuen Träger der Gewalt, wenn und sobald es die Verhältnisse gestatten, die überkommene Gewalt auf die ursprünglichen Träger zurückübertragen? Soweit ich sehe, neigt das Buch dazu, auf diese letzte Frage mit Nein zu antworten. — Meines Erachtens ist die Lösung zu suchen in einer genauen Analyse des Herrschaftsrechts, das in seinem letzten Kern noch andere Elemente enthält, als in dem einfachen privatrechtlichen „Recht" (sei es Forderungsrecht, sei es Eigentumsrecht) enthalten sind. Darin wird man Kiefl recht geben müssen, und dieses Wort seines inzwischen verstorbenen wissenschaftlichen Gegners wird auch der Verfasser anerkennen: „Die Kirche ist neutral gegen die Staatsform. Aber sie ist nicht neutral gegen die ewigen Gebote der Sittlichkeit, des Rechts und der Treue." H.

371. Salsmans, J., L'obligation en conscience des lois civiles: Nouv RevTh 55 (1928) 130—143. — Verfasser sieht von der Frage ab, ob und

wann speziell durch den verpflichtenden Willen des Gesetzgebers eine Gewissensbindung durch das Staatsgesetz eintritt, verweist vielmehr auf eine Reihe Fälle, wo bezüglich des Inhaltes eines Staatsgesetzes aus dem Naturrecht eine Bindung im Gewissen eintritt, sei es (unmittelbar oder mittelbar) „ex iustitia legali", sei es „ex iustitia commutativa" (vgl. Schol 1 [1926] 108 ff.). H.

372. Schröteler, Joseph, S. J., Um die Grundfrage des Schulkampfes. „Geist des Bekenntnisses." gr. 8° (VI u. 32 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. *M* 1.— Grund- und Kernfrage des Schulkampfes bildet die Frage nach dem Charakter der einzelnen Schularten, insbesondere der Bekenntnisschule. Die Schrift will der Herausarbeitung der einschlägigen Grundsätze dienen, um so ein sicheres und tragfähiges Fundament für die Lösung der vielen Einzelprobleme zu schaffen. Da der Kampf um ein Reichsschulgesetz über kurz oder lang von neuem entbrennen wird, kann die Schrift nur dringend empfohlen werden, um eine klare Einsicht in die entscheidenden Prinzipien zu gewinnen. Im wesentlichen ist sie bereits im Märzheft 1927 der „Stimmen der Zeit" veröffentlicht worden unter dem Titel „Geist des Bekenntnisses". H.

373. Salsmans, J., Le pouvoir paternel d'annuler les vœux: Nouv RevTh 55 (1928) 429—436. — Nach CIC can. 1312 können die Eltern die Gelübde ihrer Kinder, „in quorum voluntatem potestatem dominativam exercent", direkt irritieren; nach einigen Autoren erstreckt sich diese Gewalt nicht nur auf die „impuberes", sondern auch auf alle „minorennes"; als Beweis wird von diesen Autoren die Bestimmung des can. 89 angeführt. S. fragt, ob diese Gewalt sich auch auf das Gelübde „ingrediendi religionem" erstreckt, und verneint diese Frage. „Dans l'état présent de la science canonique nous n'oserions regarder comme probable, comme ‚tuta in conscientia', l'opinion qui attribuerait aux parents le pouvoir d'éteindre, dans leur enfant mineur mais pubère le vœu d'entrer en religion" (436). Er neigt dazu, dasselbe zu sagen von einem „votum non nubendi" oder einem andern gültigen Gelübde der Ergreifung eines Lebensstandes, ja, wenn ich seine Andeutungen richtig verstehe, von allen Gelübden, die die innere persönliche Heiligung betreffen und nicht störend in die (berechtigte) äußere Ordnung eingreifen. H.

374. Schott, Karl-Dietrich, Sind die bayrischen Kirchenverträge des Jahres 1924 rechtsgültig? gr. 8° (VII u. 166 S.) Berlin-Grunewald 1928, Rothschild. *M* 6. Das Buch befaßt sich mit dem am 29. März 1924 zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Bayern abgeschlossenen Konkordat, ferner mit den Verträgen vom 15. November 1924 zwischen dem bayrischen Staat und der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern rechts des Rheins, bzw. mit der Vereinigten protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz. An sich kann die Frage, die den Titel des Buches bildet, nach dem Verfasser einen dreifachen Sinn haben: 1. Haben die genannten Kirchenverträge die Kraft, den Staat wie die Religionsgesellschaften rechtlich gegenseitig zu binden? 2. Stellen sie sich als verpflichtendes kirchliches Recht dar? 3. Sind sie verbindende staatliche Rechtsnormen? Der Verfasser beschränkt die Untersuchung im wesentlichen auf den letztgenannten Sinn, d. h. auf die Frage, ob gültiges staatliches Recht entstanden ist. Zunächst wird dies bezüglich der als Ganzes gefaßten Kirchenverträge untersucht (die formellen wie materiellen Voraussetzungen für die innerstaatliche Rechtsgültigkeit der Kirchenverträge sowohl vom Standpunkt der bayrischen wie von dem der Reichsverfassung); alsdann wird die gleiche Untersuchung rücksichtlich der einzelnen Bestimmungen dieser Verträge angestellt. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß die Verträge, als Ganzes gefaßt, in einem großen Teil ihrer Bestimmungen die Vorschriften der einschlägigen Staatsverfassungen wiederholen, zum Teil in zweckmäßiger und sinnvoller Weise ausbauen; daß einige wenige nur unter Verletzung des Verfassungsrechtes durchgeführt werden können oder daß sie einer

Sperrvorschrift der Reichsverfassung zuwiderlaufen und infolgedessen insoweit nach Art. 13 RV. oder § 72 Bayr. Verfassung für staatsrechtlich nichtig zu erachten sind; daß ferner eine große Zahl von Bestimmungen weder schlechthin als rechtsgültig noch als rechtsungültig anzusehen sind (nämlich die Vorschriften, die einem zu erwartenden Reichsgesetz vorgreifen); daß endlich einige Vorschriften wegen ihrer unklaren Fassung und der damit gegebenen verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten nur beschränkte Rechtsgültigkeit besitzen. — Ohne auf die Richtigkeit und Berechtigung dieses Endurteiles einzugehen, kann gesagt werden, daß die Arbeit durchaus geeignet ist, einen Einblick in die Sachlage zu geben, und daß die ruhige Sachlichkeit der Darlegung und die klare sprachliche Fassung das Verständnis des Buches wesentlich erleichtern. H.

375. v. Pruner-Seitz, Jos., Lehrbuch der Pastoraltheologie, 1. Bd. Das Priesteramt. gr. 8° (535 S.) Paderborn 1923; 2. Bd. Das Vorsteheramt; hrsg. von Msgr. Dr. Franz X. Thurnhofer (652 S.) Paderborn 1928, Schöningh. 1. Bd. *M* 10.—; 2. Bd. *M* 11.50. — Nachdem seit Erscheinen des ersten Bandes fünf Jahre verflossen sind, liegt jetzt das umfangreiche und wertvolle Lehrbuch ganz in vierter Auflage vor. Der erste Band berücksichtigt das Priesteramt und hier vor allem den Gottesdienst (die heilige Messe, andere gottesdienstliche Funktionen, die Sorge für die begleitenden gottesdienstlichen Erfordernisse) und die Sakramentenspendung. Eine scharfe Scheidung zwischen dogmatischer, moraltheologischer, pastoreller Behandlung des jeweiligen Stoffes ließ sich natürlich nur schwer durchführen; trotzdem wäre es bei der großen Fülle des Stoffes wünschenswert, eine Scheidung vorzunehmen und die nicht notwendig zur Pastoraltheologie zu ziehenden Stoffe auszuscheiden. Die Übersichtlichkeit des Buches würde gewinnen, und es wäre möglich, für einige typisch pastorelle Stoffe Raum zu gewinnen. Erinnert sei z. B. nur an die Mängel des Ehekonsenses und ihre Einwirkung auf die Gültigkeit der Ehe. — In der von Thurnhofer besorgten Neuausgabe des zweiten Bandes ist der soeben geäußerte Wunsch nach Stoffbeschränkung bereits erfüllt; die Beschränkung könnte aber ohne Schaden für den Zweck des ganzen Werkes noch weiter ausgedehnt werden. Bei einzelnen Stoffen ließe sich das am einfachsten dadurch erreichen, daß das Grundsätzliche mehr in den Vordergrund gestellt und dem gegenüber rein positive Einzelheiten etwas zurückgedrängt würden. Der zweite Band erörtert das Vorsteheramt, und zwar unter fast ausschließlicher Berücksichtigung des Pfarramtes. In Kürze wird zunächst das Wesentliche über die in der Seelsorge wirksam werdenden Kräfte gesagt; daran schließt sich die umfangreiche Behandlung des Objektes der Seelsorge, unter der Rücksicht der Individual- und Gemeinschaftsseelsorge. Für die mühsame Arbeit der Zusammenstellung des neuesten einschlägigen Schrifttums gebührt dem Herausgeber ganz besonderer Dank; er bietet dem Leser dadurch die Möglichkeit, Einzelabschnitte in dem jeweiligen Sonderschrifttum eingehender nachzulesen. — In dem Kapitel „der Schutz des Glaubensgutes" würde wohl mit Nutzen ein eigener Abschnitt über die heute noch wirksamen Ausläufer des Modernismus und ein zweiter über den von Pius XI. als „pestis aetatis nostrae" bezeichneten Laïzismus (AAS 17 [1923] 604 f.) eingeschoben; denn diese Strömungen beeinflussen die religiös-sittliche Einstellung mancher Kreise tiefer als die andern vom Verfasser angeführten modernen Geistesrichtungen. — Ebenso wäre wohl eine grundsätzliche Erörterung gewisser Erscheinungen in der kurzen Geschichte der katholischen „Jugendbewegung" in dem betreffenden Abschnitt (430 ff.) am Platze, damit sich der Seelsorger wenigstens reflex bewußt wird, welche Prinzipien, unabhängig vom Belieben und Beschluß des noch unfertigen jungen Menschen für diesen und seine Heranbildung zum reifen Manne gelten. Es ist dies ratsam, wenn auch, wie es S. 431 heißt, „vom ‚Krankenlager' der kath. Jugendbewegung keine schlimmen Berichte kommen". H.

376. Report of the ninth annual meeting, Athol Springs, New York, July 1., 2., 3., 1927: The Franciscan Educational Conference, Vol. IX, Nr. 9. (596 S.) Brookland, Washington D. C., Office of the Secretary Capuchin College. — (Daraus Sondersausgabe:) Zawart, Anscar, O. M. Cap., The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209—1927): Franciscan Studies Nr. 7, Februar 1928 (355 S.) New York, Joseph F. Wagner. — Der vorliegende Report bietet zunächst eine kurze Übersicht über die Einrichtung, den Verlauf und die Ergebnisse der bedeutsamen neunten Jahresversammlung der Franziskaner zu Athol Springs. Sodann werden die den Verhandlungen zu Grunde liegenden Referate aufgeführt: Antony Linneweber O. F. M., How St. Francis of Assisi won the Heart of the World; Victor Mills O. F. M., Preaching — the Opus Franciscanum; Victorine Hoffman O. F. M., Franciscan Preaching in the Past; Fulgence Meyer O. F. M., The Course of Homiletics in our Curriculum; Bede Hess O. M. C., The Franciscan Mission. Sie gewähren in ihrer Gesamtheit eine tiefe Eerkenntnis des vom hl. Franz angelegten apostolischen Grundzuges des Franziskanerordens, einen gründlichen Einblick in dessen homiletische Eigenart und einen überwältigenden Überblick über die aus dieser sich ergebenden Leistungen auf der Kanzel und im Schrifttum. — Dem Unfange und wohl auch der Bedeutung nach steht an erster Stelle die bio-bibliographische Studie des P. Anscar Zawart O. M. Cap., The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers, die auch gesondert herausgegeben wurde. Sie berichtet in ihrem ersten Teile, wie die Franziskanerpredigt in dem Zeitraum von 1209 bis zur Reformation in allen Formen der geistlichen Beredsamkeit Ausgezeichnetes geleistet hat. Dabei ist es besonders reizvoll, den Übergang von der kindlich schlichten Art des hl. Franz und seiner ersten Jünger zur scharf gegliederten scholastischen Predigt und weiterhin zu den künstlerisch zum Teil sehr hochstehenden Leistungen der Renaissance zu verfolgen. Auch findet der Theoretiker und Praktiker vom Fach hier die Theorie und die Hilfsmittel der Franziskanischen Beredsamkeit. Der zweite Teil behandelt die Franziskanerpredigt nach der Reformation in den einzelnen Jahrhunderten, nach ihren verschiedenen Aufgaben, in ihren einzelnen Vertretern, und weist auch hin auf das Steigen und Fallen ihrer Wertkurve. Diese Studie wie auch der ganze Report erfüllt einen mit aufrichtiger Schätzung der homiletischen Eigenart des Ordens des hl. Franz und führt durch die knappen, plastisch hervortretenden Lebensabrisse jeden Augenblick wieder vor das Denkmal eines seiner großen und größten Prediger, wie eines Bernardin von Siena, Johannes von Capistrano, Leonardo von Porto Maurizio und Agostino da Montefeltro. Endlich begrüßen wir es, daß auch die deutsche Predigt und die Gegenwart nicht zu kurz kommen. Nötges.

377. Brémond, H., Ascèse ou prière? Notes sur la crise des „Exercices" de saint Ignace: RevScRel 7 (1927) 226—261 402—428 579—599. — Die Arbeit erweckt auf den ersten Blick den Eindruck eines Beitrages zur kritischen Geschichte der Aszese; im dritten Teil jedoch mündet sie letztlich in eine theologische Auseinandersetzung aus. Infolge ihres Kultes der „Exerzitien" des hl. Ignatius, eines Handbuches der Willensgymnastik und nicht des Gebetes, seien die Jesuiten dazu gekommen, im geistlichen Leben die menschliche Tätigkeit höher zu schätzen als das Wirken Gottes: „Aszetizismus" statt Mystizismus. Der Hauptgrund dieser „Häresie" („im milden Sinn des Wortes") liegt nach B. im völligen Verkennen der wesentlichen Passivität des Gebetes. Er wirft den Jesuiten zwar nicht vor, daß sie das Gebet bei Seite lassen, wohl aber, daß sie daraus eine Übung machen, die ganz auf Aktivismus zielt. Die Aszese kann nach B. wohl in das Gebetsleben einführen, es aber nicht zur Entwicklung bringen. Wahres Gebetsleben ist nicht möglich, wenn der Geist Gottes nicht wehen kann, wo er will, wenn die Aszese nicht der Mystik das Feld räumt. —

In der RevAscMyst 9 (1928) 54—90, bes. 69—79, hat P. Cavallera bereits gründlich zu dieser Frage Stellung genommen und nachgewiesen, wie sehr eine solche Auffassung mit der Lehre des Evangeliums im Widerspruch steht. De Blic.

378. Görres, Joseph v., Mystik, Magie und Dämonie. „Die christliche Mystik" in Auswahl. Hrsg. von Jos. Bernhart. gr. 8° (VI u. 599 S.) München 1927, R. Oldenbourg. Geb. *M* 18.— Görres' fünfbändiges Werk muß, wie B. in der Einleitung ausführt, aus seiner Zeit verstanden werden, als Rückwirkung auf Rationalismus und Kritizismus. Gegen diese Geistesrichtungen wollte G. das Hineinleuchten einer andern Welt in die den körperlichen Augen sichtbare dartun, um zugleich der Kirche und dem allgemeinen Frieden zu dienen. Auch Brentano, der Freund der K. Emmerick, hat in dieser Richtung auf ihn eingewirkt. — Wenn B. heute das ungeheure Werk neu herausgibt, so rechtfertigt ihn vor allem das Genie des Schreibers, mit dessen übrigen Arbeiten auch diese der Nachwelt erhalten bleiben soll. Doch hat B. gut daran getan, das Urwalddickicht der Erzählungen und Erörterungen stark zu lichten und sich auf die wichtigsten Teile über die „aufsteigende und absteigende Mystik", d. h. wie B. es klarer als G. in seinem Titel ausdrückt, über Mystik, Magie und Dämonie, beschränkt. — Bei der aufsteigenden Mystik werden fast nur die gewöhnlich als Nebenerscheinungen bezeichneten Phänomene behandelt: Wunderbare Berufung, Schauen in die Ferne und in die Zukunft, Fähigkeit zu außerordentlicher Buße, zu gesteigerten Leistungen und Erfolgen, Exstasen, Schweben, Stigmatisation u. a. Am meisten wird uns heute wohl der ausführliche Bericht über Maria von Mörl (aus Kaltern in Tirol) interessieren, bei der G. selbst öfters gewesen ist (S. 233—244). Denn ihr Zustand und ihre Entwicklung stimmen fast vollständig mit denen der Therese Neumann von Konnersreuth überein. Zur absteigenden Mystik gehören: Spuk, böser Blick, Zweites Gesicht, Wahrsagerei, Besessenheit, Hexenfahrten und Hexenprozesse, u. a. auch der berühmte Prozeß der Ursulinen von Loudun. — Über G.s Werk wird man das Urteil fällen müssen, daß es in sich wissenschaftlich fast wertlos ist, weil ihm die kritische Durcharbeitung der berichteten Tatsachen fehlt; B. hat ihm einen gewissen Wert dadurch verliehen, daß er genauere Quellenangaben beigefügt hat. Sowohl über Mystik wie über Magie existieren heute gründlichere, zumal kritischere Forschungen, denen gegenüber G.s Werk nur eine anregende Materialsammlung ist. v. Frentz.

379. Maumigny, René de, S. J., Katholische Mystik. Das außergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von Karl Richstätter S. J. 8° (X u. 334 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. Geb. *M* 7.40. — Den Hauptinhalt des Buches bildet der zweite Teil von M.s Werk über das Gebet. Der erste, über das gewöhnliche Gebet, war schon lange in Herders Aszetischer Bibliothek erschienen, der zweite ist erst jetzt nach der zehnten französischen Auflage übersetzt. M.s Abhandlung zeichnet sich durch Kürze und Klarheit aus. Er bespricht alle Hauptpunkte des höheren Gebetslebens, bringt die notwendigen Unterscheidungen an, gibt wenige, aber vorzügliche Belege für seine Auffassung, vor allem aus den Schriften von Bernard, Bonaventura und Thomas, Franz von Sales, Theresia und Johannes vom Kreuz. Der Unterschied der Beschauung vom gewöhnlichen Gebet ist nach M. kein gradueller, sondern ein artmäßiger. Die Berufung zu ihr fällt nicht mit der zur christlichen Vollkommenheit zusammen. Sie hat ihren Ursprung in einer außergewöhnlichen Wirkweise der Geistesgaben, die eine höhere, der englischen ähnlichere Erkenntnis und eine dementsprechend entflammtere Liebe verleihen. — M.s ganz auf die Praxis eingestellten Ausführungen ergänzt R. durch eine gründlichere spekulative und eine ausgedehntere geschichtliche Einleitung in die theoretischen Fragen der Beschauung. Seine Ansichten stimmen ganz mit denen M.s überein. Noch ausdrück-

licher macht er darauf aufmerksam, daß Mystik nicht schlechthin zur spekulativen Theologie gehört, die aus den Glaubensquellen allein ihre Sätze deduzieren kann, daß sie vielmehr wesentlich auf den Tatsachen des mystischen Lebens und den Aussagen der Mystiker basiert. Am wertvollsten ist unstreitig die Fülle der geschichtlichen Zeugnisse, die R. nicht nur aus der Neuzeit, sondern gerade aus dem Mittelalter für seine gelegentlich als neu bezeichnete Ansicht beibringt. Mit Vorliebe stützt er sich dabei auf die Forschungen des großen Dominikanergelehrten Denifle, der in diesem Punkt offensichtlich mit Poulain und M. übereinstimmt. Doch läßt R. auch die abweichenden Meinungen, die „aszetisch-mystischen" von Saudreau u. a., und die „theoretisch-mystischen" von Garrigou-Lagrange u. a., in eigenen Abschnitten zu Wort kommen. — Schließlich stellt R. noch ganz an den Anfang des Buches einen Auszug der Biographie M.s, des heiligmäßigen Seelenführers, die A. Hamon S. J. zum Verfasser hat. — Für eine Neuauflage möchte man dem Werk vor allem eine sachgemäße Teilung wünschen. M.s Anteil könnte recht wohl mit seinem „Betrachtenden Gebet" vereinigt werden. R.s Arbeit verdient eine gesonderte Ausgabe, in der die Fragen wohl noch etwas systematischer geordnet und das historische Beweismaterial noch etwas gleichmäßiger auf die verschiedenen Zeitabschnitte verteilt werden könnte. v. F.

380. Siemer, Laurentius M., O. P., Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. kl. 8° (159 S.) Vechta in Oldenburg 1927, Albertus-Magnus-Verlag. Geb. *M* 3.60. — Die deutschen Dominikaner haben, ähnlich wie es von den französischen schon länger im Anschluß an ihre Zeitschrift „La Vie Spirituelle" geschehen ist, unter dem Titel „Dominikanisches Geistesleben", eine aszetisch-mystische Schriftenreihe eröffnet. Da jeder Orden in der eigenen Literatur am meisten bewandert ist, wird diese Art von Arbeitsteilung, wie Benediktiner, Franziskaner, Karmeliten, Jesuiten sie gleichfalls durchgeführt haben, weiten Anklang finden und dazu beitragen, die mannigfache Schönheit am Gewand der Kirche bekannt zu machen. Die meisten der schon erschienenen oder bald erscheinenden Werkchen sind Neuausgaben wertvoller älterer, so der Briefe des sel. Jordan von Sachsen, der Offenbarungen der Marg. Ebner, des Geistlichen Lebens des hl. Vinzenz Ferrer, des Seelenparadieses von Albertus Magnus. Auch der große Lehrer, der hl. Thomas, ist mehrfach vertreten mit seiner Schrift „De divinis moribus" und seinen aszetischen Vorträgen „De duobus praeceptis caritatis et de decem legis praeceptis". Dazu kommt die hier zu besprechende Schrift über die Entfaltung des geistlichen Lebens. Sie schließt sich an seine theologische Summa an und berücksichtigt vor allem seine vorzüglichen und klaren Ausführungen über die Geistesgaben. S. stellt erst in einem allgemeinen Teil die Hilfen dar, die Gott der Seele auf dem geistlichen Wege gibt, und die Auswirkungen der menschlichen Gegengabe, der Gottesliebe im tätigen und beschaulichen Leben; dann schildert er, wie in der gewöhnlichen göttlichen Führung die Geistesgaben der Reihe nach sich auswirken: Furcht, Frömmigkeit und Wissenschaft auf dem Läuterungsweg, Stärke und Rat auf dem Erleuchtungsweg, Verstand und Weisheit auf dem Einigungsweg. Das kunstvoll gefügte, geschlossene System, das S. in rein positiver Darlegung bietet, befriedigt den Leser; Beweisführung und Diskussion liefert ja das eben ins Deutsche übersetzte Werk von Garrigou-Lagrange. Immerhin möchte man wünschen, daß Mystik im engern und weitern Sinn, mystisches und geistliches Leben, schon in der Einleitung klarer geschieden würden. — Der gleiche Verlag gibt auch außerhalb der Sammlung dominikanische Schriften heraus, so die des berühmten P. Piny über die Hingabe an Gott, eine andere über die acht Seligkeiten von L. M. Knackfuß u. a. m. v. F.

1928 G 1266

A 21144

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

III. JAHRGANG
HEFT 1

1928
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Gd 861

21

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien. Von Joseph Stiglmayr S. J. 1

Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf . 28

Die Wesenserkenntnis und ihre Bedeutung für Grundfragen der Philosophie. Von Kaspar Nink S. J. . 65

Der Apostolat des hl. Paulus nach den literarischen Quellen des 2. Jahrhunderts. Von Hermann Dieckmann S. J. . . 87

Zur Frage nach dem Wesen des Berufes. Von Franz Hürth S. J. 94

Besprechungen:

Titius, Natur und Gott (E. Wasmann) — Feckes, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule (H. Lange) — Noldin, Summa Theologiae Moralis, De praeceptis Dei et Ecclesiae; Schmitt, De sexto praecepto et de usu matrimonii (F. Hürth) — Erhardt, Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants (L. Claßen) — Kroner, Von Kant bis Hegel (W. Klein) — Woestyne, Scholae Franciscanae aptatus Cursus Philosophicus. II. Bd. (J. Fröbes) — Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. I. Bd. (J. Fröbes) — Driesch, Grundprobleme der Psychologie (J. Fröbes) — Hartmann, Ethik (J. Gemmel) 103

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik 125
2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 134
3. Naturphilosophie. Psychologie 145
4. Ethik und Rechtsphilosophie 155

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

III. JAHRGANG
HEFT 2

1928
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

21

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien. Von Joseph Stiglmayr S. J. 161

Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz? Von August Deneffe S. J. 190

Dynamische Psychologie. Von Joseph Fröbes S. J. 219

Die Zusätze im Augustinuskapitel des gennadianischen Schriftstellerkatalogs. Von † Alfred Feder S. J. 238

Zur Gegensatzlehre. Gedanken zu Guardinis Buch vom Gegensatz. Von Franz M. Sladeczek S. J. 244

Lehräußerungen der Kirche 250

Besprechungen:

Ranft, Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System (H. Dieckmann) — Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. XI. u. XII. Bd. (H. Lange) — Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (H. Weisweiler) — Vermeersch, Theologiae moralis principia, responsa, consilia. Tom. I et IV (F. Hürth) — Garrigou-Lagrange, Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix. 5ème éd. Dasselbe deutsch: Mystik und christliche Vollendung (Raitz v. Frentz) — Roland-Gosselin, Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin (Fr. Pelster) — v. Pauler, Grundlagen der Philosophie (Fr. M. Sladeczek) — v. Brandenstein, Grundlegung der Philosophie. I. Bd. (Fr. M. Sladeczek) — Behn, Sein und Sollen (J. Gemmel) — Dittrich, Geschichte der Ethik. I.—III. Bd. (J. Gemmel) — Handbuch der Philosophie, hrsg. von Baeumler und Schröter. I., II., VIII. u. IX. Lfg. (J. Gemmel) 254

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie 279
2. Dogmatik und Dogmengeschichte 292
3. Moral und Kirchenrecht 311

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

A 21144

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

III. JAHRGANG
HEFT 3

1928
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

21

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Die Auferstehungsberichte der vier Evangelien nach ihrer Verschiedenheit und Eigenart. Von Hermann Dieckmann S. J. 321

Transzendentale Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik. Von Bernhard Jansen S. J. . . 341

Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham. Von Hubert Becher S. J. 369

Der Rechtsbegriff bei Julius Binder. Von Joh. B. Schuster S. J. 394

Rumänien und Rom. Von Felix Wiercinski S. J. 406

Thomas von Sutton O. Pr. als Verfasser zweier Schriften über die Einheit der Wesensform. Von Franz Pelster S. J. . . 411

Besprechungen:

Stange, Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. III. Bd. (A. Rembold) — Van Hove, La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique. (H. Dieckmann) — Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. 2. Aufl. (H. Lange) — Mayer, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker (F. Hürth) — Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate (Fr. Pelster) — Schöllgen, Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis (Fr. Pelster) — Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Tl. I u. II (L. Claßen) — Fröbes, Psychologia speculativa. Tom. I et II (A. Willwoll) — Mohr, Psychophysische Behandlungsweisen (J. Fröbes) — Kammel, Einführung in die pädagogische Wertlehre (J. Gemmel) . . 414

Aufsätze und Bücher:

1. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik 439
2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 455
3. Naturphilosophie. Psychologie 462
4. Ethik und Rechtsphilosophie 473

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

A 2144

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

III. JAHRGANG
HEFT 4

1928
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

21

Dritter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Die „aequalitas iustitiae“ in ihrer Beziehung zur „aequivalentia obiectorum“ bei strengen Rechtsverbindlichkeiten. Von Franz Hürth S. J. . . . 481

Zur Frage des Ursprungs der griechischen Philosophie. Von Prof. Dr. Wenzel Pohl, Wien . . 506

Roger Marston O. F. M. († 1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus. Von Franz Pelster S. J. 526

Die neueren Eckehart-Forschungen. Von Peter Browe S. J. . 557

Lehräußerungen der Kirche. Die Enzyklika „Miserentissimus Redemptor“ (vom 8. Mai 1928; AAS 20 [1928] 165—179): „De communi expiatione sacratissimo Cordi Iesu debita“ . . 572

Besprechungen:

Teetaert, La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII^me^ jusqu'au XIV^me^ siècle. (H. Weisweiler) — Cremers, Kerk en Staat (Leerboeken der Dogmatica VI). (W. Richter) — Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia. T. 13. (Fr. Pelster) — Dempf, Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der Kantischen Dialektik. (Fr. M. Sladeczek) 574

Aufsätze und Bücher:

1. Fundamentaltheologie 590
2. Dogmatik und Dogmengeschichte 599
3. Moral. Kirchenrecht. Pastoral. Mystik 622

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Des
heiligen Thomas von Aquin

Kommentar zum Römerbrief

Aus dem Lateinischen zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und herausgegeben

von Kaplan Helmut Fahsel

Kartoniert mit Bildumschlag 12 M.
in Leinwand mit Bildumschlag 14 M.

Zur erstmaligen Übersetzung des Römerbrief-Kommentars des hl. Thomas erhielt Kaplan Fahsel u.a. folgende Zuschrift

Ich wünsche Ihnen Glück dazu, daß Sie durch dieses Buch engsten geistigen Anschluß an die größten Klassiker der Glaubenswissenschaft gefunden haben. Ihr Buch über Schopenhauer hat Ihnen die Seele des modernen Menschen erschlossen, dieses neue Buch über Paulus und Thomas erschließt Ihnen die Seele des Christusmenschen der Vergangenheit. Wenn Sie dann dazu noch die schönste Übersetzung liefern, die Übersetzung vom Buch ins Leben, und durch Vorträge über die göttliche Gnade gnadenarme Menschenseelen aus dieser unerschöpflich tiefen Quelle trinken lassen, werden Sie ein neues apostolisches Werk vollbringen. Gottes Segen begleite Ihr geschriebenes und gesprochenes Wort und lasse es zu einem zweischneidigen Schwerte werden, das durch die Seelen dringt. (Kardinal Faulhaber.)

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Soeben erschien:

Prof. D. h. c. Dr. Hermann Schwarz

Gott

Jenseits von Theismus und Pantheismus

212 Seiten, brosch. 9.– RM., in Leinen 12.– RM.

Inhalt: Die wesende Gottheit / Die Gottheit in Spannungen / Gottheitlichkeit im Schönen / Gott in der Wahrheit / Gott in der Freiheit des Willens / Gott im Wert / Gott in der Idee / Gott in der Liebe

In der Geschichte der Religionsphilosophie und der Religionen sind zwei Formen der Gotteserfistenz bedeutsam geworden, der Theismus und der Pantheismus: Gott als Persönlichkeit und Gott als weltimmanentes Prinzip. Schwarz zeigt die Unzulänglichkeit beider Lösungen, weil Theos und Pantheos als Träger höchster Werte nicht denkbar sind. Er weist uns einen tieferen Weg. Seine Metaphysik der Werte führt uns zum Wertgott der Liebe, der sich in menschlichen Seelen zum Dasein entsiegelt. Gedanken der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus werden hier lebendig, an denen kein wahrhaft Religiöser vorübergehen kann.

Prof. Dr. Herman Schmalenbach

Kants Religion

100 Seiten, broschiert 6.– RM.

Das Buch ist keine Darstellung der kantischen „Religionsphilosophie", sondern ein Aufweis der kantischen „Religion" und zugleich der religiösen Hintergründe der gesamten kantischen Philosophie. Dabei ist es Schmalenbach — im Unterschied von allen Versuchen, die etwa auch früher schon in derartiger Richtung gingen — nicht allein um den objektiven religiösen Gehalt des kantischen Denkens, sondern ebenso um die auch subjektiven religiösen Quellen in Kant zu tun. Diese gehören dem Umkreise der emotionalen Erlebnisse an. Während man in Kant allgemein einen sehr gefühlsarmen Geist zu sehen gewohnt ist, zeigt Schmalenbach, daß sogar die allerstärksten, leidenschaftlichsten Gefühlswogen in ihm brandeten. Des Näheren sind Kants Gefühle zunächst metaphysische, sodann jedoch sind sie spezifisch religiöse Erlebnisse, die zu den nur metaphysischen sogar in Gegensatz treten. Der Schluß des Buches stellt Kant in die großen Zusammenhänge der gesamten neuzeitlichen Religions- und Geistesgeschichte sowie besonders in die des Zeitalters Goethes ein.

Lic. theol. Dr. phil. Kurt Leese

Philosophie und Theologie im Spätidealismus

Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert

Broschiert 10.– RM.

Das Paul Tillich in Arbeitsgemeinschaft gewidmete Buch stellt die Untersuchungen des Verhältnisses von Christentum und idealistischer Philosophie, die bisher ganz einseitig an Kant, Fichte und Hegel orientiert waren, auf eine neue Grundlage. Zum ersten Mal wird der Spätidealismus (der spätere Schelling, J. H. Fichte und Chr. Herm. Weiße) in die Problemstellung mit hineinbezogen und an ihm die Überlegenheit über den historischen, metaphysikfeindlichen Positivismus der Ritschlschen Theologenschule wie die über den ebenso philosophiefeindlichen dogmatischen Positivismus der Barthschen Schule erwiesen. Das Verhältnis von Christentum und idealistischer Philosophie ist viel verwickelter, als die heutigen Schlag- und Modeworte ahnen lassen. Im ersten Teil seines rein problemgeschichtlich orientierten Werkes entwickelt der Verfasser das Werden und Wesen des Spätidealismus. Im zweiten Teil behandelt er das wichtigste spätidealistische System, dasjenige Chr. H. Weißes, als Typus der spätidealistischen (philosophisch-theologisch-theosophischen) Problematik. Neben der kritischen Analyse untersucht der Verfasser durchgehends die Bedeutung des spätidealistischen Denkens für die gegenwärtige religionsphilosophische Arbeit, wobei sich überraschende Perspektiven zu den methodischen und systematischen Gesichtspunkten Paul Tillichs auftun.

Junker & Dünnhaupt Verlag / Berlin

31. JAN 1961
5. OKT. 1960
- 6. FEB. [illegible]
12. MAI 1964
28. 2. 70
11. MAI 1977
6. APR. 1978
2. APR. 1979

3,20