



N12<524604254.021 52 021



ubTÜBINGEN



A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Tel. 529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

V. JAHRGANG

1930

FREIBURG IM BREISGAU

HERDER & CO. G. M. B. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

SCHOLASTIK

Vierteljahrsschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Theologischen
Fakultätsrat

Alle Rechte vorbehalten.

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42



Mechitharisten-Buchdruckerei, Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

Gd 861

Inhalt des V. Jahrgangs.

Abhandlungen	Seite
Die Kinderkommunion im Mittelalter. Von Peter Browe S. J.	1
Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256. Von Franz Pelster S. J.	46
Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes und ihre Bedeutung und Eigenart im Ganzen unserer Gotteserkenntnis. Von Michael Gierens S. J.	79
Gibt es eigenartige höhere, geistige Gefühle? Von Joseph Fröbes S. J.	169
Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin. Von Franz Maria Sladeczek S. J.	192 523
Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf, z. Z. Washington, D. C., Catholic University of America	210
Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem hl. Augustinus. Von Franz Maria Sladeczek S. J.	329
Die Lehre des Kardinals Bellarmin über Kirche und Staat. Von Jakob Gemmel S. J.	357
Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte. Von Joseph Koch (Breslau)	489
Kleine Beiträge	
Kann die Vernunft die Möglichkeit einer beseligenden Anschauung Gottes beweisen? Von Heinrich Lennerz S. J.	102
Handschriftliches zur Summa de penitentia des Magister Paulus von Sankt Nikolaus. Von Heinrich Weisweiler S. J.	248
„Tuto doceri non potest.“ Von Franz Hürth S. J.	260
Ein Nachspiel des Modernismus in Frankreich. Von Jean-Pierre Grausem S. J.	268
„Die geradezu lächerliche Torheit der päpstlichen Theologie.“ Von August Deneffe S. J.	380
Bemerkungen zur Kriegslehre von Fr. Suarez. Von Johann Bapt. Schuster S. J.	387
Intuition und Abstraktion. Von Joseph de Vries S. J.	393
Zum Wärmetod des Weltalls. Von Adolf Steichen S. J.	400
Zeitatome? Von Adolf Steichen S. J.	402
Zur philosophischen Welt- und Lebensanschauung des Hellenismus. Von Karl Prümm S. J.	551
Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus. Von Franz Pelster S. J.	569
Hat Benedikt Stattler die Gottesschau Christi geleugnet? Von Heinrich Weisweiler S. J.	573
„Revolutionierung der Ehe.“ Von Franz Hürth S. J.	578
Besprechungen	109 274 404 589
Aufsätze und Bücher	
Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik	121 440
Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik	142 465
Naturphilosophie. Psychologie	152 473
Ethik und Rechtsphilosophie	162 480
Allgemeines. Fundamentaltheologie	287 605
Protestantische Theologie	295 621
Dogmatik und Dogmengeschichte	307 628
Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik	319 640
Augustinus	599
Judentum	616

Verzeichnis der Mitarbeiter.

- Blic, Jacques de S. J. (Vals) 122 147 f. 163 f. 440 f. 444 450 468 481 487 f.
- Bonsirven, Joseph S. J. (Enghien) 616 ff.
- Browe, Peter S. J. (Frankfurt a. M.) 1 ff.
- Brunner, August S. J. (Valkenburg) 143 409 ff. 448 463 f. 470 ff. 609 614.
- Brust, Karl S. J. (Valkenburg) 644 ff.
- Claßen, Lambert S. J. (Valkenburg) 129 136 f. 142 ff. 148 f. 284 f. 442 446 ff. 465.
- Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 140 288 f. 291 f. 295 302 f. 307 ff. 380 ff. 601 f. 612 ff. 624 626 628 ff.
- Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 143 154 ff. 169 ff. 285 f. 431 ff. 475 ff.
- Gemmel, Jakob S. J. (Valkenburg) 127 137 f. 141 146 f. 150 f. 162 ff. 293 f. 357 ff. 434 ff. 446 ff. 472 f. 480 ff. 608 f. 640 f.
- Gierens, Michael S. J. (Frankfurt a. M.) 79 ff. 160 f. 300 303 ff. 404 ff. 441.
- Grimm, Karl S. J. (Agram) 292.
- Grisar, Joseph S. J. (Valkenburg) 296 f. 305 593 ff. 615 f.
- Hentrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 121 f. 133 ff. 138 ff. 418 ff. 441 443 ff. 448 ff. 464.
- Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 260 ff. 280 f. 319 ff. 415 ff. 578 ff. 596 f. 603 f. 641 ff. 646 f.
- Jansen, Bernhard S. J. (Pullach) 448 f.
- Koch, Joseph Dr. (Breslau) 489 ff.
- Koester, Wilhelm S. J. (Frankfurt a. M.) 165.
- Kösters, Ludwig S. J. (Frankfurt a. M.) 289 f. 294 f. 299 f. 589 ff. 601 605 f. 613 f. 627 f.
- Landgraf, Artur Prof. Dr. (z. Z. Washington) 210 ff.
- Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 308 ff. 315 ff. 599 ff. 629 f. 633 639.
- Lennerz, Heinrich S. J. (Rom) 102 ff.
- Lotz, Johannes Bapt. S. J. (Innsbruck) 145 f. 149 f.
- Merk, August S. J. (Valkenburg) 274 ff. 412 ff. 450 f.
- Naber, Alois S. J. (Rom) 121 131 f. 139 f.
- Nötges, Jakob S. J. (Valkenburg) 292.
- Pelster, Franz S. J. (Rom) 46 ff. 123 ff. 133 276 ff. 451 ff. 569 ff.
- Prümm, Karl S. J. (Valkenburg) 290 292 f. 306 f. 551 ff. 606.
- Raitz von Frenzt, Emmerich S. J. (Valkenburg) 117 ff. 161 f. 282 ff. 326 ff. 428 ff. 478 647 f.
- Rast, Maximilian S. J. (Pullach) 147 149 153 467 f.
- Rembold, Albert S. J. (Valkenburg) 609 ff. 616 620 629.
- Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 151 ff. 473 ff.
- Schuster, Johann Bapt. S. J. (Pullach) 387 ff.
- Sladeczek, Franz Maria S. J. (Köln) 142 146 152 f. 192 ff. 329 ff. 440 ff. 446 469 f. 523 ff. 597 f.
- Sola, José S. J. (Valkenburg) 608.
- Steichen, Adolf S. J. (Frankfurt a. M.) 152 400 ff. 425 ff. 474.
- Viller, Marcel S. J. (Enghien) 648.
- de Vries, Joseph S. J. (Valkenburg) 122 143 ff. 148 318 f. 393 ff. 422 ff. 441 445 f. 465 ff. 473 f. 639 f.
- Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 109 ff. 128 f. 132 f. 248 ff. 287 295 ff. 305 ff. 311 ff. 573 ff. 591 ff. 620 ff. 632 ff.
- Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 476 f. 480.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

- Adam K. 314
 Alès A. d' 603 f.
 Alexander de Hales 276
 Algazel 420
 Algermissen K. 614
 Allers R. 283
 Alonso S. 644
 Alsberg P. 146
 Althaus P. 298 621
 Andrian-Werburg C. v. 613
 Arendt G. 326
 Arendt W. 127
 Asin Palacios M. 420
 Backs Chr. 601
 Bahle J. 478
 Barcia Trelles C. 443
 Barth H. 624
 Barth K. 624
 Bartmann B. 635
 Bauer K. 594
 Baumgarten A. 436
 Bavink B. 473
 Behn S. 416
 Belmont S. 132
 Belot 481
 Beltrán de Heredia V. 134 443
 Berggrav E. 160
 Bergmann H. 153
 Bergmann W. 319
 Beuve-Méry H. 444
 Bichlmair G. 633
 Billerbeck P. 412
 Billlicsich Fr. 600
 Birkenmajer A. 454
 Bittremieux J. 309 628
 Blic J. de 640
 Blonsky P. 156
 Böklen E. 307
 Boggio G. 149
 Bohlin T. 305
 Boigelot R. 601
 Bonsirven J. 616
 Bornhäuser K. 306
 Bosch R. 160
 Botte B. 634
 Boulanger A. B. 468
 Bover J. M. 310
 Boyer C. 603
 Braubach M. 140
 Brentano Fr. 158
 Brinktrine J. 311
 Broch P. 603
 Brodie Brosnan J. 635
 Browe P. 313
 Brown Scott J. 421
 Bruder K. 122
 Brunner E. 299
 Brunsmann J. 606
 Brunswik E. 475
 Bruyne E. de 129
 Bubnoff N. v. 471
 Buchberger M. 288
 Budde F. 469 475
 Bühler Ch. 476
 Bühler K. 475
 Bülow F. 167
 Bulgakow S. 614
 Burgdorf M. 305
 Burger E. 300
 Cacia J. 615
 Caccia V. M. 312 (634)
 Callebaut A. 130
 Campbell N. R. 426
 Canal M. 464
 Cappello F. 643
 Cathala M. R. 128
 Cathrein V. 480 f.
 Cavallera F. 601
 Charles P. 288
 Chenu M.-D. 605
 Christmann F. 154
 Clemm C. 119
 Cocchi G. 646
 Comeau M. 628
 Conze E. 135
 Coppens J. 292 f.
 Creusen J. 288
 Cruchon G. 122
 Dalmau J. 630
 Dander Fr. 309
 Darmstaedter Fr. 488
 Deininger F. 280
 Delekat F. 299
 Del-Negro W. 146
 Delos J. T. 487
 Deneffe A. 632
 Dessauter Fr. 485
 Dibelius M. 622
 Dieckmann H. 589
 Diego S. 135
 Diekamp F. 308
 Diem H. 407
 Dodge R. 154
 Dominguez D. 444
 Donat J. 142
 Dorner A. 409
 Druwé E. 451
 Duhr B. 627
 Duncker K. 476
 Dutilleul J. 647
 Dwelshauvers G. 431
 Ebert H. 443
 Eckstein W. 478
 Egenter R. 429
 Eichmann Ed. 644
 Eisler R. 418
 Emge C. A. 300
 Enelow H. G. 618
 Ernst J. 630
 Faigl K. 425
 Fascher E. 609
 Feckes C. 290
 Feilchenfeld L. 163
 Feine P. 622
 Féron Fr. 604
 Festugière A. 129
 Fiebig P. 618
 Finsterwalder P. W. 637
 Fischer A. 445
 Fisher I. 485
 Fleig P. 462
 Fleisch P. 297
 Fogelklou E. 327
 (Fraenkel-Seminar: Festschrift 620)
 Fraenkel A. M. 473
 (Franciscan Educational Conference 483)
 Frank S. 145
 Franses D. 604
 Franzelin B. 150
 Frey J. B. 643
 Frick C. 142
 Fricke O. 624 626
 Fröbes J. 428
 Fruhstorfer K. 629
 Frutsaert E. 635
 Fuchs H. 293
 Gächter P. 308
 Galtier P. 313 602
 Gardeil A. M. de la 306
 Garenne M. de la 306
 Garfunkel B. 155
 Garrigou-Lagrange R. 318 605
 Gaster M. 618
 Gatti A. 154
 Gejs R. 321
 Geiselmann J. 312
 Geismar E. 404 409
 Geismar L. 409
 Gemelli A. 449
 Gent W. 152
 Gerster a Zeil Th. 324
 Geyer B. 455
 Ghellinck J. de 288 602
 Gierens M. 299 642
 Gilg A. 407
 Gilson E. 440
 Ginneken J. van 291 604
 Girkon P. 441
 Glaeser Fr. 157
 Glorieux P. 128 130 459
 Goebel B. 605
 Goetsch W. 154
 Goffredo A. 141
 Gogarten F. 301
 Gorce M. 450
 Gouhier J. 138
 Grabmann M. 460
 Grandmaison L. de 274
 Grelling K. 153
 Grinten J. van der 604
 Groethuysen B. 163
 Grosam J. 642
 Grosche R. 129
 Groß J. 155
 Günther V. H. 160
 Gundlach G. 165
 Guttman H. 617
 Häberlin P. 119
 Haidacher S. 289
 Hapke Ed. 158
 Heber J. 472
 Heerinx J. 326
 Heidegger M. 422 470
 Heienbrok W. 297
 Heiler Fr. 327 627
 Heilig K. J. 462
 Heimann Ed. 485
 Heimsoeth H. 446
 Heinemann I. 621
 Hermelink H. 298
 Hertling L. v. 326
 Heß W. 138
 Hetzer H. 476 480
 Heyde J. E. 486
 Heyse A. 453
 Hildebrand D. v. 613
 Hirsch E. 304
 Hocedez E. 133
 Hoffmann G. 300
 Hofmann K. 288
 Hofmann P. 470
 Horváth A. 417
 Hove A. van 321
 Huarte y Echenique A. 133
 Hüffer E. 605
 Hugueny P. 637
 Hull R. 612
 (Husserl E. 465)
 Ihmels L. 298
 Jacquin A. M. 605
 Jaensch E. R. 476 f.
 Janot E. 633
 Jansen B. 145 441 f. 449 603
 Jansen Fr. 602
 Janssen O. 466
 Jeanmaire H. 551
 Jelke R. 161 625
 Jørgensen A. Th. 297
 Jonas H. 600
 Jong J. de 604
 Kardos L. 475
 Katten M. 621
 Kattenbusch F. 593 622
 Katterbach Br. 450
 Kaufmann A. M. 328
 Kautsky-Brunn G. 285
 Kempf C. 613
 Kern Fr. 290
 Keuyk R. 632
 Kierkegaard S. A. 407 409 412
 Kiessler H. 440
 Kindler H. 479

- Klein Jos. 318
 Klyce Sc. 162
 Knittermeyer H. 299
 Knolle Th. 298
 Koch J. 463
 Köberle A. 626
 Köhler E. 476
 Koenig J. 482
 Koepf W. 295
 Köstler R. 645
 Kohler K. 617
 Kraft J. 167
 Kraus O. 158
 Kremer J. 611
 Kristeller P. O. 440
 Krollmann Cl. 448
 Kroner R. 284
 Krueger F. 166
 Krug J. 476
 Krzanic Cr. 458
 Kühle O. 465
 Küttemeyer W. 407
 409
 Kunz H. 118
 Labriolle P. de 605
 Lacombe G. 124
 Lagrange M.-J.
 551 ff.
 Laing B. M. 159
 Lalande 481
 Lalande A. 147
 Lamparter E. 619
 Lampen W. 126 458
 462
 Landgraf A. 123 f.
 452
 Lang Heinr. 305
 Lang Hugo 638
 Lange H. 591
 Larequi J. 135 f.
 Laros M. 578
 Larraona A. 646
 Laures J. 137 445
 Lavaud M. B. 628
 Lebon J. 631
 Leclercq J. 328 487
 Ledoux A. 461
 Leeming B. 603
 Lehmann P. 133
 Lehmen A. 480
 Lercher L. 628
 Leroux E. 450
 Le Roy Éd. 481
 Lesaar H. H. 599
 Leturia P. 294
 Lévi R. 403
 Levie J. 288
 Lewkowitz A. 621
 Lewkowitz J. 621
 Lieb Fr. 448 614
 Lieser L. 127
 Lieshout H. van 604
 Lindblom J. 610
 Lindner D. 596
 Lindworsky J. 155
 183
 Loehr M. 327
 Lösck St. 593
 Lohmeyer E. 299
 Lohn L. 629
 Longpré E. 461
 Loria A. 485
 Lortzing J. 627
 Lo Serro P. 141
 Lottin O. 126 315 f.
 454 456
- Ludwig J. 297
 Ludwig K. 627
 Lütgert W. 299
 MacDonagh H. 131
 McDougall W. 285
 Madoz J. 613
 Mahr G. 119
 Mailloux B. 308
 Malmberg F. 310
 March J. M. 464
 Maréchal J. 144 393
 602
 Marschall G. 610
 Martin R. M. 133
 Mausbach J. 151 599
 Mayer E. W. 622
 Mayer H. S. 645
 Mehlis G. 466
 Meier L. 128
 Meloun J. 158
 Menéndez-Reigada
 J. G. 134 319
 Mennessier J. 641
 Merkelbach B. H.
 632
 Mersch É. 602
 Merz G. 304
 Messer A. 465
 Metz A. 474
 Meyer E. 149
 Michel A. 607
 Micheletti A. M. 325
 Mindorf Cl. 472
 Mittenzwey K. 118
 Moers M. 479
 Monaco N. 143
 Moreau-Rendu S.
 446
 Morelle F. 139
 Morrison J. H. 607
 Mostaza M. 325
 Mourik Broekman
 M. C. 304
 Mügel O. 484
 Müller E. 627
 Müller Fr. S. 630
 Müncker Th. 120
 Munnynk M. de 148
 Neiß Wilh. 179
 Nernst W. 473
 Nestle W. 121
 Neschajeff A. 156
 Neunheuser H. 447
 Neveut E. 310
 Neveut J. 639
 Nivard M. 434
 Noldin H. 641
 Nygren A. 298
 Nyman A. 147
 Oemmelen H. J. 629
 Österreich T. K. 153
 Oppenheimer Fr.
 485 ff.
 O'Sheridan P. 327
 Ostlander H. 451
 Ottaviano C. 463
 Papadopulos-Kera-
 meus A. 289
 Paris G. M. 294
 Parodi D. 481
 Parsons W. 294
 Pauler A. v. 597
 Pelster Fr. 123 463
 Pelzer A. 450
 Périnelle J. 638
 Perquin N. 310
- Pesl L. D. 486
 Peters W. 479
 Pfennigsdorf E. 298
 Pieper K. 292
 Pinkuss Fr. 446
 Pirotta A. 128
 Pixberg H. 482
 Pleßner H. 168
 Pohl W. 448
 Pokrowski G. I.
 401 f.
 Poschmann B. 109
 (314) 635
 Powicke F. M. 124
 Pribilla M. 295 613
 Prinzhorn H. 117 f.
 Prümm K. 293
 Przywara E. 409 437
 Quatember M. 647
 Quint J. 326
 Rabeau G. 606
 Rabin I. 621
 Rade M. 299
 Rademacher A. 481
 Ranwez E. 164
 Rehmké J. 142
 Rentsch 627
 Révész G. 154
 Richard T. 164
 Riehl H. 484
 Rivière J. 270 ff. 605
 613
 Robbers H. 441 605
 Roey J. E. van 639
 Roland-Gosselin B.
 605
 Romeyer B. 467 f.
 Rood L. 310
 Rouët de Journal M.
 J. 289 647
 Rudloff L. v. 633
 Rütfnér V. 482
 Russel B. 153
 Ruttenbeck W. 410
 Rybinski J. 629
 Sachsen Max zu 291
 Sacke G. 448
 St. John Thackeray
 J. 616
 Salsmans J. 325
 Saltet L. 268 ff.
 Samuel H. 159
 Sassen F. 122
 Sauer W. 484
 Sawicki Fr. 445
 Schaefer H. H. 412
 Scheller E. 447
 Scheller W. 300
 Schembri A. M. 311
 Scheurlen P. 615
 Schilling O. 321
 Schjelderup H. K.
 433
 Schlagenhafen Fl.
 605
 Schmalenbach H.
 140
 Schmidlin J. 294
 Schmidt W. 150
 Schmitt A. 641
 Schmitz K. 477
 Schnitzer J. 615
 Schoemann J. B. 142
 648
 Scholz R. 132
 Schreiner H. 304
- Schrempf Chr. 406
 409
 Schrenk G. 299
 Schrijnen J. 604
 Schröteler J. 415
 Schulemann G. 442
 Schulte J. Chr. 287
 Schumann Fr. K. 301
 Schuster J. B. 162
 Schwarz H. 471
 Schweicher J. 477
 Schwer W. 164
 Seeberg E. 622
 (Seeberg F. 295)
 Segarra F. 612
 Seiffert F. 168
 Seiffert A. 144
 Seligman E. R. 485
 Sellars R. W. 148
 Sellin E. 610
 Serpillanges A. D.
 129 289
 Siegfried Th. 299
 Silva-Tarouca C.
 450
 Sinistrero V. 455
 Slijpen Al. 605
 Smith A. 478
 Smith M. 648
 Smits Cr. 604
 Solana M. 134
 Sortais J. 138
 Souilhé J. 122
 Soy M. 441
 Spicq C. 311
 Springer Aem. 292
 Staerk W. 622
 Stange C. 380
 Stange E. 297 622
 Steger L. 605
 Stein E. 465
 Stelzenberger J. 327
 Stok W. 483
 Strack H. L. 412
 Straub W. 476
 Straubinger H. 289
 469
 Study E. 474
 Supino C. 485
 Teetaert A. 644
 Ternus J. 640
 Tessen-Wesierski
 F. J. v. 144
 Thiede K. 485
 Thiel M. 148
 Thonner H. 477
 Tresera F. 456 f.
 Tummers Fr. 604
 Umberg J. B. 322 324
 Unruh B. 614
 Vallis Taberner F.
 458
 Vellico A. 634
 Vermeersch A. (288)
 319 322 325 603 646
 Vilinskij V. 294
 Völter P. 304
 Vosté J. M. 313
 Vries J. de 317
 Vromant G. 647
 Wach J. 608
 Wagner J. 483
 Walter J. W. v. 296
 Walz A. M. 459
 Weber H. 156
 Weber L. 143

Wébert J. 163	Wiersma E. D. 157	Wobbermin G. 299	Zeller L. 320
Weinhandl F. 470	Wiese L. v. 485	623	Zillig M. 480
Wentz A. R. 297	Willwoll A. 476	Wolfson H. A. 620	Zimmermann Fr. 123
Wernick G. 143	Wilmers W. 632	Wulf M. de 121	Zimmermann O. 282
Wernle P. 622	Windisch H. 304	Wulf Th. 152	Zissis P. 167
Wichemeyer E. 480	Winter E. K. 165	Zeininger K. 447	Zorell Fr. 609
Wiegand F. 296	Wintrath P. 146	Zeller Ed. 121	Zubizarreta V. 307

Man verbessere:

- S. 196, Zeile 5 von unten: Theorie (statt Theorien).
 S. 298, n. 141, Zeile 1: Pfennigsdorf (statt Pfenningsdorf).
 S. 423, Zeile 16: Verständnis (statt Verhältnis).

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
AnalSacraTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
AnnPhPhKrit = Annalen der Philosophie und Philosophischen Kritik
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchGpPhSoz = 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
ArchLittKGMA = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchPsych = Archives de Psychologie
ArchWirtschPh = Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie
ArchRelWiss = Archiv für Religionswissenschaft
ArchSystPhSoz = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
BeitrGpPhMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters
BenedMschr = Benediktinische Monatschrift
BiolZentrBl = Biologisches Zentralblatt
BonnZThS = Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge
BullLittEccel = Bulletin de littérature ecclésiastique
BullSocFrPh = Bulletin de la Société française de Philosophie
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
DictThCath = Dictionnaire de Théologie catholique
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
EccelRev = Ecclesiastical Review
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
FranzStud = Franziskanische Studien
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
IThStud = The Journal of Theological Studies
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
NowRevTh = Nouvelle Revue Théologique
PeriodMorCanLit = Periodica de re morali, canonica, liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
PrincThRev = Princeton Theological Review
PsychForsch = Psychologische Forschung
RazFe = Razón y Fe
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie ancienne et médiévale
RevApol = Revue Apologétique
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBénéd = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevHistEccel = 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-scholastique de Philosophie
RevPh = Revue de Philosophie
RevPhFrEtr = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
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
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudCath = Studia Catholica (Katholik)
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZig = 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 Ascese und Mystik
ZAngewPsych = Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNtWiss = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZPsych = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie I. Zeitschrift für Psychologie
ZStinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie u. Kirche

Die Kinderkommunion im Mittelalter.

Von Peter Browe S. J.

Mindestens seit dem 5. Jahrhundert war der Ritus, den Kindern gleich nach der Taufe auch die Kommunion zu spenden, allgemein verbreitet¹. „Kinder und Blöde, die die Lehre nicht fassen können“, sagte Gennadius von Marseille am Ende des 5. Jahrhunderts, „sollen die Antworten durch ihre Taufpaten geben und mit dem Chrisam verwahrt und zum Geheimnis der Eucharistie zugelassen werden“².

„Auch das müßt ihr wissen“, belehrte ums Jahr 1000 der Benediktiner Aelfric die englischen Priester, „daß ihr den getauften Kindern gleich die Kommunion reichen sollt; solange sie dann die weißen Kleider tragen, sollen sie ebenfalls die Messe hören, und ihre Eltern sollen für sie opfern“³.

Diese Sitte der Taufkommunion herrschte nicht nur, wie das Konzil von Trient annimmt⁴, in einigen Kirchen, sondern im

¹ Vgl. J. F. Mayer, *Commentarius hist.-theol. de euch. infantibus data* (Lipsiae 1673). Chr. Eb. Weismann, *De praepostera euch. infantum in eccl. reductione* (Tübingen 1744). Petr. Zornius, *Hist. euch. infantum* (Berolini 1736). Joh. Vogt, *Hist. fistulae eucharisticae* (Bremae 1740). J. C. Chardon, *Hist. des sacrements; Bapt.* II c. 11; abgedruckt bei J. P. Migne, *Theol. cursus compl.* XX 142. M. Raich, *Das Alter der Erstkommunikanten* (Mainz 1875). V. Baesten, *La première commun. des enfants, Précis historiques* 33 (1884) 173. Jules Corblet, *Hist. de l'eucharistie* (Paris 1885) I 304. Jak. Hoffmann, *Gesch. der Laienkommun. bis zum Tridentinum* (Speyer 1891) 117 164. A. Villien, *L'âge de la première commun.*, *Revue du Clergé franç.* 65 (1911 I) 672. Louis Andrieux, *La première commun.* (Paris 1911²). H. Moureau im *Dictionnaire de théol. cathol.* III 495. Joh. Baumgärtler, *Die Erstkommunion der Kinder* (München 1929). Diese eingehende Monographie erhielt ich erst, als der obige Artikel schon geschrieben war; ich werde bei anderer Gelegenheit darauf zurückkommen.

² De eccl. dogm. c. 52: „Si vero parvuli sunt vel hebetes, qui doctrinam non capiunt, respondeant pro illis, qui eos offerunt iuxta morem baptizandi, et sic manus impositione et chrismate communiti eucharistiae mysteriis admittantur.“ PL 58, 993; neuere Ausgabe von C. H. Turner, *JThSt* 7 (1906) 93.

³ Bernh. Fehr, *Die Hirtenbriefe Aelfrics; Bibliothek der angelsächs. Prosa* 9 (Hamburg 1914) 60, 152.

⁴ Sess. 21 *Doctr. de comm. sub utr. spec.* c. 4: „Denique eadem s. synodus docet, parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem eucharistiae communionem, siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei

gesamten Orient und Okzident. Schriftsteller, Synoden und Ordines bezeugen sie. In den meisten Fassungen des *Sacramentarium Gregorianum* lautete eine Karsamstagsrubrik: „Wenn der Bischof anwesend ist, soll er gleich nach der Taufe den Kindern die Firmung und Kommunion spenden. Andernfalls soll ihnen ein Priester mit diesen Worten den Leib des Herrn reichen: ‚Der Leib U. H. J. Chr. gereiche dir zum ewigen Leben.‘ Dann sollen sie während der ganzen Osterwoche opfern und kommunizieren ⁵.“

Dieser Brauch, acht Tage lang die weißen Taufkleider anzubehalten und die Eucharistie zu empfangen, war im Frühmittelalter allgemein verbreitet. Seit dem sogenannten *Ordo Romanus primus* ⁶, der aus dem 6. Jahrhundert stammt, aber im 8. überarbeitet wurde, enthalten viele Ritualien diese Vorschrift.

Nach dem Bischof Rudolf von Bourges (840—868) mußten alle Priester an Ostern und Pfingsten in den Hauptort kommen (*ex cellis ad vicos convenire debent*), dem Gottesdienst beiwohnen und die Taufe spenden. „Dann sollen sie zu der eigenen Kirche zurückkehren und die Messe lesen, in der die Getauften und ihre Paten kommunizieren sollen. Solange sie die weißen Kleider tragen, sollen sie von ihren Paten mit Lichtern zur Kirche geführt werden, und alle sollen acht Tage lang mit gleichem Recht den Leib und das Blut Christi empfangen ⁷.“

Diese Kinderkommunion hat im 9. Jahrhundert zu vielen Er-

gratiam in illa aetate amittere non possunt. Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim ss. illi Patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt, ita certe eos nulla salutis necessitate id fecisse sine controversia credendum est“ (Denzinger n. 933).

⁵ So z. B. in einem Petersburger Ms. des 9. Jahrh.; Ant. Staerck, *Les ms. latins du 5^e au 13^e siècle conservés à la biblioth. impér. de St. Pétersbourg* (1910) I 94.

⁶ C. 46: „*Illud autem de parvulis providendum est, ut postquam baptizati fuerint, nullum cibum accipiant nec lactentur, antequam communicent sacramenta corporis Christi; et omnibus diebus septimanae Paschae ad missas procedant et parentes eorum offerant pro ipsis et communicent omnes.*“ PL 78, 958. Ähnlich *Ordo Rom. VII* (6. Jahrh.) c. 12; ebd. 1000.

⁷ PL 119, 713.

örterungen Anlaß gegeben. Während die Schriften der Merowingerzeit von ihr schwiegen, entstand durch die bekannte Rundfrage Karls d. Gr. über die Taufe und die Bedeutung ihrer Zeremonien eine reiche Literatur. Die letzte Frage lautete: „Warum erhalten die Täuflinge den Leib und das Blut des Herrn?“ Aus den Antworten der Bischöfe geht hervor, daß sie diese Taufkommunion für einen der Kirche von Christus überlieferten Gebrauch halten, der beibehalten werden muß; durch ihren Empfang wird man Glied Christi und der Gemeinde und des Anrechts auf den Himmel teilhaftig. Mit jener Monotonie, die den abschreibenden Theologen der karolingischen Ära eigen ist, kehrt immer der Satz wieder: „Am Schluß erhalten sie den Leib und das Blut des Herrn, damit sie Glieder dessen werden, der für sie gelitten hat und auf-erstanden ist⁸.“

Einige, wie z. B. Bischof Theodulf von Orleans († c. 821)⁹ und Erzbischof Hraban Maurus von Mainz († 856)¹⁰ meinten, daß ein Kind, das ohne die Kommunion sterbe, nicht zur Seligkeit kommen könne. Neben einigen Aussprüchen Augustins¹¹ haben sie besonders die Herrenworte im 6. Ka-

⁸ So sagt Bischof Magnus von Sens: „Postremo (nach der Firmung) corpore et sanguine Dominico communicantur, ut illius membra efficiantur qui pro eis passus est et resurrexit et per visibilem panem et vinum pascatur anima cibo invisibili... Morem istum accipiendae eucharistiae a Domino traditum ecclesiae tenet, ut cum aqua et Spiritu s. quis renascitur, corpore Domini pascatur et sanguine eius potetur, ut in corpore Christi traditus et ille in Christo maneat et Christus in eo.“ PL 102, 984. Ähnlich Jesse von Amiens, PL 105, 791; Maxentius von Aquileja; s. J. M. Heer, Ein karoling. Missionskatechismus; Bibl. u. patrist. Forschungen 1 (Freiburg 1911) 94. Vgl. über diese Antworten Friedr. Wiegand, Erzb. Odilbert v. Mailand über d. Taufe; Studien z. Gesch. d. Theol. u. der Kirche IV 1 (Leipzig 1899) und J. M. Hanssens S. J., Ephemerides liturg. 41 (1927) 69.

⁹ Liber de ordine baptismi, c. 18: „Propter hanc vitam adipiscendam et baptizamur et eius carne pascimur et eius sanguine potamur, quia nequaquam possumus in eius corpus transire nisi his sacramentis imbuiamur. (Zitiert Joh. 6, 54 55.) Morem ergo accipiendae eucharistiae a Domino traditum ecclesia tenet, ut cum ex aqua et Spiritu s. quis renascitur, corpore Domini pascatur et sanguine eius potetur, ut in corpore Christi traecto et ille in Christo maneat et Christus in eo.“ PL 105, 240.

¹⁰ De universo V c. 11; PL 111, 135. Auch De institut. laic. I c. 29; A l. Knöpfler, Rab. Mauri de inst. laic., Veröffentl. aus d. kirchenhistor. Seminar München 5 (München 1900) 52.

¹¹ Tractatus in Joa. 22 c. 6, n. 15 16; Ep. ad Paulin. Nolan. 8, n. 30;

pitel des Johannesevangeliums zu dieser Ansicht gedrängt. „Sorget eifrig“, belehrte 889 Bischof Riculf von Soissons seine Priester, „daß die Getauften gleich die Eucharistie erhalten. Denn der gesagt hat: ‚Wenn einer nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht ins Himmelreich eingehen‘, hat auch gesagt: ‚Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch.‘ Das heißt doch, daß man ohne den Leib und das Blut des Menschensohnes das Leben nicht haben kann ¹².“

Die meisten Theologen haben aber dieser Ansicht widersprochen und die Taufe als volle Eingliederung in das Reich Christi angesehen, durch welche die Kinder der Seligkeit teilhaftig werden, auch wenn sie ohne die Eucharistie aus dem Leben scheiden. So haben z. B. der hl. Paschasius Radbertus († c. 860) ¹³ und der Erzbischof Hinkmar von Reims († 882) ¹⁴ diese Frage entschieden.

Erzbischof Lanfrank von Canterbury (1070—1089) gab einem irischen Bischof, der ihn darüber befragte, die Antwort: „Ohne jeden Zweifel sollst du wissen, daß weder wir Engländer noch die Kirchen jenseits des Kanals jene Ansicht vertreten. Gewiß, wir glauben, daß es allen Menschen, gleichviel welchen Alters, sehr viel nützt, wenn sie sich lebend und sterbend mit dem Leib und Blut des Herrn schützen. Falls aber jemand gleich nach der Taufe ohne dieses Sakrament stirbt, geht er nach unserem Glauben deshalb nicht verloren.“

De peccat. meritis ac remiss. I c. 20, n. 27 und viele andere Stellen. Ob Augustin mit Recht für diese Ansicht angeführt wird, ist umstritten. Vgl. u. a. Joh. Nicolussi, Die Notwendigkeit der hl. Euch. (1917) 71 und Otto Lutz, ZKathTh 43 (1919) 235; H. Moureau, a. a. O. 481.

¹² PL 131, 18.

¹³ De corp. et sang. Chr. XIX 4: „Quapropter etiam nonnulli quaerunt, si qui baptizantur et praeventi morte fuerint velocius nec sinuntur carnem Domini manducare neque eius sanguinem bibere, utrum vel quantum noceat... Unde constat quia renati ad vitam, mox translati per mortem carnis ad ipsam eandemque vitam, quae Christus est sine ullius labe peccati, in ipso concorporati inveniuntur et ideo non obesse credimus eos viaticum non accepisse huius sacramenti ad vitam in via.“ PL 120, 1328.

¹⁴ De cavendis vitiiis et virtut. exercendis c. 10; PL 125, 925.

Die Stelle: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset . . .“, kann so nicht gemeint sein¹⁵.

Ungefähr zur selben Zeit sprach sich auch der Archidiakon von Poitiers Radulphus Ardens († nach 1101) in einer Osterpredigt über das Los der Kinder aus, die ohne die Kommunion sterben. „Den Kindern soll sie gleich nach der Taufe wenigstens unter der Gestalt des Weines gegeben werden, damit sie nicht ohne ein notwendiges Sakrament sterben. Falls sie aber ohne dasselbe sterben, werden sie dann verdammt? Nein . . .; sie werden durch den Glauben, zwar nicht durch ihren eigenen, aber durch den ihrer Paten, gerettet¹⁶.“ Auch der Benediktiner Wilhelm, der spätere Jünger und Freund des hl. Bernhard († 1148—1153), sprach Grundsätze aus, nach denen die Taufkommunion nicht heilsnotwendig war¹⁷.

Nach dieser Zeit wurde die Frage nur noch sehr selten behandelt und die Ansicht von der absoluten Notwendigkeit der Kommunion auch für Säuglinge kaum mehr vertreten. Dagegen warf Benedikt XII. den Armeniern vor, daß sie eine Taufe ohne gleichzeitigen Empfang der Firmung und Eucharistie für ungültig erklärten. Auf ihrer Synode zu Sis i. J. 1342 wehrten sie diese Lehre wie so manche andere, die man ihnen vorwarf, ab. Gewiß, antworteten sie, diese drei Sakramente werden hintereinander gegeben. „Der Priester berührt mit dem getrockneten Leibe Christi die Lippen des Säuglings und legt ihn dann wieder zurück. Falls er aber gerade Messe liest, feuchtet er seinen Finger etwas mit dem Blute an und berührt damit die Lippen des Kindes. Das macht man so nach der Gewohnheit der griechischen Kirche.“ In einem Not-

¹⁵ Ep. 33; PL 150, 532.

¹⁶ PL 155, 1850. J a k. H o f f m a n n sagt im Anschluß an den Kardinal Bona (Rer. liturg. II c. 19 § 1) irrtümlich, daß Radulf eine absolute Notwendigkeit dieser Kommunion gelehrt habe. A. a. O. 119, Anm. 4.

¹⁷ De sacr. alt. c. 8: „Licet enim illa (sc. manducatio spiritualis) sufficiat, si sic inevitabile cogat necessarium, tamen et haec (sc. corporalis) non est omitenda. Sufficit enim illa per se, quia nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequam comedat panem illum et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat.“ PL 180, 354.

falle genügt aber die bloße Taufe, ohne Chrisam und Eucharistie¹⁸.

Wie die Taufkommunion in der abendländischen Kirche gespendet wurde, ist für das Frühmittelalter nicht mehr mit Sicherheit zu sagen. Bossuet meinte, es sei nur unter der Gestalt des Weines geschehen¹⁹; aber viele Ordines sprechen in ihren Rubriken und in ihrer Ausspendungsformel so klar vom Leibe Christi und nur von ihm, daß es unmöglich ist, das nur vom Blute zu verstehen. Mancherorts wird man Unterschiede gemacht haben, wie sie das Meßbuch von Rieux (12. Jahrh.) beschreibt: „Wenn die Kinder schon essen können, soll man ihnen die Kommunion nach der Autorität der Kanones (d. h. unter beiden Gestalten) geben, sonst nur das Blut. Ebenso soll man bei sterbenden Kindern vorgehen²⁰.“

In den Gegenden, in denen die Eintauchung der konsekrierten Hostie in das Blut Sitte war, hat man wohl ein solches Partikelchen gegeben, aber Papst Paschal II. (1109—1118) hat das mißbilligt und dem Abt von Cluny geschrieben, man solle denen, die den Leib Christi nicht nehmen können, nur das Blut geben²¹. Auf diese Art wird man in den meisten Kirchen das Sakrament gespendet haben. „Den eben getauften Säuglingen“, sagt Wilhelm von Champeaux († 1121), Bischof von Châlons-sur-Marne, „soll man nur den Kelch reichen, denn das Brot können sie nicht nehmen und so empfangen sie ja den ganzen Christus. Der Kelch aber muß ihnen gegeben werden; denn wie jemand ohne Taufe nicht zum Leben eingehen kann, so auch nicht ohne diese Wegzehrung²².“ Die-

¹⁸ Raynaldus, Annal. 1341 n. 45; auch Mansi, Concil. XXV 1236.

¹⁹ Traité de la comm. sous les deux espèces; Oeuvres compl. (Paris 1836) VII 68.

²⁰ Zitiert von Mabillon im Commentar. praev. zu den Ordines Romani c. 15.

²¹ „Igitur in sumendo corpore et sanguine Domini... Dominica traditio servetur nec ab eo quod Christus magister et praecepit et gessit, humana et novella institutione discedatur. Novimus enim per se panem, per se vinum ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in s. ecclesia conservandum docemus atque praecipimus, praeter in parvulis ac omnino infirmis, qui panem absorbere non possunt.“ Epist. 535; PL 163, 412.

²² „Unde et infantulis mox baptizatis solus calix datur, quia pane

selbe Ausspendungsart bezeugt auch der Bischof Gilbert von Poitiers († 1154)²³. Dagegen sagt die hl. Hildegard von Bingen († 1179), daß man den Kindern die Brotsgestalt gegeben habe²⁴.

Aber auch ein ganz anderer Ritus fängt in dieser Zeit an. Man gibt nicht mehr das Blut des Herrn, sondern nur noch Wein, der irgendwie vom Priester geweiht wurde, d. h. die Kommunion der Säuglinge verschwindet und bleibt nur noch in einem Ersatz- und Erinnerungsritus erhalten.

Unter den ersten, die von dieser Neuerung sprechen, ist Robertus Paululus aus der Diözese Amiens, der im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts seine theologischen Werke schrieb. „Den getauften Säuglingen soll der Priester dieses Sakrament unter der Gestalt des Blutes mit dem Finger reichen; so können sie es saugen . . . Manche Priester, die die Sache drangeben, aber die Form beibehalten, geben ihnen statt dessen Wein. Das halte ich für ganz überflüssig, wenn es ohne Ärgernis der Einfältigen unterlassen werden kann. Falls mit der Aufbewahrung des Blutes oder mit der Darreichung irgendeine Gefahr verbunden ist, scheint es mir besser, gar nichts zu tun²⁵.“

Was hat diese Änderung verursacht? Was bewog die Priester, den Säuglingen das Blut nicht mehr zu geben?

Früher fand, Notfälle ausgenommen, die Taufspendung für Erwachsene und Kinder nur zwei- oder dreimal im Jahre, an hohen Festtagen, statt und war mit vielen Zeremonien und

uti non possunt et in calice totum Christum accipiunt. Dandus autem est calix eis, quia sicut non potest ad vitam ingredi sine baptismo, ita nec sine hoc vitali viatico.“ Zitiert von Mabillon, Acta SS. O. S. B. III praef. n. 75; auch PL 163, 1039.

²³ Ep. ad Mathaeum abb.: „Quoniam et pueri baptizati in solius calicis et infirmi in solius panis sacramento saepe communicant et nihil minus quantum ad rem ipsam et ad incorruptionis futurae sacramentum accipiunt.“ Edm. Martène, Thesaurus novus anecdot. (Lutet. Paris. 1717) I 428; auch PL 156, 1024 und PL 188, 1256.

²⁴ Scivias II c. 6: Die Kommunion muß unter beiden Gestalten ausgeteilt werden, „nisi prae simplicitate accipientis sacerdos timeat periculum effusionis et tunc illo accepturo fiat secundum simplicitatem infantium quibus esca panis conceditur et potus vini denegatur“. PL 197, 533.

²⁵ De off. eccles. I c. 20; PL 177, 392. Der Text zeigt auch, daß man das Blut für diesen Zweck aufbewahrte.

Skrutinien umgeben. Als die Erwachsenentaufe aufhörte, kam für die Kinder allmählich die Privattaufe auf, und schon im 11. und 12. Jahrhundert war sie die Regel. Die Ansicht, daß es besser sei, nicht bis Ostern oder Pfingsten zu warten, sondern das Kind möglichst bald dem Reiche Satans zu entziehen und dem Reiche Christi einzugliedern, hatte sich durchgesetzt. Da mit dieser Privattaufe keine Messe verbunden war, unterblieb von selbst auch die Kommunion, die man in dieser Zeit nur im Todesfalle ohne Zusammenhang mit dem Opferakt spendete.

Dazu kamen noch dieselben Gründe, die die Abschaffung des Laienkelches überhaupt veranlaßt haben, die Gefahr des Verschüttens und der anderen Unehreerbiegigkeiten, die mit der Austeilung des Blutes verbunden waren und die bei den kleinen Kindern noch größer waren als bei den Erwachsenen.

Zudem ging der Kommunionempfang immer mehr zurück; die meisten Laien kommunizierten im 11. und 12. Jahrhundert nur noch einmal im Jahr, und man verlangte dafür eine angestrenzte Vorbereitung, eine eingehende Beichte, eine Besserung des Lebens. Man erwartete viel mehr als früher eine positive Mitwirkung, weshalb auch die Kommunion der Kinder, die den Vernunftgebrauch noch nicht erlangt hatten, um diese Zeit abkam. Kein Wunder, daß man auch aufhörte, sie den Säuglingen zu reichen.

Natürlich geschah das nicht durch ein allgemeines Gesetz, das sie abschaffte, sondern allmählich und in den einzelnen Ländern und Diözesen zu verschiedener Zeit. Der Bischof Johann von Avranches, der um 1061—1067 die Rubriken seiner Kirche beschrieb, erwähnt sie nicht mehr, obwohl er die Taufzeremonien ausführlich beschreibt²⁶. Dagegen ist sie im 12. Jahrhundert noch in vielen Kirchen bezeugt. Im allgemeinen wird man behaupten können, daß sie um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts verschwunden war²⁷, wenn sie viel-

²⁶ PL 147, 52.

²⁷ Allerdings machte noch der berühmte Kanonist Huguccio in seiner Summe zu Gratian, die er am Ende des 12. Jahrhunderts schrieb, zu der oben, Anm. 2, angeführten Stelle des Gennadius (De consecrat. IV c. 28) die Bemerkung: „Hoc refertur ad adultos. Si vero referatur ad parvulos, sicut videtur, tangit illud, quod fit pueris post baptismum in

leicht auch in einzelnen Kirchen noch bis ins 13. Jahrhundert hinein weiterbestand. So heißt es in einem Rituale des Augsburger Doms aus dieser Zeit: „Die neugetauften Kinder sollen während der ganzen Osterwoche kommunizieren, und zwar nur mit dem Blute des Herrn, da sie ja den Leib nicht nehmen können²⁸.“ Ob das aber beweist, daß die Kommunion tatsächlich noch gegeben wurde, ist fraglich, da ja die Rubriken oft aus der Vorlage abgeschrieben wurden, ohne daß sie alle befolgt wurden.

In keinem mittelhochdeutschen Volksepos ist bei der Taufe von dieser Spendung die Rede²⁹. Auch sonst wird sie in keinem Dokument eindeutig erwähnt. Viele Stellen, die dafür angeführt werden, sind nicht beweiskräftig³⁰, da es sich um die Ersatzkommunion handeln kann, die oft mit denselben Worten wie die Kommunion selbst gespendet wurde.

Erst die Hussiten haben diese Taufkommunion am Anfang des 15. Jahrhunderts wieder eingeführt³¹, und auch die Universität in Prag hieß diese Praxis gut. In ihren 23 Artikeln bestimmte sie 1418, daß man den Säuglingen gleich nach der

ebdomada paschali, in qua singulis diebus pueri baptizati deferuntur ad ecclesiam et de sanguine Christi infunditur in os cuiuslibet eorum, ut sic corpore Christi et sanguine Christi alantur ad instar filiorum israel, qui post transitum maris manna sunt educati.“ Zitiert von Franz Gillmann, ArchKathKR 108 (1928) 608 Anm. 3. Gemeint sind wohl nur die Kinder, die am Karsamstag feierlich getauft wurden. Ob diese Sitte zur Zeit Huguccios in Oberitalien, wo er lebte, wirklich noch bestand?

²⁸ Cod. lat. Monac. 226. Endres hat einzelne Rubriken daraus veröffentlicht, Theol.-prakt. Monatsschrift 13 (Passau 1903) 639.

²⁹ Fr. Kondziella, Volkstüml. Sitten und Bräuche im mittelhochdeutschen Volksepos; Wort u. Brauch 8 (Breslau 1912) 8.

³⁰ So die von Alb. Hauck angeführten Texte. Kirchengesch. Deutschlands V 1 (Leipzig 1911) 360. De Moleon sagt: „Non seulement cette pratique de communier les enfans nouveaux baptizez étoit encore en vigueur au 12^e siècle, mais elle se patriquoit à Beauvais il n'y a pas 300 ans (14. Jahrh.), comme on le voit par les Ordinaires de cette Eglise qui sont de ce temps-là et de là est venu coutume de porter encore aujourd'hui au grand Autel ces enfans nouveaux baptizez, ce qui se pratique dans tout le Diocese de Rouen et en plusieurs autres.“ Voyages liturg. de France (Paris 1757) 27.

³¹ Nach einer Fortsetzung der „Gesta archiep. Magdeburg.“ lautet einer der hussitischen Artikel: „Infantuli statim post baptisma communicandi sunt sacramento altaris sub utraque specie, quod iam ab omnibus communiter practicatur.“ MGH Script. XIV 459. Das „Chronicon universitatis Pragensis“ sagt darüber zum Jahre 1416: „Magister

Taufe den Leib und das Blut des Herrn reichen sollte, wenigstens wenn keine Gefahr des Erbrechens vorhanden sei; man sollte ihnen eine kleine Hostienpartikel in den Mund geben und dann einen oder mehrere Tropfen Blutes einträufeln³².

Der Hauptgrund für diese Praxis war die Ansicht, die durch einige Vätertexte gestützt wurde, daß bei der Spendung aller Sakramente auch die Eucharistie, der Herr selbst, gegeben werden müsse, weil aus ihm ihre Kraft und Wirkung herkomme³³.

Auch an das Konzil von Basel richteten die Böhmen mehreremal die Bitte, ihnen diese Kommunion der kleinen Kinder zu gestatten, da sonst großes Ärgernis im Volk erregt würde³⁴. Man ging dort aber ebensowenig darauf ein, wie i. J. 1513 Leo X., der die Gefahr des Verschüttens und Erbrechens dagegen geltend machte³⁵.

Jacobellus cum magistro Petro Theutonico de Drazdian (Dresden) incepit communicare populum laicalem sub utraque specie... Tunc etiam parvulos in baptismo corpore et sanguine Christi communicabant et alia sacramenta non curabant.“ *Fontes rer. Austriac.* I 2 (1856) 35.

³² „Primo quod parvuli post baptismum sunt corpore et sanguine domini discrete communicandi; primum considerato, si parvulus sit dispositus ad capiendum, sc. si potest et si iam non vomit, alias secum communicatio est exspectanda. Quodsi est habilis, tunc minima portio primi sacramenti est ei in os ponenda et concluso ore eius ad modicum, post hoc una stilla sanguinis Christi capta super digito de patena et delata super patenam est ori eius semel vel bis immittenda.“ *Franc. Palacky, Documenta Mag. Joa. Hus vitam... illustrantia* (Pragae 1869) 678.

³³ Die Prager Synode der Hussiten von 1421 sagte darüber im c. 7: „Item statuimus, quod circa ministrationem omnium sex sacramentorum sacramentum eucharistiae velut virtus et confirmatio eorum non deseratur, sed concurrat et ministretur. Quia teste b. Dionysio nullum sacramentum rite celebratur, in quo eucharistia non sumitur.“ *Hartzeim, Concil. German.* V 200.

³⁴ Das Konzil hatte 1433 den Hussiten zwar den Laienkelch gestattet, aber die Kommunion der unmündigen Kinder verboten. *Mansi, Concil.* XXXI 274. Über seine verneinenden Antworten vgl. *Mansi XXVIII* 190; *XXIX* 158 und *Fr. Palacky, Gesch. v. Böhmen* (Prag 1836/67) III 3, 217 397 498.

³⁵ In einem Brief an seinen Legaten in Böhmen schreibt der Papst: „De pueris vero non potentibus se probare et in amentibus non habentibus dilucida intervalla, videtur gravissimum, quod communicentur propter periculum irreverentiae et eversionis aut expuitionis vel vomitus, quod et Basilienses desiderantes multum Bohemis satisfacere, non ausi sunt permittere, ideo non videtur tutum aliquid super hoc concedere.“ *Raynaldus, Annal.* 1313 n. 70; *Jos. Hergenröther, Leonis X... regesta* (Friburgi 1884) n. 4597.

Im Jahre 1562 erklärte das Konzil von Trient, daß eine Heilsnotwendigkeit zu kommunizieren für die Säuglinge nicht bestünde; wer sie lehre, ver falle dem Anathem³⁶.

Wenn auch diese Kommunion am Anfang des 13. Jahrhunderts in den meisten Bistümern abgeschafft war, so hatte man doch an sehr vielen Orten einen Ersatz beibehalten. Nur selten geschah das in der Form, daß der Priester nach der Taufe die Pyxis herbeiholte und den Leib Christi wenigstens vorzeigte³⁷. Dagegen war ein anderer Ritus weit verbreitet³⁸. Man benetzte die Lippen der Kinder mit dem Wein, den man dem Priester in der Messe über die Hände gegossen hatte. Der Ordo, den Bernhard von Porto († 1176) den Chorherren des Lateran gab, beschreibt diese Zeremonie folgendermaßen: „Die neugetauften Kinder sollen an allen Tagen der Oster- und Pfingstwoche zur Messe kommen, opfern und kommunizieren. Diese Kommunion geschieht bei uns auf folgende Weise. Nach Schluß der Messe ... geht der Diakon zum Podium oder zum Choreingang ... und benetzt mit dem Ablutionswein den Mund der Kinder. Was davon übrigbleibt, soll ins Sacrarium gegossen werden³⁹.

³⁶ Oben, Anm. 4; dazu can. 4 (Denz. n. 937).

³⁷ Heinrich von Gorkum, der 1431 als erster Rektor der Montanerburse in Köln starb, sagt in seinem „Tractatus de superstitiosis quibusdam casibus“: „Observantia, que fit post baptismum in aliquibus locis, potius otiosa prima fronte dicitur quasi (!) illicita, et potest esse pie interpretationis. Hec propositio patet. Nam in aliquibus locis post baptismum presbiter baptisatis portat corpus Christi in pixide et inde recipit unam hostiam levans eam duobus digitis, ut patrini videant hostiam.“ Zitiert von Jos. Hansen, Quellen u. Untersuch. zur Gesch. des Hexenwahns u. der Hexenverfolgungen im M. A. (Bonn 1901) 88.

³⁸ Vgl. Claude de Vert, Explicat... des cérémonies de l'église 4 vol. (Paris 1710/13) IV c. 35 n. 4. Jak. Hoffmann, Gesch. der Laienkommunion bis zum Tridentinum (Speyer 1891) 165. E. d. Wymann, Taufsitten in der Diöz. Konstanz; Der Geschichtsfreund 60 (1905) 1. A. d. Franz, Die kirchl. Benediktionen des M. A. (Freiburg 1909) II 235. W. W. Freestone, The Sacrament reserved; Alcuin Club Collection 21 (London 1917) 177.

³⁹ „Communicatio autem baptizatorum in his diebus apud nos hoc modo fit. Post finem misse, postquam episcopus vel sacerdos exutus fuerit, progrediens diaconus, antequam exuatur, ad podium vel ad ostium chori mansionario sibi deferente calicem cum vino de perfusione sacrificii cum minimo digito infundat ora infantum et quod remanserit proiciat in sacrarium.“ Lud. Fischer, Bernhardi... ordo offic. eccl. Lateran.; Hist. Forsch. u. Quellen, her. v. J. Schlecht 2/3 (München 1916) 73. Vgl. auch oben, S. 7.

Während dieser Ritus im M. A. selbst nicht oft erwähnt wird, geben vom 15. Jahrhundert an viele Synoden und Ritualien Vorschriften, die ihn regeln; natürlich war seine Ausgestaltung sehr verschieden.

Man brachte die Kinder an den Altar und reichte ihnen dort den Ablutionswein; deshalb werden sie mancherorts auch heute noch von dem Paten an den Altar getragen, wo er, auf den Stufen kniend, ein Gebet für sie verrichtet ⁴⁰.

In manchen Bistümern, wie in Amiens ⁴¹, Metz ⁴² und Minden ⁴³, behielt man die alte Spendungsformel: „Der Leib und das Blut U. H. J. Chr. bewahre dich fürs ewige Leben“, bei, während man sie anderwärts, z. B. 1585 in Reims ⁴⁴, ausdrücklich verbot. In Köln um 1485 ⁴⁵, Speier 1512 ⁴⁶, Konstanz 1570 ⁴⁷, Augsburg 1580 ⁴⁸ sagte man: „Der Empfang dieses Ablutionsweines (dieses Weines) gereiche dir zum Heile der Seele und des Leibes. Im Namen des Vaters...“ In einigen süddeutschen und französischen Diözesen, z. B. in Perigueux ⁴⁹ und Sens ⁵⁰, sprach man vom Himmelstau, den Gott dem Täufling geben möge.

⁴⁰ Oben, Anm. 30.

⁴¹ Rituale von 1506; Edm. Martène, *De ant. eccl. ritibus* (Bassani 1788) I c. 1 a. 15 n. 14.

⁴² Rituale von 1542; Cl. de Vert, a. a. O. IV 301.

⁴³ Jos. Freisen, *Liber agendorum eccl. et dioec. Slezvicensis* (Paderborn 1898) 49.

⁴⁴ „Summopere caveat sacerdos, ne quemadmodum perverso usu in quibusdam locis fieri dicitur, vinum porrigat infanti post baptismum, maxime utendo his verbis: ‚Corpus et sanguis D. N. J. Chr. custodiat te in vit. aet.‘“ Martène, ebd.

⁴⁵ Alb. Schönfelder, *Liturgische Bibliothek* (Paderborn 1904/06) I 90.

⁴⁶ Ad. Franz, a. a. O. 237.

⁴⁷ Alb. Dold, *Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung; Liturgiegeschichtl. Quellen* 5/6 (Münster 1923) 46 f.

⁴⁸ Der Wein wurde einige Tage nach der Taufe am Altar nach der Kommunion des Priesters, also während der Messe gereicht. F. A. Hoeynck, *Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg* (Augsburg 1889) 126.

⁴⁹ Rituale von 1536: „De consuetudine patriae Petragoriensis sacerdos benedicit vinum et dat in ore infantis sic dicendo: ‚Adjutorium ... Qui te creavit in flore, te benedicat in ore. In nomine Patris ...‘ Ponendo in os infantis: ‚De rore caeli et de pinguedine terrae det tibi Deus abundantiam ut vivas in saec. saec. Amen.‘“ J. B. Thiers, *Traité des superstitions* 4 vol. (Paris 1712/41) II 158.

⁵⁰ Rituale des Kard. Ludw. von Bourbon-Vendôme (1535—1557); Martène, a. a. O.

In Süddeutschland, Oberösterreich⁵¹ und in der Schweiz nannte man diese Austeilung des Taufweines das „Witzen“ oder „Witzgen“ und verband damit die abergläubische Vorstellung, daß das Kind dadurch klug und gewitzt werde⁵², weshalb eine Passauer Synode vom Jahre 1470 den Brauch verbot⁵³. Mancherorts, z. B. in den schweizerischen Bergkantonen und im St. Gallischen⁵⁴, hat er sich bis ins 18. Jahrhundert hinein erhalten; auch in Paderborn erließen noch die Agenden von 1735 und 1753 darüber eine Vorschrift.

* * *

Viele Jahrhunderte hindurch war der Tauftag auch der Tag der ersten hl. Kommunion. Dann konnten die Kinder, auch wenn sie noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt waren, das Sakrament empfangen. Allerdings wird nur sehr selten davon geredet; von einem Interesse für diese Kinderkommunion ist im ganzen Frühmittelalter so gut wie nichts zu bemerken. Die Ordines haben für ihren Ritus, der doch ein anderer wie der für die Erwachsenen sein mußte, kaum je Angaben. Und doch ist diese Kommunion der kleinen, noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangten Kinder nicht nur im Orient, sondern auch in abendländischen Kirchen Sitte gewesen. Gelegentliche Bemerkungen belehren uns darüber. So gingen nach dem Papst Leo d. Gr. († 461) auch die „infantes“ zum Tische des Herrn und antworteten auf die Spendungs-

⁵¹ Eine Hs. aus dem Stift in Pyhrn (15. Jahrh.) hat unter den Gebeten „ad introducendam mulierem“ die Rubrik: „Nota quando mulier venit ad altare et libenter haberet ut dares puero sapienciam... dic...“ Ad. Franz, a. a. O. 227.

⁵² Vgl. Ed. W y m a n n, a. a. O.

⁵³ C. 2: „Inhibemus insuper, ne pueri noviter baptizati ad altare pro receptione vini ex calice tempore missarum deferantur aut per celebrantes missas eis vinum ex calice porrigatur, cum ex hoc multi temere credant tales fieri scientificos et malam gerant fidem, qua occasione pericula animae oriuntur.“ H a r t z h e i m, Concil. German. V 477.

⁵⁴ Auf der St. Galler Synode vom Jahre 1737 wurde erwähnt, daß es mancherorts Sitte sei, dem getauften Kind etwas von der Ablution des Priesters in den Mund zu geben. K a r l S t e i g e r, Das st. gallische Synodalwesen unter d. Ordinariat der Fürststäbe; Zeitschr. f. schweiz. Kirchengesch. 13 (1919) 199.

formel mit „Amen“⁵⁵. Im Jahre 675 handelte die Provinzialsynode von Toledo in ihrem 11. Kanon von den Strafen derjenigen, die die Eucharistie verachten oder wegwerfen. Ungestraft aber sollen diejenigen bleiben, „die sie in einer schweren Krankheit erbrechen müssen, außerdem die kleinen Kinder und die Irrsinnigen, die nicht wissen, was sie tun“⁵⁶.

Im Macon gab man im Frühmittelalter zweimal in der Woche die Überbleibsel des Opfers unschuldigen Kindern⁵⁷.

In den *Miracula s. Ursuari* († 713), die im 11. Jahrhundert aufgezeichnet wurden, wird beiläufig erzählt, daß eine flandrische Mutter ihr kleines Töchterchen an der Brust hielt und zur Kommunion mitnehmen wollte (in ulnis gestans puellulam, quam cupiebat participare mysteriis, quibus et ipsa)⁵⁸.

Paschal II (1109—1118) sprach in einem Brief an den Abt von Cluny von „parvuli“, die den Leib Christi nicht nehmen können und das Blut allein empfangen sollen⁵⁹. Auch Bernold von Konstanz († 1100) zeugt für diesen Kommunionempfang der kleinen Kinder⁶⁰.

Ob er häufig oder selten war, können wir nicht sagen.

⁵⁵ Ep. ad cler. et pleb. Constantinopolit. c. 2: „Quod in ecclesia Dei in omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta taceatur.“ PL 54, 868. Was man im römischen Sprachgebrauch unter „infantes“ verstand, s. unten Anm. 84.

⁵⁶ „Quicumque ergo fidelis inevitabili qualibet infirmitate coactus eucharistiam perceptam reiecerit, in nullo ecclesiasticae damnationi subiaceat; similiter nec illos cuiusquam punitionis censura redarguet, qui talia aut tempore infantiae faciunt aut in qualibet mentis alienatione positi quid fecerint ignorare videntur.“ H. Th. Bruns, *Bibliotheca eccles.* (Berolini 1839) I 314; auch Mansi, *Concil.* XI 144.

⁵⁷ C. 6: „Quaecumque reliquiae sacrificiorum post peractam missa (!) in sacratio supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo, cuius interest, ad ecclesiam adducantur et indictum eis ieiunio eisdem reliquiis conspersas vino accipiant.“ MGH, *Concil.* I 167.

⁵⁸ A. S. Apr. II 569. Auch Gilbert von Nogent († 1124) erzählt eine ähnliche Geschichte. *De pignoribus Sanctorum* I c. 2 § 1; PL 156, 616.

⁵⁹ Oben, Anm. 21.

⁶⁰ „Sciendum autem, quod quidam parvulis morientibus viaticum non putant esse necessarium, cum Dominus generaliter dicat omnibus ad se pertinentibus: ‚Nisi manducaveritis...‘ Nusquam sane parvulis ecclesiasticam communionem plus quam aliis Christianis sive in vita sive in extremis denegabimus, si s. Patrum institutionem sequi volumus.“ PL 148, 1273.

Jedenfalls war er nicht, wie L. Andrieux meint⁶¹, strenge Verpflichtung; kein Gesetz, das sie aufstellt, ist bekannt. Die Texte, die er anführt, sind nicht beweiskräftig, da sie teils von der Taufkommunion, teils vom Viatikum handeln. Wahrscheinlich wird es so gewesen sein, daß man den Kindern die Kommunion reichte, wann die Eltern es wünschten, besonders an Ostern, gleichgültig, ob sie zwei oder zwölf Jahre alt waren.

War es aber wenigstens Verpflichtung, diesen kleinen Kindern, wenn sie ans Sterben kamen, die Kommunion zu geben⁶²? Auch diese Frage können wir nicht für alle Kirchen des Abendlandes mit Sicherheit beantworten. Es liegen zu wenig Nachrichten darüber vor. Zweifelsohne hat man sie ihnen in vielen Ländern gespendet; daß dies allgemeiner Gebrauch war, kann nicht bewiesen werden, ist aber wahrscheinlich.

Zum erstenmal gab darüber Karl der Große in den Kapitularien von 810—813 eine Vorschrift. „Der Priester soll die Eucharistie immer vorrätig halten, damit er sie, falls ein Erwachsener oder ein kleines Kind krank wird, gleich spenden kann, und so niemand ohne die Kommunion aus dem Leben scheidet“⁶³.

Dieser Kanon ist oft wiederholt worden und in viele Gesetzessammlungen übergegangen. Benedikt Levita, Rudolf von Bourges, Walter von Orleans, Regino von Prüm, Burchard von Worms, Ivo von Chartres und Gratian haben ihn aufgenommen⁶⁴.

⁶¹ „Cette communion des tout petits enfants ne fut jamais, comme certains pourraient être tentés de le croire, une simple pratique de piété surérogatoire, à laquelle des parents plus pieux et plus zélés soumettaient librement leurs enfants. Elle fut toujours regardée comme strictement obligatoire, au point que certains, en ce temps-là, allèrent, jusqu'à prétendre que le petit enfant, mort sans avoir communiqué, ne pouvait être sauvé.“ A. a. O. 54. Gewiß, diese Theologen haben behauptet, daß auch die kleinen Kinder einmal kommunizieren müssen, um selig werden zu können, aber ob die Kommunion nachher für sie noch Verpflichtung war, steht in Frage.

⁶² Vgl. L. Andrieux, *Le viatique et l'extrême-onction des enfants*; *Revue prat. d'apologét.* 12 (1911 II) 561.

⁶³ C. 16: „Ut presbyter semper eucharistiam habeat paratam, ut, quando quis infirmaverit aut parvulus infirmus fuerit, statim eum communicet, ne sine communione moriatur.“ MGH, Capit. I 179; PL 97, 326.

⁶⁴ Benedikt Levita (Mitte 9. Jahrh.), I c. 55. Rudolf v. Bourges

Auch in einigen liturgischen Büchern sind Rubriken für diese Sterbekommunion der kleinen Kinder angegeben ⁶⁵.

Aber schon am Anfang des 12. Jahrhunderts machten sich Widersprüche gegen sie geltend. Bernold von Konstanz († 1100), der Mönch in St. Blasien war, kämpfte gegen Priester, die sie nicht für notwendig hielten und ihre Spendung unterließen ⁶⁶. Aber die Ansicht dieser Gegner drang durch. Eine Wundererzählung des Zisterziensers Cäsarius von Heisterbach (Anfang 13. Jahrh.) beweist dies. Ein kleines Kind (*infantulus*) verlangte in seiner Todeskrankheit das *Viaticum*. Da es noch nicht wissen konnte, was das Sakrament ist, hielt es der Pfarrer für unerlaubt, der Bitte zu willfahren, und gab ihm statt dessen eine nichtkonsekrierte Hostie mit den Worten: „Siehe, das ist der Leib des Herrn.“ Aber das Kind merkte das sofort, worauf der Pfarrer, „der an eine göttliche Inspiration glaubte, ihm den wahren Leib Christi reichte ⁶⁷“.

Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts wird aber nicht nur die Sterbekommunion, sondern auch die Kommunion der kleinen Kinder überhaupt im Abendland ⁶⁸ abgekommen sein. Unter Bischof Odo von Sully (1196—1208) wurde sie in

(† 866), PL 119, 707. Walter v. Orleans (Ende 9. Jahrh.), PL 119, 734. Regino v. Prüm (geschr. 906), I c. 69; PL 97, 326. Burchard v. Worms (geschr. Anfang 11. Jahrh.), V c. 10, Ivo v. Chartres († 1115), Decr. II c. 20; Panorm. I c. 147; PL 161, 165 1079. Gratian (Mitte 12. Jahrh.), De consecrat. II c. 93.

⁶⁵ Oben Anm. 20.

⁶⁶ Oben Anm. 60.

⁶⁷ Caesarii Heisterbac. Dialogus miraculorum, her. v. Jos. Strange (Coloniae 1851) IX c. 44.

⁶⁸ Im Orient dauerte diese Kommunion in manchen unierten Kirchen weit über das M. A. hinaus. Gregor XIII. schrieb 1577 an den Patriarchen der Maroniten: „Ad haec innotescere debet Fraternitati tuae parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem eucharistiae communionem. Siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere nequeunt. Dum autem tanto in sacramento manducatur caro filii hominis, omni reverentia ac humilitate idem sacramentum prosequendum est; quod pueri per aetatem praestare minime possunt.“ Bullarium Maronitarum, cura Tob. Anaissi (Romae 1911) 72. Im Jahre 1736 erließen die unierten Maroniten ein strenges Verbot dieser Kommunion. M a n s i, Concil. XXXVIII 46. Benedikt XIV. schaffte sie 1742 bei den Italo-Griechen ab. Benedicti papae XIV bullarium (Romae 1746/57) I 170.

Paris⁶⁹ und 1227 auf einer Synode in Trier⁷⁰ verboten, und als das Laterankonzil 1215 für den Empfang des Leibes Christi irgendeinen Vernunftgebrauch verlangte, mußte sie überall aufgegeben werden. Natürlich wird die Macht der Gewohnheit veranlaßt haben, daß man diese Kinderkommunion hie und da, wenigstens an Ostern, noch länger beibehielt⁷¹. In Rouen mußte noch auf der Synode von 1235 verboten werden, sie Kindern unter sieben Jahren auszu- teilen⁷².

Mancherorts behielt man noch eine Ersatzkommunion bei;

⁶⁹ C. 39: „Item distracte praecipitur presbyteris ne hostias, licet non sacratas, dent pueris ullo modo.“ Mansi, Concil. XXII 683; auch PL 212, 67.

⁷⁰ C. 3: „Item nullus sacerdos det corpus Domini parvulis vel infirmis, qui cibum non valent retinere.“ Joh. Jac. Blatta u, Statuta synod. . . . archidioec. Trevir. (Aug. Trevir. 1844) I 16; auch Mansi, Concil. XXIII 28.

⁷¹ Allerdings sind einige Texte, auf die man sich für die Weiterdauer der alten Sitte stützt, nicht beweiskräftig. Die Synode von Bordeaux 1255 c. 5 bestimmte: „Inhibetur presbyteris, ne hostias consecratas pueris dent ullo modo pro communione in die Paschae, sed panem benedictum communem. Idem de aliis prohibitis communicare praecipimus observari.“ Mansi, Concil. XXIII 858. Dasselbe Dekret wurde 1279 auf der Nationalsynode in Ofen erlassen. Rom. Hube, Antiquiss. constitut. synod. prov. Gneznensis (Petropoli 1856) 150. Der Text ist verderbt; es muß „hostias non consecratas“ heißen. Das geht sowohl aus den gleichzeitigen Synoden, die diesen Text haben (unten Anm. 73 f.), als auch aus dem Gegensatz zu „panis benedictus communis“ hervor. Auch der Schlußsatz beweist das: Wenn es verboten ist zu kommunizieren, darf er keine konsekrierte Hostie erhalten; er soll aber auch keine nichtkonsekrierte bekommen, wie das vielerorts Brauch war, sondern nur das geweihte Brot, das gewöhnlich an Sonn- und Festtagen ausgeteilt wurde. Auch das Dekret einer Narbonner Synode von 1609 braucht sich nicht, wie L. Andrieux a. a. O. (oben Anm. 1) 68 meint, auf die Kommunion der kleinen Kinder zu beziehen. „Non admittant parochi infantes ad susceptionem tanti sacramenti, quod cibus est grandium, sed eos tantum, quorum sit probata vita et moderata, qui quod ore sumpserint, mente ruminare possint.“ Nic. Coleti, Coll. concil. (Venetiis 1728 f.) XXI 1496. Es kann gegen diejenigen gerichtet sein, die das Alter der Erstkommunikanten frühzeitig, etwa schon vor dem zehnten Jahre, ansetzten. Auch was Ch. Cordonnier sagt, ist nicht zu erweisen: „Dans certains diocèses comme à Amiens et Beauvais, la communion des enfants était encore en vigueur au 15^e siècle.“ Le culte du Saint-Sacrement (Paris 1923) 37.

⁷² C. 19: „Ut non detur eucharista pueris infra 7 annos, ex conc. Lateranensi. Prohibetur presbyteris, ne hostias dent pueris ullo modo infra septennium constitutis.“ Guil. Bessin, Concil. Rotomag. Provinciae (Rotomagi 1717) II 55; auch Mansi, Concil. XXIII 375. Wiederholt 1300 auf der Synode der zu Rouen gehörigen Diözese Bayeux. Mansi XXV 63.

man gab den kleinen Kindern, besonders am Osterfeste, nicht-konsekrierte Hostien⁷³ und hielt so die Erinnerung an jene alte Sitte fest. Weil das aber vielfach zur Verwechslung mit der wirklichen Kommunion oder zu allerlei Unfug Anlaß gab, wurde es in anderen Diözesen verboten⁷⁴ oder nur die Austeilung von geweihtem Brot gestattet⁷⁵. In den Urkantonen der Schweiz, in denen kirchliche Bräuche und Mißbräuche ein sehr zähes Leben hatten, gab man den kleinen Kindern an Ostern noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von diesem Brote. Der hl. Karl Borromeo schaffte diese Sitte im Jahre 1567 bei einer Visitation von Uri, Schwyz und Nidwalden ab, weil sie zu irrgläubigen Meinungen Anlaß gab. „So dan unß bedunckt ein pfarlicher bruch sin, am helgen Ostertag daß gsegnett brott den kinden zugeben, die noch nitt daß alter hand sich zucomicieren, es sige darumb, das sölche kindt etwan gloubent, sy empfachent warlichen das heilige Sacrament; es sige ouch, das es sich vast verglychett dem giftigen bruch etlicher kätzeren. Derhalben ordnent wir, das sölcher bruch gantzlich uffgehept werde⁷⁶.“

Die eigentliche Kommunion der kleinen Kinder war um die

⁷³ Diözesansynode von Clermont 1268, I c. 6: „Item inhibemus presbyteris, ne hostias non consecratas dent pueris nisi in die Paschae loco panis benedicti, et tunc statim utantur primum nec extra ecclesiam portent.“ Mansi, Concil. XXIII 1192. Auch in Pavia tat man das. De laudibus civit. Ticin. (geschr. um 1320) c. 13: „In Pascha resurrectionis dominicae ex iis qui non possunt vel nolunt aliqua forte de causa recipere corpus Domini, nemo etiamsi fuerit lactens infans permittitur ieiunium frangere, nisi prius fuerit hostia benedicta non consecrata communicatus, vel si infans tam debilis est ut deglutire non possit, dant sibi aliquas guttas vini benedicti.“ L. A. Muratori, *Res. Ital. Scriptores* (Mediolani 1725 f.) XI 26.

⁷⁴ Synodalstatuten von Soissons 1404, c. 32: „Quia vero ab ecclesiasticis religiosus et saecularibus dantur quandoque hostiae non consecratae iuenculis et pueris, qui eas per vicos portant et de eis ludunt... idcirco id fieri de certo prohibemus.“ Edm. Martène, *Vet. script. et monument...* ampliss. collectio (Parisii 1724/33) VIII 1541.

⁷⁵ Oben, Anm. 71. L. Andrieux sagt a. a. O. 64: „C'est le seul concile [Bordeaux 1255], qui permette, pour les enfants même le pain bénit. Tous les autres en défendent l'usage, sans doute parce qu'il était à craindre, que le peuple ne confondit le simple pain bénit avec le pain de l'Eucharistie.“ Das ist ein Irrtum; die Austeilung des Kommunionersatzes in Form nichtkonsekrierter Hostien oder gewöhnlichen Brotes war in vielen Bistümern, besonders Frankreichs, in dieser Zeit Sitte.

⁷⁶ Der Geschichtsfreund 20 (1864) 240.

Wende des 12. und 13. Jahrhunderts abgekommen; der große Umschwung in den Anschauungen ist also im Verlauf des 12. Jahrhunderts eingetreten. Seither ist sie aus der Liturgie und dem Leben der Kirche verschwunden. Die Theologen des 13. Jahrhunderts kannten sie nur noch als eine frühere oder als eine heterodoxe Sitte; so fremd war sie ihnen geworden, daß z. B. der hl. Thomas den Griechen, die sie spendeten, Unvernunft vorwarf⁷⁷ und in Unkenntnis historischer Verhältnisse meinte, daß Dionysius Areopagita, wenn er von der Taufkommunion rede, nur Erwachsene im Auge habe⁷⁸.

Im Gegensatz zur Vorzeit hatte sich der Grundsatz durchgesetzt, daß zum Empfang der Eucharistie persönliche Vorbereitung und Andacht, d. h. Vernunftgebrauch notwendig sei, und daß deshalb die Kinder, die ihn noch nicht erlangt, von ihr auszuschließen seien. Früher gab es Theologen, die meinten, ohne dieses Sakrament könne kein Kind selig werden; später haben einige⁷⁹ gezweifelt, ob es überhaupt der gratia sacramenti fähig sei. Diese beiden Extreme kennzeichnen den Gang der Entwicklung.

Wie es den Eltern freistand, ihre kleinen Kinder, die den

⁷⁷ In 4 Sent. d. 9, q. 1, a. 5, ql. 4: „Pueris carentibus usu rationis, qui non possunt distinguere inter cibum spiritualem et corporalem, non debet eucharistia dari, quamvis quidam Graeci contrarium teneant, irrationabiliter autem, quia ad eucharistiae sumptionem exigitur actualis devotio, quam tales pueri habere non possunt. Pueris autem iam incipientibus habere discretionem, etiam ante perfectam aetatem, puta cum sint 10 vel 11 annorum aut circa hoc, potest dari, si in eis signa discretionis appareant et devotionis.“

⁷⁸ S. th. 3, q. 80, a. 9 ad 3: „Eadem ratio est de pueris recenter natis et de amentibus, qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt s. mysteria danda. Quamvis quidam Graeci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius (Eccles. hierarch. c. 2 pars 2 § 7) dicit baptizatis esse s. communionem dandam, non intelligentes, quod Dionysius ibi loquitur de baptismo adulatorum... Sed quando iam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri.“ An dieser Stelle spricht Ps.-Dionysius allerdings nur von der Taufkommunion der Erwachsenen; im c. 7 aber erwähnt er klar auch die der Kinder, „die noch nichts von den göttlichen Dingen verstehen und noch nicht fähig sind, Unterricht zu bekommen“. PGr. 3, 565. Wegen des beinahe apostolischen Ansehens, das er im M. A. hatte, ist diese Stelle von den Scholastikern übergangen oder weggedeutet worden.

⁷⁹ Z. B. Petrus de Palude O. Pr. († 1342), IV d. 9, q. 4; Jo. Dicastillo S. J. († 1653), De sacr. disput. scholast. et mor. (Antverpia 1652) I tract. 4, d. 9, dub. 11, n. 198.

Gebrauch der Vernunft noch nicht erlangt hatten, zur Kommunion mitzunehmen, so durften natürlich auch die älteren Kinder sie empfangen. Aus sehr vielen Zeugnissen des Frühmittelalters geht dies hervor. So treffen wir in den Regeln der Cluniazenser und der von ihnen abhängigen Klöster die Bestimmung, daß an einigen hohen Festtagen alle, „auch die Kinder“ (d. h. die Klosterschüler), kommunizieren sollen⁸⁰.

Einige Bußbücher enthalten ein Dekret über die Nüchternheit, nach welchem die Erwachsenen, die sie vor der Kommunion verletzten, sieben Tage fasten, die Kinder aber Prügel erhalten sollten⁸¹.

Beim Kaltwasserordal gingen die Kinder (*infantes*), die an Stelle der Angeklagten die Probe auf sich nahmen, vorher zur Kommunion⁸².

Wenn so die Kommunion der älteren Kinder im Frühmittelalter sicher bezeugt ist, so ist doch unklar, ob und wie oft sie dazu verpflichtet waren. Ob die verschiedenen Bestimmungen, die den Kommunionempfang regelten, auch für sie bestimmt waren, ob z. B. der berühmte Kanon des Konzils von Agde (506): „Die Laien, die an Weihnachten, Ostern und Pfingsten nicht kommunizieren, sind nicht mehr als Katholiken anzusehen⁸³“, auch auf sie angewandt wurde, wird nirgendwo gesagt und scheint mir zweifelhaft. Jedenfalls wurde im Strafmaß mancher Sünden ein Unterschied gemacht, je nachdem ein Kind schon zur Kommunion ging oder nicht. So heißt es in einem Bußbuch des 9. Jahrhunderts: „Wenn ein Knabe (*puer*), der schon am Opfer Anteil nimmt,

⁸⁰ In den „*Consuet. Cluniac. antiquiores*“ heißt es am Karndonnerstag: „*Ad pacem debent omnes ire et omnes communicare, etiam infantes. Tantum autem hostiarum ad missam mitti debet, ut communicatis fratribus supersit, unde in crastina communicent omnes.*“ Bruno Albers, *Consuetudines monasticae* (1900 f.) II 48. Ähnlich an Weihnachten; ebd. 38.

⁸¹ *Poenitentiale Vindobon.* (2. Hälfte 9. Jahrh.): „*Si quis post cibo (!) communicat, 7 dies, 1 in pane et aqua; parvuli ex hoc vapulet.*“ Herm. Jos. Schmitz, *Die Bußbrüder u. das kanon. Bußverfahren* (Düsseldorf 1898) 356. Burchard von Worms († 1025) hat eine ähnliche Bestimmung, *Decr.* V. c. 25.

⁸² Die *ordines*, in denen diese Rubrik angegeben ist, stammen aus dem 9. bis 12. Jahrhundert. MGH *Formulae* 623 629 641.

⁸³ C. 18; Herm. Th. Bruns, a. a. O. II 150.

mit einem Tiere sündigt, soll er 100 Tage Buße erhalten; tut er das aber, bevor er kommuniziert hat, soll er 20 Tage büßen ⁸⁴.“

Daß man die Kinder mancherorts unterschiedslos zuließ und damit schlimme Erfahrungen machte, zeigt die Provinzialsynode von Tours (813), die die Priester ermahnte, „nach der Messe und Kommunion nicht wahllos Kindern und anderen Umstehenden den Leib Christi auszuteilen. Denn wenn sie in größere Sünden verstrickt sind, empfangen sie damit die Verdammnis und nicht ein Heilmittel ihrer Seele ⁸⁵“.

Nach welchen Kriterien die Priester vorangehen sollten, wird nicht gesagt. Etwa seit dem 9. oder 10. Jahrhundert hat man in einzelnen Kirchen angefangen, bestimmte religiöse Kenntnisse zu verlangen, ehe man die Eucharistie spendete. So schreibt Burchard von Worms einem Reimser Konzil — welchem ist nicht bekannt — den Kanon zu: „Die Priester sollen allen ihren Pfarrkindern das Glaubensbekenntnis und das Gebet des Herrn beibringen oder von anderen heibringen lassen. Wenn sie in der Fastenzeit Beicht hören, sollen sie sich diese Gebete von jedem einzelnen vorsingen lassen und ihm nicht eher die Kommunion reichen, bis er sie auswendig weiß. Denn ohne diese Kenntnis kann niemand selig werden ⁸⁶.“

⁸⁴ Poenit. Sangall. tripart.: „Puer qui sacrificium communicat, peccans cum pecode, 100 dies peniteat. Si . . . fuerit antequam communicaverint, 20 dies peniteant.“ H. J. Schmitz a. a. O. 186. Was man damals unter „puer“ verstand, sagt dieses Bußbuch ebd.: „Si pueri ante vicesimum annum se invicem manibus coinquant, si confessi fuerit (!) antequam communicaverint, 20 dies peniteant.“ Wie man im Frühmittelalter im Anschluß an den römischen Sprachgebrauch die Jugendzeit einteilte, zeigt der hl. Isidor von Sevilla († 636), nach dem die „infantia“ bis zum 7. Jahre geht, die „pueritia“ bis zum 14., die „adolescencia“ bis zum 28. *Ethymologiae*, ed. W. M. Lindsay (Oxford 1911) XI c. 2. Ebenso Hildemar in seinem um 845 geschriebenen Kommentar zur Benediktinerregel, zit. von Edm. Martène, *Comment. in reg. s. Benedicti lit., mor., histor.* (Parisiis 1690) c. 37. Vgl. zu dieser Einteilung A. d. Hofmeister, *Puer, juvenis, senex*; Papsttum und Kaisertum, Forsch. z. polit. Gesch. u. Geisteskultur des M. A., Paul Kehr zum 65. Geburtstage dargebracht (München 1926) 289.

⁸⁵ C. 19: „Presbyteri omnino admonendi sunt, ut . . . pueris aut aliis quibuslibet personis adstantibus corpus Domini indiscrete non tribuant. Qui si forte maioribus peccatis fuerint irretiti, magis sibi damnationem quam remedium sumere noscuntur.“ MGH, *Concil. II* 289; auch Mansi XIV 86.

⁸⁶ Decr. II c. 62; PL 140, 637.

Natürlich traf diese Forderung nicht nur die Kinder, sondern auch die Erwachsenen, ähnlich wie ein Dekret der sogenannten Canones Edgari, die im 10. Jahrhundert in England zusammengestellt wurden. „Jeder, der auf dem geweihten Friedhof liegen oder die hl. Eucharistie empfangen will, muß das ‚Vaterunser‘ und das ‚Credo‘ können ⁸⁷.“

* *
* *

Ein bestimmtes Alter, vor dem man das Kind nicht zuließ, hat man bis zum 13. Jahrhundert so wenig gefordert wie den Vernunftgebrauch. Erst das große allgemeine Laterankonzil von 1215 hat mit seinem berühmten Beicht- und Kommuniondekret diese Frage angeregt.

„Wenn die Gläubigen beiderlei Geschlechtes zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind, müssen sie alle ihre Sünden wenigstens einmal im Jahre dem eigenen Priester ehrlich beichten und bemüht sein, die ihnen auferlegte Buße nach Kräften zu verrichten. Ehrfürchtig müssen sie wenigstens an Ostern das Sakrament der Eucharistie empfangen, wenn sie nicht etwa nach dem Rat des eigenen Priesters glauben, aus irgendeinem vernünftigen Grunde für einige Zeit fernbleiben zu müssen ⁸⁸.“

In der Geschichte der Kinderkommunion schließt dieser Kanon die alte Zeit ab und leitet eine neue ein. Zwar legt er nur fest, wann die Kinder kommunizieren *m ü s s e n*, schweigt aber darüber, ob sie es vorher schon *d ü r f e n*. Da er aber ehrfürchtigen Empfang verlangt, sagt er *implicite* und man hat ihn auch allgemein so aufgefaßt, daß „eine Unterscheidungsgabe“ *notwendig* ist, daß also die kleinen

⁸⁷ Mansi, Concil. XVIII 515; auch PL 138, 500.

⁸⁸ C. 21: „Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti et iniunctam sibi poenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura.“ Mansi, Concil. XXII 1007; H. Denzinger, Enchiridion symbol. (Friburgi 1928 ¹⁶¹⁷) n. 437. Der Kanon ist auch in die Dekretalen Gregors IX. aufgenommen worden, V tit. 38 c. 12.

Kinder davon ausgeschlossen sind. Das ist bis heute kirchliche Norm geblieben und auch in dem neuen Codex iuris canonici wiederholt worden. Nur was unter den Jahren der Unterscheidung zu verstehen sei, ist verschieden beantwortet worden und hat viele Zweifel und Erörterungen hervorgerufen.

Während die Vorzeit auch die kleinen Kinder am Opfermahle teilnehmen ließ, also bei ihnen keine persönliche Vor- und Mitarbeit als notwendig voraussetzte, drang im Laufe des 12. Jahrhunderts der Grundsatz durch, daß irgendein Verständnis des Aktes, irgendeine Gebethaltung unerläßliche Vorbedingung seien. „Ehrfürchtig“ muß man es empfangen, sagte der Kanon. „Die Eucharistie verlangt ihrer Natur nach Andacht“, formulierte das später der spanische Theologe Dominikus Soto O. Pr. († 1560)⁸⁹. Er hatte das von seinem Meister Thomas gelernt, der sagte: „Erst wenn die Kinder anfangen, einigermaßen die Vernunft zu gebrauchen (quando incipiunt aliqualem usum rationis habere), so daß sie Andacht zu diesem Sakramente bekommen, darf man es ihnen reichen“⁹⁰.

Also für die Kommunion war ein Verständnis, eine Andacht notwendig. War das dasselbe wie „zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sein“? Wann war das der Fall? In welchem Alter durfte oder mußte das Kind kommunizieren? Wieviel Verständnis war notwendig? Das waren die Fragen, die von jetzt an gestellt und je nach Ort und Zeit verschieden beantwortet wurden⁹¹.

Bei den Erörterungen ging man natürlich von den „anni discretionis“ aus, die das Konzil für den Empfang der beiden Sakramente verlangt hatte, und suchte sie auf zweierlei Weise zu bestimmen. Die einen verstanden sie von der Unter-

⁸⁹ IV d. 12, q. 1, a. 9: „Eucharistia ex natura sua devotionem exigit.“

⁹⁰ Oben Anm. 78.

⁹¹ Vgl. L. Andrieux, a. a. O. (oben Anm. 1). I. Söntgerath, *PastBon* 2 (1890) 227. A. Villien, *L'âge de la première commun.*, *Revue du Clergé franç.* 66 (1911 II) 33. Stockums, *Dogmengeschichtliches zur Frage des kommunionspflicht. Alters*; *ThGl* 8 (1916) 651. Joh. Ernst, *Die Zeit der ersten hl. Kommunion und die „Jahre der Unterscheidung“ seit dem IV. allg. Konzil vom Lateran*; *ArchKathKR* 107 (1927) 431. Franz Gillmann, *Die „anni discretionis“ im Kanon Omnis utriusque sexus*; ebd. 108 (1928) 556.

scheidung zwischen gut und böß und sagten mit der Glossa ordinaria: Dann muß das Kind das Gebot erfüllen, wenn es schwer sündigen kann. Diese juristische Bestimmungsart beachtet zunächst die Beichtverpflichtung und ist nicht eigentlich von der Kommunion hergenommen. Andere gingen vom Empfang selbst aus und sagten: Dann darf das Kind kommunizieren, wenn es genügend Verständnis und Ehrfurcht für dieses Sakrament hat; es muß wissen, was es tut. Aber in welchem Alter konnte man das dem Kinde zutrauen, und welche Art von Erkenntnis und Andacht war notwendig?

Von Anfang an machten sich zwei Richtungen geltend. Die einen suchten die erste Kommunion möglichst hinauszuschieben; die anderen stellten geringere Anforderungen und sprachen sich für früheren Empfang aus.

Zu diesen letzteren gehörten, wie Franz Gillmann meint, einige Kanonisten, die gleich nach dem Laterankonzil ihre Kommentare geschrieben haben.

Der Ausdruck „*anni discretionis*“ wurde schon vorher in den Vorlesungen allgemein verwendet, und war, wie dieser Autor eingehend nachgewiesen hat, eine relative Bestimmung, je nach dem Gegenstand, um den es sich handelte. Mit sieben Jahren sprachen die Glossatoren den Kindern im allgemeinen die Verlobungsfähigkeit und die Fähigkeit, schwer zu sündigen, zu ⁹², aber für den gerichtlichen Eid, die Ordensprofeß und die Verhehlung wurden die Jahre der Geschlechtsreife, die *aetas perfecta*, als die Unterscheidungsjahre angesehen. Es war also logisch, die „*anni discretionis*“ des Kanons „*Utriusque sexus*“, in dem es sich um die Verpflichtung handelte, die

⁹² Auch den Unterricht ließ man damals mit dem siebenten Jahre beginnen, weil da der Vernunftgebrauch anfangte. In diesem Alter wurde in den besseren Kreisen das Kind der ausschließlichen Erziehung der Mutter entzogen und in die Schule geschickt; nach Berthold von Regensburg († 1272) sollte es dann das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser lernen. Franz Pfeiffer, Berthold v. Reg. I (Wien 1862) 44. Auf die Frage: „Bruder Berthold, wie alt muß ein Kind sein, bis es Hauptsünden tun kann?“, gibt er die Antwort: „Glaube mir, das kann ich dir nicht wohl bestimmen. Je nachdem es eben schalkhaft ist. Es ist zuweilen ein Kind von acht Jahren schalkhafter als ein anderes von zwölf Jahren. Darum kann ich es nicht anders bestimmen als danach, wie es Verstand hat.“ Ebd. 36. Vgl. J a c. G r i m m, Deutsche Rechtsaltertümer (Göttingen 1828) 411.

schweren Sünden zu beichten, ebenfalls mit dem siebenten Jahre beginnen zu lassen. Ausdrücklich haben sich aber in den ersten Jahrzehnten nach dem Konzil nur sehr wenige Kanonisten dazu geäußert. So erklärte Vincentius Hispanus in seinem Kommentar zu den Kanones des vierten Laterankonzils den Ausdruck „ad annos discretionis“ mit: „id est a septennio“⁹³. Auch die Glossa ordinaria zu den Dekretalen Gregors, die Bernhard von Botone († 1263) verfaßt hat, schreibt den Kindern mit sieben Jahren Arglistfähigkeit, also auch die Verpflichtung zu beichten, zu⁹⁴.

Diese Kanonisten faßten aber, wie mir scheint, bei der Erklärung des Konzilswortes „anni discretionis“ direkt nur die Deliktsfähigkeit und die Beichtpflicht ins Auge und erklärten sie im allgemeinen mit sieben Jahren gegeben. Daß sie für dieses Alter aber auch die Kommunionfähigkeit angenommen hätten, ist damit noch nicht gesagt. Da keiner ausdrücklich davon sprach, läßt sich darüber mit Sicherheit nichts sagen.

Nur der Kardinalbischof Heinrich von Segusia († 1271), gewöhnlich als Hostiensis zitiert, hat auch die Kommunion schon den siebenjährigen Kindern gestattet. In seiner Summa aurea und in seinen Glossen hat er zwar nur die Arglistfähigkeit und die Beichtpflicht eventuell schon mit sieben Jahren beginnen lassen⁹⁵, aber als Bischof von Sisteron (1241—1250) hat er ein Synodalschreiben unterzeichnet, in dem auch die Kommunion schon in frühem Alter gestattet war. „Die Priester sollen ihre Pfarrangehörigen ermahnen, ihre Kinder vom siebenten Jahre an das Pater noster und Credo zu lehren und, um das Kreuz zu küssen, am Karfreitag und, um nach

⁹³ Franz Gillmann a. a. O. 613.

⁹⁴ In die Sammlung Gregors IX. wurde folgendes Dekretale aufgenommen: „Pueris grandiusculis peccatum nolunt attribueri quidam nisi ab annis 14, quum pubescere coeperint. Quod merito crederemus, si nulla essent peccata, nisi quae membris genitalibus admittuntur. Quis vero audeat affirmare furta, mendacia et periuria non esse peccata? At his plena est puerilis aetas; quamvis in eis non ita ut in maioribus punienda videantur.“ V tit. 23 c. 1. Zu dem Worte „grandiusculis“ sagt Bernhard: „id est doli capacibus, videlicet VII annorum. Tales enim et mentiri et verum dicere et confiteri et negare possunt.“ Zitiert von Fr. Gillmann, a. a. O. 614.

⁹⁵ Vgl. Franz Gillmann, a. a. O. 616.

vorheriger Beichte zu kommunizieren, an Ostern in die Kirche zu führen ⁹⁶.“

Diese Erlaubnis der frühen Kommunion bildete eine große Ausnahme; nur noch die Synoden von Rouen (1235) und Bayeux (1300) gestatteten den Kindern, mit sieben Jahren zu kommunizieren oder, richtiger gesagt, verboten, dies vorher zu tun ⁹⁷. Vielleicht teilten auch noch die Synodalstatuten von Cahors (1289) eine ähnliche Auffassung. „Die Kinder, die so unschuldig sind, daß sie noch keine Todsünde begangen haben und doch so viel Unterscheidungsgabe besitzen, daß sie mit einiger Ehrfurcht und Scheu kommunizieren können (et talis discretionis et compositionis fuerint, quod cum aliqua reverentia et timore sint sacramentum suscepturi), soll man Beicht hören und dann ruhig hinzutreten lassen, damit sie sich so an die Beicht und Kommunion gewöhnen. Denn gerade bei diesem Sakrament, bei dem das Auge der Vernunft so verdunkelt ist, soll man Männer und Frauen nicht nur durch Worte, sondern auch durch äußere Akte zur Andacht und zum Glauben erziehen. Den anderen Kindern aber (aliis vero parvulis) darf es in keinem Falle gegeben werden. Auf dem Todesbette oder sonst (in mortis articulo vel alio) kann man ihnen einen Kelch mit Wein und Wasser reichen, nicht als ob das ein Sakrament wäre, sondern wegen des Glaubens und der Gewöhnung (sed propter fidem et assuetudinem sacramenti) ⁹⁸.“

⁹⁶ C. 16: „Moneant autem sacerdotes parochianos suos, ut pueros a septennio et supra Pater noster et Credo doceant ac in die s. Pascheven ad ecclesiam adducant ad osculandam crucem et in die s. Paschae, ut corpus Christi, prius tamen confessi, recipiant.“ Edm. Martène, Thes. nov. anecdot. (Parisiis 1717) IV 1082.

⁹⁷ Oben Anm. 72.

⁹⁸ Edm. Martène, a. a. O. IV 713. Unter den Opuscula des hl. Thomas ist ein Traktat „De officiis sacerdotum“ gedruckt, der vermutlich noch dem 13. Jahrhundert angehört. Er enthält in dem Abschnitt „De sacr. euchar.“ eine Stelle, die im Wortlaut ähnlich ist. „Si vero aliqui pueri de parrochia sacerdotis venerint ad communicandum in festo nativitatis vel resurrectionis domini et tantae adhuc innocentiae sint, quod nullo adhuc gravati sint gravi peccato et sint tantae discretionis et compunctionis, quod sumant cum aliqua reverentia et timore, potest sacerdos dare eis corpus Christi post aliqualem confessionem, quae inducit in illis devotionem et assuefactionem confitendi, quia licet non habeant actualem discretionem confitendi et conterendi, tamen in

Diese französischen Synoden wollten aber wohl nicht behaupten oder befürworten, daß die Kinder mit sieben Jahren auch tatsächlich schon kommunizierten oder kommunizieren mußten. Vielleicht verstanden sie es wie der Pariser Theologieprofessor Petrus Paludanus O. P., der in seinem vor 1312 verfaßten Sentenzenkommentar sagte: „Die unreifen Kinder, die ganz ohne Verstand sind, wie vor dem siebenten Jahre, können nicht zur Kommunion gehen . . . Wenn sie aber einige Andacht haben, so ums neunte oder zehnte Jahr, können sie gehen, da ja die Unschuld ein Ausgleich für die Unwissenheit ist⁹⁹.“ Das heißt, es ist gestattet, sie nach dem siebenten Jahre etwa zum Viatikum zuzulassen, aber für gewöhnlich haben sie noch nicht einmal im zehnten Jahre das nötige Wissen.

Diese Hinausschiebung entsprach der *sententia communissima* der Theologen und der fast allgemeinen Praxis der Kirchen. Auch wenn das Kind schon so viel Verstand hatte, daß es die notwendigen Gebete lernen oder in die Schule gehen konnte, traute man ihm doch die vom Konzil verlangte Unterscheidungskraft noch nicht zu. Man setzte „die Jahre der Unterscheidung“ des Konzils nicht dem Anfangsgebrauch der Vernunft gleich. Das zeigt ein Beispiel, das der Dominikaner Thomas von Chantimpré († 1270/72) in seinem bekannten Bienenbuch erzählt. Ein flandrischer Knabe, der mit sieben Jahren ans Sterben kam, wollte die Kommunion empfangen. Obwohl sehr geweckt und frühreif, erhielt er sie nicht, weil das Konzil das verboten habe (*cum hoc propter generalis concilii vetitum, ne in aetate tali puero conferretur, sacerdos facere non auderet*)¹⁰⁰.

Wenn auch fast alle Theologen und Synoden darin einig waren, daß das Kind vor sieben Jahren noch nicht kommuni-

ipsis operatur sacramentum, cum non invenerit obicem malitiae in eis, ut extra de bap. et eius effectu, 'Miores' in fine“ (d. h. Decret. Gregorii III, tit. 42 c. 3).

⁹⁹ IV d. 9, q. 4: „Impuberes qui carent penitus discretione, ut ante septennium, quia infantium aetas, quod videt, id ignorat . . . non sunt communicandi, quamvis Graeci contrarium faciant . . . Quodsi habent aliquam devotionem, ut circa 9. vel 10. annum, quia innocentia recompensat ignorantiam, possunt communicari.“

¹⁰⁰ Thomas Cantiprat., *Bonum univ. de apibus*, ed. Georg Colvenerius (Duaci 1627) II c. 28, n. 7.

zieren dürfe, so haben sie doch die Frage, mit welchem Alter die nötige Unterscheidungsgabe vorhanden sei, wann das Kind kommunizieren dürfe und wann es dazu verpflichtet sei, verschieden beantwortet.

Einige wenige, wie z. B. der Minorit Petrus Aureoli († 1322), der Theologieprofessor in Paris und Erzbischof von Aix war, wollten die Entscheidung ganz vom Einzelfall abhängig machen, da ja weder das Konzil von 1215 noch ein späteres etwas darüber bestimmt habe. Einige Kinder wären wohl schon mit sieben, andere noch nicht einmal mit neun Jahren fähig, das Sakrament zu empfangen ¹⁰¹.

Eine solche Antwort, die alles auf die Klugheit der Eltern oder Seelsorger abstellte, konnte nur wenigen genügen. Die anderen wollten genaue Zahlen, nach denen sie sich richten konnten; oder die Pfarrkapitel und Synoden forderten ein einheitliches Vorgehen in der ganzen Stadt oder Diözese und traten deshalb für eine genaue Angabe des Alters ein.

Einen sehr großen Einfluß übte die Altersbestimmung aus, die der jüngere Thomas in seinem Sentenzenkommentar gegeben hat. „Wenn die Kinder anfangen, die nötige Unterscheidungsgabe zu besitzen, d. h. mit zehn oder elf Jahren, kann ihnen die Kommunion gereicht werden“, auch wenn sie die „aetas perfecta“, den vollen Vernunftgebrauch, noch nicht erlangt haben. Eine Verpflichtung, in diesem Alter zu kommunizieren, legt also der Heilige den Kindern noch nicht auf. In seiner Summa drückt er sich allgemeiner aus und gibt keine Altersangaben: „Wenn sie die Vernunft so weit gebrauchen können, daß sie Andacht zu diesem Sakramente haben, darf man es ihnen spenden ¹⁰².“ Ein Widerspruch zwischen

¹⁰¹ Comment. in IV l. sent. d. 2, q. 2: „Sed usque ad quot annos dicitur quis parvulus? Respondeo, non est tempus determinatum, sc. quando apparent in ipsis pueris actus discretionis, quos quidam habent in 7 annis, quidam vero necdum in 9 annis, ideo hoc est in tali casu boni viri arbitrio committendum.“

¹⁰² Oben Anm. 78. Vgl. Joh. Ernst, a. a. O. 444. Noch an einer dritten Stelle hat sich Thomas zu dieser Frage geäußert, In Ev. s. Ioa. c. 6, lect. 7: „Cum ergo baptismus sit sacramentum necessitatis, videtur etiam quod eucharistia. Sed hoc quidam Graeci concedunt, unde et pueris baptizatis dant eucharistiam; et in hoc habent pro eis ritum Dionysii, qui dicit, quod perceptio cuiuslibet sacramenti debet consum-

diesen beiden Aussprüchen, wie L. Andrieux meint ¹⁰³, braucht nicht zu bestehen. Er wird diesen „*aliqualis usus rationis*“ verstanden haben wie alle anderen, so daß er eben mit zehn oder elf Jahren vorhanden ist; auch mag in der Todesstunde schon weniger genügen.

Dieser Sinn geht noch klarer hervor aus dem Sentenzenkommentar des Franziskanertheologen Alexander von Hales oder des Schülers, der ihn nach seinem Tode vollendet hat. Kindern, die diese himmlische Speise nicht von der gewöhnlichen unterscheiden können, darf man sie nicht geben. „Vielleicht aber darf man sie einigen Minderjährigen von zehn oder elf Jahren reichen, die im Glauben schon unterrichtet sind, besonders in den Artikeln über die Menschwerdung, über das Leiden und die Auferstehung Christi; vorausgesetzt ist dabei, daß sie das nötige Urteil haben, um zu wissen, wer in diesem Sakramente als Speise gegeben wird ¹⁰⁴.“

Dieselbe Auffassung teilt auch der Verfasser des „*Compendium theologiae veritatis*“, das früher irrtümlich Albert d. Gr. zugeschrieben und im M. A. viel benützt wurde; nur spricht er statt von zehn oder elf von zehn oder zwölf Jahren. Auch er setzt voraus, daß nicht alle Kinder in diesem Alter die nötige „Ehrfurcht und Unterscheidungsgabe“ haben ¹⁰⁵.

mari in communione eucharistiae, quae est consummatio omnium sacramentorum. Sed hoc verum est in adultis, non autem in pueris; cum in sumente eucharistiam exigatur actualis reverentia et devotio, quam illi qui non habent usum liberi arbitrii, sicut sunt pueri et amentes, habere non possunt, et ideo nullo modo eis est danda.“ Diese unbestimmte Ausdrucksweise des Heiligen ermöglichte es allen Späteren, ihn für ihre jeweilige Ansicht zu zitieren. Louis Andrieux (a. a. O. 96) läßt ihn in der Summa genau dasselbe sagen wie das Dekret Pius X.; das weisen Stockums, a. a. O. 658, und Joh. Ernst, a. a. O. 442, mit Recht zurück.

¹⁰³ A. a. O. 100 114.

¹⁰⁴ IV q. 11, m. 2, a. 3, § 1: „*Parvulis qui omnino carent iudicio rationis nec sciunt discernere hunc cibum coelestem a cibo corporali, non est dandum corpus Christi. Aliquibus forte qui sunt minoris aetatis videlicet 10 vel 11 annorum, qui instructi sint in fide, maxime quantum ad articulos incarnationis, passionis et resurrectionis Christi, dummodo in eis vigeat discretio iudicii et capacitatis eius, qui datur in cibum in hoc sacramento, potest quandoque dari.*“ Die beiden Kommentare sind auch in dieser Stelle von einander abhängig; wer zuerst geschrieben hat, ob Alexander von Hales oder Thomas, ist strittig.

¹⁰⁵ IV c. 17: „*Sic igitur propter solam reverentiam sine omni culpa excluduntur multi a communione. Hoc primo patet in pueris, qui*

Auch die wenigen Synoden des 13. Jahrhunderts, die sich darüber äußerten, teilten diese Auffassung. Die Statuten von Lüttich 1287¹⁰⁶ und Cambrai 1300¹⁰⁷ gaben die Anweisung: „Bevor die Kinder die ‚discretio fidei‘ haben, was so ums zehnte Jahr herum der Fall ist, dürfen sie nicht kommunizieren.“ Auch eine viel benützte Versifizierung der „Summa Raymundi“ stellte dieselbe Forderung auf, gestattete aber, die Sterbekommunion schon mit sieben oder acht Jahren zu spenden, falls das Kind das Vaterunser kennt und brav gelebt hat¹⁰⁸.

Kein Zeugnis dieser Zeit ist vorhanden, das eine Verpflichtung der Kinder behauptet, schon mit zehn oder elf Jahren zum Tische des Herrn zu gehen. Auch die Erlaubnis, die Theologen und Synoden geben, ist nicht so zu verstehen, daß sie allen in diesem Alter den Empfang gestattet hätten. Einige wenige haben es vielleicht so gemeint, weitaus die meisten verstanden es aber nur vom Viatikum oder von besonders geweckten und frommen Kindern, die schon in diesem Alter die nötigen Kenntnisse und die nötige Ehrfurcht und Andacht hatten. Aus den obigen Texten geht das klar hervor.

Thomisten und Skotisten vertraten gleichmäßig diese Auffassung, nur daß die älteren Franziskanertheologen weniger Interesse für diese praktische Seelsorgsfrage hatten als die Dominikaner; Bonaventura und Skotus haben sie gar nicht berührt¹⁰⁹.

tamen si sunt prope aetatem adultam, sc. 10 vel 12 annorum et apparent in eis signa reverentiae et discretionis, possunt sumere, alias non.“

¹⁰⁶ V c. 44: „Pueri non communicentur, antequam discretionem fidei habere dinoscantur, ut circiter decennium.“ Mansi, Concil. XXIV 899; Hartzheim, Concil. German. III 692.

¹⁰⁷ Hartzheim, a. a. O. IV 73.

¹⁰⁸ „Non pueris infra bis quinque manentibus annos
Des corpus Domini, quamvis sint corpore puri;
Quid sumant, cum ignorent, ergo prohibentur.
Excipe quos urget fera mors, anni licet his sint
Octo sive novem vel septem, dum sibi constet
Scire Pater noster et eorum vita probata.“

Summula Raymundi (Parisiis 1518) fol. 29. Auch Edm. Martène hat diese Verse aus einem Gedicht des 13. Jahrhunderts angeführt. De ant. eccl. ritibus (Bassani 1788) I c. 4, a. 10, n. 14.

¹⁰⁹ Der hl. Bonaventura nennt nur gelegentlich einmal in seinem Sentenzenkommentar die Eucharistie im Gegensatz zur Taufe „sacramen-

In der Praxis wird man auch schon im 13. Jahrhundert strenger gewesen sein und die Kommunion nur selten mit zehn Jahren gegeben haben. Die Pfarrer und Beichtväter waren gegen einen so frühen Empfang; sie trauten eben den Kindern in diesem Alter das nötige Verständnis und die dem Sakrament entsprechende Ehrfurcht und Andacht nicht zu. Beispiele, die man gelegentlich von einer Kommunion mit zehn Jahren erzählte, zeigen, daß man sie als eine Ausnahme empfand und besonders hervorhob.

Der Franziskaner Mansuetus, der 1257 Nuntius war, um den Frieden zwischen England und Frankreich zu vermitteln, berichtet, daß er im Alter von ungefähr zehn Jahren von den Minoriten seiner Heimat zur Verehrung der Eucharistie und zur Kommunion ermahnt worden sei¹¹⁰. Die Wiener Begine Agnes Blannbekin († 1315) empfing sie mit elf Jahren¹¹¹, während man sie der sel. Imelda Lambertina, die bei den Dominikanerinnen in Bologna eingetreten war, in diesem Alter verweigerte; sie soll sie dann wunderbarerweise erhalten haben und gleich danach vor Freude gestorben sein¹¹².

Von Elisabeth von Begenhofen, die im Anfang des 14. Jahr-

tum iam viventium et adultorum“. IV d. 8, p. 1, a. 1, q. 1. Vgl. Fr. X. Kattum, Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura (München-Freising 1920) 130. Nach Duns Scotus muß beichten „omnis peccator postquam ad annos discretionis pervenerit, habens usum rationis, et non tantum ad 12 annos, sed ad quoscumque citra duodecimum annum... et est doli capax... quia malitia supplet aetatem. IV d. 17, schol. 5. Daraus darf man aber keine Schlüsse auf das Kommunionalter ziehen; denn für den Empfang dieser beiden Sakramente wurden von fast allen verschiedenen Anforderungen gestellt.

¹¹⁰ Thomas de Eccleston, De adventu Fr. Min. in Angliam, Coll. 15: „Narravit etiam idem frater Mansuetus, quod cum esset puer circiter 10 annorum, informatus fuit a fratribus minoribus, ut eucharistiam praecipue veneraretur. Ut igitur die Paschae digne posset communicare, cum adhuc esset puerulus, ieiunavit fere tota quadragesima.“ AnalFranc 1 (1885); auch Rer. Brittan. medii aevi script. IV 1 (1858).

¹¹¹ Ven. Agnetis Blannbekin... Vita et revelat., auct. anonymo, eiusdem virg. confessoris, ed. Bern. Pez (Viennae 1731) c. 39; auch zitiert von J. Chmel, Sitzungsberichte d. k. A. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 2 (Wien 1849) 58. Wie spät manchmal Kinder zur ersten Kommunion kamen, zeigt ein Beispiel, das der Beichtvater der ehrw. Dienerin Gottes erzählt: „Similiter dixit mihi Fr. Otto de Ordine Fr. Min. Ipse quidem ut ait, cum forsan esset annorum 18, totus simplex in domo paterna, nutritus inter simplices et silvestres in rure, cogeatur, ut in Pascha acciperet corpus Domini.“ Ebd.

¹¹² A. S. Maii III 183.

hundreds in Ötenbach bei Zürich Dominikanerin war, schreibt die Chronik dieses Klosters: „Und do diß gut kint 10 jar alt ward, do het es große begird, daß es geren unsers herren fronleichnam hette empfangen. Do wider was sein muter, wann si forcht, daß es von kintheit tete (daß sie es aus kindischem Verlangen täte). Und do wolt das kind nit ab lassen. Also furt die muter das kint zu einem priester, daß es peichtete ze dem münster. Undo do der priester das kint peicht gehört und seinen ernst, do erlaubt er im, unsern herrn ze empfahen. Und do der gros donerstag kam, do enpfieng diß kint unsern lieben herren ¹¹³.“

Die sel. Dorothea von Montau (1347—1394) beichtete mit sieben und kommunizierte mit elf Jahren, wie es in der deutschen Biographie heißt, die ihr Seelenführer Johann Marienwerder verfaßt hat: „Von dem sibenden jare irs alders ilete di selige Dorothea zcur bichte . . . In dem eilften jore nam sie irst den lichnam unsirs herren zcur ostirlichen zeit am ostirbinde ¹¹⁴.“

Im allgemeinen wird man seit dem Laterankonzil den Kindern die Kommunion im Alter von zehn bis vierzehn Jahren gegeben haben; dies früher zu tun, war Ausnahme. Je mehr man sich von dieser Zeit entfernt, desto mehr kann man die Neigung feststellen, die Kommunion hinauszuschieben. Das hatte verschiedene Gründe, die je nach Zeit und Ort wirksam waren.

Am Anfang des 13. Jahrhunderts war immer noch das Andenken an die frühere Sitte, auch die kleinen Kinder kommunizieren zu lassen, nicht ganz abgestorben, so daß sie in manchen Gegenden noch verboten werden mußte. Nachher wurde immer mehr die Andacht und Ehrfurcht in den Vordergrund gestellt und deshalb mehr Verständnis und Wissen verlangt.

Auch ein finanzielles Motiv hat mancherorts keine geringe Rolle gespielt. Diejenigen, welche an Ostern die Pflichtkommunion empfangen, mußten dem Pfarrer eine Geld- oder Sachspende als Opfer geben. Während sie an manchen

¹¹³ Zürcher Taschenbuch, N. F. 12 (1889) 258.

¹¹⁴ Scriptores rer. Prussicarum (Leipzig 1861/74) II 206 215.

Orten, wie z. B. in Pavia ¹¹⁵, mehr oder weniger freiwillig war, wurde sie anderwärts vorgeschrieben. So heißt in dem Gesetz, das der König Birgers von Schweden und der Erzbischof Niklaus von Upsala i. J. 1297 „omnibus tam clericis quam laycis Helsingram inhabitantibus“ gaben und in dem die kirchliche Abgabepflicht geregelt wurde: Die Familienväter und Familienmütter müssen an fünf Festtagen ihre Opfer darbringen. „Alle anderen aber, die an Ostern zum Tische des Herrn gehen, müssen nur an diesem Tage dem Priester einen Denar oder Gaben im Werte eines solchen opfern ¹¹⁶.“ In England und Irland wurde im 13. Jahrhundert auf mehreren Synoden verboten, dieses Opfer beim Kommunionempfang selbst zu erheben; es sollte bei der Opferung oder sonst während der Messe entgegengenommen werden, „damit nicht“, wie 1214 die Synode von Dublin sagte, „die eine Hand die Eucharistie reicht und die andere das Geld nimmt und so der Amtsdienst unserer Erlösung käuflich wird ¹¹⁷“.

Im Jahre 1406 wurde vom Offizial in Lüttich entschieden, daß der Pfarrer U. L. Frau in Namur für jede Kommunion eine Opfergabe zu beanspruchen habe ¹¹⁸. Als er aber doch

¹¹⁵ De laud. civit. Ticin. (geschr. um 1320) c. 15: Necnon pecuniam similiter offerunt in communione hostiarum non consecratarum in Pasca, nedum in perceptione Corporis Domini et in aliis consimilibus. L. A. Muratori, a. a. O. (oben Anm. 73) 31.

¹¹⁶ Joh. Gust. Liljegen, Diplomat. Suecanum (Holmiae 1829/67) II n. 1202.

¹¹⁷ „Similiter et in s. die Paschae absque ulla exactione decimae vel debiti sive oblatione liberaliter conferant corpus Christi, ne una manu porrigendo eucharistiam, altera recipiendo pecuniam nostrae redemptionis ministerium sit venale.“ Mansi, Concil. XXII 927. Ähnlich die Synoden von Worcester (1240) und Chichester (1289), ebd. XXIII 536; XXIV 1060. In den Statuten von Durham (1255) heißt es: „Interdicimus sub pena anathematis, ne quis die paschae aut quovis altero quo communicandum est, eadem hora offerat et communicet, sed diversis, et ne cuiquam Dominicis diebus propter debitum pecuniarum communio aut aliqua alia sacramenta vel ipsa sepultura per importunam creditoris instantiam denegentur.“ Ebd. XXIII 900. Ähnlich auch der Bischof Grosseteste († 1253) in einem Briefe an die Archidiakone seiner Diözese. H. R. L u a r d, Rob. Grossetesti... Epistolae; Rerum Britt. medii aevi script. 25 (1861) 76.

¹¹⁸ „Pro communicatione sui parochiani in ecclesia habebit oblationem duntaxat (in der Übersetzung heißt es: il aura ung denier); extra vero ecclesiam pro confessione et labore habebit denarium confessionalem rationabilem ut ei offerretur.“ Cartulaire de Namur, rec. par J. Borgnet et S. Bormans (Namur 1873/1924) II n. 126 f.

wieder mehr forderte, führten die Bürger 1439 erneut in Lüttich Klage und erhielten den Bescheid, daß sie für eine Kommunion außerhalb der Kirche ebenso wie für die Letzte Ölung nicht mehr als „20 solidi monete currentis“ zu zahlen hätten ¹¹⁹.

Auch in deutschen Kirchen kannte man die mit der Osterkommunion verbundene Opferpflicht. So bestimmte ein Sendweistum von Niederlauch aus dem Jahre 1603, das aber wie die meisten Weistümer auf frühere Zeit zurückging und nur schon bestehende Gewohnheit festlegte: „Item ist ein itwyder pfarkynd, so zo dem osterliche fest das hochwurdig hillig sacrament enpfahit, seinem pastor schuldig ein par eyer ¹²⁰.“

Es ist klar, daß die Eltern, besonders in ländlichen und ärmeren Kreisen, nur zu sehr bestrebt waren, die Kommunion ihrer Kinder hinauszuschieben und so die Opfergabe zu sparen. Dazu kam noch, daß in sehr vielen Gegenden mit dem Empfang der ersten Kommunion die Opferpflicht überhaupt anfang und die Kinder wie die Erwachsenen behandelt wurden und ihre Gaben auf den Altar legen mußten. „Die zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind“, verordnete eine vielleicht im Jahre 1351 abgehaltene Bremer Synode, „müssen an fünf Feiertagen den Opfergang mitmachen ¹²¹.“ Das mag manche Eltern abgehalten haben, ihre Kinder zur Kommunion mitzunehmen und so ihren Eintritt ins opferpflichtige Alter öffentlich zu dokumentieren.

Nach dem Gotteshausbuch zu Münster bei Creglingen (Württemberg) waren Ende des 14. Jahrhunderts an sechs Festen des Jahres Opfer „gewonlich und nemlich“. Jeder, der „zu Gottes Tisch gegangen ist“, soll an diesen Tagen 1 Pfennig

¹¹⁹ „Rector ecclesiae parochialis ratione administrationis sacramenti eucharistiae extra ecclesiam non recipiat ultra 20 solidos monete currentis, item pro administratione unctionis extreme non recipiat ultra 20 solidos.“ Cartulaire de l'abbaye de S. Trond, publ. par Ch. Piot (Coll. de chroniques belges, Bruxelles 1870/74) II n. 529.

¹²⁰ Alb. M. Königler, Die Sendgerichte in Deutschl. I; Veröffentl. aus d. kirchenhistor. Seminar München III 2 (1907) 265.

¹²¹ „Et quicumque ad annos discretionis pervenerit, in dictis 5 festivitibus anni tenetur satisfacere unum offertorium.“ Bremisches Urkundenbuch 3 (1880) n. 6.

und 2 gute Heller, die „nemlich und geblich“ sind, auf den Altar legen ¹²².

Es ist begreiflich, daß die Eltern diese Opfer vielfach zu hinterziehen suchten und deshalb mancherorts zur Nachzahlung verpflichtet wurden ¹²³.

Aus dem eben zitierten Gotteshausbuch zu Münster ersehen wir auch, daß nur für Kinder, die schon kommuniziert hatten, nach dem Tode Geld für Messen verlangt wurde. „Jeder Mensch, der zu seinen Tagen gekommen und zum Sakramente gegangen ist, soll nach seinem Tode zum Seelgeräte 13 Schilling und 4 Heller“ in guter Münze geben. In einem Weistum von Schontra auf der Rhön heißt es: „Item ob ein man, fraw oder mensch sturbe, das die sacrament empfangen hett, das sal geben zu selgenreth 17 groschen, ye 3 pfennige für einen groschen ¹²⁴.“

Anderwärts, wie z. B. im 17. Jahrhundert in Gent ¹²⁵ und

¹²² Die Aufzeichnungen sind vom Pfarrer Heinr. Keck seit 1384 gemacht. Blätter f. württemb. Kirchengesch. N. F. 5 (1901) 114. Noch 1713 wurde in der Pfarrei Rosmalen (Bistum 's Hertogenbosch) eine alte Gewohnheit erneuert, die verlangte: „Item sal ider communicant op de hooghtijden voor communiegelt geven eenen halven stuijver (Stüber = 5 Cents) naer auder ghewonten ghelijck op andere platsen oock geschit.“ Bossche Bijdragen 2 (1918) 319.

¹²³ Der Abt des Benediktinerklosters Maria Magd. zu Blijdensteden (Diöz. Utrecht) erklärt 1277, welche Gebühren die Leute an den Pfarrer zu zahlen haben: „Item pro puero debite etatis, qui de malicia parentum, amicorum vel de eorundem negligentia in festo Pasce non accesserit ad sacramentum et in infirmitate non est visitatus sacramentis ecclesie, pro illo defuncto plenum postfaciendum facturi sunt sicut pro adulto, excepta pecunia s. unctionis... Item pro visitatione infirmorum cum sacramento dabunt pro reisa denarium prout supra. Item pro unctione s., si convalescunt, alterum dimidium denarium, si moriuntur 3 denarios praenotatos.“ Oorkondenboek van Groningen en Drente (Groningen 1896/99) II 427. Die aus einem Meßbuch des 15. Jahrhunderts abgedruckte Urkunde ist gefälscht; sie beweist aber, daß der Klerus für die Osterkommunion, das Viatikum und die Letzte Ölung Geldopfer verlangte und daß deshalb die Eltern die Kinder vielfach von den Sakramenten fernhielten.

¹²⁴ Jakob Grimm, Weistümer (1842/78) III 889. Ähnlich in einem aus der Zeit von 1453–1484 stammenden Dingrodel von Sankt Peter (Schwarzwald); ebd. I 352.

¹²⁵ Dekanienkonferenz von 1642: „Indignum est quod nonnullis locis dolenter audivimus introductum, ut parentes non permittant filios vel filiasfamilias, quantumvis provecetae aetatis et capaces, nonnisi tarde admodum ad ss. eucharistiae sacramentum accedere, ne illi hoc ipso ad vigiliis compellantur et tam illi quam hae in casu mortis cogantur ad

Ypern¹²⁶, mußte nur für die Beerdigung der Erwachsenen, die schon zum Tische des Herrn gegangen, dem Pfarrer etwas gegeben werden; die Kinder wurden umsonst oder billiger begraben. Auch deshalb hielten die Eltern ihre Kinder oft bis zum 16. Jahre oder bis zum heiratsfähigen Alter von der Kommunion zurück und mehrere Synoden mußten dagegen einschreiten¹²⁷.

Mindestens seit der Mitte des 15. Jahrhunderts hat man auch die Kopfsteuer, die man bei außergewöhnlichen Anlässen erhob, von der Zeit der ersten Kommunion an auferlegt. Diesen Termin gab z. B. Karl von Burgund 1474 für eine Steuer an, die er den Brabantern und Holländern abverlangte¹²⁸. 1518 beschlossen die deutschen Stände, daß jeder, der zur Kommunion gehe, während der nächsten drei Jahre einen Zehntelgulden für die Zwecke des Türkenkrieges zahlen müsse¹²⁹.

So sehr diese finanziellen Belastungen dazu beitrugen, den Kommunionempfang hinauszuschieben, so war doch ein anderer Grund wirksamer und wurde es im Laufe der Zeit immer mehr: die Gleichgültigkeit und Nachlässigkeit der Eltern, die selbst kaum mehr zum Tische des Herrn gingen und auch ihre Kinder nicht dazu ermahnten und nur noch durch Strafen gezwungen werden konnten, ihre Pflichten zu erfüllen. Man setzte deshalb das Alter fest, in dem die Kinder beichten und kommunizieren mußten, falls sie nicht den vom Laterankonzil angedrohten Strafen verfallen wollten. Das ergab von selbst das Alter der

integram solutionem iurium funeralium. Petr. Fr. X. de Ram, Synodicon Belgicum (Mechlin. 1828/39) IV 173.

¹²⁶ Hartzheim, Concil. Germ. IX 534.

¹²⁷ Kölner Synode von 1662: „Pastores... erroneumque esse docent, fideles ante 16. aetatis annum vel priusquam ad iustam matrimonii contrahendi aetatem pervenerint, ad sumendum hoc sacramentum non obligari.“ Hartzheim, Concil. German. IX 988. Ebenso die Konferenzen der Dekane des Bistums Gent von 1625 und 1650; de Ram, a. a. O. IV 128 197.

¹²⁸ Nach dem Tagebuch des Basler Kaplans Joh. Knebel befahl der Fürst, „quod mulieres omnia sua clenodia, viri... et quisque adultus qui s. eucharistiam sumpsisset, quinque stuper, h. e. medium florenum traderent“. Basler Chroniken (Leipzig 1872 f.) II 129.

¹²⁹ Ludw. von Pastor, Gesch. der Päpste IV (1906) 169 171.

Verantwortlichkeit für die eigenen Handlungen, der Straffähigkeit, d. h. das Alter von zwölf bis vierzehn Jahren, die „aetas perfecta“. Denn nach germanischer Anschauung kam der Knabe mit zwölf Jahren zur Unterscheidungszeit¹³⁰ und wurde nach manchen Rechten teilweise mündig und straffähig¹³¹. Nach römischem Rechte, das immer weitere Verbreitung fand und dem sich das kanonische Recht anschloß, war das beim Knaben mit vierzehn, beim Mädchen mit zwölf Jahren der Fall. Deshalb wurde auch die Verpflichtung zu beichten, die Kommunion und die Letzte Ölung¹³² zu empfangen von dieser Zeit an auferlegt. Im Jahre 1329 ordnete die

¹³⁰ In einer Schenkungsurkunde für das Kloster Arnsburg O. Cist. vom Jahre 1262 heißt es: „Si autem memorati (die Schenker) ... pueros genuerint et iidem ad annos discretionis i. e. ad annum duodecimum sue etatis pervenerint...“ Urkundenbuch des Klosters Arnsburg in der Wetterau (Darmstadt 1851) n. 95. Vgl. J. a. k. G r i m m, a. a. O. (oben Anm. 92) 414, und H a n s F e h r, Die Rechtsstellung der Frau und des Kindes in den Weistümern (Jena 1912) 93.

¹³¹ Die hl. Mechthild von Helfta sagt in ihrem 1291 geschriebenen „Liber specialis gratiae“: „Item apparuit ei Dominus Iesus ut puer annorum 12 habens tunicam ex viridi et albo colore dixique ad Dominum: ‚Cur, Domine, cum esses duodenis, te primo ostendere voluisti?‘... Cui Dominus: ‚Quia tunc secundum humanam naturam in humanis actibus me coepi exercere in omni sapientia, de die in diem proficiens... Sic etiam vos, pueros cum 12 annos habent (!), deberetis ipsos ad bonum instruere et de malo seriose corrivere.‘“ *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae II* (Pictavii et Parisiis 1877) I c. 9. Nach der Ansicht der Heiligen wird also auch die Kommunionfähigkeit und a fortiori die Kommunionpflicht nicht vor dem zwölften Jahre begonnen haben.

¹³² Als Grundsatz wurde aufgestellt, daß nur Kinder, die den Gebrauch der Vernunft erlangt haben, die Letzte Ölung empfangen können; ebenso allgemein war in dieser Zeit anerkannt, daß sie den Kindern von 14 Jahren an gegeben werden sollte. Als erster hat das wohl der Pariser Bischof Odo von Sully (1196—1208) bestimmt: „Ad sacramentum extremae unctionis moneant populum sacerdotes, non tantum divites et senes, sed pauperes et iuvenes omnes a tempore discretionis, maxime a 14 annis et supra, et ad omnes communitur ut se paratos exhibeant, cum necesse fuerit.“ *M a n s i*, Concil. XXII 680; PL 212, 62 sq. Ebenso die Londoner Konstitutionen von 1215—1222, *The English Historical Review* 30 (1915) 296. Ähnlich bestimmte 1287 die Synode von Lüttich VII c. 2: „Item ad sacramentum extremae unctionis saepe presbyteri moneant populum, ut indifferenter a 14 annis et supra singuli, cum necesse fuerit, inungantur nec pauperes pro egestate se excusent.“ *M a n s i*, Concil. XXIV 901; *H a r t z h e i m*, Concil. German. III 694. Nach dem berühmten Liturgiker Guilelmus Durandus ließen einige die Verpflichtung erst mit dem 18. Jahre beginnen. *Rationale div. offic. I c. 8 n. 25*. Vgl. L. A n d r i e u x, *Le viatique et l'extrême onction des enfants*, *Revue prat. d'apologét.* 14 (1912 II) 93.

Provinzialsynode von Tarragona an: „Damit niemand in den heilsnotwendigen Dingen eine gefährliche Unwissenheit vorschützen kann, sollen alle Kirchenrektoren und ihre Stellvertreter viermal im Jahre während des Gottesdienstes den Pfarrangehörigen in Erinnerung bringen, daß nach dem Laterankonzil jeder Christ, der zu den Jahren der Unterscheidung gekommen ist, d. h. die Knaben mit 14 und die Mädchen mit 12 Jahren, mindestens einmal im Jahre beichten und mindestens an Ostern kommunizieren müssen; es sei denn, daß ihr Beichtvater anders darüber urteile. Wer das nicht tut, darf die Kirche nicht betreten und nach dem Tode nicht kirchlich beerdigt werden ¹³³.“

Die Synoden von Narbonne 1227 ¹³⁴, Lüttich 1287 ¹³⁵, Cambrai 1300 ¹³⁶, Lucca 1308 ¹³⁷, Avignon 1341 ¹³⁸ und Béziers 1351 ¹³⁹ bestimmten, daß alle, ohne Unterschied des Geschlechts, mit 14 Jahren zur Beichte verpflichtet seien; also war ihnen auch die Kommunion vorher nicht vorgeschrieben.

In den spanischen Pfarreien mußte zur Kontrolle des österlichen Sakramentenempfangs ein Pfarrbuch angelegt werden, in dem alle Kinder über 14 Jahre eingetragen wurden; also nur von diesem Alter an wurde die Erfüllung des Gebotes überwacht ¹⁴⁰.

¹³³ Juan Tejada y Ramiro, *Coleccion de canones y de todos los concilios de la iglesia Española* (Madrid 1849/55) III 544; Mansi, *Concil.* XXV 870.

¹³⁴ C. 7; Mansi, *Concil.* XXIII 704.

¹³⁵ IV c. 23: „Item presbyteri suos parochianos moneant frequenter, ut a festo Purificationis omnes ab 14 annis et supra veniant ad confessionem ante Dominicam in Ramis Palmarum, et qui in hoc negligentes fuerint, per octavam Paschae a carnibus abstineant et ieiunabunt sicut in quadragesima, nisi necessitate fuerint excusati, nec propter hoc ipsi confessio denegetur.“ Ebd. XXIV 893; Hartzheim, a. a. O. III 691.

¹³⁶ Hartzheim, a. a. O. IV 68.

¹³⁷ C. 57: „Statuimus . . . , ut quilibet homo utriusque sexus maior 14 annorum saltem semel in anno . . . confiteatur.“ Mansi, *Concil.* XXV 189.

¹³⁸ Edm. Martène, *Thes. nov. anecdotorum* (Paris 1717) IV 566.

¹³⁹ Mansi, *Concil.* XXVI 250.

¹⁴⁰ Im Jahre 1339 erließ die Provinzialsynode von Toledo die Verordnung, c. 5: „Quilibet eorum (der Pfarrgeistlichen) in sua parochia nomina suorum parochianorum, qui ad annos discretionis pervenerint, annuatim in scriptis redigant.“ J. Tejada y Ramiro, a. a. O. III 582. Nach dem vom Erzbischof Peter Lopez von Luna (1314—1345)

In gewissen Kreisen wollte man, wie es scheint, die Verpflichtung zur Kommunion schon mit dem zwölften Jahre beginnen lassen und suchte diese Altersgrenze mit dem Dekret eines Papstes zu rechtfertigen. Die Neigung, Sitten und Gebräuche, die die Liturgie und kirchliche Disziplin betrafen, von Päpsten des Altertums herrühren zu lassen und ihnen so Ansehen und Gesetzeskraft zu geben, bestand ja schon seit dem Frühmittelalter. So schrieb der Dominikaner Bernardus Guidonis († 1331) in seinem „Catalogus pontificum romanorum“ dem Papste Zephyrin (199—217) das Dekret zu, daß alle Gläubigen mit zwölf Jahren an Ostern kommunizieren müßten ¹⁴¹.

In all diesen Bestimmungen lag die große Versuchung und Gefahr, daß man die Kinder überhaupt nicht mehr vor dem 14. Lebensjahre zum Tische des Herrn gehen ließ, und mancherorts sind sie auch tatsächlich so gehandhabt worden. Meistens aber hat man im 14. und 15. Jahrhundert diese Altersangabe nur als Grenze angesehen, bei der die Verpflichtung zur Kommunion begann; fromme oder geweckte Kinder hat man auch schon vorher zugelassen. So gestatteten die Synoden von Lüttich 1287 und Cambrai 1300 schon mit zehn Jahren den Empfang, machten ihn aber erst mit 14 Jahren zum Gebot ¹⁴². Die Statuten des Erzbischofs Nicolaus Ragualdus von Upsala (1438—1448) bestimmten, daß die Kinder vor dem zehnten Lebensjahre nicht kommunizieren sollten ¹⁴³. Nicht anders lagen die Verhältnisse in Deutschland. Auch schon vor der Mündigkeit, erklärten 1431 und 1491 zwei Bam-

abgehaltenen Provinzialkonzil von Saragossa mußten die Pfarrer am Anfang dieses Buches die Eintragung machen: „Anno et die tali, ego talis rector vel vicarius talis ecclesiae scribo nomina parochianorum, virorum videlicet et mulierem a 14 annis ultra qui sunt in parochia mea. G. R. tali loco confessus est mihi et absolutus, vel non est absolutus, sed consilium ei dedi.“ Joaquim Lor. Villanueva, *Viage lit. á las iglesias de España* (Madrid 1803/52) III 119.

¹⁴¹ „Hic [Zephyrinus] constituit, ut omnes fideles 12 annorum in die paschatis sumerent eucharistiam, et quod vasa altaris essent vitrea vel stannea.“ Angelo Mai, *Spicilegium Romanum* (Romae 1839/44) VI 24.

¹⁴² Oben Anm. 135 und 136.

¹⁴³ „Pueri ante decennium non communicent.“ H. Reuter dahl, *Statuta synodalia veteris eccl. Sveogothicae* (Lundae 1841) 152.

berger Synoden, wenn nur die Kinder anfangen zu unterscheiden, etwa mit 10 bis 13 Jahren oder wenn sie sonst Verständnis Eifer und Frömmigkeit zeigen, kann ihnen der Leib Christi gereicht werden¹⁴⁴.

Wenn so auch die Anschauungen dieser Zeit im großen ganzen übereinstimmten, so kamen doch auch persönliche Ansichten zum Ausdruck. Die einen rückten das Alter, in dem die Kinder kommunizieren durften oder mußten, etwas hinauf, die anderen waren milder und gestatteten den Empfang etwas früher. Zu den ersteren gehörte vielleicht der berühmte Pariser Kanzler Gerson († 1429), der diejenigen Kinder für fähig und verpflichtet hielt zu kommunizieren, die im heiratsfähigen Alter stehen; allerdings ließ er besonders fromme Kinder auch schon früher zu¹⁴⁵. In den Regeln, die er für die Ministranten der Pariser Kirchen schrieb, sagte er: „Wenn sie das vorgeschriebene Alter haben, d. h. wenn sie 12 oder 13 Jahre alt sind, soll man sie anhalten, wenigstens einmal im Jahre zur Kommunion zu gehen¹⁴⁶.“

Der Florentiner Erzbischof Antonin O. Pr. († 1459), der auch in dieser Frage großen Einfluß gewann, hat sich über das Alter der Erstkommunikanten und die „*anni discretionis*“ ebenfalls eingehend geäußert. Er bekämpft diejenigen, die schon die achtjährigen Kinder zur Beichte und Kommunion verpflichten wollen, und meint, so etwas öffentlich zu predigen, sei unbesonnen, da ja die meisten in diesem Alter den nötigen Vernunftgebrauch noch nicht erlangt hätten; er schließt sich

¹⁴⁴ „Item pueri carentes usu rationis, qui non possunt distinguere inter cibum corporalem et spiritualement, ad sumptionem corporis dominici nullatenus admittantur, cum ad eius sumptionem et susceptionem exigatur devotio actualis. Incipientibus autem habere discretionem, etiam ante perfectam etatem, puta cum fuerint 10, 11, 12, 13 annorum et alias quando in illis ad huius sacramenti perceptionem post signa distinctionis et devotionis fervor aut desiderium rationabiliter apparuerit, ss. corpus domini ministretur.“ L. Cl. Schmitt, Die Bamberger Synoden; Bericht des hist. Vereins zu Bamberg 14 (Bamberg 1851) 50; 129.

¹⁴⁵ Regulae Morales n. 119: „Illi pueri sunt idonei suscipere eucharistiam et ad hoc ligari videntur semel in anno, qui secundum leges censentur habiles ad nubendum; postest quoque devotio aetatem hanc praevenerit, sicut in quibusdam malitia supplet aetatem.“ Op. omnia (Hagae Comitum 1728²) III 100.

¹⁴⁶ Ebd. IV 718.

der Ansicht des hl. Thomas an, daß die Kinder im großen ganzen mit elf oder zwölf Jahren kommunizieren müssen¹⁴⁷. Die Beichtpflicht besteht nach ihm schon etwas früher. Er will aber diese Altersfrage nicht allgemein entscheiden, sondern je nach der Fähigkeit und Andacht Spielraum lassen¹⁴⁸.

Einige wenige Theologen verlangten geringere Vorkenntnisse und ließen die Kinder früher zum Sakramente zu, als die allgemeine Anschauung und Praxis es billigten. Eine solche Ausnahmestellung nahm der berühmte Franziskanerprediger Bernardin von Siena († 1444) ein, zwar nicht darin, daß er die Knaben im allgemeinen mit vierzehn und die Mädchen mit zwölf Jahren für kommunionreif hielt, sondern darin, daß er in bestimmten Fällen das Alter so weit zurückschob wie kaum ein anderer Prediger oder Theologe. „Es kann eins mit sieben Jahren solches Verständnis besitzen, daß Vater und Mutter es zur Kommunion veranlassen dürfen. Ja ich sage, es könnte der Fall sein, daß ein fünfjähriges Kind schon solches Verständnis besitzt, daß es die Kommunion empfangen kann. Woran erkennt man diese Unterscheidungsjahre? Wenn eins anfängt, Todsünden zu begehen. Denn du weißt von jenem fünfjährigen Kind, daß es in die ewige Verdammnis kommt, wenn es in vollem Bewußtsein seiner Tat gegen Gott Fluchworte ausstößt, eben weil es mit freiem Willen handelte. Vom Kind wird keine andere Erkenntnis gefordert als die, daß da kein Brot, sondern der Leib Christi ist¹⁴⁹.“

¹⁴⁷ Der hl. Thomas sagt „10 bis 11 Jahre“, oben Anm. 77. Entweder hatte der hl. Antonin einen fehlerhaften Text oder er bezog sich auf den Sentenzenkommentar des Anibaldo degli Anibaldeschi O. P. († 1272), der damals dem Aquinaten zugeschrieben wurde und der „11 bis 12 Jahre“ hat.

¹⁴⁸ Summa theol. II tit. 9, c. 8. Ausführlich handeln über die Ansicht des Heiligen A. Villien, a. a. O. 39, Stockums, a. a. O. 662, und Joh. Ernst, a. a. O. 452.

¹⁴⁹ Karl Hefele, Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskan. Wanderpredigt in Italien während des 15. Jahrh. (Freiburg 1912) 258. Ähnlich predigte er 1443 in Padua: „Aliqui sunt sacerdotes, qui nolunt dare illud iuvenibus dicentes quod sunt nymys iuvenes; dico quod non bene faciunt, quia dummodo sint intra dies discreccionis debent eis dare corpus Christi, quia crescendo postea magis libenter illud capient.“ ArchFranchHist 12 (1919) 261. Auch einer der Biographen des Heiligen bestätigt diese frühe Zulassung zur Kommunion: „Et ego

Nach dem spanischen Dominikanertheologen Dominikus de Soto († 1560) können die Kinder, die die nötige Einsicht haben, auch schon vor dem zwölften Lebensjahre kommunizieren, aber die Verpflichtung fängt erst in diesem Alter an¹⁵⁰. Damit stimmen die Statuten der Gesangschule des berühmten Benediktinerklosters Montserrat überein, die um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts aufgezeichnet wurden. Die Kinder wurden zwischen acht und zehn Jahren aufgenommen und erhielten auch Unterricht in anderen Fächern. „Die elf- oder zwölfjährigen Schüler sollen an Ostern und Weihnachten zur Kommunion gehen, wenn man deutliche Zeichen eucharistischer Andacht an ihnen wahrnimmt¹⁵¹.“

Die nachtridentinischen Theologen¹⁵² gaben als communionpflichtiges Alter die Zeit vom 10. bis 14. Jahre an, je nachdem eben der entsprechende Vernunftgebrauch vorhanden wäre. Im Gegensatz zu Dominikus Soto machten sie aber zwischen Gewissensschuld und kanonischer Strafe einen Unterschied. Diese wurde erst nach vollendetem 12. oder 14. Jahre verhängt; die Gewissensverpflichtung zu kommunizieren aber trat ein, wenn die nötige Reife erlangt war. Während das nach den einen schon ums zehnte Jahr herum der Fall war¹⁵³, sprachen die anderen mehr von zwölf bis vierzehn

scriptor testis sum, quia per frequentationem praedicationis eius, dum essem octennis, cepi frequenter recipere s. communionem, praemissa diligenti confessione.“ AnalBoll 25 (1906) 325.

¹⁵⁰ IV d. 12, q. 1, a. 11.

¹⁵¹ C. 7: „Confiteri autem habent infantes abbati vel cui ipsi iusserit tis temporibus: in quadragesima, duobus aut tribus diebus ante pentecosten et ante nativitatem dominae nostrae et ultima ebdomada adventus. Communicent vero undenes aut duodenes in pascha et in nativitate domini, si manifesta indicia devotionis ad eucharistiam in eis apparuerint.“ RevBénéd 17 (1900) 373.

¹⁵² Einen Überblick über die verschiedenen Ansichten findet man z. B. bei Joa. Sanchez, *Selectae et pract. disputat. de rebus in administrat. sacram. occurrent.* (Antverpiae 1644) d. 26 n. 6 und bei Alph. M. de Ligorio, *Theol. moralis VI tract. 3, c. 2, n. 301*. Über die Ansicht des hl. Alphons selbst vgl. Franz Mair, *ThPrQschr* 67 (Linz 1914) 85.

¹⁵³ Der hl. Karl Borromeo bestimmte auf der Diözesansynode von 1582: „Parochi... singulis mensibus semel certa constituta die pueros, qui annos 9 attingunt, ad ecclesiam evocent sigillatimque ad rectam confitendi rationem instruant...; illos autem qui decennium attigerint, hebdomadae Septuagesimae initio accersant et sigillatim instruant atque erudiant ad cognitionem cultumque ss. sacramenti eucharistiae

Jahren ¹⁵⁴; kaum einer aber nannte das siebente oder achte Jahr.

So gut wie alle stimmen mit der allgemeinen Praxis darin überein, daß das Beichtalter von dem Kommunionalter verschieden sein müsse. Das war auch früher schon so gewesen und blieb bis zum Dekret Pius X. Sitte. „Es ist Gewohnheit der Gläubigen,“ sagt der spanische Jesuit Johannes de Lugo († 1660), „daß die Kinder früher das Sakrament der Buße und erst nach einigen Jahren die Eucharistie empfangen ¹⁵⁵.“ Auch die fast allgemeine Zustimmung der Theologen billigte das. Also müsse die Praxis richtig sein, meinte der Spanier Johannes de Dicastillo S. J. († 1653); denn sonst könnte Gott sie in der Kirche nicht dulden ¹⁵⁶.

Man verlangte für das Altarssakrament eine größere Reife und mehr Vorkenntnisse als für die Beichte. Während man im ganzen M. A. einen eigenen Erstkommunikantenunterricht nicht kannte, fing man etwa seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts allmählich damit an, indem man die Kinder mancherorts vor der Zulassung prüfte, ob sie die nötigen Vorkenntnisse besäßen. Die erste Verordnung dieser Art scheint das Kölner Provinzialkonzil vom Jahre 1536 erlassen zu haben, das zwar ganz allgemein von einer Prüfung aller

doceantque quam humiliter et religiose reverenterque ad eam sumendam accedant... Cum de pueris deliberatur, qui ad s. communionem accedunt, parochus quidem perquirat etiam a parentibus de eorum pietate et ingenii praestantia usuque rationis.“ Ach. Ratti, Acta eccl. Mediolan. II (Mediolani 1890) 1049.

¹⁵⁴ Der belgische Jesuit Joa. Praepositus († 1634) sagt z. B.: „In genere loquendo pueri videntur plerumque capaces huius sacramenti anno 12. vel 14.“ Comment. in III. p. s. Thomae q. 80, a. 11, dub. 1, n. 56.

¹⁵⁵ De sacr. euch. d. 13, sect. 4. Der belgische Dominikaner Car. Renatus Billuart († 1757) sagt: „Maior requiritur discretio ad communionem quam ad confessionem, ut patet ex ecclesiae praxi quae ad confessionem admittit septennes doli capaces, quos non admittit ad communionem. Et ratio est, quia convenit ut suscipiens eucharistiam eo rationis usu polleat, ut possit discernere corpus Christi et huius mysterii magnitudinem. Difficilior est autem huius mysterii intelligentia quam poenitentiae, et aliunde poenitentia est magis necessaria. Porro iste perfectior rationis usus ad communionem requisitus citius in uno, tardius in altero illucescit propter diversam organorum dispositionem et diversam educationem; eius latitudinem plures computant inter 10. et 14. annum circiter.“ Summa, De euch. d. 6, a. 1, § 3.

¹⁵⁶ A. a. O. (oben Anm. 79) I tract. 4, d. 10, dub. 5, n. 106.

„rudiores“ vor jeder Osterkommunion spricht, aber doch wohl besonders die Kinder meint. „Alle ungebildeteren Pfarrkinder sollen jährlich einmal, bevor sie zum Tische des Herrn hinstreten, geprüft werden, ob sie die Gebote Gottes, die Artikel des Glaubens, das Gebet des Herrn und die Sakramente, besonders die Taufe und die Eucharistie, kennen¹⁵⁷.“

Falls diese Prüfung unbefriedigend ausfiel, lag es nahe, zuerst Unterricht zu geben und so noch die nötigen Vorkenntnisse zu vermitteln. Ausdrücklich verlangte dies 1571 die Diözesansynode von Brügge. Wenn die Kinder das Vaterunser, den Englischen Gruß, das Credo, die zehn Gebote und das Altarssakrament nicht kennen, sollen die Pfarrer oder ihre Stellvertreter sie darüber belehren. „Auch soll in allen Pfarreien jemand angestellt werden, der an Sonn- und Festtagen die rohe und ungebildete Jugend unterrichtet¹⁵⁸.“ Auch die Synode von Ypern forderte 1577 jene vorherige Prüfung, wies aber den nötigen Unterricht den Eltern zu.

Nachdem der hl. Karl Borromeo diesen Unterricht und diese Prüfung auch in Mailand eingeführt hatte¹⁵⁹, verbreiteten sie sich rasch überallhin. Die Diözesanstatuten von Konstanz gaben darüber 1609 eine ausführliche Regelung¹⁶⁰. Wohl in Frankreich hat man zuerst eine längere Zeit für diesen Kommunionunterricht angesetzt und ihn, wie es die Synoden von Rouen (1618)¹⁶¹ und Coutances (1637) bestimmten, von Aschermittwoch bis Ostern erteilt.

Bald war man überall zu einer mehr oder weniger langen Vorbereitungszeit mit eingehendem Unterricht gekommen,

¹⁵⁷ Hartzheim, Concil. German. VI 283.

¹⁵⁸ Hartzheim, Concil. German. VII 805. Ypern, ebd. 845.

¹⁵⁹ Conc. provinc. I (1564) II de s. euch.: „Adolescentibus, qui tunc (Ostern) primum eucharistian sumere voluerint, parochus non praebeat, nisi eos ante aliquot dies examinavit, et de vi et ratione sacramenti diligenter instruxerit.“ Ach. Ratti, a. a. O. II 46. Vgl. oben Anm. 153.

¹⁶⁰ Constitutiones synodi dioec. Constant., editae a. D. 1609, nunc denuo ex iussu D. Franc. Conradi Card. de Rodt revisae (Constantiae 1761) VIII c. 11.

¹⁶¹ „Que ceux qui la première fois se présenteront à la Communion, en l'âge de 12 ou 14 ans, soient auparavant catechisez par leur Curé, et bien instruits de la vérité, excellence et utilité de ce divin Sacrement, durant le Carême précédent.“ Guil. Bessin, Concilia Rotomagi. Prov. (Rotomagi 1717) II 120. Synode von Constances, ebd. 586.

was natürlich den Empfang des Sakraments hinausshob¹⁶². Im Gegensatz zu der früheren Zeit, in der die Kinder gemeinsam mit den Erwachsenen an Ostern kommunizierten¹⁶³, bürgerte sich etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Sitte ein, die Kinder gemeinsam zur ersten Kommunion zu führen und daraus ein feierliches Fest zu machen. Das geschah in den meisten Diözesen mit 13 oder 14 Jahren, und ein früherer Empfang war den Kindern nicht gestattet. So war es infolge des eigenen Unterrichts, der eingehenden Vorkenntnisse und der intensiven persönlichen Vorbereitung, die man verlangte, zu einer Gewohnheit gekommen, die die Kommunion noch weiter hinausshob als im Mittelalter.

Dieser ganzen mittelalterlichen und neuzeitlichen Praxis und all den früheren Meinungsverschiedenheiten machte Pius X. i. J. 1910 durch sein Dekret „*Quam singulari*“ ein Ende, das das Maß der Unterscheidungsgabe und der Vorkenntnisse auf ein Minimum reduziert, zwischen Beicht- und Kommunionalter keinen Unterschied mehr macht und etwa mit dem siebenten Jahre die Verpflichtung, beide Sakramente zu empfangen, beginnen läßt¹⁶⁴.

¹⁶² Vgl. A. Villien, *Revue du Clergé franç.* 66 (1911 II) 42.

¹⁶³ Im M. A. gingen die Kinder, die die „Jahre der Unterscheidung“ erreicht hatten, an Ostern ohne weiteres mit den Eltern zur Kommunion. Irgendein Interesse an der ersten Kommunion ist nirgendwo zum Ausdruck gekommen. Nie ist sie zu einem Feiertag, zu einem Erinnerungstag für das ganze Leben gemacht worden. Weder die französischen Artusromane und alle anderen „*chansons de gestes*“ noch die deutschen Epen und Heiligenlegenden, die von der Kindheit ihrer Helden nicht selten reden, erwähnen ihre erste Kommunion. Prediger wie Berthold von Regensburg kommen wohl gelegentlich auf die erste Beichte der Kinder zu sprechen, aber kaum je auf ihre erste Kommunion oder auf einen Unterricht, der ihnen eigens vorher gegeben wurde. Das blieb im großen ganzen bis zum 17. Jahrhundert so. Vgl. L. Andrieux, a. a. O. (Anm. 1) 270.

¹⁶⁴ „*Aetas discretionis tum ad confessionem tum ad s. communionem ea est, in qua puer incipit ratiocinari, h. e. circa septimum annum, sive supra sive etiam infra. Ex hoc tempore incipit obligatio satisfaciendi utrique praecepto confessionis et communionis.*“ AAS 2 (1910) 582; Denzinger n. 2137.

Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256.

Von Franz Pelster S. J.

Seitdem im letzten Jahrzehnt auch die Theologen begonnen haben, die Probleme der reifenden Scholastik in den Kreis ihrer Forschungen zu ziehen, sind sehr erfreuliche Fortschritte zu verzeichnen. Besonders haben die zahlreichen Einzeluntersuchungen von A. Landgraf¹ und O. Lottin² in diesem Neuland die ersten Furchen gezogen. Wertvolle Dienste leisten die trefflichen Literaturnachweise in der Neuausgabe des Alexander von Hales. F. Ehrle³ hat sehr verstreute Nachrichten über die älteste Dominikanerschule gesammelt, J. Kramp⁴ die literarische Tätigkeit des Wilhelm von Au-

¹ Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923); Partes animae norma gravitatis peccati: Bohoslovakia 4 (1925) Sonderabdruck 1—54; Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik: ZKathTh 51 (1927) 161—194; Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Schol 3 (1928) 28—64; Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik: Greg 9 (1928) 337—372.

² Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs: EphThLov 1 (1924) 369—388; 2 (1925) 32—53 345—366; La définition classique de la loi: RevNéo-scolPh 27 (1925) 129—145 243—273; Le créateur du traité de la syndérèse: ebd. 29 (1927) 197—207 (222); La syndérèse chez La théorie du libre arbitre pendant le premier tiers du XIII s. RevThom 32 (1927) 350—382; Le traité du libre arbitre depuis le chancelier Philippe jusqu'à saint Thomas d'Aquin: ebd. 446—472.

³ S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro, Rolando da Cremona: Miscellanea Dominicana (Romae 1923) 85—134; L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII: Xenia Thomistica 3 (Roma 1925) 536—550. Über Fishacre vgl. einstweilen R. M. Martin, La question de l'unité de la forme substantielle dans le premier Collège dominicain à Oxford (1221—1248): RevNéo-scolPh 22 (1920) 107—112; Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford: RevScPhTh 9 (1920) 563 f.; F. Pelster, Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule: Schol 1 (1926) 55 f.; Die Bedeutung der Sentenzvorlesung für die theologische Spekulation des Mittelalters: Schol 2 (1927) 250—255. Der dort veröffentlichte Text 254 f. war bereits vorher nach einer andern Hs von Ehrle (Xenia Thomistica 3, 554 f.) veröffentlicht, was in dem Artikel leider übersehen wurde.

⁴ Des Wilhelm von Auvergne Magisterium divinale: Greg 1 (1920) 538—584; 2 (1921) 42—78 174—187.

vergne weiter geklärt. F. M. Powicke⁵ zeichnet zum ersten Male die Gestalt des großen Erzbischofs von Canterbury Stephan Langton, der zuvor Pariser Magister war.

Vorliegende Studie möchte die als Grundlage der problemgeschichtlichen Arbeiten unentbehrliche literarhistorische Untersuchung wieder aufnehmen und einige Fragen berühren, welche für die so bewegte Zeit, die dem ersten Auftreten von Bonaventura und Thomas vorausging, nicht ohne Bedeutung sind. Es ist nichts Abschließendes, sondern erster Anfang. Um diesen Charakter der Arbeit auch äußerlich hervortreten zu lassen, knüpfte ich sie an eine einzige Hs an, den Cod. 257 der Universitätsbibliothek Münster, der freilich Gelegenheit zu manchem Ausflug in die Umwelt bietet. Der Ertrag kommt besonders dem Schrifttum des Alexander von Hales, der ältesten Pariser Dominikanerschule, und der Pariser Magistri dieser Zeit zugute. Die Grundlage muß eine genaue Beschreibung der Münsterer Hs bilden, da dieselbe bisher in der Forschung nicht verwendet wurde.

1. Cod. 257 der Universitätsbibliothek Münster.

Unter dem wertvollen Bestand an Hss, der aus dem uralten Dominikanerkloster zu Soest in die Münsterer Universitätsbibliothek gekommen ist, findet sich eine anonyme Sammlung von scholastischen Fragen: Cod. 257 (Staender 312) [membr. ff. 74, 27⁵ × 19 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Die Anlage, der Inhalt und die verschiedenen Notizen über Pariser Lehrer zeigen klar, daß die Hs aus Paris stammt. Eine Erwähnung von Pecien findet sich nicht, wohl aber eine durchgehende Zählung nach Quaternen: f. 8^v 1^{us} c[uaternus], f. 16^v II, f. 21^v III, f. 32^v IIII, f. 53^v VII, f. 61^v VIII. Die Hs bildete so von Anfang an ein einheitliches Ganzes, das sich in der durchgehenden Zählung und in der gleichen Hand für den ersten und zweiten Teil kundgibt.

Inhaltlich lassen sich zwei Hauptteile deutlich unterscheiden. Der erste ff. 1^r—53^v enthält eine Anzahl von Fragen aus jenem wichtigen Komplex, der zum guten Teil Alexander von

⁵ Stephen Langton (Oxford 1928).

Hales zum Verfasser hat und der eine Grundlage für die Summa des Alexander bot⁶. Der zweite Teil ff. 54^r—74^r ist ein Tractatus de fide, der, wie nachher gezeigt wird, aus Pariser Dominikanerkreisen stammen muß.

Um das Verständnis der Beschreibung und der folgenden Studie zu erleichtern und weiterer Forschung die Wege zu ebnen, stelle ich die übrigen Hss der Alexandergruppe, soweit sie mir bis heute bekannt geworden sind, gleich am Anfang zusammen. Jene Hss, in denen mit den Münsterer Fragen identische Quästionen vorkommen, erhalten einen Buchstaben als Zeichen. Soweit ich die Hss selbst eingesehen habe, gebe ich eine genauere Beschreibung; bei den übrigen müssen einige Notizen genügen.

Italien: 1. Cod. 138 der Stadtbibliothek Assisi (A) [membr. ff. 292, 30'4 × 22'8 cm (2 col.) saec. 13 med.]⁷. — 2. Cod. 152 der Bibliothek von St. Antonio Padua (P) [membr. ff. 180, 34 × 24'5 cm saec. 13 med. ff. 103^r—180^r]. — 3. Cod. 2554 der Universitätsbibliothek Bologna (B₁) [membr. ff. 102, 25 × 20'2 cm (2 col.) saec. 13 med. (in parte priore) ff. 1^r—102^v]. — 4. Cod. 2312 der Universitätsbibliothek Bologna (S. Salvatore 473) (B₂) [membr. ff. 171, 31 × 24 cm (2 col.) saec. 13 ff. 45^v—61^v]. — 5. Cod. Vatic. lat. 782 [membr. ff. 186, 27 × 19'7 cm (2 col.) saec. 13 med.]⁸. — 6. Cod. I. IV 15 der Nationalbibliothek Turin [membr. fol. saec. 13 med.]⁹.

England: 1. Cod. Bodl. 292 [S. C. 2446] der Bodleiana Oxford (O₁) [membr. ff. 411, 46 × 26'8 cm (2 col.) saec. 14 (in hac parte) ff. 220^r—364^v]. — 2. Cod. Bodl. 859 [S. C. 2722] der Bodleiana (O₂) [membr. ff. 391, 31'5 × 14 cm (2 col.) saec. 14 ff. 332^r—379^r]¹⁰.

⁶ Vgl. F. Pelster, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi: ZKathTh 48 (1924) 502—506; H. Spettmann, Pechams Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen: ZKathTh 53 (1928) 64—74; dazu Schol 3 (1928) 447.

⁷ A ist auch von den Herausgebern Alexanders benutzt: Summa theologica 1 (Quaracchi 1924) XLI; 2 (1928) LXII. Dieselben erwähnen auch Cod. 182 der gleichen Bibliothek, der ebenfalls zu dieser Sammlung zu gehören scheint.

⁸ Die Kenntnis dieser für die älteste Franziskanerschule ungemein wichtigen Hs verdanke ich der steten Hilfsbereitschaft von Msgr. Pelzer, der sie für den Katalog der scholastischen Hss bearbeitet hat.

⁹ Die Hs ist beim Brande der Bibliothek zugrunde gegangen. Doch hatte Kardinal Ehrle das Verzeichnis der Fragen aufgenommen. Im zweiten Teil der Hs stand ein sonst unbekannter Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen: Manum suam misit ad fortia.

¹⁰ Ein ausführliches Fragenverzeichnis der Hs findet sich bei H. Spettmann, Pechams Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen: ZKathTh 52 (1928) 64—74.

Frankreich: 1. Cod. 737 (I 124) der Stadtbibliothek Toulouse (T) [membr. ff. 293 fol. (2 col.) saec. 13]¹¹. — 2. Cod. 16406 der Pariser Nationalbibliothek [membr. saec. 13 ff. 219 sqq.]¹². — 3. Cod. 15272 der gleichen Bibliothek [membr. saec. 13 ff. 145 sq.]¹³.

Da eine Aufzählung der untergeordneten Artikel zuviel Raum verlangen würde, muß ich mich auf die Hauptfragen beschränken. Um die Unterscheidung von gleichlautenden Fragen anderer Lehrer zu ermöglichen, wurde jedesmal der Anfang des Textes beigefügt¹⁴.

Die Quästionen des Cod. 257 von Münster lauten wie folgt: 1. *Questio est de miraculo. Et primo quid sit et circa quid sit. Augustinus in libro de utilitate credendi. M 1^r—2^v, B 28^r—29^r, O 234^r—237^r.* — 2. *Questio est de miraculis magorum et prestigiis. De quibus queritur primo utrum illa miracula essent miracula facta secundum fantasiam tantum. M 2^v—6^r, B 29^r—30^v, O 237^r—242^r.* — 3. *Questio est de pollutione. De qua dicitur Deuter. XXIII... Et de hoc primo queritur utrum debeat dici peccatum noctuae (!) M 6^r—9^r, A 69^r—70^r, 183^r—184^r, O 242^v—247^v, T.* — 4. *Questio est de virginitate. Et primo queritur circa diffinitionem eius quam ponit Augustinus in libro de virginitate. M 9^r—12^r, A 72^v—73^v, P 121^v—123^r, O 259^r—263^v, O₁ 356^v—358^v.* — 5. *Questio est de aureola. Et primo, si est ad premium separatum ab aurea (!). M 12^r—16^v, A 73^v—75^r, P 123^r—124^v, O 264^v—272^r, O₁ 358^v—360^v.* — 6. *Questio est utrum homo passionibus possit mereri premium eternum. Et est premium eternum duplex. M 17^r—20^v, A 75^r—76^r, P 135^v—136^r, O 272^r—277^r.* — 7. *Post hec fuit questio de martirio. Et primo querebatur quid sit martirium. Dicitur autem martirium esse voluntaria sustinencia mortis pro Christo. M 20^v—23^v, A 76^r—77^v, P 136^r—138^r, 124^r—125^v, O 277^r—281^v, T.* — 8. *Post hec questio est de paciencia. Et primo de formata, secundo de informi. De formata ergo queritur primo an sit virtus vel non. M 23^v—28^v, A 2^r—4^r, B 43^v, 50^r—54^r, P 117^r—118^r, O 281^v—288^v, T.* — 9. *Post hec questio est de perseverancia et primo utrum sit donum Dei aut non, secundo an equaliter sit perseverancia et similiter dicta respectu paciencie. M 28^v—32^v, A 4^r—5^v, B 36^r—38^r, P 119^r—120^v, 138^r—139^v, O 288^v—292^v, T.* — 10. *Questio est de ira per zelum et primo utrum omne irasci per zelum sit malum vel non. M 33^r—36^r, A 5^v—7^r, P 120^v—121^v.* — 11. *Questio*

¹¹ Die Hs ist zuerst von Ehrle näher untersucht. Eine ziemlich ausführliche Beschreibung findet sich bereits im Catal. des Mss des Bibl. Publiques des Dép. (Paris 1885) 429—433. Die in neuester Zeit von den Herausgebern Alexanders, Summa theol. 2 (1928) LXII, als Cod. 124 angeführte Hs ist unser Cod. 737.

¹² Die Hs wurde von Ehrle benutzt. Vgl. auch Alexander S. theol. 1, XLI.

¹³ Ich kenne die Hs nur aus Alex. S. theol. 1, XLI.

¹⁴ Gerade für diese Zeit besteht bei der Ähnlichkeit der Fragen große Gefahr der Verwechslung. Ich wage nicht zu behaupten, daß ich in allen Punkten diese Gefahr vermieden habe.

est de peccato veniali. Circa quod primo queritur utrum secundum essenciam ponendum sit esse macula vel non, secundo de differencia et conveniencia eius ad mortale. M 36^r—38^v, B 24^v—26^r, O 360^v—364^v, T. — 12. Quesita sunt adhuc tria principaliter de veniali peccato. Primum est de opposicione eius, secundo de eius effectu tam in presenti quam in futuro. M 38^v—43^r, B 27^r—29^r. — 13. Racione eius quod dicitur ad Ro VII „Quod nolo hoc ago“ et quod dicit Augustinus in retractatione IIII „Omne peccatum adeo est voluntarium quod si non est voluntarium, non est peccatum“ quesita sunt de peccato in genere duo: primum est utrum omne peccatum sit in rationali voluntate, secundo utrum in sola voluntate. Circa primum sic proceditur. M 43^r—46^r, A 49^r—51^r, T. — 14. Questio est de mendacio. Et primo quid sit. Circa quod sic Augustinus: „Mendacium est falsa vocis significacio cum intentione fallendi.“ M 46^r—52^r, A 70^r—72^v, O 247^v—255^v. — 15. Quesita sunt primo de consciencia tria principaliter. Primum est quid sit, secundo de comparacione eius ad sinderesim et ad legem naturalem, tercium est utrum possit omnino extingui in aliquo viatore homine aut dampnato. M 52^r—53^v, A 52^v—54^r, B 56^r—v, O 353^r—360^v, T. Die letzte Frage schließt unvollständig im zweiten Artikel: hoc idem potest argui ex eadem glosa; vult enim dicere quod Illor sunt vires anime sc. rationalis, irascibilis, concupiscibilis.

Bevor wir auf diesen ersten Teil näher eingehen, sei zuerst die Beschreibung der Hs vervollständigt. Der zweite Teil, ff. 54^r—74^r, enthält einen Traktat oder vielleicht besser eine Kompilation, die mir bisher noch nicht begegnet ist. Die Überschrift in Rot, f. 54^r, lautet: *Incipit tractatus de fide secundum diversos magistros*. Wie sich bald herausstellen wird, ist dies nicht so gemeint, als seien verschiedene Verfasser da; es bedeutet nur, daß der Verfasser aus den Schriften der Zeitgenossen reichlich geschöpft hat. Der Aufbau des Traktates, der als Teil einer umfangreicheren Schrift *De virtutibus* gedacht ist, wird vielleicht am besten mit den Worten der Einleitung wiedergegeben, f. 54^r ¹⁵:

Dicturi de virtutibus primo dicendum est ¹⁶ *de fide, que est prima*

¹⁵ Charakteristisch für die ganze Schrift ist es, daß diese Einleitung mit Ausnahme des Anfangs aus der ungedruckten *Summa de bono* des Philippus Cancellarius genommen ist. Ich gebe nach Cod. Vat. lat. 7669 [membr. ff. 157, 175 × 245 cm (2 col.) saec. 13 med.] die Varianten an. Diese Hs, die französischen Ursprungs ist, enthält einen sehr gut korrigierten Text der *Summa* „Vadam in agrum et colligam spicas“. Die Frage *De fide*, um die es sich handelt, steht ff. 77^r—88^v.

¹⁶ *Dicturi — est] Finito tractatu de virtute in generali et de iusticia generali dicendum est de virtute in speciali et primo V.*

virtutum. Circa quam prima questio est quid sit fides maxime secundum diffinitionem Apostoli et de quibusdam aliis diffinitionibus et quot modis dicatur fides et quis actus fidei et que differentia inter intellectum fidei et quosdam alios intellectus, deinde utrum multiplicetur per species. Deinde querendum est de credito quid exigatur, ut sit credendum, deinde utrum tantum verum, et si verum tantum, utrum¹⁷ verum necessarium, et si verum necessarium, utrum tantum incomplezum aut eciam complexum necessarium¹⁸, et si verum necessarium complexum¹⁹, aut aliqua comparacione²⁰ aut non et utrum cointelligatur prius (? ps)²¹ intencione crediti. Et deinde quid exigatur ad esse articuli et qui et quot sint articuli et de comparacione simbololorum ad invicem, deinde de differentia crediti a cognito secundum quos²² modos cognoscendi. Et habita cognicione fidei quantum ad creditum subsequitur questio quantum ad subiectum, in quo est, utrum sc. potuit esse in angelis aut tantum in hominibus; et si in hominibus, utrum sit²³ in pueris²⁴ an²⁵ non aut tantum in adultis; et si in pueris utrum tantum secundum sacramentum an eciam secundum habitum, et si secundum habitum utrum eciam²⁶ sit in eis secundum actum; et si est in adultis utrum sit secundum aliquem modum in omnibus hominibus v. gr. in ydolatrix et in credentibus in unum Deum, licet non sint credentes omnes articulos. Et deinde de fide implicita et explicita²⁷, distincta et indistincta et hoc est, utrum quibusdam²⁸ sufficiat credere sic²⁹: credo quod credit sancta ecclesia, an oporteat aliquos³⁰ distinguere; et si aliquos utrum omnes et utrum sola³¹ ea, que in simbolo distinguuntur. His habitis restat de comparacione fidei informis et formate, utrum sit idem habitus an³² non; et si non est³³ idem habitus, utrum destruat an maneat cum fide, que dicitur formata; et si est idem habitus³⁴ quomodo fiat de informi formata et utrum fides evacuat alias cognitiones inferiores de Deo aut non. Et deinde sequitur de prioritare eius ad alias virtutes.

Nach dieser Übersicht über den ganzen Traktat beginnt unmittelbar die erste Frage³⁵: Circa primum sic proceditur. Diffinitur enim fides ab Apostolo sic: Fides est substancia rerum sperandarum, argumentum non apparencium. Circa hanc diffinitionem tria queruntur: Primo de prima parte diffinitionis, secundo de secunda, tercio de ordine harum parcium inter se. Circa primum queritur, quomodo substancia sumatur ibi. Sicut enim colligitur ex Aristotele in VII Methaphisice in illo

¹⁷ utrum tantum V. ¹⁸ om V. ¹⁹ incomplezum V. ²⁰ sub aliqua compositione V. ²¹ tempus V. ²² alios V. ²³ sit tantum V. ²⁴ parvulis V. ²⁵ aut V. ²⁶ om V. ²⁷ explicita et implicita V. ²⁸ quibusdam ita V. ²⁹ om V. ³⁰ aliquos articulos V. ³¹ om V. ³² aut V. ³³ et-si om V. ³⁴ habitus in substancia V.

³⁵ Von jetzt an weichen V und M voneinander ab. Doch wird auch ferner die Summa de bono stark benutzt.

capitulo ³⁶ „Oportet autem distinguere substanciam multis modis“, sumitur substancia sc. pro materia, pro forma, pro composito ex hiis, pro diffinitione et pro genere.

Von einzelnen Unterabteilungen wurden dann in der Hs folgende besonders hervorgehoben, die größtenteils auch von Philipp behandelt werden: De pluribus diffinitionibus fidei 56^r—57^r. — Queritur utrum fides sit cercior sciencia 57^r—58^r. — Utrum fides univoce vel equivoce [dicatur] 58^r—59^r. — Utr. fides sit virtus 59^v. — Utrum sit virtus generalis 59^v—60^v. — Utr. fides informis aliquomodo sit virtus 60^v. — Utr. fides formata possit fieri informis 60^v—62^r. — Sequitur videre quid sit credere et quid exigatur ad hoc quod aliquid sit creditum 62^v. — Queritur an id [credere sc.] possit esse sub ratione falsi... sive utr. fidei subsit falsum 62^v—64^r. — Utr. fides sit de necessario vel de contingenti 64^v. — Consequenter queritur de fide antiquorum et primo videtur quod non sit eadem fides antiquorum et modernorum 64^v—65^v. — Utr. fides sit complexionalis 65^v—66^v. — Utr. Deum esse sit articulus 66^v—67^r. — [Explicatio Symboli] 67^r—74^r. Die Abhandlung schließt mit dieser Erklärung des Glaubensbekenntnisses f. 74^r: vitam eternam... Atque tuo splendore mica. Tu namque serenum, tu requies tranquilla piis, te cernere finis. Principium, vector, dux, semita, terminus idem. Wie man sieht, ist der in der Einleitung aufgestellte Plan entweder nicht völlig durchgeführt oder aber die Hs ist unvollständig.

Untersuchen wir nunmehr die literargeschichtliche Bedeutung der Hs. Der erste Teil legt zwei Fragen nahe: die eine nach dem Alexander de Hales ineditus, wie man ihn im Gegensatz zum Alexander der Summa nennen kann; die andere nach der Entwicklung der Quaestiones disputatae und Quodlibeta in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Auf beide Fragen kann noch keine erschöpfende, das ganze Material berücksichtigende Antwort gegeben werden.

2. Ungedruckte Fragen des Alexander von Hales.

Eines ist sicher, es gibt eine Anzahl von Quästionen des Alexander von Hales, die wenigstens in dieser Form in der Summa nicht enthalten sind. Die Frage ist nur, wieweit dieser Komplex sich ausdehnt ³⁷. Auf das Problem wurde ich zuerst

³⁶ Der Verfasser gebraucht ebenso wie die Summa Philipps die arabisch-lateinische Übersetzung. Er hat jedoch den Text nicht einfach von Philipp übernommen.

³⁷ Vgl. Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi: ZKathTh 58 (1924) 504—506.

aufmerksam, als ich 1923 in Cod. 2312 (saec. 13) der Universitätsbibliothek Bologna drei Fragen De fato 45^v—47^r, De divinatione 47^r—49^v und De sortibus 49^v—52^v auffand. Von diesen wurde von gleichzeitiger Hand die erste f. 45^v als Magistri Alexandri und die zweite f. 47^r als *Questio de divinatione Alexandri* bezeichnet, während die dritte zwar unbezeichnet blieb, aber so innig mit der zweiten verbunden war, daß an der Autorschaft Alexanders kein Zweifel besteht. Die erste ist der entsprechenden Frage in der Summa 1 q. 27 (ed. Quar. n. 212—219) sehr ähnlich; sie weicht aber andererseits so bedeutend von ihr ab, daß von einer Entstehung aus der Summa nicht die Rede sein kann. Schon viel früher hatte Kardinal Ehrle in Cod. 737 (saec. 13) der Stadtbibliothek zu Toulouse f. 283^r die Aufschrift „*Questiones Alexandri de Alis*“ entdeckt. Es handelt sich an erster Stelle um die Frage „De sensu nature spiritualis“. Laut Katalog beginnt f. 154^r die „*Questio fratris Alexandri de beatitudine*“, f. 291^r die „*Questio fratris Alexandri de Hales de caractere*“. Ebenso konnte Ehrle in Cod. 16406 (vor 1270) der Pariser Nationalbibliothek ff. 219^r—221^r *Quaestiones „magistri Alexandri, quomodo universe vie domini misericordia et veritas. Quesitum est de penis tam in purgatorio tam in inferno“* unter anderen Fragen feststellen.

Die gleichen Fragen nun kommen anonym in einer oder meistens auch in mehreren der vorhin aufgezählten Hss mitten in einer Gruppe von anderen Fragen vor. Dürfen wir auch diese Alexander zuschreiben? Bei dem Mischcharakter solcher Hss ist große Vorsicht geboten. Ein Weg zur Lösung ist jedoch in vielen Fällen gegeben: Falls andere Fragen dieser Sammlung innerlich mit den benannten Quästionen zu einem Ganzen verschmelzen und falls sich bei ihnen einzelne Äußerlichkeiten finden, die für die sicher echten Fragen charakteristisch sind, so haben wir eine begründete Wahrscheinlichkeit für deren ursprüngliche Verbindung. Findet sich dann für die eine oder andere Frage dieses Komplexes in den sicher echten Teilen der Summa eine Überarbeitung, so ist die Wahrscheinlichkeit der Echtheit all dieser mit einander verbundenen Fragen noch bedeutend gesteigert.

Hier gibt uns nun Cod. 257 Münster (M) ein Hilfsmittel an die Hand. In den Fragen De miraculo, De miraculis magorum, De pollutione, De virginitate, De aureola, De passionibus, De martirio, De patientia, De perseverantia begegnet uns fast ausnahmslos als Eingangsformel der sehr zahlreichen *Unterfragen* ein „Queritur (querebatur) postea“, viel seltener auch „postea querebatur“. Eine umfassende Beobachtung bestätigt nun immer und immer wieder, daß fast jeder Autor jener Zeit wenigstens unter bestimmten Umständen, z. B. bei demselben Werke oder bei zeitlich sich nahestehenden Werken eine ausgesprochene Vorliebe für eine oder mehrere solcher Formeln hat³⁸. Die beständige Wiederholung dieses „Quaeritur postea“ ist also wenigstens ein Hinweis auf den gleichen Verfasser.

Für die Fragen von De virginitate an können wir mit Gewißheit die Gleichheit des Verfassers behaupten. Die zweite Frage nämlich, De aureola, behandelt in erster Linie die aureola virginum, z. B. f. 15^r: *Utrum omnibus virginibus aut tantum virginibus consecratis debeatur aureola*; f. 16^r: *Queritur postea de parvulis, utrum ipsis debeatur aureola virginitatis, qui decedunt baptizati*. Von der aureola ist aber der Übergang zu De martirio unmittelbar gegeben. In Cod. Bodleianus 292 ist dieser Zusammenhang nicht allein durch ein „Post hoc fuit questio de martirio“ ähnlich wie in M angedeutet; es ist sogar die vorbereitende Frage De passionibus in die Frage De aureola hineingezogen. Mit dem Martyrium ist die Frage De patientia verbunden, die denn auch durch ein „Post hoc questio est de paciencia“ eingeleitet wird; soll endlich die Geduld gekrönt werden, so muß sie ausharren bis ans Ende. Daher „Post hoc questio est de perseverancia“.

Die Tatsache der Zusammengehörigkeit von Frage 1—9 und auch von Frage 14 De mendacio wird weiterhin dadurch bestätigt, daß sie in Cod. Bodl. 292 ff. 234^r—292^v genau in der gleichen Ordnung aufeinander folgen; nur ist De mendacio

³⁸ Vgl. etwa bei Thomas das stereotype: *Ad primum sic proceditur, bei anderen ein zahllos oft wiederkehrendes: Deinde quaeritur, oder: Consequenter quaeritur, oder: Sequitur inquirere, oder: Solet adhuc quaeri.*

zwischen De pollutione und De virginitate eingeschoben. In Cod. Assisi 138 ff. 69^r—77^v stehen 3—7 zusammen, wobei 14 De mendacio wie in Cod. Bodl. auf De pollutione folgt, während 8—10 in gleicher Anordnung auf ff. 2^r—6^r sich finden. In Cod. 737 Toulouse folgen ff. 119^v—139^r Frage 4, 5, 7, 6, 8, 10 aufeinander. Doch scheint hier die eine oder andere in der Redaktion etwas abzuweichen.

Nachdem so die innere Verkettung der Fragen 1—9 und 14 verbürgt ist, genügt es, den Verfasser der einen oder anderen Frage zu bestimmen. Das aber ist möglich.

In Cod. Bodleianus 292 hat die Quaestio de miraculis eine doppelte Fassung, die erste ff. 227^r—230^r, die zweite 234^r—237^r. Es sind zwei verschiedene Redaktionen desselben Verfassers³⁹. Die erste Fassung nun setzt die Frage zu den sicher von Alexander stammenden Quaestiones de divinacionibus et sortilegiis, mit denen sie auch räumlich verbunden ist, in klarste Beziehung⁴⁰. Also ist Alexander auch Verfasser von De miraculis und damit sehr wahrscheinlich auch der Fragen 2—9, 13. Die verbindenden Worte lauten nach Cod. Bodl. 292 f. 227^r: *Intencio principalis est querere de miraculis factis a demonibus et magis, ut hec questio precedentibus adiungatur, in quibus que sicut [lies quesitum] est de divinacionibus et sortilegiis, que a malis hominibus vel angelis habent fieri. Sed ut planius et manifestius ab hac questione descendamus primo est questio de miraculo secundum se. Dieser Beweis findet eine weitere Bestätigung. Von unseren zehn Fragen sind nur die beiden ersten und die letzte in der Summa be-*

³⁹ Hier besitzen wir eine dreifache Redaktion: Die erste ausführliche Fassung ff. 227^r—230^r, eine zweite gekürzte und im ganzen straffer zusammengedogene ff. 234^r—237^r und endlich die Fassung der Summa 1. 2, q. 42. Das gleiche gilt von anderen Fragen wie De fato. Das Verhältnis dieser Fassungen, dessen Untersuchung auch die Arbeitsweise Alexanders beleuchten würde, muß noch weiter geklärt werden.

⁴⁰ Die erste Frage des Cod. Bodl. 292 ff. 220^r—223^r lautet: *Questio est de fato et sunt sex quesita: Primum est quid dicitur nomine fati; die zweite ff. 223^r—227^r: Quesitum est de sortibus sive de eo quod est sorti et primo quid sit, secundo utrum sit bonum malumve. In Cod. 2312 Bologna werden nun die Fragen De fato und die hier fehlende, aber erwähnte Frage De divinatione ausdrücklich Alexander zugeschrieben, während De sortibus innerlich mit beiden verbunden ist. Vgl. ZKathTh 48 (1924) 504.*

handelt, nämlich l. 2 q. 42 und l. 2 q. 122. Beide Fragen der Summa aber zeigen große Ähnlichkeit mit jenen der Hss ⁴¹.

Gehören auch die Fragen 10—13, die außerhalb der bisher behandelten Gruppe stehen, dem gleichen Verfasser an? In Cod. 2554 Bologna stehen sie mitten in einem Komplex, der auf Alexander zurückgeht. Da diese Fragen noch nicht behandelt sind, zähle ich sie auf und verweise zugleich auf die entsprechenden Fragen der heute verlorenen Turiner Hs und der Summa.

1. Quesitum est de eternitate, evo, tempore 1^r—6^v, T, S. l. 1 q. 12 (vgl. auch Cod. 16406 der Pariser Nationalbibliothek). — 2. Quesitum est de peccato primi angeli 7^r—9^v, T, S. l. 2 q. 98. — 3. Questio est de peccato aliorum angelorum a Lucifero 9^v—11^r, T, S. l. 2 q. 99. — 4. Quidam posuerunt duo prima principia, unum bonum et aliud malum 12^r—14^v, A 45^r—48^r, T, S. l. 2 q. 94 m. 8. — 5. Questio est de oppositione mali 14^v—17^v, T, S. l. 1 q. 19. — 6. Questio est de peccato 18^v—21^r, A 49^r—51^r, T. — 7. Questio est de ira per zelum 22^r—24^r, T, M 10. — 8. Questio est de peccato veniali 24^r—26^r, T, M 11, S. l. 2 q. 107. — 9. Quesita sunt adhuc tria specialiter de peccato veniali 27^r—29^r, T (?), M 12, S. l. 2 q. 107 m. 8. — 10. De miraculis 28^r—29^r, M 1, S. l. 2 q. 42. — 11. Hic est de miraculis magorum et prestigiis 29^r—30^v, M 2, S. l. 2 q. 43. — 12. Quesita sunt de angelo duo: Primum an sit 31^r—33^v, A 58^v—60^v, S. l. 2 q. 20.

Es sind also M 10, 11, 12 ganz von Fragen des Alexander umgeben. M 10 steht in Cod. 138 Assisi zwischen den echten Fragen De perseverancia 4^r—5^v und De locucione angelorum 7^r—8^r, S. l. 2 q. 27; in Cod. 737 Toulouse folgt es f. 136^v auf De patientia. M 13 fehlt in allen Hss mit Ausnahme von T. Dort aber bildete es mit den übrigen Fragen De peccato ein geschlossenes Ganzes. Ferner scheint der Anfang von M 13 „Racione eius quod dicitur“ ad Ro VII gerade für die längere Fassung bei Alexander charakteristisch zu sein, z. B.: Cod. 737 Toulouse f. 154^r: Questio Alexandri de beatitudine. Questio est de beatitudine „ratione eius quod dicit“ Augusti-

⁴¹ In der Quaestio de miraculis fehlen, soweit wenigstens meine Exzerpte ein Urteil zulassen, die zahlreichen Texte der Summa, die wörtlich der Summa des Philippus Cancellarius entnommen sind. Ist dies ein Zeichen dafür, daß die Summa an dieser Stelle von einem anderen überarbeitet wurde?

nus; Cod. 138 Assisi f. 9^r: Queritur de beatitudine vie in genere „ratione illius verbi“ V Math., f. 58^v Quesita sunt duo de angelis primo an sit „ratione eius quod dicitur“ (vgl. B 31^r—33^v, S. 1. 2 q. 20). Cod. Vat. lat. 782 f. 52^r: Post hoc queritur de loquutione angelorum „ratione eius quod dicitur 1^a Cor. XIII^o. Wir werden also wohl nicht fehlgehen, wenn wir auch die Fragen M 10—13 Alexander zuschreiben.

Anders ist es mit M 15: Quesita sunt primo de consciencia tria principaliter. Schon die Tatsache, daß in der Summa 1. 2 q. 74 De conscientia von unserer Frage völlig abweicht, scheint verdächtig. Dazu kommt ein weiteres Moment. In Cod. 2554 Bologna und Cod. 152 Padua folgen auf unsere Frage noch zwei andere: Quesita sunt adhuc quedam de consciencia primum quid sit, secundum de comparacione eius ad synderesin et ad legem naturalem B 56^v—58^v P 112^v—113^v: Questio est de verme consciencie, primo quid sit, secundo quid sit eius subiectum B 58^v—60^r, P 113^v—114^v. Diese drei Fragen gehören also offenbar dem gleichen Verfasser an. Nun scheinen aber in Cod. 737 Toulouse die beiden letzten Fragen identisch zu sein mit den Fragen ff. 48^r—58^r: Quesitum est de consciencia quid sit per essenciam. Dazu am Rand: Questio de consciencia et verme consciencie magistri Gualterii cancellarii Parisiensis⁴². Falls diese Identität wirklich besteht, was ich ohne Prüfung der Hs nicht mit Sicherheit behaupten kann, ist Walter auch Verfasser der ersten Frage. Eine gewisse Bestätigung kann ich schon jetzt geben. In der Überschrift kommt ein „principaliter“ vor, was gerade nicht zu den allergewöhnlichsten Formeln jenes Kreises gehört und jedenfalls in dieser Verbindung bei Alexander, Johannes von Rupella, Wilhelm von Melitona höchst selten ist. Es begegnet uns in einer anderen Frage, die sicher Walter zum Verfasser hat. In Cod. 152 Padua lesen wir f. 153^r: Questio est de transitu vir-

⁴² Denifle-Chatelain Chart. Paris. 1 180 n. 138; 210 n. 178; 219 n. 191 geben die Daten für die Kanzlerschaft des Walter von St. Thierry (1246—1249). Im Juni 1249 wurde Walter Bischof von Paris; er starb aber schon im September 1250 (a. a. O. 219 n. 191; 242 n. 218). Vor 1246 war Walter bereits Magister und Kanoniker von Notre-Dame; denn in Cod. 737 Toulouse lesen wir f. 25^r: De predicatione secundum magistrum Gualterum canonicum Parisiensem.

ginis beate et quesita sunt „principaliter“ tria: Primo de privilegiis sc. que sunt et quot sunt . . . 2^o si doluit in transitu sive in morte vel non. Tercio num post transitum assumpta fuit in anima et corpore vel anima tantum sicut alii sancti. Am Rand ist vermerkt: Magistri Gualteri Parisiensis. Dieselbe Frage steht anonym in Cod. 737 Toulouse ff. 139^r—142^r 43.

Sollte sich dieses „principaliter“ als für Walter kennzeichnend erweisen, dann würde sich allerdings eine Schwierigkeit gegen die Bestimmung der Fragen De peccato und De peccato veniali ergeben. Die erste Frage hat nach Cod. 2554 Bologna f. 18^v den Wortlaut: *Questio est de peccato et sunt duo „principaliter“ quesita* — sie steht in Cod. 138 Assisi in naher Verbindung mit *De conscientia* —, die zweite nach M f. 38^v: *Quesita sunt adhuc tria principaliter de veniali peccato*. Die Möglichkeit besteht, daß sie in der Turiner Hs nur äußerlich mit den übrigen verbunden sind, zumal sie sonst die Neigung haben, getrennt aufzutreten. Die letzten Bemerkungen wollen indessen nur einen Fingerzeig geben, den weitere Forschung vielleicht mit Nutzen beachten wird. Vorläufig jedenfalls gleicht diese umfangreiche und wichtige Fragen­gruppe um Alexander noch stark einem Labyrinth. Wenn ich trotzdem einen Einbruch in dieses verschlossene Gehege gewagt habe, so leitete mich die Überzeugung, daß die Entwirrung trotz der großen Schwierigkeiten bei anhaltender und gemeinsamer Arbeit möglich ist und deshalb ein Anfang gemacht werden muß, selbst auf die Gefahr hin, daß der eine oder andere Pfad zum Ziel sich als Irrweg erweisen sollte. Weitere Studien, in denen auch die übrigen Fragen berücksichtigt werden, können hoffentlich bald folgen.

⁴³ An Quästionen, die den Namen Walters tragen, kenne ich bis jetzt nur *De conscientia*, *De praedicatione* und *De transitu B. Virginis*. *De praedicatione* findet sich: Cod. 737 Toulouse ff. 25^v—32^v; Cod. Assisi 138 ff. 286^v—291^v: *Queruntur hic plura secundum magistrum Gualterum de Castro Theoderici de officio predicacionis doctrine*; Cod. 152 Padua ff. 150^v—153^r. *Magistri Gualterii Cancellarii Parisiensis. Questio est de officio predicacionis. De transitu B. Virginis* steht zweimal — es ist ganz derselbe Inhalt — in Cod. 152 Padua ff. 140^r—147^v (anonym) und ff. 153^r—154^r *Magistri Gualteri Parisiensis*, ferner, wie oben bemerkt, in Cod. 737 Toulouse ff. 139^r—142^r.

3. Zur Geschichte der *Quaestio disputata* und des *Quodlibet*.

Cod. M erinnert daran, daß in der Geschichte der *Quaestio disputata* und des *Quodlibet* noch keineswegs in allen Punkten das letzte Wort gesprochen ist. Ich greife einige Fragen auf, welche durch die Hs uns nahegelegt werden. Zunächst die *Quaestio disputata*. In ihr tritt neben dem Magister ein ihm untergeordneter Respondens auf. Man kann ihn bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts verfolgen. In den *Quaestiones De veritate* des hl. Thomas (1256—1259) läßt er sich zweifellos nachweisen. Jetzt können wir weiter zurückgehen. In den Fragen Alexanders finden wir den Respondens. In M f. 1^r und ebenso in Cod. Bodl. 292 f. 234^v heißt es in der Frage *De miraculo*: *Concedebat hoc respondens et dicebat . . . Sed contra obiciebatur*; ferner in Cod. Bodl. 292 f. 227^v: *Ad predicta dicebat respondens quod opus incarnationis non fuit miraculosum*; f. 304^r in der Frage *De potencia angeli*: *Circa secundum dicebat respondens*. Ebenso kommt in der Frage über die zwei ersten Prinzipien, das Gute und das Böse (Cod. 2554 Bologna ff. 12^r—14^v) das „*dicebatur*“ vor, das stets ein Zeichen für die lebendige Disputation und für den Respondens ist. Wertvoll ist hier die Frage *De eternitate* der gleichen Hs f. 1^r. Dort lesen wir: *Respondebat magister . . . Sed contra . . . Item . . .* Dann folgt erst die *Responsio*. Hier hat also der Magister selbst in die Disputation eingegriffen. Ja, es scheint fast, als sei er diesmal der einzige Respondens gewesen. Auffallend ist es auch, daß sich in sehr vielen Fragen dieser Gruppe, die doch alle den Charakter treuer Wiedergabe tragen, keine Spur von einem Respondens findet.

Gehen wir einige Jahrzehnte hinauf zu den Fragen des Simon von Tournai, die ich in Cod. 65 und Cod. 210 des Balliol College Oxford, in Cod. 9 E XII Royal Mss des Britischen Museums und in Cod. 1997 Phillipps der Staatsbibliothek Berlin einsehen konnte. Ich habe in ihnen wohl einen *quaerens* und *opponens*, aber keinen vom Magister verschiedenen *respondens* gefunden⁴⁴. Dasselbe Ergebnis hatte

⁴⁴ S. sagt q. 25 der Berliner Hs f. 39^v: *Utrum angeli eius rei censean-*

eine vorläufige Prüfung der allerdings wenig übersichtlichen Quästionensammlung des Stephan Langton in Cod. Vat. lat. 4297. Die Untersuchung des Cod. 434 von Douay, der etwa zehn Jahre vor der Alexandergruppe liegt, ist mir zurzeit nicht möglich. Die Einheit von Magister und Respondens wird für diese Zeit auch durch eine jüngst von A. Landgraf⁴⁵ aus der Summa des Gottfried von Poitiers veröffentlichte Notiz bestätigt: Magister Girardus dicebat . . . Sed eadem remanebat obiectio de ypostasi. Unde tandem dicebat . . . Wieder einige Jahrzehnte vorher erzählt Johannes von Salisbury von der Schlagfertigkeit, die Robert von Melun bei den Disputationen an den Tag legte. Robert nahm jeden ihm vorgelegten Artikel an, entschied sich für eine Lösung und determinierte dieselbe⁴⁶. Es scheint also auch hier, als sei der Respondens in den Disputationen unbekannt gewesen. Wir dürfen vermutungsweise sagen, daß der vom Magister verschiedene Respondens zuerst in den Disputationen des beginnenden 13. Jahrhunderts erschien. Neue Funde können jedoch diesen Termin noch weiter hinaufrücken.

Ein zweiter Punkt. Seit dem Aufsatz von P. Mandonnet⁴⁷

tur nomine quam plenius habent in munere . . . Circa primum versatur sic qui querit . . . Redditur a quibusdam . . . Redditur ab aliis . . . Ego vero Symon sine preiudicio melioris sententie dictam auctoritatem sic intelligo. Hier ist der Fragesteller und Opponent offenbar nicht der Magister. Für den Opponenten finden sich bei Simon auch andere Beweise, z. B. f. 28^r: Circa primum articulum qui opponit sic procedit; f. 29^r: Circa primum sic versatur qui opponit. Aus dem „Redditur a quibusdam“ darf man nicht auf einen vom Magister verschiedenen Respondens schließen, da es sich nur um zitierte Ansichten handelt. Zu der Überschrift der Berliner Hs „questiones de quolibet“, die noch aus dem 13. Jahrhundert stammen kann, sei bemerkt, daß sie als späterer Zusatz für den Charakter der Fragen nicht entscheidend ist, wie bereits Geyer [Überweg-Geyer 355] betont hat. Sie zeigt aber doch, wie ähnlich diese beiden Gattungen des Quodlibet und der Quaestio anfänglich waren, da so früh schon eine Verwechslung eintreten konnte.

⁴⁵ Handschriftenfunde aus der Frühscholastik: ZKathTh 53 (1929) 97.
⁴⁶ Alter autem [Robertus Melodunensis] in responsione promptissimus, subterfugii causa propositum nunquam declinavit articulum, quin alteram contradictionis partem eligeret, aut determinata multiplicitate sermonis doceret unam non esse responsionem. Metalogicus 1. 2, c. 10 (ML 199, 867). Die Stelle ist bereits von Grabmann (Schol. Methode 2, 324) erwähnt. Zu beachten ist, daß hier zunächst die Artisten in Frage kommen. Wir dürfen aber bei den Theologen Ähnliches annehmen.

⁴⁷ Chronologie des Questions Disputées de S. Thomas d'Aquin: RevThom 23 (1918) 266—270.

über die Chronologie der *Quaestiones disputatae* des hl. Thomas war es ziemlich allgemein angenommen, daß *Disputatio* und *Determinatio* zu verschiedenen Zeiten stattfanden. Für einzelne besonders feierliche Disputationen, wie z. B. die *Disputatio in aula* bei der Promotion des jungen Magisters, ist dies zweifellos richtig und durch die Statuten erhärtet. Für die gewöhnliche Schuldisputation war mir dies seit längerer Zeit recht zweifelhaft geworden, wie ich dies in einer Besprechung des Werkes von Glorieux über die *Quodlibeta* auch ausdrückte⁴⁸. Nun hat A. Landgraf⁴⁹ jüngst einen entscheidenden Text aus dem 14. Jahrhundert mitgeteilt. Zugleich ergaben sich mir feste Anhaltspunkte für das beginnende 13. Jahrhundert, so daß in diesem Punkte die geltende Anschauung zu ändern ist. Der von Landgraf wiedergegebene Text aus Cod. 129 der Stadtbibliothek Brügge f. 185^v — es handelt sich um eine Predigtsammlung des 14. Jahrhunderts — lautet: [Christus] tenuit disputationem suam, quemadmodum faciunt magistri in theologia Par[isius] in tempore Quadragesime. Circa tertiam vel sextam ascendunt magistri cathedram suam ad disputandum et querunt unam questionem. Cui questioni respondet unus assistentium. Post cuius responsum magister determinat questionem et quando vult ei deferre et honorem facere, nichil aliud determinat quam quod dixerat respondens⁵⁰. Wenn also selbst bei diesen etwas feierlichen Disputationen der Fastenzeit eine zeitliche Trennung zwischen *Disputatio* und *Determinatio* nicht stattfand, dürfen wir diese um so weniger bei den gewöhnlichen Schuldisputationen annehmen, aus denen zum großen Teil die *Quaestiones disputatae* des hl. Thomas entstanden sind⁵¹.

⁴⁸ Schol 1 (1926) 283.

⁴⁹ ThRev 27 (1928) 448.

⁵⁰ A. a. O. Ob es sich um die erste Frage eines *Quodlibet* oder um eine *Quaestio disputata* handelt, ist schwer zu entscheiden.

⁵¹ Eher ließe sich an eine Trennung bei den mehr feierlichen Disputationen denken, in denen mehrere Respondentes auftraten. Diese Disputation mit mehreren Respondenten wurde zuerst für Thomas Sutton und Wilhelm von Mare nachgewiesen: ZKathTh 46 (1922) 367—369. Sie kommt aber auch sonst bei besonderen Gelegenheiten vor. Vgl. Schol 3 (1928) 533. Auch Thomas hat solche Disputationen gehalten, z. B. *De anima* a. 18; *De pot.* q. 4 a. 2.

Für die Frühzeit haben wir das klare Zeugnis des Simon von Tournai. Dasselbe lehrt uns zugleich, auf wie schwachen Füßen die Annahme steht, es sei regelmäßig nur eine Frage disputiert. Simon sagt: *Hodierna disputatione quesitum est utrum mortale peccatum quod ignoratur in generali confessione dimittitur; secundo si post generalem confessionem veniat in memoriam, an eo quis denuo teneatur, tercio utrum qui peccat, sub deo [divo?] elemosynas debeat erogare* (Cod. Balliol 210 f. 79^r). *Hic IIIor quesita sunt* (ibid. f. 110^v, 158^v). *Novem quesita sunt hodie* (Cod. Balliol 65 f. 38^r). *Hodierna disputatione duo quesita sunt* (ibid. f. 39^{rv}). *Tria proposita sunt hodierna disputatione* (Brit. Mus. Royal Ms 9 E XII f. 49^r). *Hac die IIIor quesita sunt* (ibid. f. 63^v). Es ist „*Hodierna disputatione [duo, tria, quatuor, quinque] quaesita sunt*“ bei Simon geradezu stehender Ausdruck zur Einleitung der Fragen, wie schon der erste Blick z. B. in die Berliner Hs lehrt. Ein Bündel von zwei bis fünf Fragen begegnet uns auch regelmäßig in der Sammlung des Cod. lat. 353 der Universitätsbibliothek Erlangen, deren Titel durch A. Landgraf⁵² veröffentlicht sind. Die Fassung der Fragen zeigt große Ähnlichkeit mit den Fragen Simons. Also überall mehrere Fragen in derselben Disputation und zugleich Disputation und Determination am selben Tage. Ein innerer Grund für die Behandlung mehrerer Fragen am gleichen Tage und für die Gleichzeitigkeit der beiden Teile fällt auch bei den Fragen Alexanders und seiner Zeitgenossen schwer in die Wagschale. Die Fragen und die Lösung sind viel zu kurz, als daß eine Quaestio in zwei getrennten Stadien genügt hätte. Dieser Grund gilt noch bei Albert und zum Teil selbst bei Thomas.

Eine letzte Beobachtung, die von Interesse ist. Sie betrifft Fragen, welche mit der Alexandergruppe zusammenhängen. Die theologische Disputation lehnte sich in älterer Zeit eng an einen Ausspruch der Schrift oder eines Kirchenvaters an und wahrte so aufs beste den eigentlich theologischen Charakter, der leider in späterer Zeit mehrfach verloren ging. Ich bringe

⁵² ZKathTh 53 (1929) 102.

zur Veranschaulichung einige Proben: Quesitum est de isto verbo „Universe vie domini misericordia etc.“ primo quomodo intelligatur, secundo si sint in omni opere (Alex. Hal. Cod. 138 Assisi f. 96^v, Cod. 16406 Paris Nat. f. 219^r). Questio est de beatitudine vie ratione illius verbi V Math. „Beati pauperes“ (Alex. Hal. Cod. 138 Assisi f. 9^r). Questio est de beatitudine et ratione eius quod dicit Augustinus (Al. Hal. Cod. 737 Toulouse f. 154^r). Queritur de dominica ascensione, de qua habetur in simbolo „Ascendit ad celos, sedet ad dexteram“ (Cod. 737 Toulouse f. 41^v). Queritur primo de illo verbo Eccli XVIII „Qui vivit in eternum creavit omnia simul“ (Al. Hal. oder wohl eher Johannes de Rupella Cod. 737 Toulouse f. 41^v. Cod. Vat. lat. 782 f. 48^r). Queritur de sanctificatione ratione eius quod dicitur 1^o Jer. (Al. Hal. Cod. Vat. 1. 782 f. 60^r). Queritur de comparacione vite contemplative ad activam. Hec questio ratione illius quod habetur in glossa Augustini super finem Johannis (Al. Hal. Cod. Vat. 1. 782 f. 58^r). Es standen damals offenbar die eigentlich theologischen Fragen im Vordergrund des Interesses.

Zwei andere Fragen betreffen die Zeit, da die Quodlibeta zuerst auftraten, und ihren Ausgangspunkt. Grabmann sieht die Quodlibeta im Kern schon bei Robert von Melun († 1167)⁵³ und entwickelt bei Simon von Tournai (um 1200)⁵⁴. Mandonnet nennt Thomas den Schöpfer der Quodlibeta⁵⁵, während B. Geyer⁵⁶ vermutet, daß Gerhard von Abbeville (seit 1262) sie eingeführt habe. Es wird gut sein, sich zunächst über den Charakter der Quodlibeta zu verständigen. Zu gewissen Zeiten des Jahres — um 1270 geschah dies im Advent und in der Fastenzeit — war den Zuhörern an einem oder auch an mehreren Tagen Gelegenheit geboten, nach Belieben Fragen aus den verschiedenen Gebieten der Philosophie und Theologie an den Magister zu stellen⁵⁷.

⁵³ Schol. Methode 2, 328.

⁵⁴ A. a. O. 543.

⁵⁵ Saint Thomas d'Aquin Créateur de la Dispute Quodlibétique: RevScPhTh 15 (1926) 497—506.

⁵⁶ Überweg-Geyer, Die Patr. und Schol. Philosophie (Berlin 1928) 355.

⁵⁷ Über die Personen der Fragesteller findet sich in Cod. Regius C. VI 10 (saec. 14) des Britischen Museums eine interessante und bisher

Meistens waren diese Fragen von dem einen oder anderen Be-
weise pro und contra begleitet. Sie wurden vom Magister be-
antwortet, der zugleich die Lösung der vorgebrachten Schwie-
rigkeiten gab. In einzelnen Fällen läßt sich das Auftreten
eines Respondens feststellen⁵⁸. Jedoch ist ein solches Auf-
treten durchaus nicht allgemein erwiesen; ja die Kürze der
Disputation macht dies in sehr vielen Fällen nicht gerade
wahrscheinlich. Noch viel weniger ist bei den Quodlibeta die
stetige zeitliche Trennung von Disputatio und Determinatio
erwiesen; jedoch hat sich ein Quodlibet bisweilen über
mehrere Tage erstreckt. Als einziges sicheres Kennzeichen
bleibt der Charakter der vorgelegten Fragen, die nicht wie bei
der Quaestio disputata einem Gebiete, sondern den ver-
schiedensten angehörten. Als sekundäres, aber nicht unfehl-
bares Kennzeichen mag gelten, daß die Zahl der Einwände
meistens bedeutend geringer ist als bei den Quaestiones dis-
putatae.

Ist nun Thomas oder Gerhard von Abbeville der Schöpfer
dieser Literaturgattung? Die bisher angeführten Hss geben
auf beide Fragen eine durchaus negative Antwort. Cod. 138
Assisi gehört seinem ganzen Charakter nach in die erste Hälfte
des 13. Jahrhunderts. Auch die Lehrer, von denen Fragen
nachweisbar sind: Alexander, Walter von St. Thierry, Guiard,
Grosseteste lebten sämtlich in dieser Zeit. Hier nun lesen wir
mitten unter anderen Fragen f. 16^r: Queritur de quolibet et
primo de scriptura sacra in comparacione ad alias. Ferner
stand in der bereits erwähnten Hs I. IV 15 der Turiner
Nationalbibliothek, die nach ihrem Inhalt ebenfalls der ersten
Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörte, unter den Fragen
Alexanders eine Quaestio „De quolibet“, die beginnt: Utrum
anima [sit] sue potencie. Weiterhin finden wir in Cod. 2554

noch nicht verwendete Notiz, die aber bereits Ehrle kannte, f. 152^r:
In disputatione de quolibet proponerantur a „sociis“ 10 questiones
propter duas, quas proposui „ego ipse“. De illis 10 5 fuerunt de
materiis disputatis et 5 fuerunt aliquo modo in materia connexe. Omnes
enim tangebant materiam de voluntate creata . . . f. 155^v: Item questio-
nes non connexe, que in disputatione de quolibet „per socios“ move-
bantur.

⁵⁸ Z. B. Thomas Q. 7, a. 3 6; Q. 8, a. 1. Nikolaus Trivet Q. 11,
a. 5 (vgl. F. Ehrle, Nikolaus Trivet: Baeumker Beitr. Suppl. 2, 46).

Bologna (saec. 13 med.) nicht den Namen, aber die Sache in ihrer vollen charakteristischen Ausprägung. Es heißt f. 76^r: *Quesita sunt superius quedam pertinencia ad homines, quedam pertinencia ad angelos; et ex parte hominum quedam pertinencia ad animam, quedam ad corpus. Et ex parte anime queruntur tria principaliter.* Auch in Cod. Bodl. 292 steht ff. 321^r—323^v ein vollständiges Quodlibet: *Quedam sunt quesita circa Deum, quedam contra [l. circa] angelos, quedam contra [l. circa] animam. De Deo queritur vel in se . . . vel in quantum est creans . . . f. 321^v: Deinde queritur de Deo in comparacione ad creaturam . . . f. 322^r: Deinde queritur de modo [creacionis] . . . f. 322^v Deinde queritur de intellectu angeli . . . f. 323^r: D. q. de visione, qua videbitur Deus per speciem . . . f. 323^r: D. q. de immortalitate anime . . . f. 323^v: D. q. utrum ignis infernalis sit locus corporalis.* Es handelt sich also um ein vollständiges Quodlibet, das einen integrierenden Bestandteil der Fragen aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts bildet. In Cod. Vat. 1. 782 (saec. 13 med.) lesen wir unmittelbar nach der Frage Alexanders „Queritur de eo quod angelus dicitur assumere corpus“ ff. 25^r—26^v (S. 1. 2 q. 34) f. 26^v: *In hac questione de quolibet quesitum est primo de nutrimento quod fuit per fructum vite et aliorum lignorum in statu innocencie.*

Den umfassendsten Beleg für die Quodlibeta vor Thomas haben wir in Cod. Vat. lat. 4245 [membr. ff. 352, 28 × 18 cm (2 col.) saec. 13 med.], den Msgr. Pelzer zuerst studiert hat. Nach dem Traktat Alchers *De anima et spiritu*, der anonymen *Summa de anima* des Johannes Rupella, den *Regulae fidei* des Alanus und anderen Stücken finden wir ff. 62^r—70^r mehrere Quodlibeta. Ich greife jetzt nur das eine oder andere zur Veranschaulichung heraus. ff. 62^r—63^r: *Quesita sunt in hac questione de quolibet IIII^{or}. Quedam enim quesita sunt circa angelum, quedam circa dampnatum, quedam circa primam materiam et IIII^o si modus, species et ordo sunt de essencia rei vel de consequentibus essenciam. Circa angelum primo fuit quesitum . . . f. 63^r: In hac disputatione de quolibet VIII^o sunt quesita et primo de fructibus . . . f. 64^v: Quesita sunt VI in hac questione de quolibet. Primo quedam circa caritatem,*

secundo utrum sit una veritas tantum . . . f. 65^v: In hac questione de quolibet quedam quesita sunt: Primo circa angelos, secundo circa Deum, tercio circa animam, IIII^o circa hominem. Circa angelum quesitum est primo, si haberet dolorem. Es fehlt also nichts an der charakteristischen Ausprägung, wie wir dieselbe bei Thomas antreffen. Ja, bei verschiedenen Fragen kündigt sich der Respondens, dessen Nachweis in den klassischen Quodlibeta so schwer ist, durch ein „Respondebat“ oder „Dicebat“, welches der Responsio vorausgeht, deutlich genug an. All diese Fragen sind aber um das eine oder andere Jahrzehnt älter als die frühesten Quodlibeta von Thomas⁵⁹. Er konnte also nur einen bereits bestehenden und völlig ausgebildeten Brauch aufnehmen.

Dürfen wir nun den Ursprung der Quodlibeta bis zu Robert von Melun (um 1150) hinaufrücken? Grabmann⁶⁰ wies auf die in Cod. 1997 der Pariser Nationalbibliothek enthaltenen *Questiones de divina pagina a magistro Roberto de Miliduno propositae* hin. Die bunte Zusammensetzung und Systemlosigkeit des Inhaltes lassen diese Fragen nach Grabmann als Vorläufer der Quodlibeta erscheinen. Zudem wissen wir durch Johannes von Cornwallis, daß Robert nicht nur lehrte, sondern auch disputierte⁶¹. Aber eine Schwierigkeit besteht: Nach dem gleichzeitigen Titel handelt es sich um *Quaestiones . . . a magistro propositae*. Der Lehrer fragt und es antwortet wahrscheinlich der Schüler; also eher das umgekehrte Verfahren wie bei den Quodlibeta. Aber es wurde damals auch anders verfahren. Ich erinnere an die oben mitgeteilte Stelle aus Johannes von Salisbury. Während Alberichs Stärke

⁵⁹ Es sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß ein von Beltrán de Heredia in Cod. 34 der Kathedrale zu Oviedo entdecktes „Quodlibet Alexandri de Hales“ (CiencTom 1928 I, 66), auf das ich später hinwies (Schol 3 [1928] 447), nach einer gütigen Mitteilung von P. A. Heysse mit Alexander nichts gemein hat, sondern die *Quaestio disputata de scientia Christi und De trinitate des hl. Bonaventura* ist.

⁶⁰ *Gesch. der schol. Meth.* 2, 327.

⁶¹ *Duos etiam venerabiles magistros, quos in theologia nihil hereticum docuisse certissimum est, Robertum sc. Melodunensem et Mauricium [de Sully], hodie Parisiensem episcopum silentio praeterire non debeo. Eorum itaque super his disputationibus vel questionibus scripta non legi, sed multis eorum „lectionibus et disputationibus interfui“.* *Eulogium* c. 4 (ML 199, 1055).

im Vorlegen spitzfindiger Fragen bestand, war Robert von Melun hervorragend in Beantwortung der vorgelegten Fragen⁶². Alter autem in responsione promptissimus, subterfugii causa propositum nunquam declinavit articulum, quin alteram contradictionis partem eligeret. Hier fragt der Schüler; der Lehrer antwortet und determiniert. Sind nun die Fragen verschiedenen Gebieten entnommen — was sicher vorgekommen ist — so hat man den Kern des späteren Quodlibet. Gehören dagegen die Fragen einem eng umgrenzten Gebiet an, so hat man die spätere Quaestio disputata⁶³. In ihrem Äußeren unterscheiden sich Quodlibet und Quaestio disputata anfänglich nur sehr wenig. Obwohl z. B. die meisten Fragen des Alexander von Hales und des Simon von Tournai wohl eher Quaestiones disputatae genannt werden müssen, gleichen sie in ihrem Aufbau sehr stark den Quodlibeta. Die von Grabmann vertretene Ansicht, daß Quaestio disputata und Quodlibet im 12. Jahrhundert wurzeln, dürfte durchaus ihre Berechtigung haben.

4. Pariser Magistri aus der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts.

Die literargeschichtliche Bedeutung des zweiten Teiles der Münsterer Hs mit dem Tractatus de fide beruht in erster Linie auf den zahlreichen, im Text und am Rand angeführten Namen von Lehrern, die in dem einen oder anderen Fall wenigstens zum Auffinden verlorener Werke führen können. Ich beginne deshalb mit diesen Namen.

Am häufigsten begegnet uns der Cancellarius. Gemeint ist, wie sich aus dem Zusammenhang klar ergibt, Philippus Cancellarius, vielleicht der bedeutendste Lehrer in der ersten

⁶² Metalogicus 1. 2 c. 10 (ML 199, 867).

⁶³ Die Person des Fragestellers begründet keinen Unterschied in der literarischen Gattung. Wie oben bemerkt wurde, können im Quodlibet sowohl der Magister als die an der Disputation Teilnehmenden die Frage stellen. Andererseits werden bei der Quaestio disputata, wie die Fragen des Simon von Tournai uns zeigten, nicht nur der Magister, sondern auch die Schüler die Fragen aufwerfen. Das gleiche legen Formeln wie: In hac questione IIIor articuli propositi sunt, zum mindesten recht nahe. Vgl. A. Landgraf, ZKathTh 53, 102.

Hälfte des Jahrhunderts, dessen Summa de bono noch ungedruckt ist. Wir sahen bereits, wie die Einleitung in seinen Traktat *De fide* stillschweigend herübergenommen wurde und wie er auf die Anordnung des Stoffes maßgebenden Einfluß ausübte. Sein Name begegnet uns im Text oder am Rande von gleichzeitiger Hand auf ff. 55^r, 55^v (zweimal), 56^r (einmal im Text und viermal am Rand), 65^r, 65^v. Die häufige Erwähnung, der eine noch häufigere Benutzung entspricht, deutet auf den tiefgehenden Einfluß hin, den dieser bedeutende Theologe, der bereits Aristoteles eifrig benutzte, damals in Paris ausübte⁶⁴.

Noch ein anderes Mitglied des Weltklerus wird erwähnt, nämlich Johannes Pagus. Denifle⁶⁵ konnte ihn nur in einem Schreiben Gregors IX. an Ludwig den Heiligen vom 6. Mai 1231 nachweisen. In diesem Schreiben werden die bekannten Scholastiker Gottfried von Poitiers und Wilhelm von Auxerre, die aus Italien nach Paris zurückkehren, und ebenso der Magister Johannes Pagus, gegen den Ludwig anscheinend auf fremde Einflüsterung hin Verdacht geschöpft hatte, der Gunst des Königs empfohlen. Denifle kann auch mitteilen, daß Pagus in Cod. 15652 f. 34 und f. 97 der Pariser Nationalbibliothek als Verfasser eines Sentenzenkommentars erwähnt sei. Außerdem weist er auf eine Notiz von Hauréau hin, nach der in Cod. 11412 und Cod. 15170 der gleichen Bibliothek *Appellationes seu Syncategoremata* eines Pagus enthalten seien.

Dieser Pagus nun kommt in unserer Hs mehrfach vor: ff. 55^r, 58^r, 70^r, 73^r. In der Frage f. 58^r: *Utrum Deus possit cognosci*, wird zuerst eine Lösung im Sinn des „Pagus et

⁶⁴ Von Hss der Summa Philipps „*Vadam in agrum et colligam spicas*“ habe ich eingesehen: Cod. Vat. lat. 7669 [membr. ff. 157, 18 × 24,5 cm (2 col.) saec. 13 med. bene correctus]. — Cod. 143 der Seminarbibliothek von Pisa [membr. ff. 140, 24,5 × 17,5 cm (2 col.) saec. 13 med.]. — Cod. 156 der Bibliothek von St. Antonio in Padua [membr. ff. 208, 30 × 21 cm (2 col.) saec. 13]. — Cod. 214 der gleichen Bibliothek saec. 13. — Cod. 66 des Magdalen College zu Oxford [membr. ff. 192, 22,7 × 16,2 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Nach den Notizen von Ehrle füge ich noch hinzu: Cod. 236 der Stadtbibliothek von Brügge. — Cod. 15749 und Cod. 16387 der Pariser Nationalbibliothek. — Cod. 192 der Stadtbibliothek in Toulouse. — Cod. (S. Croce) Plut. 26 dextr. 4 der Bibliotheca Laurentiana zu Florenz.

⁶⁵ Chart. Par. 1, 145 n. 90.

Alexander“ gegeben. Wichtig ist die Stelle f. 70^r, an der ausdrücklich auf den Sentenzenkommentar verwiesen wird: *Ad hoc nota secundum Pagum super primum IX d. quod lux dicitur, prout est in corpore luminoso; lumen, prout est in corpore dyaphano vel transparente i. e. transparenti sicut in aere; splendor, prout reflectitur a corpore opaco sc. a terra et similibus; color est prout in corpore composito sive terminato. Ebenso f. 73^r: Aliter secundum Pagum. In creaturis duplex est processio: una est motus localis, alia est quilibet exitus effectus, quomodo procedit a sua causa.* Diese beiden Stellen ermöglichen das Wiederauffinden des verschollenen Sentenzenkommentars. Zugleich lassen sie erkennen, wie auch Pagus mit der neuen Philosophie nicht unbekannt war. Es ist möglich, daß ein Magister Johannes, der in dem Cod. 434 II der Stadtbibliothek von Douay mehrfach vorkommt — f. 58^r *Secundum magistrum Johannem. Queritur de resurrectione an sit naturalis vel miraculosa. Probatur 1^o quod non sit naturalis; auch 434 I f. 85^r und 85^v — mit Pagus identisch ist. Denn die Fragen stammen aus der Zeit um 1230, in der Pagus nachweislich Pariser Magister war.*

Es mag vielleicht erwünscht sein, wenn ich bei dieser Gelegenheit einiges, das nach den Aufzeichnungen von Ehrle in Cod. 434 I und II von Douay enthalten ist, mitteile. Freilich ist zur genaueren Bestimmung eine neue Einsicht der wichtigen Hs durchaus erforderlich. Von Pariser Kanzlern kommen vor: Guiard, Odo de Castro Radulphi und vor allem Philippus Cancellarius.

Guiard von Laon ist von 1237 bis 1238 als Kanzler nachweisbar. Daß er identisch ist mit dem Bischof von Cambrai Guido, wie die *Histoire littéraire de la France*⁶⁶ und auch Denifle⁶⁷ annehmen, ist wohl noch zweifelhaft. Denn nach Eubel⁶⁸ hieß dieser Bischof Guido, was ein von Guiard verschiedener Name ist. Von Guiard kann ich folgende Fragen nennen: Cod. 434 I Douay f. 12^v: *De dotibus animi secundum magistrum Guiardum. Nota quod dos; Cod. 434 II f. 98^v: Secundum magistrum Guiardum, De peccato veniali. De peccato*

⁶⁶ Hist. litt. 18 (1835) 354—356 (Daunou).

⁶⁷ Chart. Par. 1, 162 n. 115.

⁶⁸ Hier. Cath. Medii Aevi 1² (Monasterii 1913) 160. Es kann allerdings der Irrtum auf seiten Eubels liegen. Denn in der Hist. littér. 18, 355 wird eine Hs 194 aus St. Bénigne Dijon zitiert mit dem Inhalt: *Guiardi de Lauduno, episcopi Cameracensis, Summula sermonum, quae dicitur duplex status de dominicis, festis et aliis rebus.*

veniali 1^o queritur, quare dicitur veniale; f. 104^v: De homicidio secundum magistrum Guiardum. Circa questionem de homicidio 1^o queritur, utrum liceat alicui defendendo se occidere; f. 147^v: De fide secundum magistrum Guiardum. Queritur de fide. 1^a questio est, si fides seipsam videt. Wahrscheinlich hat er sich in Cod. 434 I hinter die Anfangsbuchstaben G[uiardus] de L[auduno] versteckt: f. 77^v M. G. de L. De prophetia 1^o fuit quesitum utrum angeli dicantur prophete; f. 122^r: Secundum M. G. de L. De voto 1^o quid sit votum. Quod sic definitur; f. 95^r—103^r: G. — Idem G. de numero, pondere et mensura. So „idem“ bis f. 103^r. Für diese Fragen ff. 95^r—103^r kommt allerdings auch Guillelmus de Durasmus in Betracht. Vom gleichen Guiard haben wir in Cod. 138 Assisi f. 165^v: Questio Guiardi. Questio est an peccata dimissa redeant per recidium.

Odo de Castro Radulphi, der spätere Kardinalbischof von Frascati⁶⁹, war als Nachfolger von Guiard von 1238 bis 1244 Kanzler von Notre Dame⁷⁰. Schon 1237 kommt er als Magister in einer Urkunde vor⁷¹. 1247 bis 1248 weilte er als päpstlicher Legat in Paris, wo am 15. Mai 1248 die Verurteilung des Talmud durch ihn erfolgt⁷². Von ihm nenne ich folgende Fragen: Cod. 434 I f. 84^v: Secundum magistrum Odonem: Queritur de hoc Gal 5 „Caro concupiscit adversus spiritum“; f. 110^r: Magister Odo „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“. Primo sic: Omnis creatura. Cod. 434 II f. 53^v: Secundum magistrum Odonem: Queritur de elemosina et primo obicitur de illo Luce 11^o „Verumtamen quod superest“⁷³.

Philippus Cancellarius. Er wird freilich in der Sammlung nur Cancellarius genannt. Aber in betreff der Identität besteht kein Zweifel; denn die beiden Nachfolger Philipps Guiard und Odo werden als einfache Magistri aufgezählt⁷⁴. Der Codex liegt also vor 1237. Andererseits war Philipp solange Kanzler (von 1218 bis zu seinem Tode 1236)⁷⁵, daß sein Vorgänger nicht in Betracht kommt. Ich kann folgende Fragen nennen. Cod. 434 I f. 82^r: De veritate secundum Cancellarium. Nota super Psalmum „Diminute sunt veritates a filiis hominum“; f. 113^v: Secundum Cancellarium. Queritur de illo verbo „Faciamus hominem ad imaginem“; Cod. 434 II f. 51^v: Secundum Cancellarium. Queritur

⁶⁹ Odo ist als Kardinal nachweisbar von 1245 Jan. 23 bis 1273 († 1273 Jan. 25). C. Eubel, Hier. Cath. Med. Aevi 1², 7.

⁷⁰ Chart. Par. 1, 162 n. 115.

⁷¹ A. a. O.

⁷² A. a. O. 201—205 n. 172—173; 206—208 n. 176; 209—211 n. 178.

⁷³ In Cod. 16406 der Pariser Nationalbibliothek finden sich nach dem Katalog f. 224^v: Questiones magistri O[donis] legati.

⁷⁴ Hiernach ist die Bemerkung bei G. Lacombe, Praepositini Cancellarii Parisiensis Opera omnia I (Le Saulchoir 1927) 130, zu korrigieren.

⁷⁵ Chart. Par. 1, 85 n. 27; 158 n. 108.

de patientia. Primo sic: Super illud Luce 21 „In patientia vestra possidebitis“. Auch f. 81^v, 82^r, 82^v wird sein Name genannt.

Außerdem kommt vor Wilhelm von Auxerre, Archidiakon von Beauvais, der Verfasser der bekannten Summa „Fides est substantia rerum“⁷⁶. Wilhelm ist als Magister der Theologie nachweisbar 1230, da er als Gesandter des Königs an der Kurie weilte⁷⁷; 1231, da er von Gregor IX. den Auftrag erhält, die Aristotelesübersetzungen zu korrigieren⁷⁸; 1237 ist er bereits gestorben⁷⁹. Von ihm haben wir Cod. 434 I f. 38^r: De avaricia. Quesitum est de avaricia; f. 84^v: De modo, specie et ordine secundum magistrum W[illelmum Antisidorensis?]. Ferner Wilhelm de Durames, den Stephan von Borbone unter seinen Lehrern aufzählt⁸⁰. Cod. 434 I f. 83^v: De eternitate secundum magistrum Guilelmum de Dur[ames]; f. 84^r: Secundum magistrum Guilelmum de Dur[ames] de peccato. 2 Sent. 31 dist: „peccatum est omne dictum vel factum vel concupitum contra legem (vgl. auch f. 114^r); Cod. 434 II f. 99^v: Secundum magistrum Guilelmum de Duriaume. Quesitum est de corpore Christi et primo de signo et de circumstantibus signum; f. 139^r: Secundum magistrum Guilelmum de Durames. De elemosina, primo quid sit et 2^o qualis 3^o de quibus (vgl. f. 140^v). Zu nennen sind endlich Petrus de Barro und Heraut(?): Cod. 434 I f. 86^r: Secundum magistrum Petrum de Barro⁸¹. Circa ea que ad corpus pertinent quatuor sunt quesita; f. 103^r: P. de B[arro]. Queritur de operibus mortuis et mortificatis (vgl. f. 80^v); Cod. 434 II f. 53^r: Queritur de confessione secundum magistrum P. de Bar; f. 55^r: De oratione secundum magistrum de Bar, primo quid sit oratio, 2^o in qua vi anime sit; f. 56^v: Secundum magistrum P. de Bar. De casibus secundum acceptationem personarum 1^o an propter divitias sit aliquis honorandus; f. 58^v: de resurrectione in generali, an sit necessarium resurrectionem fore (vgl. 80^v, 146^v). Endlich Heraut, Cod. 434 II f. 54^v: Secundum magistrum Heraut. Queritur de numero sacramentorum. Queritur utrum septem tantum an plura vel pauciora possint esse (vgl. f. 146^v); Cod. 434 I f. 107^r: De matrimonio H[eraut?]; f. 108^r: De anima H. Quoniam multi erraverunt circa substantiam anime; f. 110^v: M. H. De sacramentis in communi. Cant. 1 „In odorem unguentorum“.

⁷⁶ Über diese Summa und deren Abkürzung durch Gottfried von Auxerre vgl. A. Landgraf, Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre: ZKathTh 52 (1928) 53—64. Dazu Schol 3 (1928) 441 f.

⁷⁷ Chart. Par. 1, 132 n. 74; 145 n. 90; 146 n. 91.

⁷⁸ A. a. O. 143 n. 87.

⁷⁹ A. a. O. 162 n. 116.

⁸⁰ Quéatif-Echard, Scriptorum 1, 184.

⁸¹ Ob dieser Petrus identisch ist mit Petrus de Barro, der nach Eubel 1², 7 1244 Kardinalpriester von S. Marcello wurde († 1252), kann ich zur Zeit nicht feststellen. Eubel läßt ihn zwar Zisterzienser sein; aber auch Odo de Castro Radulphi hat er irrtümlich zum Zisterzienser gemacht.

Obgleich das Verzeichnis unvollständig ist und die wichtigen Hss von Douay aufs neue studiert werden müssen, habe ich die Namen und Fragen schon jetzt vorläufig mitgeteilt, da sie reichen Aufschluß über den schriftlichen Nachlaß bekannter Pariser Lehrer geben und zugleich einen Einblick bieten in die Welt der theologischen Fragen, in die bald ein Albert, Bonaventura und Thomas eintreten sollten.

Wenn wir nunmehr zu den Lehrern des Tractatus de fide in der Münsterer Hs zurückkehren, so finden wir als Vertreter des Franziskanerordens nur Alexander von Hales. Es ist f. 58^r zu der Frage „Utrum Deus possit cognosci“ am Rand vermerkt: Pagus et Alexander; f. 64^r im Text: Vel aliter secundum Alexandrum: Fides Abrahae habet triplicem respectum ad infundentem et ad eum cui infunditur et ad illud respectu cuius infunditur. Ein Vergleich der betreffenden Stellen mit Summa I. 1, q. 2, m. 1 und I. 3, q. 68, m. 7, a. 1, an welchen Stellen von der Erkenntnis Gottes und vom Glauben Abrahams die Rede ist, hatte ein negatives Ergebnis. Es dürfte sich also um Quästionen Alexanders handeln, wie ja die Fragen, welche der Untersuchung über die Erkenntnis Gottes unmittelbar vorangehen, in Cod. Vat. I. 782 ff. 184^v—186^v noch erhalten sind⁸².

Bedeutend zahlreicher sind die zitierten Auktoren aus dem Dominikanerorden. Der älteste unter den genannten ist Hugo a Sancto Charo⁸³. In der Frage über die fides formata und informis wird f. 61^v gesagt: Nota secundum Hugonem quod circa hanc questionem est duplex opinio; f. 70^v: secundum Hugonem queritur utrum Christus possit dici filius spiritus sancti vel totius trinitatis in quantum homo; f. 71^r: vel aliter secundum Hugonem et non videtur quod sit bis natus hoc modo. Ein Vergleich mit Cod. Vat. I. 1098 (saec.

⁸² Nach einer Mitteilung von Msgr. Pelzer hatte dies bereits der verstorbene P. Landolin Wilde erkannt; in der Neuausgabe Alexanders ist es jedoch nicht vermerkt. Außer den I. 1 q. 1 entsprechenden Fragen finden wir in Cod. Vat. I. 782 f. 186^v als letzten Artikel: Queritur de numero sacrorum librorum secundum supra assignatam multiformitatem; dann: Queritur de cognitione angelica, primo utrum cognoscat omnia se ipso an per aliquam speciem, que non sit ipse.

⁸³ Über Hugo vgl. außer Quéatif-Echard I, 194—209 besonders F. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII: Xenia Thomistica 3 (Romae 1925) 544—550.

13 med.), der die Sentenzen Hugos enthält, könnte für die erste und dritte Stelle allenfalls einen Zweifel übriglassen, der aber durch die zweite Stelle gehoben wird. Denn f. 85^r haben wir: *Questio, si Christus sit filius spiritus sancti vel eciam tocius trinitatis, in quantum est homo.*

Auch Albert der Große wird im Text zitiert. In der Frage *De illo verbo „Parati semper ad satisfaccionem“* beginnt f. 56^v die Antwort: *Solucio. Illud verbum Apostoli „Parati reddere etc.“ secundum Albertum sic intelligitur, quia prelati tenentur reddere racionem.* Ich konnte diesen Wortlaut bis jetzt nicht auffinden. Vielleicht ist er einem Schriftkommentar entnommen. Es heißt f. 60^r: *De tercia parte potest dici, cum secundum Albertum subiectum cuiuslibet articuli [sit] prima veritas . . .* Der Verweis geht auf *Sent. 1. 3, d. 24, a. 5*: *In omni articulo [fidei] subicitur veritas* ⁸⁴.

Auch der dritte Pariser Magister aus dem Predigerorden, der Spuren seiner wissenschaftlichen Tätigkeit hinterlassen hat, *Guerricus von S. Quentin* ⁸⁵, wird im Traktat zitiert. Bekannt waren von Guerricus nur Schriftkommentare und Predigten. Nach dem Traktat hat er ebenfalls Quästionen verfaßt. In den Fragen über die Definition des Glaubens kommt auch Guerricus zu Wort f. 54^v: *fides ibi diffinitur penes duas utilitates suas. Prima est respectu futuri . . .*

⁸⁴ Nicht uninteressant ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Alberts *Sent. 1. 3, d. 24, a. 4*: *Quidam etiam magistrorum Hugoni [a S. Victore] attribuunt istam [definitionem] „Articulus est natura cum gratia“.* Quae tamen, ut proponitur, in libro suo non inuenitur. Er meint hier den Philippus Cancellarius, der die Definition Hugo zuschreibt [*Cod. Vat. 1. 7669 f. 85^r*]. Trotz Albert sagt unser Verfasser f. 66^v: *Nota secundum eundem [Philippum] quod diversi diversimode articulum diffiniunt. Hugo de S. Victore sic: Articulus est natura cum gracia.* Wenn man Alberts Abhandlung *De fide* im Lichte der zeitgenössischen Literatur betrachtet, erkennt man sofort die Bedeutung Alberts als Theologen und seinen lebendigen Anteil an allen theologischen Zeitfragen.

⁸⁵ Über Guerricus vgl. *Quétif-Echard 1, 113—115*; über seine These betreffs der Mehrheit der Benefizien, die er 1238 im Verein mit Bischof Wilhelm von Paris (de Alvernia), Hugo a St. Charo, Gaufredus de Blevello, Johannes de Rupella verteidigte, vgl. *Chart. 1, 158 n. 108*. Aus der Tatsache, daß die Dominikaner nur zwei Lehrstühle innehatten, ergibt sich, daß Hugo 1238 nicht mehr magister regens war. Das gleiche dürfte für Alexander von Hales gelten, der überhaupt nicht genannt wird. Wie lange Guerricus Magister blieb, wissen wir einstweilen nicht.

Secunda utilitas est respectu presentis; facit enim cognoscere ea que non apparent et hoc notatur in ista parte diffinitionis. Prima utilitas vel effectus probatur in textu ibi „in hac enim senes“; secunda ibi „fide intelligimus aptata secula“. Ista fere eadem est cum prima. Et est Guerrici. Ähnlich f. 55^r: Solucio supponit in universali, probat in particulari; fideli enim cui-libet omnia nota sunt in universali sive indistincte... et quod prius novit in universali et indistincte, postea noscit in particulari et distincte. Et est Guerrici. Ferner f. 55^v: Vel aliter fides dicitur penes duplicem effectum: Primus est respectu futuri; faciet enim quandoque subsistere in nobis res sperandas. Am Rand: Guerrici. Die Stellen sind entweder einem Kommentar zum dritten Buch des Lombarden oder einer Quaestio de fide entnommen. Bis jetzt kenne ich nur eine Quaestio des Guerricus in Cod. 138 Assisi f. 116^r: Quesitum est de resurreccione quid resurget Mt XV. Am Rand steht: Questio Guerrici. Zu ihr gehört auch wohl die folgende Frage f. 116^v—117^v: Quesitum est utrum colores resurgent.

Eine gewisse Schwierigkeit bietet ein mehrfach genannter *Stephanus*. Auf f. 56^v—57^r in den Fragen „Utrum fides sit meritoria, quam inducunt rationes“ und „Quomodo sit intelligendum illud Petri in Canonica sua ‚Parati semper ad satisfaccionem‘“, steht nach den Lösungen des Guerricus, Cancellarius und Albert auch eine Texterklärung: *Secundum fratrem Stephanum sic intelligitur: Aliud est satisfacere querenti, et aliud questioni. Tenetur ergo prelatus satisfacere querenti pro posse, etsi non semper questioni. Unde signanter non dixit Petrus ‚Parati explicare vel reddere rationem‘, dixit ‚Parati ad satisfaccionem poscenti rationem etc.‘. Sepe enim minores sive incipientes aut male querunt aut inordinate.* — Zu Schluß des Textes ist f. 57^r am Rand bemerkt: *Stephanus scolaris*. Was bedeutet das letzte Wort? Eine wahrscheinliche Erklärung läßt sich jedenfalls geben. *Stephanus* ist der einzige, der im *Text* frater genannt wird. Bei Hugo, Guerricus, Albert, die magistri sind, fehlt der Zuname. Dieses in Verbindung mit *scolaris* legt anscheinend nahe, daß *Stephanus* zur Zeit der Abfassung des Traktats nur *Baccalarius sententiarum* war. Nun wissen wir, daß in dem bekannten Tal-

mundekret von Mai 1248 der Dominikaner Stephanus Antisiodorensis [de Varnesia] nach Johannes Pungensasinum Albertus Theutonicus an dritter Stelle — also wohl als jüngster — unterzeichnete⁸⁶. Der Traktat wäre also geschrieben, als Stephanus noch Baccalarius war, etwa 1247⁸⁷. Zu dieser Annahme stimmt aufs beste, daß im Text des Traktats kein Magister genannt wird, der nach 1248 das Doktorat erhalten hätte.

An weiteren Texten seien noch angeführt f. 58^r: *Vel aliter et clarius potest responderi secundum Stephanum ad dictam questionem hoc modo. Sciendum quod scire dicitur multipliciter. Uno modo cum aliquis in via de Deo habet sapidam cognicionem vel noticiam secundum quod dicit Augustinus „Quid est scire Deum nisi eum in mente conspiciere firmiterque percipere“.* Alio modo dicitur aperta eius cognicio. Et sic dicitur quod fides est infra scienciam. Es folgt noch ein langer Text; dann heißt es f. 58^r: *Notandum secundum eundem quod IIIor modis fides habetur et per immediatam a Deo inspiracionem;* f. 58^v: *Ad distinccionem Augustini de credibilibus tactam in obiciendo dicimus exponendo secundum Stephanum. In der Frage Utrum possit aliquis cognoscere se habere fidem f. 62^v ist zur Solucio: Est noscere cum racione et sine racione, primo modo nemo cognoscit se habere fidem, am Rand Stephanus vermerkt — ein Zeichen, daß sie ihm entnommen ist. Eine solche Bevorzugung des Stephanus läßt*

⁸⁶ Chart. 1, 210 n. 178.

⁸⁷ Denifle (a. a. O. 1, 172 n. 128) und Mandonnet (Thomas d'Aquin, Novice Prêcheur 159) nehmen an, Stephan de Varnesia sei identisch mit einem Frater Stephanus, dessen Irrtümer 1241 (Chart. 1, 170—172 n. 128) verurteilt wurden. Diese Ansicht dürfte kaum wahrscheinlich sein; denn die verurteilten Irrtümer sind so schwer und verstoßen zum Teil so sehr gegen die geoffenbarte Wahrheit, daß man auch nach erfolgtem Widerruf einen solchen Mann kaum zum Lehrer der Theologie zulassen konnte. Zweimal befahl das Generalkapitel der Dominikaner 1243 und 1256 (Denifle a. a. O.), daß diese Irrtümer aus den Heften entfernt würden. Und da sollte der Orden den Urheber zum magister theologiae vorgeschlagen haben! Auf die Widerlegung der Hypothese Mandonnets (a. a. O. 151 158—160), wonach Stephan 1242—1243 Magister regens gewesen sei, brauche ich nicht einzugehen, da kein irgendwie positiver Grund dafür spricht, ebensowenig wie für das Jahr 1242 bei Albert und für die Verwicklung des Franziskaners Richard von Cornwall in die Verurteilung. Vgl. ThRev 25 (1926) 436.

daran denken, daß der Verfasser des Traktats sein Schüler ist, der treu den Bahnen des Meisters folgt.

Die bis jetzt genannten Magistri kamen im Text selbst des Traktates vor. Die nunmehr folgenden finden wir nur in einer Anmerkung auf f. 71^r, die von der Hand des Korrektors geschrieben ist. Ich teile zunächst den vollen Wortlaut mit.

Nota. Frater Bonus Homo dixit quod Adam non est filius adoptivus eciam secundum illos qui dicunt quod non est creatus in gratuitis; quia non sufficit ad hoc quod debeat dici filius adoptivus, ut sit factus de non-filio filius, sed exigitur amplius sc. ut prius fuerit filius ire, quod quia non fuit Adam ante peccatum non poterat dici filius adoptivus. Si obicitur ei illud quod dicitur Sentenciarum tercio libro X^a distincione: Adoptivus filius non est quia prius non fuit⁸⁸, dicit quod hoc intelligitur post naturam corruptam. Et sic secundum eum cum pre-existencia requiritur, ut sit filius ire prius ad hoc quod sit filius adoptivus aliquis. Simpliciter autem dixit quod Christus nullo modo est filius adoptivus.

Aliter dicit Johannes sc. quod adoptivus dicitur communiter sc. omnis ille qui est filius gracie. Sic et Adam secundum primum statum et angeli et eciam Christus dicuntur filii adoptivi. Vel potest sumi proprie secundum quod adoptivus dicitur qui de filio ire factus est filius gracie. Et ita non dicitur Adam filius adoptivus nec angelus nec eciam Christus. Hec est opinio fratris Johannis qui dicitur Pugnensasinum.

Die zweite Note liefert uns ein weiteres Zeugnis und Erkennungsmittel für den verschollenen Kommentar des Johannes Pugnensasinum, der, wie oben bemerkt wurde, 1248 als erster Dominikanermagister die Verurteilung des Talmud unterzeichnete⁸⁹.

⁸⁸ Der Text ist zu lesen: quia non prius „fuit“. Denn es folgt: et postmodum adoptatus est. L. 3, d. 10, c. 2 n. 67 (ed. Quar. 595).

⁸⁹ Die Tatsache, daß Johannes als erster von drei Magistri aus dem Predigerorden unterzeichnet, im Verein mit der Tatsache, daß der Orden nur ein Recht auf zwei Lehrstühle hatte, spricht dafür, daß er als magister emeritus im Konvent von Sankt Jakob weilte. Die zweite Stelle, die ich vor mehreren Jahren als Randbemerkung in Cod. Vat. Borghes. 359 (Summa minorum, d. h. Alexanders von Hales) f. 9^v auffand, lautet: Hoc est de Johanne Poentlane. N[ota] quod non sequitur: essencia est hec nec in hiis, h[oc] autem est falsum(?). Nam sicut dicit beatus Augustinus: Deus est in omnibus non inclusus, extra omnia non inclusus(!). Unde sicut divina potencia se extendit ad infinita, que potest facere, sic divina essencia in infinitis potest esse et ideo dicitur infinita. Item nota quod proprie loquendo divina essencia est indistincta. Distinctum enim dicit quod est hoc et non hoc nec in hiis, numerus sine numero, mensura sine mensura. Numerus autem respicit esse distinctum et eciam finitum, tamen omnia alia finiens et distinguens.

Die voraufgehende Stelle aus Bonushomo hat deshalb ein besonderes Interesse, weil sie die erste Kunde von der schriftstellerischen Tätigkeit des unmittelbaren Vorgängers von Thomas gibt⁹⁰. Dieser lehrte zugleich mit ihm und vielleicht unter ihm als Baccalaureus in Paris. Tatsächlich nimmt auch Thomas zu beiden Ansichten im Sentenzenkommentar 1. 3, d. 10, a. 2 Stellung. Er lehnt beide ab, nimmt aber von beiden Elemente auf. Nach ihm ist die Grundlage der Adoption die Annahme zur Erbschaft, die nicht schon der Natur geschuldet ist. Darum ist Christus in keiner Weise Adoptivsohn Gottes, weil ihm die väterliche Erbschaft kraft seiner Natur zukommt. Die Ansicht des Bonushomo ist in folgenden Einwand gekleidet (d. 10, a. 2, q. 1): *Sicut in littera dicitur: Nos ideo filii Dei adoptivi dicimur, quia cum nati fuerimus filii irae, per gratiam facti sumus filii Dei. Sed angeli nunquam filii irae. Ergo nunquam fuerunt non filii ad minus secundum illos qui dicunt quod angeli fuerunt creati in gratia. Ergo angelis non convenit adoptari. Thomas antwortet: Ad secundum dicendum quod accidit adoptioni quod adoptatus fuerit filius irae vel quod fuerit prius tempore non filius. Unde ponit littera magis ad evidentiam adoptionis quam ad necessitatem. Sed hoc est de necessitate adoptionis, ut prius natura sit non-filius quam filius.*

Die Meinung des Pungensasinum liegt dem Einwand (d. 10, a. 2, q. 3) zugrunde: *Per inhabitationem spiritus sancti homo efficitur filius adoptivus. Sed super Christum requievit spiritus sanctus, ut dicitur Is. 11. Ergo ipse debet dici filius adoptivus. Thomas antwortet: Ad quartum dicendum quod aliis hominibus per spiritum sanctum inhabitantem acquiritur ius in haereditate caelesti de novo, quod in eis non competit per naturam sicut filio Dei competit.*

Die Tatsache, daß Bonushomo nur in einer Anmerkung genannt wird, im Verein mit dem vorher über das Verhältnis des Schreibers zu Stephan de Varnesia Gesagten, führt zu einer Vermutung, die freilich jederzeit durch eine entgegengesetzte

⁹⁰ Bonushomo ist von 1253 (1252) bis 1255 (1256) als Magister regens nachweisbar (Chart. 1, 242 n. 219; 280 n. 247). Noch 1259 wird er als Mitglied der Studienkommission genannt (a. a. O. 1, 385 n. 335).

Tatsache berichtet werden kann. Der Verfasser des *Tractatus de fide* ist Dominikaner; denn neben dem Philippus Cancellarius, der wegen seiner hervorragenden Bedeutung so oft genannt wird, sind es vor allem Dominikaner, die mit Vorliebe zitiert werden. Stephanus de Varnesia ist der letzte der im Text genannten; er ist anscheinend noch nicht Magister. Also ist der Traktat kurz vor 1248 kompiliert. Bonushomo ist nicht der Verfasser, da er zur Ergänzung in einer Note zitiert wird. Es steht also in erster Linie der Anwartschaft der andere Lehrer, der später zugleich mit Bonushomo als Magister zu Paris lehrte, Elias Bruneti, der aus dem Streit mit der Universität wohl bekannt ist⁹¹.

Doch sei dem wie ihm wolle, soviel dürfen wir sagen: Diese Hs der Universitätsbibliothek Münster hat uns nicht allein über die schriftstellerische Tätigkeit des Alexander von Hales willkommenen Aufschluß gegeben; sie hat auch unsere Kenntnis der ältesten Dominikanerschule in Paris nicht unwesentlich erweitert und vor allem einige unmittelbare Vorgänger des hl. Thomas zum ersten Male mit Texten in die Literatur eingeführt. Möge dies der erste Schritt zu weiteren Nachforschungen sein, die reichen Erfolg verheißen.

⁹¹ Vgl. die eben angeführten Stellen. Falls man annimmt, daß zwischen Albert und Stephan einerseits und Bonushomo und Elias andererseits noch Laurentius Brito und Guillelmus de Stampis einzuschieben sind, käme auch einer von ihnen in Frage. Vgl. die Ordenschronik zu Schluß der *Vitae fratrum* bei Denifle, *ArchLitKGesch* 2 (1886) 171.

Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes und ihre Bedeutung und Eigenart im Ganzen unserer Gotteserkenntnis.

Von Michael Gierens S. J.

Die Vermutung spricht dafür, daß übernatürliche Werke Gottes einer übernatürlichen Gotteserkenntnis zugeordnet seien. Bis zu einem gewissen Grade bestätigt sich diese Vermutung. Ziel und Sinn der Offenbarung ist zunächst der Glaube. Wunder und Weissagungen sind zunächst Beweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Als solche haben sie ihre bedeutende und unentbehrliche Stellung in der Apologetik. Der Beweis für die Existenz Gottes pflegt dabei als bereits erfolgt unterstellt zu werden. Wer methodisch so vorgeht, hat es leichter, die Möglichkeit übernatürlicher Geschehnisse gegen skeptische Einwürfe nachzuweisen. Besonders ist auch die relative Wahrheit der Wunder bei diesem Vorgehen leichter erkennbar. In allen Fällen nämlich, in denen Gott in erkennbarer Weise zur Bestätigung einer Lehre ein Wunder wirkt, kann man sich dann auf seine Wahrhaftigkeit und Allwissenheit berufen und hat sofort ein leicht einzusehendes und schlüssiges Argument für die Richtigkeit der Lehre. Diese Methode hat also so große Vorzüge, daß man es wohl versteht, warum sie meistens von den Apologeten befolgt wird.

Es ist aber auch ein anderes Vorgehen möglich, das seinerseits auch so bedeutende Vorteile bietet, daß man sich fragen muß, warum es so auffallend selten befolgt und so wenig ausgenutzt wird. Man kann nämlich auch direkt aus den übernatürlichen Werken das Dasein Gottes beweisen und die Eigenschaften Gottes ableiten. Für einen solchen Beweis kommen nicht alle übernatürlichen Werke Gottes in Frage, nicht z. B. innere Einwirkungen Gottes auf Verstand und Willen, die nach Art und Maß im Rahmen der gewöhnlichen Gnadenerteilung bleiben, sondern nur diejenigen, deren Bestand von unseren natürlichen Erkenntnisfähigkeiten erfaßt werden kann und deren Analyse dann die notwendigen Anhaltspunkte zu einem

berechtigten Schluß auf die Existenz Gottes bietet. Als Beispiele können im Anschluß an das Vatikanische Konzil (3. Sitzung) etwa folgende aufgezählt werden: Wunder und Weissagungen, die außerordentliche Heiligkeit des Lebens Jesu, die Kirche selbst in ihrem Ursprung, ihrer wunderbaren Ausbreitung und Erhaltung trotz der größten Hindernisse, die Reinheit ihrer Lehre und ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit an Heiligkeit. Wenn wir nicht einen Zirkelschluß machen wollen, so dürfen wir diese Erscheinungen nicht gleich von vornherein als Werke Gottes in Ansatz bringen, sondern lediglich als historische Tatsachen, die sich unserem natürlichen Erkenntnisvermögen kundtun, wie auch andere Vorgänge in der Natur, im Seelenleben, in der Gemeinschaftsbildung und ihrer Erhaltung und Entfaltung. Dieselben natürlichen Erkenntnisvermögen offenbaren uns bald, daß diese Ereignisse von ganz besonderer Art sind, und der Versuch, diese Eigenart näher festzustellen, führt uns dann auf den Weg zu Gott. Treffend bemerkt Sch e e b e n¹, daß dieser Weg formell und subjektiv zur natürlichen Gotteserkenntnis gehört, während sie objektiv und materiell keine natürliche mehr ist. Die objektiv übernatürlichen Geschehnisse ragen eben so in die natürliche Ordnung hinein, daß sie von den natürlichen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen in ihrem Bestand und ihrer Eigenart erfaßt werden können. Es handelt sich also wirklich um eigentliche Vernunft Einsicht², um „wirkliche und wahre Vernunftbeweise“, die „prinzipiell von den übrigen nicht verschieden sind“³.

Es besteht demnach keine in der Art unserer Erkenntnis begründete Notwendigkeit, daß Gott uns durch übernatürliche Werke, im besonderen durch Offenbarung, sein Dasein und seine Eigenschaften kundtue, wenn wir ihn erkennen sollen oder speziell ihn als persönliches Wesen erkennen sollen. Eine solche Notwendigkeit lehrte um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts Franz Friedhoff⁴. Friedhoff meint, die

¹ Handbuch der kath. Dogmatik Bd. 1 S. 472.

² Heinrich, Dogmatische Theologie Bd. 3 (2. Aufl.) S. 253.

³ Pohle, Lehrbuch der Dogmatik Bd. 1 (5. Aufl.) S. 19.

⁴ Grundriß der Katholischen Apologetik (Münster 1854) § 14 und Katholische Dogmatik Bd. 1 (Münster 1855) § 9 und § 13; vgl. dazu Heinrich im Katholik 1859 I S. 296 ff; 543 ff.

Vernunft könne ohne Offenbarung und Wunder nur ein höchstes Wesen im pantheistischen Sinne erkennen, aber keinen persönlichen Gott: „Denn der Mensch kann die Überzeugung, daß er ein relatives Wesen ist oder daß er bestimmt und beherrscht werden muß, nicht von sich abweisen. Diese e i n e Seite, die Relativität, ist in dem Menschen ebenso natürlich und wesentlich, als die a n d e r e Seite, die freie Selbstbestimmung. Aber die Erkenntnis Gottes in diesem allgemeinen Sinne wird immer mehr oder weniger eine pantheistische sein. Gott wird in derselben nicht als der in Persönlichkeit für sich bestehende Welterschöpfer aufgefaßt, sondern er wird mit der Welt confundirt⁵“, „wengleich der erschaffene Geist von Natur aus zur Vereinigung mit Gott durch Glaube und Liebe befähigt ist, nachdem sich Gott zu ihm herniedergelassen und ihn zu sich erhoben hat.“ „Gott... als seinem Wesen nach von dem Weltall gänzlich verschiedener und als Schöpfer der Welt aus Nichts kann durch die Kräfte der Vernunft nicht erkannt und als daseiend bewiesen werden. Vielmehr muß sich Gott, um in diesem Sinne erkannt zu werden, durch Offenbarung und Wunder kundgeben. Das Dasein Gottes als des persönlichen, von der Welt verschiedenen, kann allein durch die Selbstoffenbarung Gottes im menschlichen Geschlechte bewiesen werden⁶.“ „Der zweite Grundsatz über die Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben ist, daß alle unsere Erkenntnis über Gott uns nur von Gott selbst gegeben sein kann. Denn aus dem Grundverhältnisse zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste, wonach Gott der Absolute, der erschaffene Geist der relative ist, folgt, daß Gott sich zu diesem durch Offenbarung seiner selbst herablassen muß, um ihn zu sich zu erheben. Sowohl der Engel als auch der Mensch vermögen Gott nur durch Gott zu erkennen. Daher ist die übernatürliche Offenbarung Gottes die erste Tat im menschlichen Geschlechte⁷.“ Auf die Unvereinbarkeit dieser Anschauungen mit den später ergangenen dogmatischen Bestimmungen des Vatikanischen Konzils über die natürliche Gotteserkenntnis⁸ sei nur eben hingewiesen. Reizend ist es, zu beobachten, wie weit, zum Teil sogar im Wortlaut, diese Aufstellungen mit Formeln des modernen Intuitionismus bei Scheler übereinstimmen, die freilich nicht einseitig auf übernatürliche Werke Gottes Bezug nehmen und von anderen Voraussetzungen ausgehen⁹.

Liegt nun auch in diesen Theoremen Einseitigkeit und Übertreibung, so bringen sie doch eine Beobachtung kräftig zur

⁵ Katholische Dogmatik Bd. 1 S. 41.

⁶ A. a. O. S. 40 f.

⁷ A. a. O. S. 50.

⁸ Sessio 2 cap. 2 can. 1 (Denzinger n. 1785 1806).

⁹ Vgl. etwa Scheler, Vom Ewigen im Menschen 385 546 f. 621 ff. 529 535 547 588; s. dazu H. Lennerz, Schelers Konformitätssystem (Münster 1924).

Geltung, die richtig ist und auch von Theologen anerkannt wird, die in den Beweisen aus den übernatürlichen Werken eine Klasse neben anderen Gottesbeweisen sehen¹⁰. Die Gotteserkenntnis aus den übernatürlichen Werken vermittelt einen Gottesbegriff, der gleich von Anbeginn voll Majestät und Leben ist, mit Ehrfurcht und Liebe erfüllt und das religiöse Leben mächtig anregt, ganz anders, als der zunächst den meisten etwas blaß erscheinende Begriff des „ens a se“. Diese Werke sind als außerordentliche Vorgänge viel auffallender, erschütternder. Sie bezeugen handgreiflich die Herrschergewalt Gottes über die Kreatur. In ihnen erkennen wir einen besonderen Ratschluß Gottes uns gegenüber. Sie sind ihrer Natur nach meistens Werke mitteilender oder schenkender Güte und Liebe. So zeigt sich uns Gott in ihnen klarer als Persönlichkeit, als Vater und Herr. Das Verhältnis des Du zu Du zwischen Mensch und Gott wird rascher und vollkommener hergestellt. Dem Menschen, der sich unter dem Eindruck solcher Ereignisse zu Gott wendet, kann nicht einmal der Gedanke kommen, sich ihn als Uhrfeder des Weltalls vorzustellen. Gott tritt ihm entgegen und wendet sich an ihn als der alles Wissende und alles Vermögende, der sein Geschick in Händen hat und es zum Besten lenken will.

Die Eigenart dieser Klasse von Gottesbeweisen wird klarer hervortreten, wenn wir ihre Stellung im Ganzen der dem Menschen zugänglichen Gotteserkenntnis ins Auge fassen. Jeder Beweis ist, logisch bewertet, nur eine in Form gebrachte vorwissenschaftliche Erkenntnis. Die sachlichen Beweismomente sind auch in der vorwissenschaftlichen Erkenntnis vorhanden; der Beweis fügt nur die technische Formgebung hinzu. Man kann darum auch die Gottesbeweise nach diesen sachlichen Momenten einteilen und sachlich verwandte zu gemeinsamen Gruppen zusammenfassen. Diesen Weg ging schon die älteste umfassende systematische Darstellung der christlichen Gotteslehre: Johannes von Damaskus unterscheidet drei Arten der Gotteserkenntnis:

¹⁰ Vgl. Heinrich, Kath. Dogmatik Bd. 3 (2. Aufl.) 254; Pohle a. a. O. S. 19.

1. die unwillkürliche, gleichsam angeborene, die gewissermaßen von selbst entsteht; 2. die aus Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt erworbene, deren Ausgangspunkt also näherhin Welt und Mensch in irgendeinem allgemeinen oder besonderen Betracht sein kann; 3. die der Offenbarung entstammende¹¹. Der dritten Art entstammt der Glaube an Gottes Existenz, der sich bei allen findet, die die Heilige Schrift anerkennen. Der ersten Art entstammt die allgemeine Überzeugung des Menschengeschlechtes von der Existenz Gottes, derzufolge auch die meisten Heiden an dieser Wahrheit nicht zweifeln können. „Die meisten“, sagt der heilige Lehrer und gibt sogleich den Grund der Einschränkung an: „Die Bosheit des Teufels hat solche Macht über die menschliche Natur, daß er sie auch in den finstersten und allerschlimmsten Abgrund des Verderbens stürzen kann: zu sagen, es gäbe keinen Gott.“ Die Gottesleugnung gilt dem heiligen Kirchenlehrer also als eine Sünde gegen die menschliche Natur, als verderblichste Schuld und als Verblendung des Geistes, für die er auch das Psalmwort anführt: „Der Tor spricht in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott“ (Ps. 10 [9], 5; 14 [13], 1; 52, 1). Es gibt zwei Mittel, diesen Verblendeten zu helfen: 1. Wunder und geistbegabte Lehre, wie sie Apostel, Jünger des Herrn und vom Heiligen Geist bevorzugte Hirten und Lehrer anzuwenden befähigt waren und sind; 2. gelehrte Beweisführung, deren sich der Kirchenlehrer selbst in Ermangelung der außerordentlichen Mittel bedienen will¹².

Der hl. Johannes von Damaskus bewertet also die übernatürlichen Werke als die vorzüglichsten Mittel, um Leugner Gottes zur Überzeugung von seinem Dasein zu bewegen. Er scheint aber nur an die unmittelbare Einwirkung auf Augenzeugen zu denken, vielleicht noch an die nächste mittelbare durch die Augenzeugen, aber nicht an die Wirkung traditionell überlieferter Wunder; sonst verstünde man es nicht, warum er sich nicht auf die biblischen Wundererzählungen beruft. Jedenfalls macht er keinen Versuch, die biblischen Berichte

¹¹ De fide orthod. 1, 1 (MG 94, 789 792).

¹² A. a. O. c. 3.

zu einem Gottesbeweis zu verwenden. Als Gottesbeweise sind bei ihm drei Wege beschritten, die alle der zweiten Art der vorwissenschaftlichen Gotteserkenntnis entsprechen: aus der Bewegung, aus der Erhaltung und Regierung der Welt und aus der Ordnung in der Welt.

Es blieb in der ganzen Entwicklung der Theologie bis auf unsere Zeit so, daß meistens die zweite Art der vorwissenschaftlichen Gotteserkenntnis zum Beweis für die Existenz Gottes ausgebaut wurde. Auch der augustinische Gottesbeweis aus der Wahrheit macht keine Ausnahme. Denn sein Ausgangspunkt ist die im Geiste des Menschen sich findende und ihre Eigenschaften offenbarende Wahrheit, vor allem die Allgemeingültigkeit, durch die die Wahrheit als reales, die Geister beherrschendes Gesetz erkannt wird. Somit führt dieser Beweis von einem realen, nicht bloß ideologischen Fundament zu Gott¹³. Eine Abart von diesem Beweis ist der ontologische. Er verläßt tatsächlich das reale Fundament der entsprechenden vorwissenschaftlichen Erkenntnis und läuft sich leer in formaler Begriffsoperation ohne Wirklichkeitserweis¹⁴.

Hinzu kam der Beweis aus der Übereinstimmung aller Völker, der der ersten Art vorwissenschaftlicher Gotteserkenntnis entspricht, und auf den die Kirchenväter häufig Bezug nehmen¹⁵.

Am wenigsten wurde versucht, die dritte Art vorwissenschaftlicher Gotteserkenntnis zum Gottesbeweis auszubauen. Die Gründe hiefür dürften in der Hauptsache folgende sein: 1. Man fühlte instinktiv, daß den übernatürlichen Werken mehr der Glaube als das Grübeln entspreche; 2. man benutzte sie, wie es auch heute Methode der Apologetik ist, als Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion solchen Gegnern gegenüber, die das Dasein eines höchsten göttlichen Wesens anerkannten; 3. die Schrift, besonders Weish. 13 und Röm. 1 verwiesen ausdrücklich auf die geschaffene Natur als objektiven Erkenntnisgrund für Gottes Dasein, und zwar

¹³ De lib. arbitrio 1. 2. c. 12 (ML 32, 1259); vgl. Balmes-Lorinser, Elemente der Philosophie (Regensburg 1861) S. 12.

¹⁴ Wie sehr bei den Kirchenvätern die Überzeugung vom Dasein Gottes sich vorherrschend auf Erkenntnisse aus Welt und Menschentum gründet, ersieht man aus der Übersicht über ihre freieren und wissenschaftlicheren Gottesbeweise bei Petavius, Dogm. theol. I. 1 c. 1f.

¹⁵ Vgl. Thomassin, Dogm., theol. t. 1, l. 1, c. 4; Tertullian, Adv. Marc. I. 10 (ML 2, 291); Augustinus, In lo tr. 106, c. 17 (ML 35, 1910).

einen solchen, der für alle, die urteilsfähig sind, hinreichend ist; 4. die heidnischen Philosophen hatten objektiv und subjektiv vorgearbeitet, besonders Plato, Aristoteles, Cicero, aber auch Männer wie Galen, Sextus Empirikus u. a.¹⁶.

Die Väter begegnen manchen Schwierigkeiten gegen die übernatürlichen Werke Gottes, wissen aber gut darauf zu antworten¹⁷.

Der Gedanke, aus den übernatürlichen Werken Gottes auf sein Dasein zu schließen, ist den Vätern gelegentlich schon aufgetaucht. Tertullian kennt neben der Gotteserkenntnis aus der Natur eine solche aus der Offenbarung. Die Offenbarung muß aber Gottes würdig sein, damit es feststehe, daß sie wahr sei¹⁸. Den Beweis auszubauen hatte Tertullian hier um so weniger Veranlassung, als er in Abwehrstellung gegen Marcions „fremden, dem AT unbekanntem Gott“ auf die Frage kam. Seine Reflexion führte aber zu dem Satze: Eine Gottes würdige Offenbarung beweist Gottes Dasein, der ein brauchbares Fundament für einen Beweis aus übernatürlichen Werken ist. Hilarius kommt nach Aufzählung einer Wunderserie zu der Feststellung, daß diese Werke das Dasein Gottes beweisen, aber er macht keine Anstalten, den Beweis auszuführen, sondern geht alsbald zu praktisch-religiösen Anwendungen über¹⁹.

Instruktiv ist vor allem das Verhalten Augustins, bei dem am ersten die Erhebung eines vorhandenen vorwissen-

¹⁶ Vgl. Petavius a. a. O.; Augustinus, Serm. 141 n. 1. (ML 38, 776).

¹⁷ Vgl. Hieronymus, Ep. 108, n. 22 (ML 22, 899 ss.); Augustinus, In Io tr. 13, c. 3 (ML 35, 1501); De div. qu. 83 n. 3 s. (ML 40, 92 s.); Civ. Dei 10, 17 s. (ML 41, 296 s.); Trin. 3, 8 (ML 42, 876); Serm. 43 (ML 38, 256); Serm. 247 n. 2 (ML 38, 1157); Serm. 97, 1 (ML 38, 102 ss.); Civ. Dei 22, 10 (ML 41, 772); In Ps 73 v. 22 (ML 36, 944).

¹⁸ „Tractandum et hic de revelationis qualitate, an digne cognitus sit, ut constet, an vere, et ita credatur esse, quem digne constiterit revelatum. Digna enim Deo probabunt Deum. Nos definimus Deum primum natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus.“ Adv. Marcionem 1, 18 (ML 2, 291).

¹⁹ „Frequenter sermo divinus eum intelligendum esse Deum coeli atque terrae et universitatis creatorem docet, qui Aegyptum percusserit, mare diviserit, Aegyptios demerserit, populum suum magnis et mirabilibus virtutibus eduxerit, in eremo manna aluerit, eiectis gentibus

schaftlichen Erkennens zum formellen Beweis erwartet werden kann. Er hat ja bewußt den fiktiven methodischen Zweifel als Grundprinzip der Fundamentaltheologie aufgestellt, demzufolge der Glaube der wissenschaftlichen Erkenntnis des Glaubensgegenstandes vorangeht und sie anbahnt, die wissenschaftliche Erkenntnis aber ihre Beweiskraft nicht von der Überzeugungskraft des Glaubens borgt, sondern auf solchen objektiven Gründen aufbaut, die auch ein Nichtgläubiger anerkennen müßte, falls er nur ehrlich die Wahrheit suchte. In dem Gespräch mit Evodius, das in der Schrift *De libero arbitrio* zum Gottesbeweis überleitet, wird dieses Prinzip theoretisch entwickelt und praktisch befolgt²⁰. Voreingenommenheit, Streitsucht und Widerspruchsgeist würden allerdings auch dieses Prinzip unfruchtbar machen; Nutzen bringt es nur demjenigen, der ehrlich und ehrfurchtsvoll die Wahrheit sucht²¹. Augustinus dachte sich offenbar die Abfolge der geistigen Vorgänge so: Zuerst kommt der ehrliche und ehrfurchtsvolle Wahrheitssucher angesichts der übernatürlichen Werke Gottes, die in der christlichen Religionsüberlieferung enthalten sind, zur religiösen Glaubensüberzeugung. Obschon diese Glaubensüberzeugung die eigentliche Grundlage des religiösen Lebens ist, wird sich der wissenschaftlich rege Geist mit ihr noch nicht begnügen. Er wird sich erst dann befriedigt fühlen, wenn er diese direkte Überzeugung in eine reflexe verwandelt hat, indem er die Gründe der Glaubensannahme klar herausgestellt und auf

in terram repromissionis induxerit. Et quidem omnia haec magnifica et praeclara opera Deum esse testantur. Neque enim mediocris et moderatae virtutis est tanta gessisse: admirandus in his intelligendus est.“ In Ps 134 vv. 8—12 (ML 9, 761).

²⁰ „E. Quamquam haec inconcussa fide teneam, tamen, quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus, quasi omnia incerta sint... A. Si quis ergo illorum insipientium, de quibus scriptum est: ‚Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus‘ (Ps 52, 1), hoc tibi diceret nec vellet tecum credere, quod credis, sed cognoscere, utrum vera crederis, relinqueresne hominem, an aliquo modo, quod inconcussum tenes, persuadendum esse arbitris, praesertim, si ille non oblectari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere?“ *De lib. arb.* 2, 2, 5 (ML 1242).

²¹ „Quaerite faciem eius semper (Ps 104, 4). Nemo quaerendo deficiat, sed proficiat. Proficit quaerens, si pietas quaerat... Pietas quaerit credendo, vanitas litigando.“ *Serm.* 261, 2 (ML 38, 1203).

ihre Stichhaltigkeit geprüft hat. Wer ein solches Bedürfnis anerkennt, muß auch den Weg der eigentlichen Beweisführung beschreiten ²².

Augustinus beginnt denn auch anschließend sofort einen Beweis für die Gottheit Christi aus übernatürlichen Werken. Zunächst wird die historische Sicherheit der Tatsachen nachgewiesen, dann aus der Art der Tatsachen auf die Gottheit ihres Urhebers geschlossen. Er ist überzeugt, auf diesem Wege einen ehrlich suchenden Menschen zu Gott und zur Annahme des Christentums führen zu können. Er beruhigt sich dabei aber noch nicht, sondern anerkennt noch ein weiteres Sehnen des gläubigen Christen nach einem Beweis für die Existenz Gottes, bei dem auch der Glaube an die Zuverlässigkeit des historischen Zeugnisses keine Rolle mehr spielt. Um diesem Bedürfnisse nachzukommen, läßt er dann in weit ausgedehnten Ausführungen den Gottesbeweis aus der menschlichen Wahrheitserkenntnis folgen.

Der Widerstand der heidnischen Philosophen gegen den Auferstehungsglauben veranlaßt den großen Kirchenlehrer, sich nach sieghaften Argumenten für diese christliche Lehre umzusehen. Er findet sie in den übernatürlichen Werken: in der Göttlichkeit der Lehre des Christentums, in der Erfüllung der Weissagungen und in den unablässig geschehenden Wundern. Das sind die Zeichen, die die Schreckenden und Widersprechenden zum Schweigen brachten, die Verfolger zu Folgern wandelten und die Welt christlich machten, und zwar zu Zeiten, da die Wissenschaften in Blüte standen. Mit anderen Worten heißt das: Die übernatürlichen Werke sind ein Beweis für die Wahrheiten des Christentums in ihrer Gesamtheit. Der Beweis wird nicht durch spitzfindige Einzeluntersuchung erbracht, sondern auf

²² „Nisi enim aliud esset credere et aliud intelligere et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: Nisi credideritis, non intelligetis (Is 7, 9 LXX). Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est... Deinde iam credentibus dicit: ‚Quaerite et invenientis‘ (Mt 7, 7); nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur, neque quisquam inveniando Deo fit idoneus, nisi antea crediderit, quod est postea cogniturus.“ De lib. arb. 2, 2, 6 (ML 32, 1243).

der breiten Grundlage der Geschehnisse vor Christus, zur Zeit Christi und in der ganzen Folgezeit aufgebaut. Zu der inneren Beweiskraft tritt noch ergänzend eine pragmatistische: die Bewährung der inneren Beweiskraft, die sich darin zeigt, daß die Welt trotz aller Hindernisse, auch trotz aller Bedenken wissenschaftlicher Art, schließlich christlich wurde²³.

Eine kurze Zusammenfassung dieser Gründe mit besonderer Anwendung auf die Gotteserkenntnis findet sich schon vorher in demselben Werke²⁴. Daß die Frage nach der Existenz Gottes nicht spezieller und von der Gesamtheit der religiösen Wahrheiten des Christentums gesondert behandelt wird, hat seinen Grund in der literarischen Absicht, die Augustinus in diesem Werke verfolgte. Es ist nämlich nicht gegen jene gerichtet, die das Dasein einer Gottheit überhaupt leugnen, sondern gegen jene, die ihre falschen Götter dem wahren Gott vorziehen²⁵.

Die Stellung der „*facta supernaturalia*“ ist jedoch nicht dieselbe, wie heute bei den Apologeten. Diese setzen den Beweis für den einen wahren Gott und seine wesentlichsten Eigenschaften bereits voraus und nehmen auf einige seiner Eigenschaften ausdrücklichen Bezug, um die Wunder und Weissagungen als Kriterium der Offenbarung benutzen zu können; Augustin dagegen setzt nur eine ganz vage Vorstellung von Gott voraus und beweist alles andere, auch die Existenz des wahren Gottes, aus den Werken selbst. Portalí hat seine These, jeder Beweis aus den Wundern und Weissagungen bei Augustinus setze bereits die Erkenntnis der Existenz Gottes und der Regierung der Welt durch seine Vorsehung voraus²⁶, nicht bewiesen. Von den beiden angeführten Stellen spricht die erste²⁷ lediglich von der Notwendigkeit, daß die Vorsehung in der ontologischen Ordnung wirksam sein müsse, wenn es überhaupt Sinn haben soll, sich um Religion zu kümmern; aber hier, wie auch anderswo²⁸ wird ausdrücklich gesagt, daß die Autorität aus den Wundern früher erkannt werde und zunächst zur Reinigung des Herzens führe und daß dann dadurch, wenigstens für viele, wenn auch nicht für den Weisen, der Weg zur Erkenntnis der Weisheit erst geebnet werde. An der anderen Stelle wird die Vorsehung als hinreichender Grund bezeichnet, an

²³ Civ. Dei 22, 7—9 (ML 41, 759 ss.).

²⁴ Civ. Dei 19, 22 (ML 41, 650).

²⁵ Civ. Dei 10, 18 (ML 41, 297).

²⁶ Dictionnaire de théologie cath. 1 col. 2339.

²⁷ De util. cred. n. 34 (ML 42, 89).

²⁸ Ep. 108, 5, 32 (ML 33, 447), vgl. De vera rel. c. 24 (ML 34, 141).

die Schrift zu glauben, aber lediglich für Augustinus selbst, und zwar ausdrücklich deswegen, weil er tatsächlich nie in seinem Leben an der Existenz Gottes oder der göttlichen Vorsehung gezweifelt habe²⁹.

Die Kirche selbst ist nach Augustin wie nach dem Vatikanum durch ihren wunderbaren Ursprung, die Erfüllung der Prophetien, Heiligkeit, inneres und äußeres Wachstum ein Beweis für die Wahrheit dessen, was man im Glauben annimmt, ohne es zu sehen³⁰. In der weiten Fassung des zu beweisenden Glaubensgegenstandes: „das, was man nicht sieht“, dürfte auch das Dasein Gottes miteinbegriffen sein. Mit poetischer Kraft beschreibt er darum die Kirche als den Berg des Hauses des Herrn, der über allen Bergen steht und alle Höhen überragt und zu dem alle Heiden wallen, um das Heil zu erlangen (nach Is 2, 2)³¹. Augustinus glaubt, daß Plato, wenn er das Schauspiel der religiösen und sittlichen Erneuerung der Menschheit durch die Kirche sähe, es als göttliches Werk anerkennen und sich zur christlichen Religion bekehren würde³².

Wenn so der Erkenntniswert, der in den übernatürlichen Werken liegt, bei Augustinus weithin gewürdigt wird, so liebt er es doch, wie auch andere Väter³³, ihren Überzeugungswert enger mit der Erkenntnis zu verbinden, die aus der Natur geschöpft wird. Die Wunder treiben uns an, Gott aus den sichtbaren Geschöpfen oder aus unserer eigenen Natur zu erkennen, zu suchen³⁴. Die Gotteserkenntnis aus den natürlichen Werken hat bei Augustinus durchaus die bevorzugte Stellung³⁵. Auf die Lehre des Apostels Paulus im

²⁹ Conf. 6, 5, 7 s. (ML 32, 723).

³⁰ De fide rerum, quae non videntur c. 3 ss. (ML 40, 174 ss.).

³¹ In 1. ep. Io tr. 1, n. 13 (ML 35, 1988).

³² De vera rel. c. 3 s. (ML 34, 123 ss.). Über die Einschätzung des Beweiswertes der sittlichen Erneuerung vgl. Portalíe a. a. O. 2340.

³³ Vgl. Gregorius M., Mor. 6, 15 (ML 75, 738).

³⁴ Serm. 126, 3, 4 (ML 38, 699 s.); In Io tr. 24 (ML 35, 1592 s.); En. in Ps 110, 4 (ML 37, 1465).

³⁵ „Ecce sunt coelum et terra: clamant, quod facta sunt...“ Conf. 11, 3 (ML 32, 811). „Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi... In hoc ergo, quod fecit hunc mundum coelo terraque conspicium et antequam imbuerentur in fide Christi notus omnibus gentibus Deus.“ In Io tr. 106, n. 4 (ML 35, 1909). „Cum ergo corpus tuum solum videatur, quare non sepeliris? ... Unde scio, quia vivis? ... Respondebis: Quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte! Ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potes agnoscere

ersten Kapitel des Römerbriefes wird häufig ausdrücklich Bezug genommen³⁶. Augustinus ist sich also durchaus klar darüber, daß die Offenbarung selbst den Menschen auf die Natur als das Werk Gottes und den Spiegel seiner Vollkommenheit hinweist, aus dem durch Kausalschluß die Existenz Gottes mit Sicherheit erkannt werden kann.

Die an Augustinus anschließende Entwicklung hat denn auch diesen Weg beschritten. Nur fand durch Anselm von Canterbury der Beweis aus der Wahrheitserkenntnis einen unfruchtbaren Ableger im ontologischen Argument. Mit dem Auftreten des Aristotelismus nahm die ganze Spekulation eine realistischere Wendung. Von den Gottesbeweisen wurden nun erst recht die der realen Welt entnommen ausgebaut, in maßgebend bestimmender Weise durch die fünf Wege des hl. Thomas³⁷.

Durch das Vatikanische Konzil fand diese Art der Begründung der Gotteserkenntnis die höchste kirchliche Anerkennung. Gleichzeitig hat aber dasselbe Konzil auch die bei Augustinus schon ziemlich weit entwickelten Gedanken eines Gottesbeweises direkt aus den übernatürlichen Werken in helleres Licht gestellt. Was dieses allgemeine Konzil über die Glaubensbegründung sagt, könnte nicht wahr sein, wenn ein Gottesbeweis direkt aus den übernatürlichen Werken unmöglich wäre. Das ergibt sich aus folgenden Stellen:

„Damit jedoch unsere Glaubensunterwerfung vernunftgemäß sei (Röm. 12, 1), wollte Gott mit dem inneren Beistand des Heiligen Geistes äußere Beweise seiner Offenbarung verbinden, nämlich göttliche Werke, und zwar besonders Wunder und Weissagungen; denn diese sind, indem sie die Allmacht und das unendliche Wissen Gottes helleuchtend zeigen, unbedingt sichere und der Fassungskraft aller angepaßte Kennzeichen der göttlichen Offenbarung³⁸.“

Aus dieser Stelle läßt sich nämlich die Folgerung ziehen: Allmacht und unendliches Wissen können nur einem persönlichen höchsten Wesen, nämlich Gott, eignen. Wenn also aus den tatsächlich geschehenen Wundern und Weissagungen die

creatorem!“ En. in Ps 73 v. 22 (ML 36, 944); vgl. Civ. Dei 8, 6; 11, 4 (ML 41, 231 319).

³⁶ Serm. 141, 1; 241, 1 (ML 38, 776 1133); Civ. Dei 8, 6 (ML 41, 232); De spir. et litt. c. 12 (ML 44, 212); Conf. 7, 10 17; 10, 6 (ML 32, 742 745 782).

³⁷ S. th. 1, q. 2, a. 3.

³⁸ Sess. 3, c. 3 (D. 1790).

tatsächliche Existenz dieser Attribute erkannt werden kann, so folgt daraus die Existenz des Wesens, dem sie allein zukommen können.

Die zweite Stelle, auf die wir Bezug nehmen können³⁹, handelt zwar zunächst von den Kennzeichen der Kirche; die Fassung der Lehre ist aber so allgemein gehalten, daß sie einen sicheren Ansatz für einen Schluß auch auf die Existenz des göttlichen Wesens bietet:

„Allein der katholischen Kirche nämlich kommt alles das zu, was Gott so vielfältig und wunderbar eingerichtet hat zur evidenten Glaubwürdigkeit der christlichen Glaubenslehre. Ja, auch die Kirche an und für sich selbst ist ein starker und dauernder Grund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung, nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer außerordentlichen Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, wegen der katholischen Einheit und der unbesiegligen Festigkeit.“

Was hier vom Konzil als Kennzeichen göttlicher Wirksamkeit bezeichnet wird: wunderbare Ausbreitung usw., das kann man durch die natürlichen Erkenntnisfähigkeiten erfassen und in seiner Eigenart und Einzigkeit erkennen, ohne daß man den Glauben besitzt oder auch nur zu einer sicheren Erkenntnis Gottes im voraus gelangt sein müßte; hat man aber die Zeichen der Göttlichkeit, die an der Kirche offenbar werden, erkannt, so kann man nicht mehr länger an der Existenz des göttlichen Wesens zweifeln, das sich in der Kirche offenbart.

Es dürfte jedoch ein übereilter Schluß sein, wenn *Vacant* glaubt, alle natürlich nicht erklärbaren Tatsachen führten durch Kausalschluß unmittelbar zur Annahme der Existenz Gottes: „Ces faits sont en effet au-dessus des forces de la nature; il faut donc nécessairement qu'ils soient produits par une cause supérieure aux causes naturelles, c'est-à-dire par Dieu. Tous les faits certainement préternaturels démontrent donc à eux seuls l'existence du Dieu tout puissant⁴⁰.“ In den Äußerungen des Konzils liegt kein Anhaltspunkt zu einem solchen übereilten Schluß

³⁹ A. a. O. (D. 1794).

⁴⁰ *Vacant*, Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican (Paris-Lyon 1895) t. 1. p. 174.

vor, und übereilt ist er, weil er mit der Möglichkeit der Zwischenwesen nicht rechnet.

Garrigou-Lagrange⁴¹ sucht wenigstens dem Einwand zu begegnen, die wunderbaren Wirkungen könnten von unbekanntem Naturkräften herrühren. Für manche Wunder gibt er das zu; aber gemäß den Prinzipien der thomistischen Philosophie glaubt er es gänzlich ausschließen zu können für alle Wunder, die unmittelbar die Substanz des Seins als solchen berühren. Das ist nach ihm der Fall z. B. in der Brotvermehrung und der Totenerweckung. Das Sein als solches ist Formalobjekt der ersten und allgemeinsten Ursache und kann deswegen von ihr allein hervorgebracht werden. Es ist Garrigou-Lagrange jedoch nicht gelungen, zu zeigen, daß es sich in den namhaft gemachten Fällen um Hervorbringung des Seins selbst handelt. Es ist ja nicht gesagt, daß die Brotvermehrung durch Neuschöpfung der Substanz des Seins der neuen Brotmenge erfolgte. Sie konnte durch Verwandlung anderer Substanz oder Adduktion von Brotsbstanz geschehen. Die Totenerweckung ist auch nicht Hervorbringung des Seins des Erweckten, sondern Herbeiführung der Vereinigung der getrennten Teilsbstanzen (Leib und Seele), die aber beide existieren. Es ist auch nicht ohne weiteres ersichtlich, daß einer Totenerweckung nicht akzidentelle Einwirkungen auf die Teilsbstanzen vorausgehen können, die die Wiedervereinigung vorbereiten. Somit ist nicht genügend nachgewiesen, daß der Fall des Prinzips, das Formalobjekt der ersten und allgemeinsten Ursache, gegeben ist. Der hl. Thomas rechnet die Totenerweckungen nicht zur ersten, sondern zur zweiten Klasse der Wunder⁴². Das Prinzip selbst ist außerdem so hochphilosophisch, daß es, wie Garrigou-Lagrange selbst zugibt, dem vorwissenschaftlichen Denken nicht verständlich ist. Wer dieses Prinzip einmal eingesehen hat, der dürfte auch schon im Besitze einer klaren Erkenntnis der Beweisbarkeit des Daseins Gottes sein und an den üblichen Beweisen sein Genüge finden.

Den meisten Beifall fanden verdientermaßen die Ausführungen Franzelins⁴³, in denen die Gedanken der Väter, besonders Augustins, und der Gehalt der Lehre des Vatikanums zu einem formellen Beweis systematisch geordnet werden. Franzelin will nicht aus einem einzelnen Geschehnis beweisen, sondern auf breitester Grundlage ein sicheres Fundament gewinnen. Er weist zunächst hin auf die religiös-sittliche Erneuerung, die mit dem Sieg des Christentums ein-

⁴¹ Dieu. Son Existence et sa Nature (5^e éd.) p. 341.

⁴² S. th. 1, q. 105, a. 8.

⁴³ De Deo uno (ed. 3) thesis 8.

setzte und für die, wie wir aus der Geschichte wissen, natürliche Bedingungen nicht gegeben waren, die vielmehr im engsten Zusammenhang stand mit den Wundern und der Erfüllung von Weissagungen und auch mit persönlichen Erlebnissen übernatürlicher Art, die das innere und äußere Wachstum der Kirche begleiteten und auf Gott als Urheber hinweisen. Sodann greift er zurück auf die Geschichte Israels, des Vorbildes und der Vorbereitung der Kirche. Die religiösen, sittlichen und politischen Anschauungen dieses Volkes zeigen durch Jahrhunderte hin einen in sich gleichbleibenden, durch keine Wechselfälle austilgbaren und von der ganzen Umwelt grundverschiedenen Charakter. Diese Eigenart ist innerlich wesentlich bedingt durch eine ununterbrochene Reihe von Wundern, Weissagungen und Theophanien, die Gottes Allmacht, Weisheit, Vorsehung, Güte und Gerechtigkeit offenbaren sollen. Diese ganze Geschichte ist also eine Offenbarung der Attribute Gottes. Zwischen beiden Serien steht als die große Gottesoffenbarung, auf die die alttestamentlichen vorbereiten und hinführen, von der die neutestamentlichen als Wirkung und Fortsetzung ausgehen, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, der durch seine ganze, mit dem Glanz der Wunder, der Erfüllung der Weissagungen und einer alles übersteigenden Heiligkeit verklärte Erscheinung die Wahrheit der Existenz Gottes handgreiflich näherückt. So ist nach einem Wort Cyrills von Alexandrien⁴⁴ Gott, der früher nur gedanklich erfaßbar war, jetzt gewissermaßen für die körperlichen Augen sichtbar geworden, da er sich durch Wunder und Großtaten erkennbar machte.

Der Beweis Franzelins hat den Vorzug, in großzügiger Weise überzeugende Gründe geltend zu machen und sie in ein geeignetes Beweisschema zu ordnen. Man vermißt jedoch noch die genauere Herausarbeitung der Beweismomente im einzelnen und die genaue Aufzeigung der Verbindungslinien zwischen Ansatz und Ziel des Beweises. Die benutzten Beweismomente finden sonst gewöhnlich Verwendung zum Aufweis der Göttlichkeit unserer Offenbarung bzw. der göttlichen Stiftung der Kirche unter Voraussetzung der Existenz Gottes. So hat man schon in altchristlicher Zeit ähnliche Gedanken verwendet. Der

⁴⁴ In Io I. 1, c. 9 (MG 73, 132).

sogenannte zweite Klemensbrief spricht im Anschluß an die Mahnung, nicht gering von Christus und unserer Berufung zu denken (1, 2), auch von der Fruchtbarkeit der Kirche, die sich in der großen Zahl der Gläubigen zeigt, als von einem Zeichen und trostvollen Beweis dafür, daß sie Gottes Kirche ist; „denn wenn gesagt wurde: ‚Die Kinder der Unfruchtbaren sind zahlreicher als die jener, die den Mann hat‘ (Is 54, 1; vgl. Gal 4, 27) [so ist das gesagt], weil unser Volk von Gott verlassen zu sein schien; nun aber sind wir durch Annahme des Glaubens zahlreicher geworden als die, die Gott zu haben schienen“ (2, 3). Hier ist der Gottesglaube selbstverständliche Voraussetzung; Beweisziel ist lediglich die Göttlichkeit der Kirche. Es ist eine wesentlich andere Aufgabe, aus den übernatürlichen Werken die Existenz Gottes zu beweisen, und weil die Gedankenführung so ganz verschieden ist, muß sie auch bis ins einzelne klar herausgearbeitet werden, wenn sie wirksam sein soll. Im folgenden soll versucht werden, in knapper scholastischer Form einen solchen Beweis zu skizzieren.

Beweisschema: Die Heilige Schrift enthält aus den verschiedensten Jahrhunderten zahlreiche glaubwürdige Zeugnisse von Worten und Werken, die übernatürlicherweise von Gottes Dasein Kunde geben (**Obersatz**). Aus diesen Zeugnissen, besonders ihrer Gesamtheit, kann unsere Vernunft die tatsächliche Existenz Gottes mit Sicherheit beweisen (**Untersatz**). Also existiert Gott (**Folgerung**).

Beweis des Obersatzes:

Aus dem reichen Tatsachenmaterial seien einige Serien ausgewählt, die in der schon von Franzelin betonten Zuordnung zueinander stehen.

1. Gott offenbarte sich dem **Abraham** und bezeugte sich ihm als Gott (Gen 12, 1; 17, 1; 18, 1; Apg 7, 2). Die Wahrheit seiner Aussage bekräftigte er durch eine Weissagung (Verheißung eines Sohnes), deren Erfüllung nur durch ein Wunder möglich war (Gen 17, 17; 18, 12-14) und die dennoch erfüllt wurde (Gen 21, 1 ff.; 17, 19; 18, 10). Mit dieser in naher Zukunft erfüllten Verheißung war eine andere weit wichtigere verbunden, die in fernerer und fernster Zukunft erst erfüllt werden sollte, die Verheißung der großen Nachkommenschaft und des messianischen Segens (Gen 12, 3; 13, 16; 15, 5; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; Sir 44, 20; Apg 3, 25; Röm 4, 16 f.; 9, 7 ff.; Gal 3, 7 ff.).

2. Gott erschien dem **Moses**, offenbarte sich ihm als Gott und teilte ihm seinen Namen mit (Ex 3, 2 ff. 14; 6, 1 ff.; Sir 45, 1 ff.; Apg 7, 30 ff.). Er machte ihn zum Führer Israels und gab dem Volke durch ihn seine Gebote und Verheißungen. Für die Wahrheit der göttlichen

Mitteilungen zeugten fast zahllose Wunder und Zeichen (Ex c. 7—11; 14—16; Ps 113, 1—8; Apg 7, 31 36).

3. Gott hat sich echten Propheten in Gesichtern gezeigt und durch Worte und Symbole ihnen Mitteilungen gemacht (vgl. z. B. Is 6; Jer 1, 9; Ez 1, 1 3 ff.; 3, 23; 10, 20). Gott machte selbst auf den Unterschied zwischen echter und unechter Prophetie aufmerksam und bezeichnete die Erfüllung der Verheißung als Kennzeichen der echten Prophetie (Deut 18, 20—22; Jer 28, 9—16). Einige Weissagungen erfüllten sich schon zu Lebzeiten der Propheten und waren den Zeitgenossen der Beweis der göttlichen Sendung dieser außerordentlichen Männer. So sagte Elias eine Trockenheit voraus, die sofort einsetzte und erst nach dreieinhalb Jahren auf sein Wort hin aufhörte (3 Kön 17, 1; 18, 1 43 ff.; Sir 48, 2 f.; Lk 4, 25; Jk 5, 17). Elisäus weissagte richtig, daß ein Überfluß an Getreide (4 Kön 7, 1) und eine Hungersnot (4 Kön 8, 1) kommen werden. Ferner sagte er vorher, daß Benadad sterben und Hazael zur Regierung gelangen werde (4 Kön 8, 10 13; vgl. die Vorhersage des Todes des Ochozias durch Elias, 4 Kön. 1, 3 ff.), und sah all das Böse voraus, das Hazael später an den Israeliten verüben sollte (4 Kön 8, 12; 10, 32 f.; 12, 17 f.). Auch andere offenkundige Wunder zeugten für die Wahrheit der Aussagen der echten Propheten: Totenerweckungen (3 Kön 17, 17—24; 4 Kön 4, 27—37; 13, 21; Sir 48, 14), Verhängung plötzlichen Todes als Strafe (4 Kön 1, 10 12), Heilung vom Aussatz und Verhängung des Aussatzes als Strafe (4 Kön 5) usw.

4. Vor allem hat sich Gott uns geoffenbart in Jesus Christus, der sich als Gottesgesandten und Gottessohn bekannte und erwies (Hebr 1, 1 ff.; Mt 11, 5; 16, 17; 26, 63 f.; Lk 24, 25 ff.; Io 4, 25 f.). Gott der Vater gibt ihm Zeugnis vom Himmel her (Mt 3, 16 f.; 17, 5; Io 12, 28). Er kennt den Vater und der Vater kennt ihn, und diese gegenseitige Erkenntnis ist eine in ihrer Art objektiv und subjektiv ganz einzigartige und ausschließliche (Mt 11, 27). Er ist gesandt, um zu predigen und zu lehren (Lk 4, 43). Seine Sendung (Mt 10, 40; 15, 24; Io 4, 34; 5, 24) ward ihm vom Vater übertragen (Io 5, 36; 6, 38—40 44; 17, 18; 20, 21). Er tat nicht seinen Willen, sondern den Willen dessen, der ihn sandte (Mt 26, 40; Io 4, 34; 6, 38; 8, 29). Seine Lehre ist die Lehre des Vaters (Io 3, 32; 7, 16; 8, 26 28; 12, 49). Er lehrte wie einer, der Macht hat (Mt 7, 29; Mk 1, 22 27). Für die Glaubwürdigkeit und Wahrheit seiner Lehre beruft er sich auf das Zeugnis seines Vaters (Io 5, 37; 12, 28) und

seiner Werke (Wunder) (Mt 11, 5; Mk 2, 9 ff.; Lk 11, 20; Io 5, 36; 9, 3; 10, 37 f.; 11, 42; 14, 10; 15, 24). Durch viele Wunder und in Erfüllung gehende Weissagungen hat er tatsächlich die Wahrheit seiner Lehre bekräftigt. Ferner sind die alttestamentlichen Weissagungen an ihm in Erfüllung gegangen. Schließlich ist er seiner Vorhersagung gemäß glorreich von den Toten auferstanden⁴⁵.

5. Auch die Apostel Jesu Christi haben zahlreiche Wunder gewirkt (Mk 16, 20; Apg 3, 1 ff.; 5, 12—16; 9, 33—35 36—42; 13, 9—12; 14, 3; 19, 11 f.; 28, 3—5 8 f.; 2 Kor 12, 2; Hebr 2, 3). Daß diese Wunder bestimmt und geeignet seien, die vorgetragene Lehre zu beweisen, näherhin als göttliche Lehre zu erweisen, wird von den Aposteln behauptet und von den Hörern, die Augenzeugen der Wunder waren, anerkannt (Mk 16, 20; Apg 3, 12 ff.; 5, 14; 9, 35 42; 13, 12; 14, 3; 19, 17—20; 28, 6).

Die historische Glaubwürdigkeit der Berichte zu beweisen, ist hier nicht notwendig, da die Apologetik und die biblische Einleitungswissenschaft dieser Aufgabe viel Fleiß und Sorge zuwenden. Hinsichtlich der wichtigsten Zeugnisse, der neutestamentlichen, ist diesen Wissenschaften der Nachweis der unbedingten Zuverlässigkeit längst schon in einem ungewöhnlichen Maße gelungen. Über die wichtigsten Tatsachen kann also kein Zweifel bestehen.

Die Zuverlässigkeit der alttestamentlichen Zeugnisse läßt sich rein historisch nicht mit derselben Sicherheit nachweisen. Sie sind auch nicht als gleich zuverlässige Stützen des Beweises gedacht, haben aber gleichwohl Bedeutung als Glieder der innerlich einheitlichen Charakter tragenden Kette der übernatürlichen Geschehnisse. Wo wir historisch nachprüfen können, finden wir die Berichte durchaus zuverlässig. Die Vermutung spricht für eine gleiche Zuverlässigkeit des Restes. Hinsichtlich der Weissagungen auch des Alten Testaments ist jedenfalls der entscheidende Punkt, auf dem der Beweis aufbaut, über allen Zweifel sicher, daß nämlich die Weissagungen ergingen, längst ehe die fraglichen Werke in ihren natürlichen Ursachen bestimmt waren; daß sie vor Christus existierten, wird kein Fachkundiger irgendwie in Zweifel zu ziehen wagen.

⁴⁵ Für die letzten Sätze geben die Apologeten reiche Belege.

Beweis des Untersatzes:

Vorbemerkung: Für den Untersatz können zwei unabhängige Beweise geführt werden: 1. durch Kausalschluß aus den übernatürlichen Werken auf Gott als ihre Ursache; 2. durch besonderen Nachweis der Wahrheit der übernatürlich ergangenen Äußerungen, in denen die Existenz Gottes behauptet wird (für Ziffer 1 kommen alle übernatürlichen Werke in Frage, für Ziffer 2 nur diejenigen, in denen eine entsprechende Äußerung vorliegt).

1. Aus den übernatürlichen Werken kann durch Schluß aus der Wirkung auf die Ursache die Existenz Gottes nachgewiesen werden. Es wird hier nicht ein einzelnes Werk, sondern die Gesamtheit der übernatürlichen Werke, die demselben höchsten Prinzip in den Quellen zugeschrieben werden, als Wirkung verstanden. Die Reihe dieser übernatürlichen Werke berechtigt zum Schluß auf ein höchstes, mit Vernunft und Freiheit begabtes, d. h. persönliches Wesen, in dessen Hand die Geschicke des Menschen und Gewalt über alle Dinge ruhen. Folgende Momente sind hervorzuheben:

a) Die ganze Reihe der übernatürlichen Werke wird auf ein Prinzip zurückgeführt; denn es ist in allen Berichten erkennbar, daß „Gott“ unmittelbar oder mittelbar die Ursache der außerordentlichen Wirkung ist. Die Einheit dieses Prinzips wird überdies ausdrücklich betont (Deut 6, 4; Is 41, 4; 44, 6; Mk 12, 29).

b) Die Werke sind ihrer Natur nach solche, daß sie aus den Naturkräften nicht erklärbar sind („philosophische Wahrheit des Wunders“). Daß unbekannte Naturkräfte nicht in Frage kommen, kann aus der Gesamtheit leichter erkannt werden, als aus den einzelnen Werken. Denn alle haben nach den Berichten ihren Ursprung in einem Eingreifen jenes höchsten Prinzips. Wenn es will, so geschehen die Wunder, und sonst nicht. Sie sind also nicht von unbekannter Naturkraft, sondern von einem namhaft gemachten persönlichen Wesen und dessen Willen abhängig. Die Beobachtung der Reihe der übernatürlichen Werke läßt empirisch die alleinige Zuordnung dieser Werke zum freien Willen des höchsten Prinzips als Ursache erkennen, die in dem Psalm-

worte ausgesprochen ist: „Alles, was Jahwe beliebte, hat er getan im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen“ (Ps 135 [134], 6).

Als eigentliche und letzte Ursache der übernatürlichen Werke kommen somit weder geheime Naturkräfte, noch auch Zwischenwesen zwischen Mensch und höchstem Prinzip in Frage, sondern das höchste Prinzip selbst muß die Ursache sein.

c) Dieses höchste Prinzip durchdringt und beherrscht das Wesen und die Kräfte der Menschen und der Welt Dinge so weit, daß es auch das zukünftige Geschehen, oft um Jahrhunderte, voraussieht und selbst die freien, zukünftigen Willensentschlüsse schon existierender oder auch noch nicht geborener Menschen vorherweiß und mit Sicherheit lenken und vorherbestimmen kann. Wer solche, in der Ursächlichkeit der Dinge selbst noch gar nicht bestimmte Tatsachen vorauswissen kann, muß allwissend sein. Denn er kann diese Erkenntnis nicht aus den Dingen schöpfen oder aus irgend etwas, außer ihm selbst; denn diese Tatsachen sind in ihren Ursachen noch gar nicht bestimmt und werden auch nicht durch irgend etwas anderes, sondern durch die Freiheit des zukünftigen Willens bestimmt. Wer sie also erkennt, hat diese Erkenntnis nicht auf Grund einer vorausgehenden Verursachung, sondern lediglich durch die Vollkommenheit seines Wesens, näherhin der Intellektualität seines Wesens. Wenn wir uns denken, daß diese Intellektualität unendlich sei, so muß sie auch diese Erkenntnis einschließen; wenn wir uns denken, daß sie endlich sei, so kann sie eine in ihren Ursachen noch gar nicht bestimmte Tatsache auch noch nicht miterfassen; denn endliches Denken bedarf eines entsprechend bestimmten Erkenntnisgrundes, um in bestimmter Hinsicht bestimmte Erkenntnis erreichen zu können. Unendliches Wissen hingegen oder Allwissenheit kann gar nicht möglich sein, wenn sie nicht lediglich in sich selbst begründet ist, sicher nicht, wenn sie abhängig sein soll von noch gar nicht existierenden und weder in sich noch in ihren Ursachen zur Bestimmtheit gebrachten Faktoren.

Hier ist noch besonders auf die Gesamtheit der übernatürlichen Werke zu achten; denn die Erfüllung einer einzelnen Weissagung könnte Zufall sein. Nach den biblischen Berichten ist aber eine große Zahl mannigfacher zukünftiger Ereignisse vorhergesagt worden, darunter auch viele, die von zukünftigen Entschlüssen menschlicher Freiheit abhängig waren. Daß sie alle in der angegebenen Weise in Erfüllung gingen, kann nicht mehr Zufall sein. — Mit der Allwissenheit ist ein wahrhaft göttliches und wahrhaft persönliches Attribut gegeben. Das höchste Wesen, dem sie eignet, muß unendlich und persönlich sein.

Das Attribut der Allmacht direkt aus den übernatürlichen Werken abzuleiten, ist schwieriger. Leicht kommt man zwar dazu, eine für uns unbegreiflich große Macht nachzuweisen, aber der Beweis dafür, daß diese unbegreiflich große Macht wirklich unendlich sei, will nicht so leicht auf direktem Wege gelingen. Er wäre erbracht, wenn es gelänge, nachzuweisen, daß eine der gesicherten Tatsachen formell oder äquivalent eine Schöpfung im strengen Sinne wäre. Das dürfte aber nur schwer gelingen. Für das Vorhandensein der Allmacht spricht jedoch die Mannigfaltigkeit der Wunder, die jede Art von Naturgesetzen durchbricht, und die souveräne Unabhängigkeit, mit der das höchste Wesen, unbehindert durch Naturkräfte oder auch andere Wesen irgendwelcher Art, seine Wundermacht „nach Belieben“ handhabt. Die Allmacht ist sodann erfordert zur Lenkung der freien Akte und ihrer Folgen nach einem so bestimmten Plan und in so bestimmter Verkettung, wie sie in der so viele Jahrhunderte umfassenden, einheitlich geschlossenen Serie der übernatürlichen Werke und ihrer Verknüpfung mit dem vom höchsten Wesen beabsichtigten Ziele zutage tritt.

2. Aus den Aussprüchen des höchsten Wesens und Prinzips der übernatürlichen Werke, in denen es sich als persönlichen Gott bezeugte, kann die wirkliche Existenz Gottes bewiesen werden; denn es läßt sich aus der Wahrhaftigkeit dieses Wesens die Wahrheit seiner Aussage folgern, und die Wahrhaftigkeit dieses Wesens kann aus seiner konstant guten Handlungsweise bewiesen werden.

a) Jenes höchste Wesen, das Prinzip der ganzen Reihe der übernatürlichen Werke ist, hat von sich gesagt, es sei Gott und sich die Attribute des einen wahren persönlichen

Gottes beigelegt. Wenn es nun wahrhaftig ist, so muß es so sein; denn in Anbetracht seiner sonst so offenkundigen Weisheit ist Irrtum oder Selbsttäuschung in dieser Frage bei ihm ausgeschlossen.

b) Seine Wahrhaftigkeit läßt sich aus seiner Güte beweisen. Denn alle seine übernatürlichen Werke sind in sich gut und haben etwas Gutes zum Ziel. Sie verleihen nämlich entweder eine Wohltat oder verhängen eine gerechte Strafe; die Ausübung der Gerechtigkeit ist aber auch etwas Gutes. Ihr ständiges offenkundiges Ziel ist die religiös-sittliche Hebung des Menschen, also geradezu die Förderung der höchsten Werte. Ein Prinzip aber, das stets und ständig gut handelt und alles auf die Förderung der höchsten Werte hinlenkt, kann in sich nicht lügnerisch und trügerisch sein. Also muß es wahrhaftig und konsequenterweise muß seine Aussage wahr sein.

Daß die übernatürlichen Werke die religiös-sittliche Hebung des Menschen zum Ziele haben, ist zu bekannt, als daß hier lange dabei verweilt werden müßte. Es genügt, auf die oben angeführten Werke hinzuweisen:

1. Zu Abraham sagte Gott: „Wandle vor mir und sei vollkommen!“ (Gen 17, 1.)
2. Durch Moses hat er die religiöse Ordnung des AT eingerichtet und den Dekalog gegeben (Ex 20; Deut 5; Sir 45, 6 usw.).
3. Über das Amt der Propheten geben u. a. folgende Stellen Aufschluß: Is 6, 9 ff.; 58, 1; 61, 1—3; Jer 1, 10; 18, 7 ff.; Ez 3, 17 f.
4. Die Absichten Jesu gehen allein schon aus der Bergpredigt hervor.
5. Die Apostel sollen das Salz der Erde und das Licht der Welt sein (Mt 5, 13) und nach Kräften an der Bekehrung der ganzen Welt zu Gott und einem guten Leben arbeiten (Mt 28, 19 f. usw.). Die Apostelgeschichte und die kanonischen Briefe bezeugen, mit welchem Eifer und Erfolg sie sich ihrer Aufgabe widmeten.

Wenn der Untersatz auf die zweite Art (aus der Wahrhaftigkeit usw.) bewiesen wird, so tritt die Eigenart des Beweises aus den übernatürlichen Werken am meisten hervor. Es genügt eine Übersicht über eine Reihe historisch sicher feststehender Tatsachen der genannten Art, die in der be-

kannten Weise dem einen höchsten Prinzip zuzuschreiben sind, dann die Sammlung der Aussprüche, in denen dieses Wesen sich als einzigen, absolut vollkommenen, persönlichen Gott offenbart, und dann die Beobachtung seiner Handlungsweise, durch die es sich als gut und wahrhaftig erweist. Aus diesen Gegebenheiten ist ein unbedingt sicherer Schluß auf die Existenz des persönlichen Gottes, wie er in der christlichen Religion verehrt wird, möglich.

Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?

Von Heinrich Lennerz S. J.

Gott hat den Menschen in der gegenwärtigen Ordnung zu einer Seligkeit berufen, die in der unmittelbaren Anschauung Gottes (*visio beatifica*) und der daraus fließenden Liebe und Freude besteht: Das ist das Ziel, zu dem der Mensch in Wirklichkeit bestimmt ist. Diese Anschauung Gottes ist im strengsten Sinn übernatürlich. Sie geht über die Natur des Menschen, ja jeden geschaffenen Wesens hinaus; sie gehört der göttlichen Ordnung an.

Geistiges Erkennen hat im Unterschied zu jedem nicht geistigen Erkennen das Wahre zum Gegenstand; das Erkennen Gottes, der reinen Geister und des Menschen stimmen in gewissem Sinne insofern miteinander überein, als sie eben geistiges Erkennen, Erkennen von Wahrem sind. Aber anders ist das Erkennen des Menschen, solange er hier auf Erden im Leibe weilt, anders das Erkennen der reinen Geister, und anders das Erkennen Gottes. Das unmittelbare Schauen des unerschaffenen Seins, das Erkennen des unendlichen Seins so, wie es in sich ist, ist das Gott, dem unerschaffenen, unendlichen Sein eigentümliche Erkennen; es ist substantielles, unendliches Erkennen, wie eben Gott substantielles, unendliches Sein ist. Wenn ein Geschöpf eine Erkenntnis hat, deren unmittelbarer Gegenstand das unendliche Sein in sich ist, eine Erkenntnis, in der das unendliche Sein nicht nach Art des geschaffenen Seins, sondern so, wie es in sich ist, erkannt wird, so ist es zu der göttlichen Erkenntnisordnung erhoben, es nimmt teil an jener Erkenntnis, die Gott als Gott eigentümlich ist.

Daß ein geschaffenes Wesen zu einer solchen Erkenntnis erhoben werden kann, steht fest aus der Offenbarung, welche lehrt, daß der Mensch zur unmittelbaren Anschauung Gottes berufen ist. Es liegt aber die Frage nahe, ob diese Möglichkeit nicht auch unabhängig von der Offenbarung durch die bloße Vernunft erkannt werden kann. Darauf soll im folgenden eine Antwort versucht werden.

Es ist hier nicht beabsichtigt, einen Beitrag zu liefern zu den in letzter Zeit sich häufenden historischen Untersuchungen, was dieser oder jener Autor über diesen Punkt gelehrt habe, oder wie dessen Lehre richtig zu verstehen sei; sondern es soll der Versuch gemacht werden, zu zeigen, was in dieser Frage tatsächlich zu halten ist. Dazu reichen jene historischen Untersuchungen, so wertvoll sie auch sein mögen, an sich noch nicht aus. Es gibt ja nach der Lehre des Vatikanischen Konzils einen Fortschritt in der Erkenntnis der geoffenbarten Lehre. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß manches, was in früheren Zeiten noch weniger klar und sicher erkannt war und so noch Gegenstand der Kontroverse sein

konnte, in späteren Zeiten geklärt und vom kirchlichen Lehramt genauer bestimmt und festgelegt wird, und darum auch nicht mehr in der gleichen Weise wie früher vorgelegt und beurteilt werden kann. Eine solche Entwicklung haben wir zweifellos in der Erkenntnis des „Übernatürlichen“. Ferner hat die Kirche gerade im letzten Jahrhundert mehrmals über das Verhältnis von Vernunft und Glauben, das ja unmittelbar unsere Frage berührt, sich geäußert. Auf Grund dieser Äußerungen des kirchlichen Lehramtes soll denn auch im folgenden die Antwort gegeben werden.

Die Möglichkeit einer Sache kann an sich auf zweifachem Wege dargestellt werden: einmal durch den Beweis ihrer *Tatsächlichkeit*; damit ist ja die Möglichkeit sofort gegeben. Wird die Möglichkeit auf diesem Wege bewiesen, so ist nicht nötig, daß man die *innere Möglichkeit* direkt einsehe. Der andere Weg wäre der direkte Nachweis der *inneren Möglichkeit*. Mit diesem Nachweis wiederum ist an sich noch nichts über die *Tatsächlichkeit* gesagt. Es ist also zu untersuchen: 1. Kann mit der bloßen Vernunft, unabhängig von der Offenbarung, die *tatsächliche Bestimmung* des Menschen zur Anschauung Gottes, die Tatsache, daß ein Geschöpf unmittelbar Gott schaut, bewiesen werden? 2. Kann mit der bloßen Vernunft, unabhängig von der Offenbarung, direkt die *innere Möglichkeit* jener Anschauung Gottes erkannt und eingesehen werden?

Die Antwort auf die erste Frage muß verneinend lauten. Es gibt keine rein natürliche, d. h. der bloßen natürlichen Vernunft, unabhängig von der positiven Offenbarung, zugängliche Wahrheit oder Tatsache, aus der wir die Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes erkennen können. Denn nach der ausdrücklichen Lehre des Vatikanischen Konzils ist die Offenbarung deshalb absolut notwendig, weil Gott den Menschen für ein übernatürliches Ziel bestimmt hat, zur Teilnahme an göttlichen Gütern¹. Dieses übernatürliche Ziel ist aber nichts anderes, als gerade die Anschauung Gottes, und der damit verbundene Genuß. So wird also die Offenbarung als der einzige Weg hingestellt, auf dem wir die tatsächliche Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes erkennen; sie kann also nicht mit der bloßen Vernunft erkannt werden.

Es besteht mithin keine für die bloße Vernunft erkennbare notwendige Beziehung zwischen dem Dasein des Menschen und seiner Bestimmung zur Anschauung Gottes. Auch in der Voraussetzung, daß Gott frei solche intellektuelle Wesen schaffen wollte, wie sie uns unabhängig von der Offenbarung bekannt sind, war er noch frei, sie für die Anschauung

¹ „Non hæc tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum“ (Sess. 3 cap. 2; Denz. n. 1786).

Gottes zu bestimmen oder nicht. Der Mensch ist nicht seiner Natur nach auf die Anschauung Gottes hingeordnet, es liegt im Menschen kein Naturstreben (*appetitus naturalis*) im wahren Sinne des Wortes zur Anschauung Gottes. Ein wirklicher *appetitus naturalis* zur Anschauung Gottes würde ihre Tatsächlichkeit beweisen; er würde zeigen, daß Gott, der diese menschliche Natur mit ihrer natürlichen Hinordnung auf die Anschauung Gottes gewollt hat, ihr auch diese Seligkeit wirklich gewähren wird, wenn nicht von seiten der freien Kreatur ein Hindernis (Sünde) gesetzt wird. So verlangt also die menschliche Natur die Anschauung Gottes nicht. Sie kann aber auch nicht gefordert sein durch die Vollkommenheiten Gottes, soweit sie ohne Offenbarung mit der menschlichen Vernunft erkennbar sind. Wäre es richtig, daß Gott seiner Weisheit und Güte schulde, den Menschen für seine Anschauung zu bestimmen, so würde man mit Recht aus der Weisheit und Güte Gottes auf die tatsächliche Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes schließen; diese Bestimmung wäre also erkennbar ohne Offenbarung; die Offenbarung wäre zu jener Erkenntnis nicht mehr absolut notwendig.

Es ist also unmöglich, unabhängig von der Offenbarung mit der bloßen Vernunft die Tatsache der Anschauung Gottes zu erkennen, und so führt der erste Weg, auf dem vielleicht die Möglichkeit dieser Anschauung erkannt werden könnte, nicht zum Ziel.

Ist nun der zweite oben angegebene Weg möglich? Kann mit der Vernunft allein, ohne positive Offenbarung, direkt die innere Möglichkeit der Anschauung Gottes bewiesen werden? Das ist an sich noch nicht dadurch entschieden, daß zur Erkenntnis der Tatsache die Offenbarung nötig ist. Gott braucht ja nicht alles zu verwirklichen, was möglich ist oder was wir als möglich erkennen².

Wenn der menschliche Intellekt mit den bloßen Prinzipien der Vernunft die innere Möglichkeit der Anschauung Gottes einsehen könnte, gehörte sie zu jenen Wahrheiten, die innerhalb des Fassungsgebietes des menschlichen Intellekts liegen, sie müßte als „natürliche Wahrheit“ bezeichnet werden. Das Vatikanische Konzil lehrt jedoch an der oben

² An sich kann man aus der Notwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntnis einer tatsächlichen Anordnung Gottes nichts bezüglich der Erkenntnis der inneren Möglichkeit schließen. In unserem Falle liegt jedoch vielleicht ein besonderer Grund vor, der einen solchen Schluß zuläßt. Manche sind nämlich der Ansicht, der Mensch könnte seine Seligkeit nur in der Anschauung Gottes finden, wenn er diese mit der bloßen Vernunft als möglich erkennt, und dann müßte Gott auch den Menschen wirklich zu dieser Seligkeit bestimmen. In dieser Auffassung wäre also aus der Erkenntnis der inneren Möglichkeit auch die Tatsache dieser Bestimmung unabhängig von der Offenbarung erkennbar. Wenn diese Überlegung richtig ist, so läßt sich natürlich schon daraus, daß die Offenbarung zur Erkenntnis der Tatsache absolut notwendig ist, schließen, daß die innere Möglichkeit mit der bloßen Vernunft nicht erkennbar ist. Die Darlegung im Text bleibt von dieser Frage unabhängig.

erwähnten Stelle³, daß es sich bei der Bestimmung des Menschen zum übernatürlichen Ziele um die Teilnahme an göttlichen Gütern handelt, die des menschlichen Geistes Einsicht durchaus übersteigen. Zu diesen Gütern gehört vor allem und in erster Linie gerade die Anschauung Gottes.

Schon vor dem Konzil hatte Pius IX. die gleiche Wahrheit betont. In seinem Schreiben *Gravissimas inter* vom 11. Dezember 1862 an den Erzbischof von München-Freising⁴ tadelt er die Lehre Frohschammers, die Vernunft könne nicht nur jene christlichen Dogmen erfassen und verstehen, die Vernunft und Glaube gemeinsam sind, sondern auch jene Wahrheiten gehörten zum Bereich der menschlichen Vernunft und der Philosophie, die vor allem und eigentlich die christliche Religion und den Glauben ausmachen; sei dies Objekt einmal (durch die Offenbarung) gegeben, so könne die Vernunft mit ihren eigenen Prinzipien (nicht auf Grund der göttlichen Offenbarung) auf rein wissenschaftlichem Wege zu ihnen vordringen. Als jene christlichen Dogmen nennt der Papst „das übernatürliche Ziel des Menschen und alles, was sich darauf bezieht, sowie das hochheilige Geheimnis der Menschwerdung“. Diese Lehre Frohschammers bezeichnet der Papst als falsch und irrig. An einer anderen Stelle des gleichen Briefes sagt er, zu jenen Dogmen, die jenseits der Grenzen der Vernunft liegen, gehörten vor allem und ganz klar jene, die sich auf die übernatürliche Erhebung des Menschen und seine übernatürliche Gemeinschaft mit Gott beziehen. Diese Dogmen übersteigen die Natur und können deshalb von der natürlichen Vernunft und durch natürliche Prinzipien nicht erfaßt werden. Nie kann die Vernunft durch ihre eigenen natürlichen Prinzipien zur wissenschaftlichen Behandlung solcher Dogmen geeignet gemacht werden. Das behaupten, hieße nicht nur von der Meinung einiger Gelehrten, sondern von der allgemeinen, nie veränderten Lehre der Kirche abweichen. Dann zeigt der Papst noch, daß die heiligen Väter auf Grund der Heiligen Schrift bei Überlieferung der Kirchenlehre stets die Kenntnis göttlicher Dinge, die kraft der natürlichen Erkenntnis allen gemeinsam ist, von der Kenntnis jener Dinge unterschieden haben, die der Glaube bietet; daß ferner die Väter beständig gelehrt haben, durch den Glauben werden uns jene Geheimnisse offenbart, die nicht nur die menschliche Philosophie, sondern auch die natürliche Erkenntnis der Engel übersteigen, und die, auch nach der Offenbarung, von dem heiligen Schleier des Glaubens bedeckt und in Dunkel gehüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben wandeln. Zu diesen Geheimnissen gehört in erster Linie, wie der Papst vorher gesagt, das übernatürliche Ziel des Menschen, das ist die Anschauung Gottes: Die Anschauung Gottes ist ein Geheimnis im eigentlichen Sinne.

³ Siehe Anmerkung 1.

⁴ Denz. n. 1666 ff.

Ist also nicht einmal nach der Offenbarung der Tatsache eine rein wissenschaftliche Behandlung des übernatürlichen Zieles, der Anschauung Gottes, mit den bloßen Prinzipien der Vernunft möglich, bleibt auch nach der Offenbarung dieses Geheimnis in Dunkel gehüllt, dann ist es erst recht unmöglich, mit der bloßen Vernunft, unabhängig von der Offenbarung, die innere Möglichkeit der Anschauung Gottes einzusehen. Mit einer solchen Einsicht wäre das Dunkel aufgehoben; wäre diese Einsicht möglich, so wäre die Anschauung Gottes der rein philosophischen Erkenntnis und Forschung zugänglich, sie wäre nicht mehr ein Geheimnis im strengen Sinne des Wortes.

Die Vernunft vermag freilich einzusehen, daß die Anschauung Gottes für nicht intelligente Geschöpfe unmöglich ist; damit erkennt sie natürlich auch, daß diese Unmöglichkeit beim Menschen nicht vorliegt. Ja, sie kann auch zeigen, daß die Gründe, welche für die Unmöglichkeit der Anschauung Gottes vorgebracht werden, nicht beweiskräftig sind. Damit ist aber ihre Möglichkeit noch nicht bewiesen. Wenn die menschliche Vernunft auch keinen Widerspruch sieht, so folgt daraus nicht, daß kein Widerspruch da ist. Es ist ja nicht das gleiche: einen Widerspruch nicht sehen; und: sehen, daß kein Widerspruch vorliegt, oder: die innere Möglichkeit einsehen; und wiederum ist es nicht das gleiche: zeigen, daß ein Widerspruch nicht bewiesen wird; und: die innere Möglichkeit beweisen. So sieht die menschliche Vernunft keinen Widerspruch darin, daß das *Ens a se* einpersönlich wäre; und doch besagt „einpersönliches *Ens a se*“ einen Widerspruch, ähnlich wie „viereckiger Kreis“. In der Dreipersönlichkeit Gottes sieht unsere Vernunft keinen Widerspruch, aber sie sieht auch nicht deren innere Möglichkeit ein. Es läßt sich zeigen, daß ein innerer Widerspruch in der Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit nicht bewiesen wird; aber die innere Möglichkeit sehen wir deshalb noch nicht ein. Diese Unterschiede müssen selbstverständlich auch in unserer Frage nach der Erkennbarkeit der inneren Möglichkeit der Anschauung Gottes beachtet werden. Wenn wir auch keinen Widerspruch in der Anschauung Gottes sehen oder wenn wir zeigen können, daß die Gründe, die einen solchen nachweisen sollen, nicht wirksam sind, so sehen wir darum noch nicht die innere Möglichkeit ein, ja es folgt noch nicht einmal, daß sie wirklich möglich ist.

Gewiß ist das Formalobjekt der geistigen Erkenntnisfähigkeit das Wahre; die intelligente Kreatur ist daher auch fähig, alles Wahre zu erkennen. Das besagt an sich jedoch nur, daß sie fähig ist, alles Wahre zu erkennen in der Weise der Erkenntnis, die dieser Kreatur eigentümlich ist. Es folgt nicht, daß sie fähig ist, alles Wahre auf jede Art zu erkennen; vor allem nicht, daß sie fähig ist, es zu erkennen nach der Art, die Gott als dem unerschaffenen Sein eigentümlich ist. Wir sehen freilich nicht, daß eine solche Erkenntnis unmöglich ist (wie wir es für nicht intelligente Wesen einsehen), aber wir sehen auch nicht, daß sie möglich ist. Wenn man also sagt, in der Natur der vernünftigen Ge-

schöpfe liege die *capacitas visionis* (im Sinne der *non-repugnancia*), so ist das nicht eine Erkenntnis, die wir aus der rein natürlichen Betrachtung der vernünftigen Geschöpfe mit der bloßen Vernunft gewinnen, sondern eine solche, die wir nur auf Grund der Offenbarung haben, die uns die Tatsache der Anschauung Gottes lehrt. Unabhängig von der Offenbarung sieht die Vernunft wohl, daß jene *incapacitas*, welche bei unvernünftigen Geschöpfen im Fehlen der geistigen Erkenntnisfähigkeit liegt, bei vernünftigen Geschöpfen sich nicht findet; aber ob nicht eine *incapacitas* vielleicht schon darin liegt, daß sie geschaffene Wesen sind, darüber kann die Vernunft unabhängig von der Offenbarung nichts Bestimmtes behaupten.

Es ist also unmöglich, mit der bloßen Vernunft, unabhängig von der Offenbarung, die Möglichkeit der Anschauung Gottes zu zeigen. Keiner der oben angegebenen Wege führt zum Ziel: man kann weder die Tatsache der Bestimmung des Menschen ohne die Offenbarung erkennen, noch auch direkt die innere Möglichkeit einsehen. Man könnte aber vielleicht noch einen dritten Weg ausdenken, der weder die Tatsache noch direkt die innere Möglichkeit beweist. Es scheint nämlich für Gott möglich sein zu müssen, seinen Geschöpfen die höchste Seligkeit zu geben; das aber ist zweifellos jene Seligkeit, die in der Anschauung Gottes besteht; mithin muß es für Gott möglich sein, diese Anschauung der Kreatur zu geben. Auf diese Weise wird nicht bewiesen, daß Gott den Menschen tatsächlich für die Anschauung Gottes bestimmt hat, sondern nur, daß es für ihn möglich sein muß, ihn dafür zu bestimmen; ob Gott das, was ihm möglich ist, wirklich tut, ist seinem freien Willen überlassen. Diese Auffassung würde also nicht dem Vatikanischen Konzil widersprechen, insofern dieses die absolute Notwendigkeit der Offenbarung für die Erkenntnis der Bestimmung des Menschen zum übernatürlichen Ziele lehrt; auch wäre hier die Anschauung Gottes in keiner Weise gefordert, weder durch die menschliche Natur, noch auch durch die Vollkommenheiten Gottes. Andererseits gibt die obige Überlegung auch keine Einsicht in die innere Möglichkeit der Anschauung Gottes, sondern, ähnlich wie aus der Tatsache der Bestimmung äußerlich die Möglichkeit der Anschauung Gottes erkannt wird, ohne Einsicht in die innere Möglichkeit, so wird hier nur gesagt, daß es für Gott möglich sein muß, diese Anschauung zu geben, ohne daß die innere Möglichkeit direkt gezeigt wird; es bleibt also auch völlig gewahrt, daß die Anschauung Gottes ein Geheimnis im vollen Sinne des Wortes ist.

Aber auch dieser Weg ist unmöglich. Gewiß muß es für Gott möglich sein, der Kreatur die höchste Seligkeit zu geben, aber doch nur jene Seligkeit, welche für die Kreatur möglich, deren sie fähig ist. Daß aber die Seligkeit durch Anschauung Gottes jene höchste Seligkeit sei, deren die Kreatur fähig ist, das wird hier nicht bewiesen, sondern stillschweigend vorausgesetzt; gerade das aber müßte bewiesen werden. Vielleicht besagt ja „Anschauung Gottes durch eine Kreatur“ einen

Widerspruch, wie „einpersönlicher Gott“ oder „viereckiger Kreis“. Und dann wäre es für Gott ebenso unmöglich, einer Kreatur eine solche Seligkeit zu geben, wie es für ihn unmöglich ist, einen viereckigen Kreis zu machen.

Das Ergebnis unserer kurzen Untersuchung ist also: Die Möglichkeit der Anschauung Gottes durch eine Kreatur läßt sich mit der bloßen Vernunft unabhängig von der Offenbarung weder direkt noch indirekt dartun; Die Anschauung Gottes ist ein Geheimnis im strengen Sinne des Wortes. Unvereinbar mit der Lehre der Kirche ist nicht nur die Auffassung, die menschliche Vernunft könne die innere Möglichkeit der Anschauung Gottes einsehen, sondern auch jede Ansicht, welche eine mit der bloßen Vernunft erkennbare Notwendigkeit der Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes behauptet, sei es eine Forderung (*exigentia*) von seiten des Menschen (*appetitus naturalis* im eigentlichen Sinne), sei es eine Forderung von seiten der Vollkommenheiten Gottes (*sapientia, bonitas; „potentia ordinata“*).

Besprechungen

Poschmann, B., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (Münchener Studien Heft 7) 80 (316 S.) München 1928, Kösel u. Pustet. M 8.50.

Wir haben die Freude, hier eines der bedeutendsten Werke, welche die katholische theol. Literatur der letzten Jahre aufzuweisen hat, besprechen zu können. Gegenstand der Untersuchung ist die kirchliche Buße des 5. und 6. Jahrhunderts. Zunächst wird die Bußlehre im allgemeinen, nach Ländern geordnet, behandelt (Rom, Gallien, Spanien, Afrika). Daran schließen sich Sonderkapitel über die Klerikerbuße wie über die kirchliche Privatbuße. Den Schluß bildet die Bußlehre Gregors I. und Isidors von Sevilla.

Mit Recht stellt P. zunächst eine feste Definition der kanonischen Buße auf. Ihr Wesensmerkmal besteht in der Zuweisung des Sünders in die Bußklasse (*ordo paenitentium*) (6). Darin dürften mit ihm heute wohl alle Forscher übereinstimmen. In der römischen Kirche kommen als wesentlichste Quelle für diese Zeit die Dekretalen Leos I. in Frage. Sie zeigen die Notwendigkeit der kirchlichen Rekonziliation sowohl für öffentliche wie für geheime Vergehen (7 ff.). Für die öffentliche Buße wird eigens genannt Götzendienst, Mord und Unzucht (9). Diese Sünden werden dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechend in weiterem Sinn gemeint sein. P. glaubt, Leo habe gerade sie aufgezählt, weil sie besonders bei den in heidnischer Gefangenschaft lebenden Christen, über die der Brief handelt (ep. 167, 19), zu vermuten waren (10). Doch dürfte es näherliegen anzunehmen, daß die Trias als überkommene Formel für alle Sünden, die mit der öffentlichen Buße zu sühnen waren, aufgeführt wird. Leo kennt für leichtere Fälle noch ein anderes Bußmittel: „*possunt ieiunius et manus impositione purgari*“ (ebd.). Freiwillig konnte aber auch für diese nach P. die öffentliche Buße übernommen werden (10). Mit vollem Recht lehnt der Verfasser es ab, bei der kanonischen öffentlichen Buße auch ein öffentliches Bekenntnis der betreffenden Sünde zu fordern. Leo spricht hier zu deutlich von einem Mißbrauch in einigen Gemeinden. Die äußere Form der öffentlichen Buße wird auf Grund der bekannten Stelle des Sozomenus (Hist. eccl. 7, 16) in Verbindung mit der Darstellung des hl. Hieronymus von der Buße Fabiolas geschildert. Der Bußplatz ist in der Kirche zu denken. Fabiolas Flehen vor dem Gotteshaus wird von P. als ein Bitten um Zulassung zur Buße aufgefaßt. In besonders schweren Fällen scheint jedoch gemäß dem Synodalschreiben von 487 auch die Teilnahme am Gottesdienst für einige Zeit untersagt worden zu sein. Das Maß der Genugtuung wurde von der Kirche festgesetzt. Streng hielt sich auch diese Zeit noch an den Maßstab der Größe der Sünde. Doch wurde die Strenge gemildert durch kluge Berücksichtigung der Umstände des Alters, drohender Gefahr, der Krankheit usw. Lebenslängliche Buße bestand damals in Rom nur noch für wenige Fälle, wie für Apostaten, gefallene Mönche oder freiwillig wiedergetaufte Priester. Aber auch sie können ausnahmslos am Lebensende die Lossprechung erhalten. P. glaubt, daß die gewöhnlichen Vergehen in Rom wie auch in Gallien und Spanien vielleicht nur während der Fastenzeit zu büßen waren (34). Wenn auch die Prediger gerade in dieser Zeit zur Buße mahnen und am Gründonnerstag die öffentliche Lossprechung in feierlicher Weise erteilt wurde, so scheinen doch diese Belege kaum auszureichen, um

die Ansicht P.s wahrscheinlich zu machen, besonders wenn er annimmt, daß auf diese kurze Zeit sich der Vollzug der öffentlichen Buße „normalerweise“ erstreckt habe.

Größer sind freilich die Bedenken des Rezensenten im folgenden Kapitel über die kirchliche Schlüsselgewalt in der römischen Kirche. Es ist anzuerkennen, daß der Verfasser auf die großen Schwierigkeiten aufmerksam macht. Die damalige Zeit hat sicher noch nicht mit der spekulativen Schärfe der Scholastik die Frage nach dem Inhalt der Schlüsselgewalt und besonders nach ihrer Abgrenzung von der persönlichen Genugtuung gestellt. Aber eine andere Frage ist es, ob nicht doch, wenn auch die genaue Formel noch fehlt, die Sache deutlicher zu sehen ist, als P. es glaubt. Gewiß wird großes Gewicht auf die persönliche Bußleistung gelegt. Mit Recht! Denn sie stellt auch nach der heutigen Lehre einen integrierenden Teil der Buße dar, der genau wie nach der damaligen Auffassung an und für sich nicht fehlen darf. Daß damals mehr von ihr wie von der Lossprechung die Rede war, läßt keinen Schluß auf ein theoretisches Zurücktreten der Absolution zu. Auch heute z. B. spricht man in Predigten mehr von der Buße und Beichte als von der Lossprechung. In allen Fällen jedoch, in denen die Quellen der Genugtuung und Absolution getrennt darstellen, ist deutlich die vorherrschende theoretische Stellung der letzteren zu ersehen. Das zeigt die Krankenbuße; das zeigt die scharfe Stellung Leos zu jenen, welche ohne Absolution sterben und doch vielleicht schon den größten Teil der persönlichen Bußleistung abgetragen haben. Das zeigt vor allem die Wirkung der Lossprechung. Sie löst von den Sünden; sie bringt, wie P. ausgezeichnet sagt, „zunächst die Wiederaufnahme in die kirchliche Gnadengemeinschaft oder die Eingliederung in das corpus Christi. Sie bewirkt die Mitteilung des Heiligen Geistes“ (45). Das alles zeigt nicht, daß, „folgerichtig durchgedacht“, der kirchliche Faktor zu kurz kam“, oder daß, „wenn seine Bedeutung gebührend hervorgehoben wird, der Bußlehre ein Widerspruch anhaftet“ (37). Beides ist notwendig; beides gibt dem entsprechend Disponierten die Sündenvergebung, nur in verschiedener Weise: in eigener Arbeit mit Christi Gnade (luctuose) oder durch Christi Gebet, wie Tertullian das so klassisch ausdrückt, was wir heute *ex opere operato* nennen.

Außerordentlich lesenswert sind P.s Ausführungen über die Krankenbuße (40 ff.). Innozenz I. fordert für sie auf eine Anfrage hin, welche die noch herrschende Unklarheit andeutet, die sofortige Lossprechung. Ebenso Coelestin I. Der gleiche Standpunkt Leos ist bekannt aus seinem berühmten Brief an Theodor. Die Verpflichtung, nach der Wiedergenesung die auferlegte Buße noch zu verrichten, sucht P. mit der Vorstellung der Zeit zu erklären, „daß auch nach einer gültigen Rekonziliation die Sünde noch immer nicht vergeben sei“ (46). Wenn P. unter „Sünde“ Schuld wie Strafe versteht, so ist ihm voll zuzustimmen. Aber er scheint bei diesen Erklärungen nur den *reatus culpae* vorauszusetzen. Wenn es auch wahr ist, daß die Patristik besonders des Abendlandes im Kampf gegen den Pelagianismus die Gnade mehr als aktuelle Hilfe in ihre Betrachtung gezogen hat, so ist es doch mit der gerade von ihr so betonten Wirkung der Lossprechung als dem Einwohnen des Heiligen Geistes in der Seele des Sünders oder der Wiederversöhnung, welche die Vergöttlichung in sich schließt, unvereinbar, einen allmählichen Sünden nachlaß anzunehmen, der erst mit der Vollendung des Bußwerkes, auch was die Schuld angeht, vollständig werde. Dafür fehlen auch die positiven Belege, da die Bußpraxis durch ein teilweises Fortdauern des *reatus poenae* erklärt werden kann. P. will zum Beweise einer allmählichen Nachlassung

der Schuld auch Cyprians 57. Brief heranziehen. Dort wird zur Verteidigung der Krankenrekonkiliation gesagt: „Quando permiserit ipse [Dominus] et legem dederit, ut ligata in terris et in coelis ligata essent, solvi autem possent illic, quae hic prius in ecclesia solverentur.“ Doch zeigt der Gegensatz des *solvere* zum *ligare*, daß es sich nur um die Anerkennung im Himmel handelt und nicht um die endgültige Nachlassung. Die Martyrerinterzession, welche nach „De lapsis“ erst am jüngsten Tag angerechnet wird, bezieht sich nicht auf die Schuld, sondern nur auf die Strafe.

Der ordentliche Minister der öffentlichen Buße ist zu Rom in dieser Zeit noch der Bischof. Priester absolvieren nur in dessen Auftrag und im Notfall, z. B. bei der Krankenbuße. Wenn auch die öffentliche Buße in diesen Jahrhunderten nur einmal erteilt wird, so lassen doch einige Milderungen die beginnende Übergangszeit erkennen. Nach der Entscheidung Innozenz' I. dürfen auch die rückfälligen Sünder am Lebensende wenigstens die heilige Eucharistie empfangen, jedoch ohne Rekonkiliation. P. meint gut, daß diese Erleichterung zunächst von besonderen Fällen gegolten habe, da der Papst ausdrücklich sagt: „quoniam carnali fragilitate ceciderunt“ (ep. Siricii 1, 5) (60). Fest bleibt die Bestimmung der römischen Kirche, die öffentlichen Büsser nicht zu den Weihen zuzulassen.

Wohl der interessanteste Teil des Buches ist die Beschreibung der Buße in der gallischen Kirche des 5. und 6. Jahrhunderts. Sehr wenig bisher untersucht, war die Bußentwicklung in Gallien einer der dunkelsten Teile der Bußgeschichte. Hier haben wir zum erstenmal eine mehr umfassende Gesamtdarstellung. Sie zeigt vor allem die fast unüberbrückbaren Schwierigkeiten, in die sich die Kirche in der Übergangszeit versetzt sah, wo man noch an der alten Strenge festhalten wollte, ohne es zu vermögen. Besonders hinderlich waren die Bestimmungen über die Unwiederholbarkeit der öffentlichen Buße wie über ihre lebenslangen Folgen, zu denen vor allem das dauernde Verbot zu heiraten oder die Ehe zu gebrauchen gehörte. Das führte dazu, daß man selbst von kirchlicher Seite jungen Leuten und Verheirateten, wenn sie die Buße nicht im Einverständnis des anderen Ehepartners übernahmen, von dieser Buße abriet und sie im allgemeinen erst auf dem Sterbebett gab. Für das Leben begnügte man sich nach P. damit, die Sünder zu einem besseren Lebenswandel zu ermahnen und zu persönlichen Bußleistungen anzuspornen. Wir werden später sehen, daß diese Ausführungen des Verfassers für die gewöhnlichen Todsünder einer Erweiterung durch den Weg der kirchlichen Privatbuße bedürfen. — Gegenüber den Mahnungen zu persönlicher Buße tritt die Beschreibung der kirchlichen Absolutionsgewalt zurück. Daß der Kirche jedoch die Sündenvergebungsmacht zugesprochen wurde, zeigt die Praxis der Krankenbuße, wo die Absolution ja sicher allein ohne persönliche Bußleistung die Sünde vergab. Die kanonische Buße vollzog sich im übrigen genau wie in Rom. In besonders gelagerten Fällen ist es auch in Gallien zum zeitweisen Ausschluß von der ganzen Liturgie gekommen (92 f.). Von einer lebenslänglichen Buße scheint jedoch nicht mehr die Rede zu sein. — Sehr wichtig ist eine Untersuchung P.s über den Sinn des umstrittenen Kanons der Synode von Orange, welcher für die Sterbenden bestimmt, daß sie ohne Handauflegung die Wegzehrung empfangen sollen (*sine reconciliatoria manus impositione*). Durch Vergleich mit den zeitgenössischen Bestimmungen der *Statuta Eccl. ant.*, welche die Handauflegung fordern (*reconciliatur per manus impositionem*), sucht der Verfasser nachzuweisen, daß der Sinn des Kanons von Orange nur gewesen sein kann, es solle nicht jene Handauflegung ge-

geben werden, welche den vollen Frieden mit der Kirche wieder herstelle, die der Kanon 2 von Vaison „reconciliatio absolutissima“ nennt (109). Die Lösung wirft vielleicht auch Licht auf die vorhin erwähnten Bestimmungen des Papstes Innozenz I. Aber ein gewisses Bedenken bleibt doch bestehen, so lange nicht ganz sicher Verfassungsort und -zeit der Stat. Eccl. ant. feststehen. — Als Ersatz für die öffentliche Buße galt in Gallien die „conversio“, der Eintritt in den Stand der Religiösen. Die Zahl solcher Religiösen scheint verhältnismäßig groß gewesen zu sein. War es doch selbst für den Todsünder ein weit achtbarer Weg als die Übernahme der öffentlichen Buße.

Einige Bemerkungen mögen zu diesem Kapitel noch erlaubt sein. Wenn auch Caesarius in seinen Predigten naturgemäß für schwerere Sünden eine größere Bußleistung fordert, so dürfte es doch wegen der Gesamtaufassung seiner Zeit zu gewagt sein zu sagen, daß er „das Wesentliche der Buße für Todsünden im Gegensatz zu der für leichtere Sünden vorab nur in der größeren Bußleistung sieht“ (86). Der Grund liegt wohl mehr an der Art der moralisierenden Predigt. Man vgl. übrigens hom. 18: „Concurrere omnino ad sacerdotem, ut reconcilieris.“ Richtig ist jedoch, daß die Lossprechung in diesen Predigten zurücktritt. — Die scharfe Gesetzgebung der 4. Synode von Arles gegen die Priesterweihe der Büßer wird es kaum rechtfertigen, auf eine „weit verbreitete Sitte“ (101) zu schließen. — Über die Bedeutung des kirchlichen Weihegebotes bei der Einkleidung der *Conversi* wären wohl noch eingehendere Untersuchungen nötig, bevor man sicher sagen kann, daß eine Lossprechung nicht stattgefunden hat. Merkwürdig ist jedenfalls die Bezeichnung „*benedictio paenitentiae*“ für dieses kirchliche Gebet, wie ja auch die vergebende Bußabsolution genannt wird. Nach dieser „*benedictio paenitentiae*“ wird auch sowohl bei der Buße wie bei der Religiösenweihe offiziell der Kommunionempfang gestattet, d. h. der Sünder offiziell von der Trennung vom Altare befreit!

Für die Bußlehre der spanischen Kirche fließen die Quellen noch weniger reichlich. Wesentlich sind wir auf die Kanones der Synoden angewiesen. Ich habe schon bei der Besprechung von Göllers Analekten zur Bußgeschichte (Schol 4 [1929] 625 ff.) darauf hingewiesen, welche Vorsicht gerade aus diesem Grunde notwendig ist. P. spricht auch für unsere Zeit von einer rigoristischen Bußlehre in Spanien. Schon Göller hat in dem erwähnten Aufsatz mit Recht endlich einmal auch die bisher so vernachlässigte positive Seite der Bestimmungen von Elvira betrachtet (vgl. auch die erwähnte Bespr.). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Synode, welche Spaniens rigoristischen Ruf begründet hat, in Wirklichkeit eine mildernde Kirchenversammlung gewesen ist. Als Sünden, welche mit lebenslänglicher oder doch jahrelanger Buße bestraft werden, erwähnt P. Giftmischerei, Mord, Tötung eines aus Ehebruch geborenen Kindes, Abtreibung u. a. Für die gewöhnlichen Sünden nimmt er eine öffentliche Buße während der Fastenzeit an. Doch fehlen auch hier die positiven Belege dafür. Zweifelhafte dürfte es jedenfalls sein, diese kurze Buße auf die Fälle auszudehnen, für welche in den Bestimmungen eine besondere Bußzeit nicht genannt ist. Es wäre dabei doch sehr der Zweck des betreffenden Kanons zu untersuchen. So ist z. B. Kanon 2 der 1. Synode von Toledo kaum geeignet, die Meinung P.s zu bekräftigen. Nach ihm sollen Kleriker mit ihren Frauen, wenn diese gesündigt haben, nicht verkehren: „*nisi forte acta paenitentia revertantur*“. Die Dauer der Bußzeit scheint hier in keiner Weise auch nur angedeutet. — Sehr gut hat Pacian die objektiv sakramentale Seite der Lossprechung im Anschluß an frühe patristische Ideen ausgedrückt: „*ecclesiae lacrimis adiutus Christi precibus absolvi-*

tur“ (144). Im Gegensatz zur Taufe muß freilich in der Buße der Sünder sich um dieses sakramentale Gebet Christi in eigener Buße bemühen. Ich weiß nicht, ob man da mit P. von einer „Inkongruenz“ (145) sprechen kann. Diese wäre nur vorhanden, wenn Christi Gebet nicht aus sich wirksam wäre. Daß aber die Sündenvergebung auch durch eigenes Büßen verdient werden muß, schließt diese objektive Wirksamkeit des „Gebetes Christi“ nicht aus. Sehr gut führt Cyprian gegen die Forderung einer sofortigen Absolution der Gefallenen aus: Auf dieses besondere Gnadengeschenk haben sie in keiner Weise ein Recht. Erst müssen sie sich durch eigene Buße die Gnade verdienen, daß sie sakramental losgesprochen werden. So verbinden sich beide Linien, die subjektive und objektive, zu einer großen Gesamtaufassung des Sakramentes. — In Spanien scheint ein Ersatz der öffentlichen Buße durch die *Conversio* unbekannt gewesen zu sein (148). P. glaubt freilich, jene Poenitenten, die auf dem Krankenbett die Buße übernommen hätten, ohne schwere Fehler begangen zu haben, auf die gleiche Stufe mit den gallischen Religiösen stellen zu dürfen. Die Bestimmungen erlauben nämlich diesen Kranken, wenn sie wieder genesen, privat die Genugtuung nachzuholen, ohne sich unter die Büsser einreihen zu lassen. Sie haben also praktisch nur die gleichen Lasten zu tragen wie die Religiösen, welche ja auch ihre Sünden nach der *beneficentia poenitentiae* privat abbüßen. Es besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied. Gerade das fehlt, was den *Conversus* zum Religiösen macht, das Gelübde. Außerdem fehlt die lebenslängliche Verpflichtung, da Kanon 8 der Synode von Barcelona (541) ausdrücklich die private Buße von solchen geheilten Kranken fordert, „*quamdiu probabilem sacerdos eorum approbaverit vitam*“ (151). Auch in Spanien dürften mit Ausnahme von wenigen Fällen die Büsser wohl dem ganzen Gottesdienst beiwohnen (154). Den Rückfälligen wurde auch hier wahrscheinlich am Lebensende das *Viaticum* erteilt (160).

Im Gegensatz zur früheren Zeit bietet unsere Periode kaum Quellen für die afrikanische Kirche. Fulgentius von Ruspe, Viktor von Vita sind zwar Zeugen der kirchlichen Buße, ohne jedoch besondere Einzelheiten zu bringen. Bemerkenswert ist nur ep. 1 des Fulgentius, die Antwort auf die Anfrage eines Ehemannes, dessen Frau auf dem Krankenbett die Buße empfangen hatte. Sie darf den ehelichen Verkehr wieder aufnehmen, wenn sie das Gelöbnis der Enthaltensamkeit ohne Zustimmung ihres Mannes gemacht hat. P. schließt daraus, daß auch in Afrika noch die Forderung der dauernden Enthaltensamkeit nach der Buße aufgestellt worden sei. Aber Fulgentius spricht von einem freiwilligen „Gelübde“. Wenn, wie P. anzunehmen scheint, die freiwillige Übernahme der Buße das gleiche wäre wie das freiwillige Ablegen dieses „Gelübdes“, so könnte eine Frau nicht einmal auf dem Sterbebett ohne Einwilligung des Mannes die Buße übernehmen. Sie würde dann nach des Fulgentius Worten „*temerarie*“ handeln. So dürfte Fulgentius nur bezeugen, daß in Afrika häufig ein freiwilliges Gelübde der Enthaltensamkeit mit der Krankenbuße verbunden war. Nur so werden die allgemeinen langen Ausführungen über den Charakter des Gelübdes einer Jungfrau, Witwe und der Eheleute verständlich, aus denen er seine Folgerungen für den vorliegenden Fall schließlich zieht.

Nach dieser Darlegung der Bußdisziplin in den einzelnen Ländern geht nun P. zur Gesamtdarstellung der Kleriker- und Privatbuße über. Klar unterscheiden die Dekrete dieser Zeit zwischen Laien- und Klerikerbuße (172). Der Verfasser zeigt, daß in den ersten Jahrhunderten diese Unterscheidung nicht immer bestand. Der Hauptzweck

der besonderen Klerikerbuße war nach P. in unserer Periode nicht so sehr der Schutz des priesterlichen Standes vor der Verdämigung der öffentlichen Buße, sondern die größere Strafe, die in der dauernden Absetzung lag. Dann wäre also der ursprüngliche Zweck etwas zurückgetreten, der von Augustin klassisch dargelegt wird mit den Worten: „ne non homini sed sacramento fiat iniuria“ (Contr. ep. Parm. 2, 13, 28). An Stelle der öffentlichen Handauflegung und der Versetzung in den Bußstand trat die Absetzung. Meist fehlte die „Exkommunikation“, d. h. das Verbot des Eucharistieempfanges, damit der Sünder nicht „zweimal“ bestraft werde. In Gallien scheint jedoch öfter auch diese Strafe verhängt worden zu sein (186). Ebenso fehlen in den anderen Ländern Beispiele dafür nicht (ebd.). Aber auch in diesem Fall war eine Einreihung in die BÜßERKASSE wahrscheinlich nicht vorgesehen (188). Eine interessante, in den Zeitideen gut begründete Erklärung gibt P. für den Kanon 4 der 1. Synode von Orange: „Paenitentiam desiderantibus clericis non esse denegandam.“ Es wird sich wohl um die damals so häufig auf dem Sterbebett übernommene Buße für nicht der öffentlichen Buße unterliegende Sünden gehandelt haben. Da diese nicht die rechtlichen Folgen der öffentlichen Buße nach sich zog, war kein Grund vorhanden, sie den Klerikern zu verweigern. Eine gewisse Ausnahme von der allgemeinen Regel der dauernden Absetzung sind 2 Kanones von Lerida in Spanien, die nur eine zeitweise Trennung vom Amt verlangen, freilich mit dem Verbot des Aufstieges zu höheren Ämtern. Auch in Gallien zeigt der berühmte Fall des Contumeliosus, daß in der Mitte des 6. Jahrhunderts die Ansicht, man müsse einen Priester immer absetzen, nicht mehr allgemein geteilt wurde. Doch hielt Rom an seiner Praxis fest. Milder als in Gallien war man dort jedoch im Sakramentsempfang, den man nur in ganz besonderen Fällen verbot. — Der Anteil der Kirche bei der Klerikerbuße wird von P. fast allein in die kirchliche Gutheißung gelegt. Der BÜßER MUß DIE BUßE VON DER KIRCHE ERBITTEN. Aber das Maß soll er sich selbst auferlegen. Der Verfasser schließt das aus den Worten Leos: „ubi illis satisfactio, si fuerit digna, etiam sit fructuosa“. Dieser Schluß wäre jedoch nur möglich, wenn hier ein Anlaß vorgelegen hätte, von einer bestimmten Buße zu sprechen. Das konnte bei der Allgemeinheit der Anfrage betreffs der Klerikerbuße überhaupt nicht geschehen. Auch geht es wohl nicht an, aus diesen Worten einen so weitgehenden Schluß zu ziehen, wie P. es tut, wenn er schreibt: „Es wäre hier Willkür, die Frucht der Buße in einer geheiligten Absolution zu suchen... Eine solche Absolution würde nicht bloß als zu erhoffende, sondern als sichere Frucht der würdigen Buße hingestellt worden sein“ (199). Zunächst ist der Text für eine solche Folgerung nicht genügend kritisch gesichert. Eine Reihe alter Codices haben statt „ubi“ die Partikel „ut“. Aber auch davon abgesehen, ist es kaum möglich, die Absolution positiv auszuschließen. Die ganze Urkirche war von dem Bewußtsein ihrer Absolutionsmacht als einer stellvertretenden Macht so durchdrungen und forderte deshalb immer so sehr die „würdige Buße“, daß wir auch in anderen Fällen, wo sicher eine Absolution stattfand, ähnliche Worte finden. Es sei nur an den Briefwechsel Cyprians mit den römischen Klerikern erinnert. In unbegründeter Schärfe weist P. auch die Berufung H. Brewers (ZKathTh 1921, 7) auf Augustinus zurück. Brewer wollte aus ep. 185, 45 zeigen, daß der Kirchenvater eine Rekonkiliation bei der Klerikerbuße kannte. Der Text lautet: „Ut constitueretur in ecclesia ne quisquam post alicuius criminis paenitentiam clericatum accipiat vel ad clericatum redeat vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae sed rigore factum est disciplinae; alioquin contra

claves ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est: Quae solveritis in terra soluta erunt et in coelo.“ Wenn also nach der Buße nicht alle Folgen aufgehoben sind, so liegt das nicht an einem Mangel der Absolutionsgewalt, sondern an der Strenge der Kirchenzucht. P. jedoch meint: „Das heißt, daß die Kirche aus disziplinärer Rücksicht in dem vorliegenden Falle von der ihr verliehenen Schlüsselgewalt tatsächlich keinen Gebrauch macht, spricht also gerade das Gegenteil von dem, was Brewer will“ (200). Es kann ebensogut in den Worten gesagt sein, daß die Kirche nicht von ihrer g a n z e n Schlüsselgewalt Gebrauch macht. Daß das sogar wahrscheinlicher ist, folgt aus den Beispielen, die im Text angeführt sind. So hat die Kirche sicher von ihrer Schlüsselgewalt Gebrauch gemacht im ersten Fall, der von dem Laien spricht, welcher nach empfangener Absolution nicht geweiht werden darf. Somit kann auch bei den anderen Fällen diese Absolution wenigstens nicht positiv ausgeschlossen sein, wie P. meint. Das Schweigen der übrigen Quellen dürfte auch keinen Gegenbeweis enthalten, da nicht feststeht, daß sie von dieser, wenn sie stattfand, selbstverständlichen Handlung reden mußten. Den endgültigen Schluß müssen vielmehr die positiven Stellen bringen, die z. B. Galtier (de paenitentia 267f.) zusammenstellt und die heute zusammen mit dem angeführten Text des hl. Augustinus die behandelnde Ansicht wahrscheinlicher machen.

Schon die Kontroverse P.s mit Prof. Adam über die kirchliche Privatbuße bei Augustin hat gezeigt, daß P.s Stärke in der Erklärung der Einzeltexte, aber nicht so sehr in der Erfassung der Gesamtauffassung einer Zeit liegt. Darin dürfte der tiefste Grund der verschiedenen Ergebnisse beider Forscher zu suchen sein. Auch im vorliegenden Werke zeigt sich diese Art des Denkens. Als gutes Ergebnis bringt P. auch hier eine große Anzahl genauer Untersuchungen von Texten, in denen eine zu geringe Berücksichtigung des Wortlautes einen positiven Beweis für die kirchliche Privatbuße sah. Wir nennen z. B. ep. 1 von Innozenz I. (215) oder Leo den Großen (217). Eine völlig andere Frage ist es freilich, ob diese Texte die kirchliche Privatbuße ausschließen. Um das zu entscheiden, wird es zunächst notwendig sein, eine klare Begriffsbestimmung dieser kirchlichen Privatbuße zu erhalten, wie sie in gewissen Grenzen auch von P. zugegeben wird. Mit der neueren Forschung bezeichnet P. mit diesem Namen jede „kirchliche Vergebung außerhalb des eigentlichen öffentlichen Bußverfahrens“ (210), d. h. ohne Zuweisung an die Bußklasse. Ob die eine oder andere Zeremonie auch bei der kirchlichen Privatbuße öffentlich war, ist ziemlich gleichgültig. Auch heute kann das noch der Fall sein. Trotzdem ist diese Buße „geheim“. Mit Recht zählt P. die Krankenbuße zur öffentlichen Buße, weil sie deren rechtliche Wirkungen nach sich zog. Ob das für jede Krankenbuße galt, werden wir nachher sehen. Eine kirchliche Privatbuße nimmt er an bei der Wiederversöhnung der Häretiker und bei der schon erwähnten Buße mit alleinigem Verbot der Eucharistie ohne Verweisung in die Bußklasse (210). Für diese letztere kommen als Quellen in Betracht „u. a. die canones 14, 21, 79 von Elvira, can. 11 der 1. Synode von Arles, einige Bestimmungen aus den kanonischen Briefen des Basilius (ep. 3 cn. 55, ep. 1 cn. 13, ep. 2 cn. 24); vielleicht auch der von Cyprian in ep. 4, 4 behandelte Fall und dann die Entscheidung Leos I. in ep. 167“. Damit sind wesentlich alle Fälle zugegeben, die Galtier schon in seinem Werke de paen. (211) aufführt. Auch Cyprians 55. Brief muß wohl hinzugezählt werden. Die libellatici sollen im Gegensatz zu den sacrificati ohne „paenitentia plena“ sofort rekonziliert werden. Es mag sein, daß eine Anzahl von ihnen schon die öffentliche Buße übernommen hatte und daher für diese

die Bestimmung Cyprians nur eine Abkürzung der öffentlichen Buße enthielt. Aber die Verordnung wird so allgemein festgesetzt, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, jene libellatici, welche die Buße noch nicht übernommen hatten, seien von der Vergünstigung der sofortigen Lossprechung ausgeschlossen. P. bezeichnet als Vergehen, welche dieser kirchlichen Privatbuße unterlagen, solche, „auf die nach dem kirchlichen Herkommen nicht die öffentliche Buße stand“ oder „leichtere Fälle aus dem Bereich der Kapitalvergehen, die im Interesse der Disziplin aber nicht ungeahndet bleiben sollten“ (211). Sie war „ein Mittelding zwischen der kirchlichen *paenitentia luctuosa* und der rein persönlichen *paenitentia quotidiana*“ (211). So war sie „zweifellos auch geeignet, zusammen mit anderen Faktoren der kirchlichen Privatbuße als einem für alle Sünden ausreichenden und wiederholbaren Bußmittel den Weg zu bahnen“ (ebd.). Jedoch soll sie noch nicht eine kirchliche Privatbuße „schlechthin“ gewesen sein, da der Ausschluß von der Kommunion doch öffentlich war und alle Fälle, für welche sie belegt sei, in den Bereich der öffentlichen Buße fielen. Wenn der Verfasser damit sagen will, daß gewisse Verschiedenheiten vorlagen, dann ist dem ganz zuzustimmen. Aber die wesentliche Feststellung bleibt doch bestehen, daß es auch nach P. ein Mittelding zwischen der öffentlichen und rein privaten Buße gegeben hat. Damit fällt der Hauptbeweis P.s gegen die kirchliche Privatbuße; die Quellen stellen immer nur die öffentliche Buße der rein persönlichen Buße gegenüber. Das ist nicht richtig. Eine Gesamtbetrachtung aller Stellen ergibt, wie es schon Adam für Augustin nachgewiesen hat, drei Arten. Es ist zwar richtig, daß die Quellen meist nur zwei Arten aufzählen. Der Grund dürfte darin liegen, daß sie die verschiedenen Bußarten nicht so sehr nach der Absolution unterschieden, sondern daß vielfach im Vordergrund der Betrachtung stand, ob die Buße öffentlich in der Bußklasse mit der feierlichen vollöffentlichen Rekonkiliation zu verrichten war. Das legt z. B. Kanon 14 von Elvira nahe, der die bloße offizielle Enthaltung von der Kommunion für ein Jahr als Zulassung „*sine paenitentia*“ bezeichnet. Auch im Briefe Leos I. an Rusticus ist bezeichnenderweise für die kirchliche Privatbuße das Wort „*paenitentia*“ nicht gebraucht, sondern nur von „Fasten und Handauflegung“ die Rede.

Wenn wir allein die von P. zugegebenen Texte berücksichtigen, so können wir heute nicht mehr das Wort Boudihons, das P. freilich noch unterschreibt, als berechtigt anerkennen: „Es müßten sich sämtliche Schriftsteller des christlichen Altertums geradezu verschworen haben, nichts über diese Bußart verlauten zu lassen“ (226). Auch bei Caesarius von Arles fehlt nicht jede Andeutung dieser Privatbuße. In serm. 250, 2, der wahrscheinlich von ihm stammt, sagt er: „*Confessionem quaeramus puro corde et paenitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus.*“ Von der öffentlichen Buße kann das kaum gemeint sein, da nach P.s Ausführungen der Bischof die öffentliche Buße wegen der schweren lebenslangen Folgen gewöhnlich auf das Sterbebett verschoben haben will. Auf die private Rekonkiliation weist auch serm. 229 hin, der vor der Kommunion des Sünders sofortige Buße und „Frieden“ verlangt (*sine ulla mora paenitentia vel pace studeamus sanare et largioribus eleemosinis festinemus abluere*). Bemerkenswert ist auch der Unterschied in der Krankenbuße. Bei ihr fielen äußerlich die beiden Bußarten zusammen. So ist es verständlich, daß sich gerade hier mit der Zeit genaue Bestimmungen über die verschiedenen Folgen der öffentlichen und der Privatbuße zeigen mußten. So erfahren wir denn auch, daß unterschieden wurde, ob Sünden von Kranken bekannt wurden, die der öffentlichen Buße unterlagen, oder nicht. Nur im ersten Fall

traten meist die Folgen der öffentlichen Buße ein. Also können nur diese Fälle der öffentlichen Buße rechtlich zugezählt werden. Überall ist das zwar nicht der Fall gewesen; aber das hängt, z. B. in Gallien, wohl damit zusammen, daß dort auch für leichtere Sünden freiwillig die öffentliche Buße übernommen werden konnte. Der Büßer wollte sich durch sie des Gebetes der ganzen Gemeinde versichern.

In einer Frage freilich haben uns die Quellen ziemlich im Dunkeln gelassen. Es ist der Umfang und, damit verbunden, auch die Häufigkeit dieser Buße. Das wird zum Teil daher kommen, daß der Begriff der Kapitalsünden, die der öffentlichen Buße unterlagen, in den einzelnen Ländern und Zeiten verschieden war. Schon der Brief des hl. Augustin an Paulin von Nola zeigt die Schwierigkeit, den rechten Umfang der Privatbuße festzustellen. Die nicht festgelegte Grenze brachte wohl auch den Mißbrauch in Alexandrien (Origenes, de or. 28) und in Spanien, gegen den die 3. Synode von Toledo (589) auftrat. Die letztere verbietet, daß die Priester jedweden beliebig oft ohne öffentliche Buße von den Sünden lossprechen. P. meint, dieser Kanon lehre, daß selbst bei geringeren Sünden eine kirchliche Privatbuße nicht bestanden habe. Aber hat nicht Elvira schon ausdrücklich eine solche Buße im Prinzip anerkannt? Es kann sich also nur um eine falsche und zu laxen Übung gehandelt haben, welche auch Sünden durch die Privatbuße tilgen ließ, die eigentlich der kanonischen Buße unterstanden. — Konnte diese Buße wiederholt werden? Das scheint der letztgenannte Kanon anzudeuten. Wie wäre es möglich gewesen, mehrmals die kirchliche Lossprechung zu geben, wenn diese Sitte völlig unerhört gewesen wäre? Außerdem sprechen die Quellen von einer einmaligen Buße nur bei der öffentlichen Buße. Aber sichere positive Zeugnisse scheinen in dieser Zeit noch zu fehlen. Wir hoffen, im übrigen bald in eingehenderer Darstellung auf diese kurzen Hinweise zurückzukommen.

Wir sind dem Verfasser sehr dankbar für sein von einem wahren Bienenfleiß und einer großen Belesenheit zeugendes Werk. Mehr, als eine Besprechung zeigen kann, wird das Studium des Buches selber jedem Leser eine Menge hochwichtiger Probleme der Bußgeschichte lösen. Wenn wir nicht in allen Einzelheiten dem Verfasser zustimmen konnten, so darf das in keiner Weise aufgefaßt werden, als ob wir das Verdienst verkleinern wollten. Im Gegenteil möge das Interesse an der Weiterführung der Probleme mehr als viele Worte unsere Dankbarkeit zeigen. In diesem Sinn sehen wir auch der versprochenen Fortsetzung des Werkes mit gespannter Erwartung entgegen.

H. Weisweiler S. J.

Krisis der Psychoanalyse. Systematische Diskussion der Lehre Freuds, hrsg. von Hans Prinzhorn und Kuno Mittenzwey. I. Band: Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben, hrsg. von Hans Prinzhorn. gr. 8^o (412 S.) Leipzig 1928, Der Neue-Geist-Verlag. M 18.—; geb. M 22.50. Im folgenden ist *Psa.* = Psychoanalyse, *psa.* = psychoanalytisch. —

Nach einer allgemeinen Einführung setzen sich in diesem Werk die Vertreter der verschiedensten theoretischen und praktischen Wissenschaften mit der *Psa.* auseinander, nicht so sehr, um sie von innen heraus zu beurteilen — das ist dem zweiten Band vorbehalten — als um ihre Beziehungen zum eigenen Fach aufzuklären. Gerade dieses Inbeziehungsetzen macht den Wert des Buches aus. Denn übertriebenes Lob ist uns ebenso bekannt wie einseitige Verurteilung. Auch eine rein psychologische Kritik wird von der Kenntnisnahme dieser Be-

ziehungen viel lernen. Sehr geschickt versucht der Herausgeber selbst im ersten Beitrag den „Versuch einer geistesgeschichtlichen Einordnung der Psa.“ (12—47). Von Plato beginnend, weist er die in der früheren Philosophie vorhandenen Richtungen auf, die das Begehren, zumal die sinnliche Lust, in den Vordergrund stellen oder die Bildung der Persönlichkeit hauptsächlich vom Wissen erwarten. Ganz klar ist die Einwirkung mancher Philosophen des letzten Jahrhunderts: Schopenhauer und Carus arbeiten viel mit dem Begriff des Unbewußten, und Nietzsche legt in poetischem Gewande feinste Beobachtungen über Verdrängung und Entlarvung des Verdrängten vor. Das Ergebnis ist: Die Psa. hat manches Gute von früher übernommen, manches Gute hinzugefügt, vor allem etwas Einheitliches geschaffen, aber sie schießt weit über das Ziel hinaus, indem sie einen Sektor des psychischen Lebens zum Ganzen macht. — Mitten in diese ruhigen, wissenschaftlichen Überlegungen hinein platzt ein Satz, der von einer wirklich nicht mehr zeitgemäßen Unkenntnis der Scholastik zeugt: „Hingegen verkörpert die Scholastik das stärkste und gefährlichste Denkprinzip der psa. Theorie, von dem fast alle methodischen Fehlschlüsse aus gutem empirischen Material sich herleiten: die Gleichsetzung von Denken und Sein!“ (16.)

Den zweiten einführenden Artikel von H. Kunz (Psychologie der psa. Weltanschauung; 48—81) könnte man fast eine Psa. der Psa. nennen. Denn er sucht den psychologischen Hintergrund der Auffassung Freuds aufzudecken, die ja nach diesem selbst auch trieb- und affektbedingt sein muß. Dieser Hintergrund soll sein: „hassende Verzweiflung am Menschen“, aus der Freud „den Sprung getan“ habe „in die verzweifelte Wahrheit, daß der Mensch nur Trieb sei“ (74). Beweisgang und Terminologie leiden an mangelnder Durchsichtigkeit.

Im ersten Hauptteil werden die Auswirkungen der Psa. auf die Geisteswissenschaften behandelt: auf Psychologie, Charakterologie, Ethnologie, Literaturwissenschaft, Kunstwissenschaft, Religionsgeschichte, Ethik, exakte Naturwissenschaft, Biologie, Medizin, Psychiatrie, Parapsychologie. Wir beschränken uns auf einige unserer Zeitschrift näherliegende Themen.

Wenn K. Mittenzwey über das Verhältnis von „Psychologie und Psa.“ (82—94) schreibt, so meint er mit jener die Schulpsychologie. Ihr Fehler war es, daß sie einseitig die Methode angegriffen hat, statt an die Lehre selbst zu gehen. Der von Freud aufgestellte und für ihn methodisch notwendige Widerstandsbegriff ist wirklich eine *petitio principii*, weil er die Freudsche Auffassung, die er beweisen will, schon voraussetzt. Aber damit ist über die Lehre selbst noch kein Urteil gefällt. Sehr gut teilt M. diese in Vorstellungsdynamik, Triebdynamik, Personale Psychologie. Die Vorstellungsdynamik, d. h. die Ansicht, alles psychische Geschehen sei von determinierenden Vorstellungen her zu begreifen, ist verfehlt, weil gerade das unbewiesen ist. Für die überbetonte Triebdynamik ergibt sich, daß Freud das emotionale Geschehen nicht als einen autonomen Bereich des seelischen Lebens betrachtet und alle Triebbefriedigung auf halluzinatorischem Weg erfolgen läßt. Demgegenüber muß die Psychologie es als Fortschritt buchen, was sich als letztes hinter seinen Termini birgt, die Absicht: „deutlich zu machen, wie eine Regung, eine Handlung aus dem Zentrum der Persönlichkeit erfließt“ (91). Man wird zustimmend sagen können: Wertvoll ist der Versuch, eine Gestalt- und Strukturpsychologie zu schaffen, und zwar nicht vom grünen Tisch aus, sondern durch konkrete Analyse.

Ohne uns mit Prinzorns auf Klages aufbauender Charaktero-

logie auseinanderzusetzen, genüge es, seine Bemerkung anzuführen. Freuds Lehre sei in den letzten Jahren durch Aufgabe ihrer Einseitigkeit bestimmt, ein wertvolles Teilelement einer zu erwartenden Charakterologie zu werden (Charakterologie und Psa. 95—113). — Was Clemen schon in einer anderen Arbeit von gesicherten Ergebnissen der Religionsgeschichte her zur Kritik Freuds beigetragen hat (Die Anwendung der Psa. auf Mythologie und Religionsgeschichte [Leipzig 1928]), ist in dieser Zeitschrift schon anerkannt worden (3 [1928] 472). Nur sein zusammenfassendes Urteil soll hier wiedergegeben werden: „Die bisherigen Beiträge der Psa. zur Mythologie und Religionsgeschichte, soweit sie hier zur Sprache kommen konnten, sind zwar durch das in ihnen zusammengetragene Material und die an anderen Anschauungen geübte Kritik sowie zahlreiche Einzelbemerkungen höchst wertvoll, aber in ihren hauptsächlichlichen Ergebnissen fast durchweg unbefriedigend“ (195; Mythologie, Religionsgeschichte und Psa. 172—195).

Wo gerade der Kampf um die ethische Seite der Psa. so lebhaft geführt wird, lenkt begreiflicherweise das Thema Häberlins: Ethik, Pädagogik und Psa. (212—240) die Aufmerksamkeit besonders auf sich. Die klare Scheidung der verschiedenen Arten der Ethik vom allgemeinen zum speziellsten Sinn des Wortes, die gut gegliederte Konfrontierung mit der Psa. als therapeutischer Methode, als wissenschaftlicher Forschungsmethode, als wissenschaftlicher Theorie gewinnt ebenso wie die streng durchgeführte Objektivität: Tatbestand der Beziehungen, nicht Werturteil. Den Ergebnissen muß man aber zum größten Teil widersprechen, nämlich daß Psa. mit Ethik nichts zu tun habe und daher ethisch indifferent sei. Eine therapeutische Methode gehört allerdings als solche zunächst in das Wissensgebiet der Heilkunde; aber die Handhabung einer therapeutischen Methode untersteht, weil sie bewußtes und freies Tun eines Menschen besagt, auch den ethischen Normen, und nach diesen bleibt sie nicht ethisch indifferent, wenn sie sittlich zu beanstandende Mittel verwendet. Das gilt auch dann, wenn die sittliche Gefährdung oder Schädigung nicht beabsichtigt ist. Jeder, der Sittlichkeit höher stellt als Gesundheit, wird ein Heilverfahren, das ohne triftigen Grund (ein solcher liegt hier nicht vor) eine sittliche Gefährdung oder Schädigung herbeiführt, wenn es sie auch nicht beabsichtigt, widersittlich nennen. Das gleiche ist zu sagen, wenn H. später die Psa. als technisch, nicht aber als ethisch belangvoll für die Pädagogik bezeichnet. — Übereinstimmen kann man jedoch mit dem Verfasser, wo er die Psa. als Forschung und als rein medizinische Theorie ethisch indifferent nennt.

Der zweite Teil des Buches stellt das Wirken der Psa. auf Leben und Schaffen dar, auf: Ärztliches Handeln, Seelsorge, Rechtspflege, Fürsorgeerziehung, Technik, Wirtschaft und Dichtung. Wir möchten nur die beiden Aufsätze über Psa. und Seelsorge besprechen. Der evangelische Pfarrer Mahr (Evangelische Seelsorge und Psa.; 334—349) stellt zunächst die langsame Annäherung der beiden „Gegner“ fest. Die Kirche muß, meint er, die Ergebnisse der Psa. Forschung sich zunutze machen wegen der schweren seelischen Erkrankung unserer Zeit: „die Neurose wird das große Symbol von heute“ (340). Von der Psa. (im weiteren Sinn, daß auch die Lehren Adlers und Jungs zu ihr gehören) muß sie übernehmen, daß sie die unbewußten Hintergründe des seelischen Lebens und Leidens mehr berücksichtigt und die Begriffe: Verdrängung, Bewußtmachung, Übertragung, Sublimierung u. a. sich zu eigen macht, darf jedoch zur Heilung die religiösen Motive und Quietive nicht außer acht lassen. Organische Leiden und

Psychosen muß sie dem Arzt zuweisen. Hatte Mahr auf die Schriftenreihe: Arzt und Seelsorger (Bahn, Schwerin) hingewiesen, so kann Th. Müncker (Katholische Seelsorge und Psa.; 350—359) die Namen: Allers, Bergmann, Liertz, Keller, Klug nennen. Verstehend und vermittelnd hebt er das Gute der kausalen Betrachtungsweise Freuds, der finalen Adlers, der synthetischen Jungs sowie ihre Einseitigkeiten und Übertreibungen hervor. Auch er meint, die Seelsorge müsse lernen, auf die unbewußten Hintergründe, die verborgenen Leitlinien, die Verdrängungen zu achten. Die Beicht sei dazu zwar weniger geeignet, wohl aber die außersakramentale Leitung Kranker und Gesunder, falls die nötige Vorsicht obwalte. Wichtiger jedoch als eigentliche Analyse scheint ihm die mittelbare Auswertung der psa. Ergebnisse im Verstehen, Beurteilen, Führen der Menschen, zumal in vorbeugender Arbeit.

Um das genügend bekannte Negative nicht nochmals zu wiederholen, hat sich als gemeinsames Positives der verschiedenen Aufsätze, vor allem das Lob des Zurückgehens von der Oberfläche zu den Tiefen der Persönlichkeit und den mehr oder weniger verborgenen Quellen ihres Tuns ergeben. Doch scheinen mir auch heute die Methoden noch nicht genügend durchgeprüft, daß sie der Seelsorger schon direkt auf das heikle religiös-sittliche Gebiet anwenden dürfte. Vor allem aber stehen die Termini, infolge notwendiger Ideenassoziation, in so schlechtem Ruf, daß man sie unter keiner Bedingung verwenden soll.

E. Raitz v. Frenzt, S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik

1. De Wulf, M., *Écoles et renaissance en philosophie*: RevNéo-scolPh 31 (1929) 5—27. — Die uralte Frage: Ist Geschichte und zumal Geschichte der Philosophie eine Wissenschaft, da sie es doch wesentlich nur mit einmaligem Geschehen zu tun hat? Die Antwort lautet: Sie kann es sein, wenn sie sich nicht einzig, wie dies zumal infolge der Anwendung der philologischen Methode üblich ward, der differentiellen Methode bedient, kurz nur Analyse treibt, sondern vielmehr die Synthese, die Herausarbeitung der ideengehaltlichen Zusammenhänge betont. Daß es solche Geschichte wirklich gibt, wird in lehrreichster Weise belegt aus den unleugbaren Tatsachen, daß es stets gegeben hat und noch gibt: a) „Philosophische Schulen“; d. h. bei aller Würdigung des gedanklichen Eigengutes finden wir stets auch ein ganzen Gruppen von Denkern, ja ganzen Kulturkreisen gemeinsames ideelles Familienerbe. b) „Philosophische Renaissancen“, die nicht künstliche Neuzinszenierung von längst Verschollenem, sondern fruchtbar-lebenskräftige Anwendung früherer Weisheitsschätze auf neu auftauchende Fragen sind. c) Eine Kontinuität in der Philosophie, eine „*philosophia perennis*“, und das vor allem deshalb, weil aus der Mehrzahl denkbarer Lösungen ewig-aktueller Probleme sich gewisse Lösungen als mit gesunder Geisteshaltung und möglichem Kulturfortschritt notwendig verknüpft erweisen, kurz, sich als absolut wertvoll herausstellen. — Gerade dieses Vergleichen, Wägen, Werten der Systemgehalte, also die Synthese, müßte die vornehmste Aufgabe der Geschichte der Philosophie werden; so wird sie wirklich zur Wissenschaft. Naber.

2. Eduard Zellers Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. In neuer Bearbeitung von Dr. W. Nestle. 13. Aufl. gr. 8^o (XI u. 392 S.) Leipzig 1928, Reisland. M 12.—; geb. M 14.— Während Nestle bei der 1922 erschienenen 12. Auflage (der ersten von ihm besorgten) des Zellerschen Grundrisses sich darauf beschränkte, in den Anmerkungen die wichtigste neuere Literatur und deren Ergebnisse kurz anzuführen, stellt die vorliegende 13. Auflage eine wesentliche Umarbeitung dar, da N. die Ergebnisse der neueren Forschung (besonders der Untersuchungen von E. Frank über die Pythagoräer, von H. Maier und Chr. Schrempf über Sokrates, von J. Stenzel über Platon, von W. Jäger über Aristoteles und von K. Reinhardt über Poseidonios) in die Darstellung selbst hineingearbeitet hat. — Mit Recht wird in letzter Zeit von berufener Seite gefordert, klassische Arbeiten nicht „durch Umarbeitung auf die Höhe der Gegenwart heben zu wollen“ (Wilamowitz), da man eben die Auffassung des betreffenden großen Autors kennen lernen will, die stets Anspruch auf Beachtung wird erheben dürfen, auch da, wo die Wissenschaft jetzt über sie hinausgekommen zu sein glaubt. N. hat nun bezüglich Zellers einen vernünftigen Mittelweg eingeschlagen: während er als Neuherausgeber des großen, vielbändigen Werkes Zellers über „Die Philosophie der Griechen“ den ursprünglichen Wortlaut unverändert erhält und die Literatur der letzten 25 Jahre lediglich in den Anmerkungen verarbeitet, ersetzt er bei der Neugestaltung dieses „Grundrisses“ (mit Rücksicht

auf dessen Charakter als eines Hilfsmittels für die Studierenden) das wissenschaftlich Überholte durch eine neue Darstellung. Henrich.

3. Sassen Ferd., Het zijnsbegrip der Eleaten: StudCath 5 (1928/29) 200—215. — Xenophanes, mehr Dichter als streng logisch denkender Philosoph, rang wohl nach einer einheitlichen Erklärung der Welt, konnte aber das „All-Eins“ noch nicht begrifflich klar fassen. Das gelang erst Parmenides, der das Denken für Sein und die Sinnenwelt einfachhin für Schein erklärt. Das All-Eins ist „das Seiende“; dies ist nicht, wie vielfach angenommen wird, eine körperliche Substanz, sondern die abstrakte Idee des Seins, als Wirklichkeit gedacht.

De Vries.

4. Reinhardt, K., Platons Mythen. 8^o (159 S.) Bonn 1927, Cohen. M 6.—; geb. M 8.— Einleitend zeigt R., wie Platon den „Mythos“ der in seiner Jugend, im Aufklärungszeitalter der Sophistik und Sokratic, gestorben war, als literarische Form und als eine Quelle der Philosophie zurückgewinnt, gibt dann eine Analyse der „Mythen“ der bedeutenderen Dialoge, um in einem zusammenfassenden Schlußkapitel das Verhältnis von „Mythos“ und „Idee“ bei Platon zu bestimmen. — Das Buch hat, entsprechend seiner Entstehung aus Vorträgen vor der Hamburger Kunstgesellschaft, unter Verzicht auf wissenschaftlichen Apparat die leichte Essay-Form beibehalten. Henrich.

5. Souilhé, J. et Cruchon, G., Aristote, Éthique Nicomachéenne, Livres I. et II. Traduction et commentaire: ArchPh VII 1 (1929) 1—249. — Dieses starke Heft gibt uns den ersten Teil eines vollständigen Kommentares der Ethik des Aristoteles, den Souilhé, der Herausgeber der ArchPh, veröffentlichen will. Es sind zunächst nur die ersten beiden Bücher, von denen das erste durch Souilhé selbst dargeboten wird, das zweite aber durch P. Cruchon, Professor der griechischen Philosophie im Scholastikat zu Laval. Doch dieser Anfang führt das ganze Werk gut ein. Die beiden Übersetzer haben gut daran getan, jedem Kapitel einen Plan des Aufbaues vorzuschicken. Auf diese Übersicht folgt die Übersetzung, die den Text der Ausgabe von Susemihl-Apelt (Leipzig 1903, Teubner) zugrunde legt und am Rande die Zählung der allgemein üblichen Zitation bringt. — Der Kommentar stellt eine beachtenswerte Arbeit dar. Er zieht nicht nur jedesmal die Parallelstellen der anderen unter dem Namen des Aristoteles gehenden ethischen Schriften heran, sondern unterläßt es auch nicht, auf die so wertvollen Erklärungen des Aspasius, Eustratus und Heliodorus zurückzugreifen. Überdies trägt er in weitem Maße der scholastischen Auslegung und den besten neuzeitlichen Arbeiten Rechnung. Verschiedene Noten des Commentares sind in der Tat wirkliche Abhandlungen über die wichtigsten Punkte der Aristoteles-Auslegung; z. B. die Methode der Ethik (3—8), die Beziehung der Ethik und der Politik (50—58), die Kritik des platonischen Begriffes der Idee des Guten (79—95), der generische Begriff der ἀρετή und ihre genaue Definition (172—174 211—216), die rechte Mitte (184—188). — Wir glauben, daß der Kommentar allen Aristotelesforschern die größten Dienste leisten wird. De Blic.

6. Bruder, K., Die philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra des Boethius (Forsch. z. Gesch. d. Phil. u. d. Pädag., hrsg. v. A. Schneider u. W. Kahl, III. Bd. H. 2) gr. 8^o (84 S.) Leipzig 1928. Meiner. M 5.— Dieser „Beitrag zur Quellengeschichte der Philosophie der Scholastik“ versucht aus den (neuerdings wieder als echt anerkannten) theologischen Schriften des B. die philosophischen Elemente (Begriff und Einteilung der Philosophie, Universalienfrage, Substanzbegriff, Formproblem) herauszuheben und auf ihre Abhängigkeit von Plato, Aristoteles, den Neuplatonikern und Augustin zu prüfen.

7. Landgraf, A., Handschriftenfunde aus der Frühscholastik: ZKathTh 53 (1929) 95—110. — Aus der stattlichen Zahl von Handschriftenfunden, die zum allergrößten Teil in der Pariser Nationalbibliothek gemacht sind, sei folgendes genannt: Aus der Summa des Gottfried von Poitiers sind Zitate eines Gerardus, Petrus Brito, Bertrandus und eines magister scholarum Andegavensis ausgehoben, die zur Auffindung der unbekanntenen Schriften führen können. — Gerardus ist wohl sicher nicht dieselbe Person wie der Kanzler Guiard von Laon; der magister scholarum Andegavensis muß notwendig in Angers eine Schule gehalten haben; sonst hieße er einfach magister Andegavensis. Aus Gottfried und dem Sentenzenkommentar Hugos a S. Charo werden Zitate des Petrus von Corbeil „Senonensis“ gebracht. Eine Stelle aus dem Römerbrief des Guerricus von St. Quentin lehrt, daß der Kommentar Cod. Bibl. 89 Bamberg weder dem Haymo noch dem Remigius von Auxerre angehört. In Cod. 14526 der Nationalbibliothek finden sich zwanzig Fragen, die der Schule des Stephan Langton anzugehören scheinen. — Da die Fassung außerordentliche Ähnlichkeit mit den Fragen des Simon von Tournai aufweist, wäre ernstlich zu untersuchen, ob sie nicht aus dessen Schule sind. — Durch Cod. a. X. 19 der Bibliothek von St. Peter Salzburg ist Stephan Langton als Verfasser eines bisher anonymen Kommentars zu den Paulusbriefen erwiesen. Quästionensammlungen finden sich weiterhin in Cod. 14807 der Nationalbibliothek (Odo von Ourscamp), besonders in Cod. 3804 A, Cod. 3237, Cod. 15906. Warum für die letzte Hs der in Cod. 470 Reims als Verfasser genannte Philippus Cancellarius ohne weiteres abgelehnt wird, ist mir nicht ersichtlich, da von Philipp nachweisbar auch Quästionen erhalten sind. Pelster.

8. Zimmermann, Fr., Candidus, Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik: DivThom (Fr) 7 (1929) 30—60. — Z. faßt die bisherigen Forschungen über Candidus (Bruun), den Magister im Kloster zu Fulda, geschickt zusammen, veröffentlicht nach Cod. Wirceburg: Theol. Fol. 56 die beiden ersten Dicta und die folgenden nach dem Druck von Hauréau. Er analysiert den Inhalt und wertet die Gedanken, so daß man eine sehr brauchbare Einführung in die Anschauungen dieses Denkers aus der Karolingerzeit besitzt. Besonders erwähnt sei, daß C. sich bereits mit der von den Scholastikern viel erörterten Frage, ob Gott mit körperlichen Augen geschaut werden könne, eingehend beschäftigt. In dem Gottesbeweis aus den Seinsstufen bei C. sieht Z. wohl mit Recht gegenüber J. Endres den Ansatz zum Beweise aus der Kontingenz. P.

9. Pelster, F., Literargeschichtliche Beiträge zu Robert von Melun, Bischof von Hereford († 1167): ZKathTh 53 (1929) 564—579. — V. gibt zunächst eine Beschreibung der Hss 187 und 168 Digby der Bodeiana, in denen er einen großen Teil der Summa Roberts feststellen konnte. Dabei wird auf die entsprechenden Abschnitte in Cod. 297 Innsbruck verwiesen. Gegen Martin hält er an der alten Einteilung fest. Die Abbreviatio der Summa wird Robert selbst abgesprochen. — Allerdings scheint ein Argument bei genauerer Prüfung nicht durchschlagend. Man wird doch wohl besser daran tun, Verfasser der Einleitung „Quoniam omne bonum“ und Auktor der Abbreviatio zu trennen. Man kann in dem Satze „Opusculum... ne lateret... elaboravi“ ohne größeren Anstoß „opusculum“ als Subjekt zu „ne lateret“ auffassen. Der Verfasser der Einleitung muß dann irgendwie für die Verbreitung der Abbreviatio gesorgt haben. Natürlich folgt auch in dieser Voraussetzung in keiner Weise, daß Robert selbst Verfasser der Abbreviatio ist; ja, ganz abgesehen von den angeführten Gründen, besagen die

Worte der Einleitung „Opusculum... de magistri Roberti Meludensis sententiis sub perutili editum compendio“, ziemlich klar, daß nach dem Verfasser der Abbeviator ein anderer als Robert ist. Die Summa Roberts, welche die Sentenzen des Lombarden voraussetzt, dürfte wohl sicher erst in England nach 1155 oder gar nach 1158 vollendet sein. Indizien sprechen für Oxford, wo R. Archidiakon von St. Mary's war und Robert Cricklade, auf den anscheinend angespielt wird, Prior von St. Frideswide.

10. Powicke, F. M., Stephen Langton. Being the Ford Lectures delivered in the University of Oxford in Hilary Term 1927. 4^o (VIII u. 228 S.) Oxford 1928, Clarendon Press. *Sh* 15.— Durch die Arbeiten von De Ghellinck und besonders von A. Landgraf war der Kardinal und Erzbischof von Canterbury Stephan Langton († 1228) auch als Vertreter scholastischer Theologie in weiteren Kreisen bekannt geworden. Neue Forschungen wurden angeregt, deren erste Frucht nunmehr vorliegt. P., jetzt Regius Professor der Geschichte in Oxford, hat als erster ein Lebensbild des bedeutenden Lehrers und Kirchenpolitikers entworfen. Bei der Kargheit der biographischen Quellen war es zum Teil unmöglich, dem Bilde ein farbenreiches Kolorit zu geben. Die Kapitel: Jugend in Lincolnshire; L. in Paris: seine biblischen Studien, seine Quaestiones; Englands Streit mit Rom; die Magna Charta; L. als Erzbischof, sind ebenso ergebnisreiche wie anziehende Untersuchungen über einzelne Abschnitte im Leben des L. und ihre Zusammenhänge mit der Umwelt. P. macht sich frei von vielen in England früher herrschenden Anschauungen und versteht es, in wohlthuender Unparteilichkeit den treibenden Motiven in den großen Kämpfen nachzugehen. Für uns sind die Kapitel über die biblischen Arbeiten und über die Quaestiones von besonderer Wichtigkeit. L. hat der Vulgata eine Einteilung in Kapitel gegeben, die sich zum großen Teil bis heute erhalten hat. Außerdem war er ein geschätzter und weit bekannter Exeget und Prediger. P. hebt hier wie auch bei den Quaestiones besonders das kulturgeschichtliche Element hervor. Erwähnt sei die Betonung der entscheidenden Bedeutung, welche nach L. dem lebendigen Lehramt der Kirche gegenüber den Schulmeinungen der Magistri zukommt (139—141). Für die Quaestiones, die in verschiedener Anordnung und Redaktion vorkommen, so daß die Bestimmung von Echtheit und endgültiger Fassung große Schwierigkeiten bietet, liefert P. einen wichtigen Beitrag durch eine genaue Inhaltsübersicht des Cod. 57 von St. John's College Cambridge. Sehr zu begrüßen ist, daß bei den einzelnen Fragen auf die entsprechenden Quaestiones des Cod. 14556 der Pariser Nationalbibliothek verwiesen wird. Die gleiche Hs enthält auch eine kurze „Summa magistri Stephani de hiis que dicuntur de Deo“. P.

11. Lacombe, G. and Landgraf, A., The Quaestiones of Cardinal Stephen Langton: NewSchol 3 (1929) 1—18 113—158. — Im ersten Teil gibt Lacombe eine kritische Übersicht über die neuere Langton-Forschung. Mit der in Cod. Q. VI Bamberg enthaltenen Summa „Breves dies hominis“ hat Lacombe in Cod. Laud. 80 Oxford ein zweites anonymes Exemplar identifiziert, das aber aus Mainz stammt (Schol 4 [1929] 428). Bei der ausdrücklichen Bezeugung der Bamberger Hs ist an der Echtheit festzuhalten, falls nicht entscheidende Gegengründe vorgebracht werden. Landgraf hat festgestellt, daß in Cod. 353 Erlangen die drei letzten Fragen Langton gehören. Ein Gegengrund gegen die Echtheit der vorhergehenden Fragen, in denen Präposifinus als bereits gestorben erwähnt wird, hält nicht unbedingt stand, da dieser bereits 1210 starb. Freilich ist durch Lösung dieses Einwandes die Echtheit des ersten Teiles noch keineswegs positiv dargetan, wie Lacombe zu schnell an-

nimmt. Daß Langton noch als Kardinal Quästionen hielt, ist nicht sehr wahrscheinlich. Der B. de Lang des Cod. Vat. 4297, der seit Jahrhunderten in die Irre führte, ist durch Landgraf endgültig in S. de Langton aufgelöst. Es bleibt allerdings noch die Möglichkeit, daß sich einzelne fremde Quästionen eingeschlichen haben. Die von Powicke als verloren angesehenen 114 Quästionen des Verzeichnisses der Hs 57 von St. John's College Cambridge sind nach Lacombe nur eine systematische Anordnung der Fragen dieser Hs. Zur Summa „De hiis que dicuntur de Deo“ nennt L. zwei neue Hss: Cod. 14556 der Pariser Nationalbibliothek und Cod. 340 Chartres. In Cod. 133 Laon ist ein tractatus de vitiis et virtutibus, den Lacombe Stephan zuschreiben will. — Allerdings dürfte der Titel: Conflictus viciorum et virtutum Parisius elucidatus „secundum“ magistrum Stephanum de Langtone fast eher für eine Kompilation aus Langton sprechen. Auch bei der Summa de viciis in Cod. 434 Douai, Cod. 657 Rouen, Cod. AF. XII 36 der Nationalbibliothek Mailand, Cod. 10727 und 3236 B der Pariser Nationalbibliothek u. a. bleibt meines Erachtens noch näher zu untersuchen, ob die Hs ein Werk L.s oder eine Kompilation aus ihm enthalten. — Für die eigentlichen Quaestiones bleiben Paris 16385, 14556; Chartres 340, Avranches 230, Arras 394, Vat. 4297 und in etwa auch Erlangen 353. Zuerst wird das Fragenverzeichnis der letztgenannten Hs gegeben, dessen Wortlaut allerdings starke Zweifel an der Echtheit hervorruft. Es folgt Cod. 14526 Paris. Aus ihm sind die Fragen ff. 141^v—143^r identisch mit Fragen L.s in anderen Sammlungen. Dagegen halte ich die Fragen ff. 147^v—160^v abweichend von L., der sie „höchst wahrscheinlich als Werk L.s“ bezeichnet, für fast sicher unecht. Die Ähnlichkeit mit Cod. 14556 Paris beweist wohl irgendwelche Abhängigkeit, aber keineswegs Identität des Verfassers. Die Form dagegen ist von jener L.s völlig verschieden. Sie verweist die Fragen in die Schule Simons von Tournai, der auch ausdrücklich erwähnt wird (S. 125). Nunmehr kommt das Quästionenverzeichnis nach Cod. 16385 Paris mit Verweisen auf St. John's College 57, Paris 14556 und Chartres 340; darauf das Verzeichnis nach Chartres 340 mit Verweisen auf die beiden Pariser Hss und St. John's Coll. 57. Die große Schwierigkeit dieser Verzeichnisse liegt ähnlich wie bei den Quästionen des Alexander von Hales darin, daß weder ihre Reihenfolge noch ihre Zahl noch ihre Redaktion in den Hss dieselbe ist. Ja, bisweilen kommt die gleiche Frage in derselben Hs zweimal vor. Mit Recht folgert L. daraus, daß die Fragen ursprünglich einzeln oder in kleineren Gruppen veröffentlicht wurden. Weiter scheint mir zu folgen, daß die Echtheit jeder einzelnen Frage trotz der Bezeugung für das Ganze noch nicht einwandfrei erwiesen ist. Man müßte ausgehen von Fragen, die ganz sicher echt sind, dann mit Hilfe von inneren Kriterien (Zusammenhänge, Stil, Formelwesen, gedanklicher Inhalt) auf andere übergreifen. Auch die Frage nach der letzten Redaktion läßt sich in den meisten Fällen durch innere Kriterien lösen. Ich möchte hier nur hinweisen auf den bereits von Landgraf hervorgehobenen Unterschied der Einleitungsformeln Responsio und Dicimus oder Solutio, wo die letzten sich mit einer vollkommeneren Redaktion verbinden (PhJb 40 [1927] 313—316). Allerdings würde ich in dem S. 313 angeführten Text in Cod. Vat. 4297 die letzte Redaktion sehen. Hier ist noch viel geduldige Kleinarbeit zu leisten. Als Mangel der vorzüglichen Arbeit empfinde ich, daß wir trotz all der Untersuchungen noch keine genaue Beschreibung der in Frage kommenden Hss besitzen. Recht störend wirkt die völlig unkonsequente Bezeichnung der Blattseiten. Weshalb von der althergebrachten Be-

zeichnung r und v, die niemals auszulassen ist oder im Notfall ra oder ra, va oder va abgehen? P.

12. Lottin, O., Un nouveau manuscrit fragmentaire de la Somme d'Étienne Langton: *RechThAncMéd* 1 (1929) 373—376. — L. gibt eine wichtige Ergänzung zu Lacombe. In Cod. 402 (378) Cambrai hat er ein drittes Exemplar der Summa „Breves dies hominis“ gefunden. Von der Bamberger Hs weicht es ab, indem einmal der Abschnitt über die Buße am Ende steht, während er dort auf die Ehe folgt, und indem zweitens der letzte Teil ebenso wie Cod. Laud. 80 den Abschnitt De iniungendis penitentiis nicht aufweist. L. zeigt nun, daß De penitentia zwar echt ist, aber in beiden Hss an falscher Stelle steht. Für weniger glücklich halte ich die Konjektur, daß De penitentia unmittelbar vor oder nach De eucharistia seinen Platz habe. Einfacher und sachgemäßer ist es, den Abschnitt der letzten Ölung unmittelbar vorausgehen zu lassen. Diese Ordnung hat zudem handschriftliche Unterlage. In einer Notiz des Cod. theol. lat. 4^o 235 (saec. 13 med.) der Berliner Staatsbibliothek, die ich aus anderen Gründen demnächst veröffentlichen werde, finden sich f. 89^{rv} die Sakramente in der Reihenfolge: Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Matrimonium, Ordo, Poenitentia, Extrema unctio. L. führt endlich sehr schwerwiegende Gründe gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des Traktates De iniungendis penitentiis zur Summa an — mir will scheinen, auch gegen deren Echtheit überhaupt. Es sei bei dieser Gelegenheit hingewiesen auf Cod. 1521 Leipzig [membr. ohne Blattzählung, 24 × 17,5 cm (2 col.) saec. 12/13], der mir in der Literatur noch nicht begegnet ist. Er enthält eine Sakramentenlehre. Anfang des ersten Inhaltsverzeichnisses f. 1^r: Quod sunt diverse sacramenti descripciones. Utrum sacramenta veteris legis iustificarent. Anfang des Textes: Incipit liber sententiarum de diversitate sacramenti. De sacramentis dicturi videamus in principio quid sit sacramentum. Magister in quarto sententiarum ponit diversas sacramenti descripciones. F. 2^r stehen interessante Ausführungen über opus operans und opus operatum. Die Reihenfolge ist: Bapt., Conf., Euch., Poenit., Matr., Ordo mit De clavibus. Dann folgen noch: De suffragiis, De usura. Schluß: ergo eas repetere non potest. P.

13. Lampen, W., Alexander von Hales und der Antisemitismus: *FranzStud* 16 (1929) 1—14. — Auf Grund der Summa II q. 160 und 161 (ed. Col.) wird die Stellung Alexanders zur Judenfrage untersucht: Sind die Juden zu dulden? Sind sie zur Annahme der christlichen Religion zu zwingen? Können sie Vorgesetzte der Christen sein oder auch deren Sklaven? Besteht für sie eine Verpflichtung zur Zahlung der Kirchenzehnten? Die Fragen werden von A. in durchaus versöhnlichem Geiste im Sinn der Dekretalen Gregors behandelt. Da der Talmud bekannt ist, so wird die Quaestio erst nach 1238 geschrieben sein. Weniger überzeugend wird aus der Aufforderung, die gotteslästerlichen Bücher der Juden zu verbrennen, der Schluß gezogen, daß die Frage vor 1242 verfaßt sei. Trotz der Pariser Verurteilung und Verbrennung von 1242 fordert noch 1244 Innozenz IV. von Ludwig dem Heiligen (Denifle, *Chart.* 1, 173 n. 131) die Verbrennung, und Odo de Castro Radulphi setzt selbst 1248 noch voraus, daß in Paris nicht alle Exemplare verbrannt sind (Denifle *Chart.* 1, 209 n. 178). Bei Besprechung des klassischen Textes *Apq* 3, 17, der seit Anselm und Abaelard Anlaß zur Aufrollung des Problems „Unkenntnis und Verantwortlichkeit“ gab, ist wohl ein kleiner Irrtum unterlaufen. Auch bei den Ältesten der Juden wird freilich eine ignorantia facti zugegeben, aber nicht eine solche, die entschuldigt, sondern die eher das Verbrechen vergrößert, da sie „per industriam“ und „malivolentia“ hervorgerufen ist. P.

14. **Arendt, Wilhelm**, Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt. (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre, hrsg. von Spann-Below. Bd. 8). gr. 8^o (VIII u. 93 S.) Jena 1929, Fischer. *M* 5.—; geb. *M* 6.50. — Stellt man — nach Spann — die universalistische, organische Staatsauffassung der individualistischen, mechanischen gegenüber, so gilt nach A.: „Albert lehnt den Individualismus ab und vertritt den Universalismus“ (5). Alberts Lehre über Familie und Pädagogik wird dargestellt, besonders aber seine Auffassung von Wesen, Ursprung, Aufgabe, Verfassung des Staates. — Aufbau und quellenmäßige Begründung sind vorbildlich. Wegen der auch von A. beklagten Textverstümmelung empfähle sich die Benützung der Ausgabe Jammys statt der Borgnets. In einer ausführlichen, wertvollen Untersuchung über die Benützbarkeit der Aristoteleskommentare Alberts zur Feststellung seiner eigenen Ansicht glaubt A. sich gegen Emil Michael dahin entscheiden zu sollen, „daß Alberts Kommentare zur Politik und Ethik des Aristoteles als Quellen für seine eigene Ansicht zu gelten haben“ (77). Wegen der Bedeutsamkeit für die Quellenwertung hätte diese Untersuchung eher an den Anfang der Schrift gehört. Wie die Bemerkungen S. 5 f. zeigen, ist mit „Universalismus“ noch nicht viel geklärt; jedenfalls ist die unterschiedslose Einreihung der Vertragstheorie (auch in der scholastischen Form?) unter die mechanische Auffassung (2) abzulehnen. A. nennt die Lehre Alberts über die göttliche „dispensatio“ betreffs einiger Dekaloggebote nominalistisch; hier dürfte Vorsicht am Platze sein, da Thomas sich derselben Ausdrucksweise bedient.

Gemmel.

15. **Lieser, L.**, Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im *Speculum Maius* (Forsch. z. Gesch. d. Phil. u. Päd. III 1). gr. 8^o (X + 204 S.) Leipzig 1928, Meiner. *M* 10.— Diese überaus fleißige und nutzbringende Arbeit hat aus der gewaltigen Enzyklopädie des Dominikaners Vinzenz von Beauvais (gest. um 1264) die Seelenlehre (*Speculum naturale* II. 23—27) zum Gegenstand ausgewählt. Bei der kompilatorischen Art Vinzenz' mußte zuerst eine genaue Quellenanalyse vorgenommen werden. Dies ist in mustergültiger Weise geschehen. Fast sämtliche Zitate, auch die anonymen und versteckten, sind aufgefunden. Ein besonderes Verdienst ist die Entdeckung, daß unter dem „Philosophus“ sich nicht nur Aristoteles und Alfarabi verbergen, sondern vor allem Johannes de Rupella (*De anima* I. 1). Ähnlich stecken unter dem Deckwort „Auctor“ nicht nur Bemerkungen des Vinzenz über die Stoffanordnung und persönliche Anschauungen, sondern auch die Schriften des Johannes von Rupella (*De anima*) und Alberts des Großen (*Summa de homine*). Johannes ist für die Stoffanordnung in viel höherem Grade maßgebend gewesen als Albert, so daß L. hier zwei Perioden der Stoffaufnahme unterscheiden möchte. — Im zweiten Teil beschäftigt sich L. mit der Lehre selbst. Er ist der Meinung, daß V. trotz der zahlreichen Entlehnungen aus Albert durchaus Anhänger des Augustinismus, der ja im wesentlichen durch Rupella vertreten wurde, geblieben ist, wengleich er hier und da von seiner Vorlage abweicht. In einzelnen Punkten ist wohl eine abweichende Auffassung möglich. In der viel angeführten Stelle über die Aristotelesbenützung (*Sp. n. Prol. c. 10 S. 12*) sieht auch L. gewisse Bedenken wegen der Aristotelesverbote ausgedrückt. Im ganzen Zusammenhang ist keine Rede davon. V. verteidigt sich nur, daß er nicht völlig wortgetreue Exzerpte bringe. In betreff der Frage nach den benutzten Übersetzungen scheint die Zurückhaltung L.s über groß. In sehr vielen Fällen läßt sich der Typ der Übersetzung mit

voller Sicherheit feststellen, wenn man hier und da auch über die benutzte Redaktion im Zweifel bleibt. In betreff l. 26 c. 66—73 liegt die Vermutung nahe, daß die Texte einer *Quaestio disputata* des Alexander von Hales entnommen sind. Der genannte Cancellarius ist jedenfalls der Kanzler Philipp mit seiner *Summa de bono*. Bei Beurteilung der Selbständigkeit des V. übt L. ziemlich große Zurückhaltung. Mir will scheinen, daß die Bedeutung des V. ungefähr darin aufgeht, daß er ein getreues Spiegelbild der philosophischen Strömungen seiner Zeit gibt. Irgendwelche Selbständigkeit beansprucht er nicht; vgl. *Prolog* c. 4 und 8. Eine eigene Meinung wird man also nur dort annehmen, wo die Absicht der Meinungsäußerung feststeht. Pelster.

16. Meier, L., *St. Bonaventura als Meister der Sprache: Franz Stud 16 (1929) 15—28.* — Dieser Hinweis auf die Bedeutung einer philologischen Untersuchung der Scholastiker muß aufrichtig begrüßt werden; denn solche Arbeiten führen oft in die innerste Arbeitsstätte des Autors ein. Bonaventura ist ein hervorragender Vertreter lateinischer Kunstprosa. M. berührt seine sprachliche Abhängigkeit von Augustin und der Heiligen Schrift, ferner seine Bekanntschaft mit den *Summae dictaminis* und den Wert, den er bewußt auf Sprache und Stil legte. Es wäre sehr zu wünschen, daß jetzt auch einzelne Schriften des Heiligen nach ihrer sprachlichen Seite untersucht würden. Eine solche philologische Arbeit würde meines Erachtens nicht nur die Unechtheit der Zutate zur *Vitis mystica*, von der M. redet, ergeben, sondern auch die Unechtheit der *Vitis mystica* selbst. Für die Erkenntnis der bewußten Stilkunst Bonaventuras wäre ein Vergleich zwischen seiner *Vita s. Francisci* und deren Vorlage, der *Vita* des Thomas von Celano, sehr förderlich. Auch das Studium des Sentenzenkommentars liefert hierfür reichen Stoff. P.

17. Glorieux, P., *La date des Collationes de S. Bonaventura: ArchFrancHist 22 (1929) 257—272.* — G. weist für die Collationes de *decem praeceptis* und de *donis spiritus sancti* als Entstehungszeit 1267 und 1268 nach. Wichtigstes Hilfsmittel ist Cod. 970 der Bibliothek Mazarine. Nach ihm fällt Coll. VI de *donis* auf einen Sonntag und zugleich auf das Fest der Verkündigung. Damit ist unter den an und für sich möglichen Jahren 1268 bestimmt. Da De *decem praeceptis* vorausgeht und ebenfalls die ganze Fastenzeit ausfüllt, so muß das Jahr 1267, das eine Hs von Troyes im Gegensatz zu einer Pariser Hs angibt, das richtige sein. Wegen ihrer Zusammengehörigkeit sind jetzt auch *Sermo 1 de coena domini*, *Sermo 1 de parasceve* für 1268, *Sermo 5 de coena domini*, *Sermo 2 de parasceve* und *Sermo 1 de sabbato sancto* (in der Bonaventura-Ausgabe t. 9) für 1267 festgelegt. Viel weniger sicher scheint die Bestimmung der *Sermones* von Cod. 951 Troyes (S. 267 f.). Schon im ersten Teil ergeben sich gewisse Schwierigkeiten. Handelt es sich um die Zusammenstellung von Predigten desselben Jahres oder verschiedener Jahre? Viel größer sind die Bedenken beim zweiten Teil f. 43v. Es ist hier keine Ordnung. Warum soll alles aus dem gleichen Jahre stammen? Ferner paßt das Thema der *Collatio* des Wilhelm von Lucy „*Hortamur vos*“ nicht zum Thema der vorausgehenden Predigt Bonaventuras. Wo bleibt ferner Platz für Coll. I de *praeceptis*? Ein Unding scheint es auch, daß bei einem Zusammenreffen von Aschermittwoch und *Cathedra Petri* über letzteres Fest gepredigt werde. Endlich ist Coll. 6 de *donis* ein *sermo*, keine *collatio*, wie es auch Cod. 970 Mazarine richtig angibt. Die zugehörige *Collatio* ist Coll. 7. P.

18. Cathala, M. R.—Pirota, A., *Sancti Thomae Aquinatis in metaphysicam Aristotelis Commentaria*, ed. 2; — in *librum*

Aristotelis de anima Commentarium; — in Aristotelis libros de sensu et sensato, de memoria et reminiscencia Commentarium. 8^o (798 307 158 S.) Taurini (Marietti) 1925—1928. L 30.—; 15.—; 12.— Die Turiner Thomasausgabe wird in diesen Bänden von P. Angelus Pirota O. P. in der früheren Weise fortgesetzt. Als Text des Aristoteles ist die Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke gewählt. Da die Ausgabe wesentlich Schulzwecken dienen soll, ist von einer eigentlichen kritischen Ausgabe abgesehen worden. Aber vielleicht wäre es doch recht empfehlenswert, wenn in Zukunft nicht nur die älteren Drucke, sondern auch einige der besten Handschriften herangezogen würden. Es wird ja wohl noch viele Jahre dauern, bis wir den Text der Leonina erhalten. So würden sich die Herausgeber ein großes Verdienst erwerben, wenn sie im Rahmen ihrer Zielsetzung einer Schulausgabe doch einen möglichst kritisch gesicherten Text böten. Das wird sich kaum durch den einfachen Abdruck der frühen Druckausgaben ermöglichen lassen.

Weisweiler.

19. Festugière, A., Notes sur les sources du commentaire de S. Thomas au livre XII des Métaphysiques: RevScPhTh 18 (1929) 282—290. — Th. ist in der Exegese von l. 12 lect. 1 (1069 a 19) nicht Averroes gefolgt, den er in seinem Kommentar beständig vor Augen hat, sondern dem von Averroes zitierten Themistius, dessen beide erste Glieder (totum continuum et contiguum) Th. zusammenzieht. Pelster.

20. Sertillanges, A. D., Der hl. Thomas von Aquin. (Ins Deutsche übersetzt und mit Nachwort versehen von Robert Grosche.) 8^o (920 S.) Hellerau 1928, J. Hegner. Geb. M 21.— De Bruyne, E., Saint Thomas d'Aquin. gr. 8^o (348 S.) Paris-Brüssel 1928, Beauchesne. Fr 30.— In den Beiträgen zum 300jährigen Todestag des Franz Suarez (Innsbruck 1917) hat Grabmann den Nachweis geführt, daß die „Disputationes metaphysicae“ in den Fragen vom Wesen und der Einteilung der Philosophie dem Denken des hl. Thomas näher stehen als die philosophischen Kompendien der neueren und neuesten Zeit, selbst als diejenigen, die sich mit besonderer Betonung thomistisch nennen. Grabmann zeigt dort nämlich, welch starken Einfluß Gedankengänge der Wolffschen Philosophie auf die Einteilung und den Aufbau des philosophischen Lehrgutes in den katholischen Kompendien, nicht zuletzt den thomistischen, ausgeübt haben. Da ist es geschichtlich wie systematisch von hohem Wert, die Gedankenwelt des Fürsten der Scholastik, des hl. Thomas, möglichst in ihren eigenen Zusammenhängen, und nicht verfälscht durch eine rationalistisch gefärbte Denkweise späterer Zeit, zur Darstellung zu bringen. Als treueste Wiedergabe der Gedankenwelt des hl. Thomas wurde seinerzeit das Werk des französischen Dominikaners Sertillanges (Saint Thomas d'Aquin. Paris 1910, 2 vol.: Les grands Philosophes) allgemein anerkannt. Spät, doch keineswegs zu spät, ist es nun ins Deutsche übertragen, wodurch unseren Gebildeten der schwierige Zugang zum Denken des Aquinaten sicher um ein Bedeutendes erleichtert wird. Wohl nicht mit Unrecht sieht der Herausgeber auch noch in diesem Werke des französischen Thomisten „eine leise Nachgiebigkeit gegenüber dem Rationalismus“. — Das Werk von De Bruyne, Professor an der Universität zu Gent, bedeutet gegenüber dem französischen Werk einen wertvollen Fortschritt, nicht nur indem es kürzer und bestimmter die Grundgedanken des hl. Thomas (La vision du monde) herausstellt, sondern auch indem es die geschichtlichen Bedingungen, aus denen sie erwachsen sind (Le milieu, L'homme), zur Grundlage des Verständnisses macht.

Claßen.

21. Callebaut, A., *Acta Capituli Generalis Mediolani celebrati an. 1285*: ArchFrancHist 22 (1929) 273—291. — Für die Geschichte der Scholastik kommen die hier teilweise zum ersten Male edierten Akten insofern in Betracht, als bestimmt wird (II 20), daß zu Paris in jedem dritten Jahr ein Mitglied der Provinz Francia Baccalarius bzw. Magister sein solle. Auch wird die Einziehung der Schriften des Olivi verfügt. — Eine Schwierigkeit bleibt ungelöst. C. setzt für den von Salimbene „Petrus“ genannten Generalvikar des Kapitels ohne weiteres in der Chronik des Bernardus von Bessa als Guillelmus de Falgario bezeichneten Pariser Magister ein. Tatsächlich findet sich aber in den zu Brügge und Assisi erhaltenen Quästionen und ebenso in einer Hs des Ignatiuskollegs Valkenburg der Name Petrus de Falco. So spricht wohl mehr für die Richtigkeit der Angabe Salimbenes.

Pelster.

22. Glorieux, P., *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia. Sa carrière à l'Université de Paris (1279—1287)*: RevScPhTh 17 (1923) 405—426; 18 (1929) 23—58. — Durch geschickte Kombination verschiedener Einzelheiten ist es G. gelungen, das literarische Wirken des Dominikaners Bernard von Trilia, der vor 1287 Magister in Paris war, zum allergrößten Teil zu rekonstruieren. G. fand in Cod. 3490 der Mazarine eine Verteidigung gegenüber Angriffen, die in 16 Artikeln formuliert waren. Der Verfasser ist sicher ein Pariser Magister aus dem Predigerorden, wahrscheinlich Bernard von Trilia. Mit Hilfe von Zitationen und besonders von bestimmten Ansichten konnte G. in Cod. 889 Mazarine ff. 1^r—102^v ll. 1—4 des Sentenzenkommentars feststellen; ferner fand er in Cod. 15850 der Pariser Nationalbibliothek ein Bruchstück jenes Quodlibets, auf das sich B. bezieht. Der anonyme Verfasser all dieser Stücke ist nun höchstwahrscheinlich Bernard von Trilia (ich hätte gewünscht, daß dieser wesentliche Punkt durch eingehenderen Vergleich mit den echten Schriften Bernards noch mehr beleuchtet wäre). Dann gehören aber die neu aufgefundenen Bruchstücke eines Quodlibet notwendig zu dem unvollendeten dritten Quodlibet Bernards. Durch Vergleich mit den Schriften anderer Autoren war es möglich, auch die Zeit dieses Quodlibet (1286 oder 1287) zu bestimmen. Außerdem soll B. einschließlich bezeugen, daß er vor 1264 in Paris studierte, da er bei einem Quodlibet des Petrus von Tarantasia selbst zugegen war. Tarantasia wurde aber 1264 Provinzial der Pariser Provinz (hier hat G. allerdings übersehen, daß Petrus zufolge der Liste der Pariser Provinzialprioren 1267 zum zweiten Male das Amt des Magister regens übernahm). G. war so glücklich, auch dieses Quodlibet in Cod. 16149 ff. 77^r—81^v wieder aufzufinden. — Die Arbeit bedeutet eine wesentliche Förderung in der Kenntnis der Zeit unmittelbar nach Thomas. Es bleibt noch zu untersuchen, ob Bernard selbständiger Denker war oder nur Kompilator aus Thomas und Petrus, wie man es nach der Arbeit von G. André (Greg 2 [1921] 226—265) fast vermuten könnte. Besonders hingewiesen sei auf die nützlichen Aufschlüsse über den Charakter der Reportata: Mehrere schrieben zu gleicher Zeit, so gab es von einer Vorlesung verschiedene, teilweise auch sehr ungenaue Reportata. — An mehr nebensächlichen Ausstellungen sei bemerkt: Das S. 57 genannte Faktum kann meines Erachtens für die Datierung des Q. von Tarantasia nicht herangezogen werden, da der Kasus von jenem des Quodlibet völlig verschieden ist. Bereits Denifle hatte den Namen des Engländers Wilhelm von Antona in Altona verbessert. Mandonnet (Xenia Thom. 3, 19) will Denifle zurückverbessern in Antona, indem er behauptet, keine alte Gegebenheit rechtfertige die Einsetzung Altona. Tatsächlich heißt aber

der englische Ort Alton; ferner lesen wir in Cod. B. III 20 der Universitätsbibliothek (a. 1267), der freilich bisher nicht beachtet wurde, zu Beginn eines Kommentars zum Ecclesiastes: „Postille super Ecclesiastes secundum fratrem Wilhelmum de Altona ordinis predicatorum magistrum in theologia. „Aspexi terram et ecce vacua erat et nichili.“ Damit ist Altona fest verbürgt. — Die in der gleichen Hs folgenden Kommentare zu der Weisheit und zum Hohen Lied des „bachilarius in theologia Johannes de Verdiaco“ gestatten vielleicht die Frage zu studieren, ob ein Unterschied in der Kommentierung eines Magister und eines Baccalaureus bestand. — G. verteidigt, daß Disputatio und Determinatio stets an verschiedenen Tagen stattfanden (S. 37). Aber gerade der von ihm mitgeteilte Artikel (S. 39), der doch wohl eine Reportatio ist, spricht gegen ihn, da hier auf die Einwände (ohne Respondens!) sofort die Lösung folgt. In Cod. 45 der Bibliothek von Santa Caterina in Pisa fand ich eine andere Merkwürdigkeit. Hier ist in den ersten Fragen von Q. 2 Bernards ein Respondens und eine eigentliche Disputatio nachzuweisen. Aber der Respondens scheint der Magister selbst zu sein, z. B. Q 2 q. 1 f. 17^v (die Frage existiert hier in zwei Redaktionen): Sed „ipse“ dicebat (am Rand: opinio magistri); sed ipse dicebat sicut prius (Rand: opinio magistri), und so noch einmal f. 18^r. Dann erst folgt die eigentliche Determinatio, und zwar wiederum vor der zweiten Frage, also wohl am gleichen Tage. Ist hier der Magister selbst Respondens oder will der Verfasser der Randbemerkung nur sagen, daß sich die Ansichten des Respondens und des Magisters völlig decken? Zu Cod. 321 Mazarine sei nach Ehrle bemerkt: Der gleiche Kommentar ll. 1—2, 4 ist in Cod. 15370 der Pariser Nationalbibliothek. Nach D'Argentré wäre der Karmelit Johannes Cliphon der Verfasser. Das kann nicht stimmen, da Thomas „doctor noster“ genannt wird. Der Verfasser hat erst nach Scotus, Durandus und Franz von Maironis geschrieben. P.

23. MacDonagh, Hil., O. M. Cap., La notion d'être dans la métaphysique de Jean Duns Scot: RevNéo-scolPh 30 (1928) 400—418; 31 (1929) 81—96 148—182. — Um die Arbeit würdigen zu können, muß auseinandergehalten werden: 1. Die quellenmäßige Herausarbeitung der skotistischen Seinslehre; 2. die etwas störend eingeflochtene Bewertung dieser Lehre vom streng thomistischen Standpunkt aus. — Ad 1: An Hand zahlreicher Stellen, die nur dem sicher echten und wahrscheinlich die endgültige Lehre des Sc. enthaltenden Opus Oxoniense entnommen sind, werden u. a. folgende Punkte als sicher skotistisches Lehrgut dargetan: die Transzendenz des Seinsbegriffes; dann die Eindeutigkeit (univocatio) des Seinsbegriffes, die nach Sc. notwendig ist, um den Agnostizismus in bezug auf Gottes Dasein und Wesen zu überwinden; bloße Analogie wird ausdrücklich ausgeschlossen, freilich nur die „secundum alium conceptum“, d. h. eine analogia mere extrinseca; trotz seiner Eindeutigkeit ist aber das Sein kein genus; denn auch jede distinctio „formalis“ zwischen „quid“ (ens) und „quale“ (ultima differentiae) wird verworfen. Der V. schließt: „Scot n'a pas soutenu la moindre thèse tant soit peu panthéiste“ (172). Es wirkt befreiend, dies aus unverdächtig thomistischer Feder zu vernemen; hoffentlich findet diese Ansicht auch bald in die Lehrbücher Eingang. — Ad 2: Für eine einheitliche Erklärung des Unterschiedes zwischen Gott und den Geschöpfen, etwa im Sinn der thomistischen Lehre von der „limitatio actus per potentiam“, wie überhaupt für alle Fragen, die eine metaphysische Mentalität erfordern, findet man nach McD. bei Sc. kein Verständnis; seine Geistesart ist unmetaphysisch. — Das sind billige Behauptungen. Uns will demgegenüber scheinen:

Die Neuscholastik wird nur dann so manchen toten Punkt überwinden, wenn auch die ersten Voraussetzungen und alle die mit mehr oder weniger Recht einfach behauptungsweise weitergegebenen Grundannahmen einer nüchternen, streng kritischen Sichtung und Wertung unterzogen werden.

24. Belmont, S., Duns Scot métaphysicien: RevPh 29 (1929) 405—425. — Diese Ausführungen des verdienten Scotus-Forschers wollen eine Erwiderung auf die obigen Aufsätze MacDonaghs sein; zumal soll die Geschlossenheit des skotistischen Wissenschaftsgebäudes hervorgehoben werden. Die Arbeit zerfällt in zwei Teile: 1. Einiges zur Richtigstellung dessen, was McD. über die skotistische Eindeutigkeit in ihrem Verhältnis zur Analogie sagt. a) Der skotistische Eindeutigkeitsbegriff weicht nicht vom üblichen ab. — Doch möchten wir hier eher der gut belegten Ansicht McD.s zustimmen, daß Sc. tatsächlich den Begriff weiter faßt. — b) „Die Eindeutigkeit des transzendentalen Seins schließt keineswegs die Analogie in sich.“ Sc. widerspreche nicht der Transzendenz des Seins, wenn er leugne, daß die *ultima differentiae* „quidditative“ ens seien; denn die Scheidung zwischen „quid“ und „quale“ sei nur gedanklich, wenn auch freilich eine volle gedankliche Scheidung (so daß die Eindeutigkeit des quid gewahrt bleibe). — c) Trotzdem: „L'univocité n'exclut pas... l'analogie, dite thomiste.“ Diese Analogie kann aber für Sc. nicht Ausgangspunkt einer synthetischen Erklärung des Seins seiner inneren Struktur nach bieten wie im Thomismus. — 2. Trotzdem ist auch bei Sc. volle systematische Einheit da, und zwar von der univocitas entis aus: Dogmatisch ist sie der Angelpunkt für die ganze Lehre über Dasein und Wesen Gottes (Überwindung des Agnostizismus des Moses Maimonides); ontologisch aber ist die aus der univocitas herauswachsende „*analogia transcendentiae*“ „l'expression très nette de la synthèse ontologique du Docteur Subtil“.

25. Scholz, R., Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate. 8^o (XIV u. 215 S.) Weimar 1929, Böhlau. M 16.— Die seit langer Zeit ersehnte kritische Ausgabe des wichtigen Werkes! Mit Recht bezeichnet Scholz die frühere Ausgabe von Boffito für unzulänglich. Sch. hat für seine Arbeit vor allem die Handschriften 4229 der Pariser Nationalbibliothek, Cod. Vat. lat. 5612 und 4107 wie Cod. Magliabech. I. VII. 12 aus der Turiner Nationalbibliothek benutzt. Drei weniger wichtige Handschriften der Bibl. Angelica, Rom, sind mit voller Berechtigung meist unbeachtet geblieben. Die Ausgabe enthält neben dem kritischen Apparat auch einen kurzen Zitatennachweis und am Schluß ein Eigennamen- wie Sachregister. Als Abfassungszeit nimmt Sch. Februar bis August 1302 an. Vielleicht kommt auch eine etwas frühere Zeit in Frage. Über das Verhältnis zu Thomas schreibt er: „Trotz seines [des Ägidius] Eintretens für thomistische Lehren in den bekannten Lehrstreitigkeiten an der Pariser Universität, ist er doch, schon als Augustiner, keineswegs unbedingter Anhänger des reinen Thomismus der Dominikaner... In dem vorliegenden Traktat tritt namentlich stark hervor der Einfluß Augustins und der areopagitischen Mystik... Von den im Traktate zitierten Autoren steht Augustin an erster Stelle, Aristoteles erst an zweiter“ (IX). Jedoch aus der rein zahlenmäßigen Aufstellung der Zitate — Augustin wird 41 mal, Aristoteles nur 30 mal zitiert — kann nicht allzuviel geschlossen werden. Diese Verschiedenheit kann im konservativen Charakter der Zeit begründet sein. Hier muß noch das durch die vortreffliche Ausgabe ermöglichte Studium letzte Klarheit bringen. Freilich werden dazu auch die anderen Schriften des Ägidius herangezogen werden müssen, die leider unberücksichtigt

geblieben sind. Erst dann wird sich auch ein klares Bild ergeben über die verschiedenen Auffassungen, die Sch. und Rivière trennen.

Weisweiler.

26. Hocedez, E., Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Greg 10 (1929) 365—386. — H. veröffentlicht nach Cod. 491 Brügge die beiden Fragen: Utrum in creatura esse differat ab essentia, und: Utrum unius rei sit tantum unum esse. Der anonyme Verfasser ist Anhänger des Heinrich von Gent. Der Wert der Fragen liegt nicht in selbständiger Auffassung und Beweisführung, sondern in der guten Zusammenfassung der breit ausgesprochenen Argumente Heinrichs gegen die Agidianische reale Distinktion. Überall findet sich bei H. ein sorgfältiger Quellennachweis. Die Beibehaltung der alten Interpunktion macht das Lesen stellenweise zu einer Qual.

Pelster.

27. Martin, R. M., La table des matières de l'ouvrage De quatuor materiis d'Hervé de Nédellec O. P.: RevScPhTh 18 (1829) 291—295. — Herveus Natalis hat sich in fünf Traktaten: De formis, De esse, De intellectu, De voluntate, De religiosis, mit Heinrich von Gent auseinandergesetzt. M. veröffentlicht nun nach Cod. 147 Bordeaux ein Verzeichnis der Fragen aus den vier ersten Traktaten und ermöglicht so einen ersten Einblick in das noch ungedruckte, aber sehr verbreitete und viel benutzte Werk. Die Veröffentlichung wäre doppelt so wertvoll, wenn M. entsprechend einer oft erhobenen Forderung nach dieser und nach einigen anderen leicht zugänglichen Hss die Blattzahl der einzelnen Fragen angemerkt hätte.

P.

28. Lehmann, P., Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel: HistJb 49 (1929) 215—239. — Aus dem reichen Inhalt sei einiges hervorgehoben, was zu scholastischen Lehrern in Beziehung steht. Isidor von Sevilla führt in Hss des 8. und 9. Jahrhunderts nicht selten den Beinamen junior, wohl im Gegensatz zu Leander, seinem älteren Bruder und Vorgänger auf dem Bischofsstuhl. Beda begegnet bereits in den Hss des 9. oder gar des 8. Jahrhunderts als venerabilis presbyter. L. ergänzt ferner die von Kardinal Ehrle veröffentlichten Verzeichnisse der scholastischen Ehrentitel durch ein Verzeichnis des Heinrich Token (Wolfenbüttel Helmst. 139 b). Allerdings sind hier nicht alle Beinamen feste Ehrentitel, z. B. bei Robert Orford, Thomas Sutton, Geraldus, auch wohl das Dr. ammirabilis et gloriosus bei Albertus Magnus. Ferner bringt L. aus Cod. chart. 150 Würzburg eine Liste von eigentlichen Ehrentiteln, ebenso aus den Firmamenta trium ordinum (gedruckt 1512). Von besonderem Interesse sind jene Hss des 15. Jahrhunderts, in denen die Ehrentitel verdeutscht und jene, in denen die Namen der einzelnen Schriften des Alten und Neuen Testaments, der Bücher des Aristoteles und andere vielgebrauchte Namen der Wissenschaften übersetzt sind. Hier könnten unsere Sprachreiner noch verschiedene Anleihen machen.

P.

29. Huarte y Echenique, A., Los colegios universitarios de Castilla en tiempos del Cardenal Mendoza. 8^o (16 S.) Toledo 1929, A. Medina. — Der durch seine Publikationen zur spanischen Universitäts-geschichte rühmlichst bekannte Madrider Archivar behandelt in dieser auf ungedruckten Quellen aufbauenden Arbeit die Verfassung der drei großen kastilischen Universitätskollegien um die Wende des 15. Jahrhunderts, S. Bartolomé in Salamanca, S. Cruz in Valladolid und des Kollegs von Sigüenza, ihr Verhältnis zur Universität und das Leben der Kollegialen. Die Arbeit, entstanden aus einem Vortrag in der Mendoza-Festsitzung der Real Academia von Toledo, ist für die Geschichte der

spanischen Scholastik des 16. Jahrhunderts von Bedeutung, da sie einen Einblick in die Umwelt dieser Kreise ermöglicht. Hentrich.

30. Beltrán de Heredia, V., O. P., *El P. Matías de Paz O. P. y su tratado „De dominio regum Hispaniae super Indos“*: CiencTom 40 (1929 II) 173—190. — Der unermüdliche Erforscher der Geschichte der spanischen Scholastik des 16. Jahrhunderts bietet hier auf Grund archivalischer Funde zunächst ein kurzes Bild des Lebens und der Lehrtätigkeit M.' de P. (geb. um 1470, Theol.-Prof. und Regens von S. Pablo in Valladolid 1502—1513, dann Exegese professor in Salamanca bis zu seinem Tode 1519). Ein ausführliches Lebensbild stellt B. de H. für später in Aussicht. 1512 wurde P. vom König in eine Kommission von Juristen und Theologen berufen, die die Frage der Behandlung der Indianer prüfen sollte. Bei dieser Gelegenheit verfaßte P. auf Wunsch des Königs den Traktat „De dominio...“. Von dieser verschollenen Abhandlung hat B. de H. nun zwei alte handschriftliche Abschriften wiederentdeckt, die eine im Archiv der Madrider Academia de Historia (den Fundort der anderen gibt er leider nicht an). Auf Grund einer eingehenden Analyse der Abhandlung (deren Hauptabschnitte im Wortlaut abgedruckt werden), und eines Vergleiches mit Vitorias Relektionen „De Indis“ kommt B. de H. zu dem Schlusse: die praktischen Folgerungen sind zwar bei P. und Vitoria fast die gleichen, doch leidet die Argumentation P.' an zwei Hauptirrtümern (Leugnung der Existenz eines wirklichen dominium praelationis unter den Ungläubigen und Behauptung der direkten weltlichen Jurisdiktion des Papstes über den Erdkreis), die erst Vitoria zurückweisen sollte. Doch nimmt P. unter den unmittelbaren Vorläufern Vitorias in diesen Fragen einen Ehrenplatz ein. H.

31. Solana, M., *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*. gr. 8^o (187 S.) Madrid 1928. J. Ratés. — Der Wert dieser gründlichen, von der spanischen „Real Academia de Ciencias Morales y Politicas“ preisgekrönten Arbeit besteht darin, daß sie die acht großen Scholastiker des spanischen „Siglo de oro“, Vitoria, Dom. Soto, Cano, Bañez, Alonso de Castro, Molina, Vasquez und Suarez, rein als Philosophen würdigt und das jeweils Eigenartige und für die weitere Entwicklung der Philosophie Fruchtbare bei den einzelnen nachdrücklich heraushebt. Die Arbeit baut sich auf einem selbständigen Studium der Quellenwerke unter Benützung der Literatur (auch der deutschen) auf; für Vitoria wurde auch dessen handschriftlicher Kommentar in der Bibliothek Menéndez y Pelayo in Santander (Cod. 1—10—12) verwertet. Der Verfasser betont in der Einleitung mit Nachdruck, daß er die Scholastik in ihrem Reichtum und ihrer Weite vor Augen habe und deshalb neben vier Thomisten (im engeren Sinne) einen Skotisten und drei Jesuiten als typische Vertreter dieser Blütezeit der spanischen scholastischen Philosophie gestellt habe. H.

32. Menéndez-Reigada, J. G., O. P., *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes*: CiencTom 39 (1929 I) 307—330. — Der Aufsatz, ursprünglich als Konferenz in der Universität Salamanca bei der Inauguration der „Cátedra Vitoria“ gehalten, betont, daß V. auch als Völkerrechtler nie aufhörte, Theologe zu sein, und will deshalb die Einordnung seiner völkerrechtlichen Gedanken in sein ethisches System klarlegen. Die Ausführungen berühren sich mit dem, was P. Larequi (vgl. unten Nr. 34) eingehender entwickelt. M.-R. hat zu dieser Studie auch aus ungedruckten Hss V.s geschöpft. Bei Erörterung des Schiedsgerichtsgedankens betont M.-R., daß V. ihn noch nicht kennt, daß Bañez als erster auf die Lösung internationaler Konflikte durch Er-

nennung von Schiedsrichtern hingewiesen habe (In 2, 2 q. 40). Dabei wendet M.-R. sich gegen „einen jüngst in einer gewissen spanischen Zeitschrift erschienenen Aufsatz“, der Suarez dieses Verdienst zuschreiben wolle. Welcher Aufsatz damit gemeint ist, konnte ich nicht feststellen. H.

33. Larequi, J., S. J., Del „Jus Gentium“ al derecho internacional: RazFe 82 (1928 I) 310—329. — Dieser und die beiden unter Nr. 34 f. besprochenen Artikel bilden trotz des wechselnden Titels eine einzige geschlossene Untersuchung über die Frage, wie sich aus dem Begriff des römischen Rechtes vom „Jus gentium“ der davon innerlich wesentlich verschiedene Begriff des modernen „Völkerrechtes“ entwickelt hat. Im vorliegenden Aufsatz zeigt L. an den Quellen, wie im Zusammenhang mit der Errichtung des Amtes eines „Praetor peregrinus“ bei den römischen Juristen der ausgehenden Republik der Begriff „ius gentium“ entsteht und was er bedeutet. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem „Jus gentium“ beim hl. Thomas. L. erklärt, daß es auch nach einem sehr gründlichen Studium der einschlägigen Texte sehr schwer sei, eine klare Entscheidung über die Theorie des Aquinaten vom „Jus gentium“ zu treffen; die Dunkelheit komme von der synthetischen und konziliatorischen Arbeitsweise des hl. Thomas, der bei dieser Sonderfrage so weit gegangen sei, zu versuchen, Unversöhnliches zu versöhnen und einander so widersprechende Systemgedanken wie die des Aristoteles, Gajus, Ulpian und Isidor zu harmonisieren. Darauf untersucht L., methodisch vorbildlich und gründlich, in drei Kapiteln die Texte, aus denen römisch-juristische, aristotelische und isidorianische Tradition spricht, zum Teil unter geschickter typographischer Gegenüberstellung der Texte. H.

34. Larequi, J., S. J., Francisco de Vitoria y los teólogos españoles del siglo XVI. (Del „Jus Gentium“ al derecho internacional): RazFe 83 (1928 II) 21—37. — Die Schöpfung des modernen Völkerrechtsbegriffes ist nicht, wie es zuweilen hingestellt wird, das Werk eines einzigen Mannes, auch nicht der beiden Vitoria und Suarez allein, vielmehr befindet sich zwischen diesen beiden überragenden Gestalten eine beachtenswerte Anzahl von Männern, die, wenn auch nicht von der gleichen Bedeutung, doch wertvolle Mitarbeit geleistet haben. Chronologisch und sachlich lassen sich drei Entwicklungsstufen unterscheiden: 1. Vitoria spricht als erster den Gedanken einer rechtlichen, zwischenstaatlichen Gemeinschaft aus und verknüpft ihn mit dem Gedanken des „ius gentium“, ohne jedoch dessen römisch-mittelalterlichen Charakter als eines allen Völkern gemeinsamen Rechtes abzustreifen. 2. Die Mehrzahl der auf ihn folgenden Theologen entwickeln den philosophischen Begriff des „ius gentium“ so weit, daß sie es völlig vom Naturrecht loslösen und ihm einen wesentlich positiven Inhalt geben. Zu dieser zweiten Gruppe gehören vor allem Molina, Valencia, Vasquez de Menchaca und Soto. H.

35. Larequi, J., S. J., El P. Suárez creador del concepto del derecho internacional: RazFe 83 (1928 II) 225—240. — L. zeigt, wie die Werke des S. die dritte und höchste Stufe eines Entwicklungsprozesses darstellen: S. feilt den neuen Begriff einer internationalen Gemeinschaft aus und erhebt ihn zur höchsten Vollkommenheit, stellt den positiven Charakter des „ius gentium“ endgültig sicher und formt dieses um in die rechtliche Regelung der wechselseitigen Beziehungen zwischen den Staaten. Gegenüber anderen Autoren, die die völkerrechtlichen Ausführungen S.' getrennt zu betrachten pflegen, will L. diese mit Recht auf dem Hintergrund der gesamten Sozialethik des Doctor Eximius betrachten wissen. S.' Völkerrechtsbegriff wird aufgebaut auf den beiden System-

gedanken vom Vergesellschaftungstrieb des Menschen und von der Korrelativität der Begriffe Gesetz und Staat. H.

36. Larequi, J., S. J., *El P. Suárez y la sociedad internacional: RazFe 86 (1929 I) 12—27.* — L. entwickelt hier genauer das Neuartige an S.' Auffassung der internationalen Gesellschaft: Während bei den früheren Juristen die Welt gleichsam als eine einzige Riesenstadt erschien, deren Stadtbürger alle Menschen sind, ist für S. der Mensch Glied eines organisierten Staates; von dort aus gewinnt S. dann durch Deduktionen und Analysen den Gedanken einer Gemeinschaft dieser Staaten. Eingehend erörtert L. hierbei die Schwierigkeit, die für S. aus der Herübernahme des aristotelischen Staatsbegriffes mit seinen beiden Komponenten der Autonomie und Autarkie entsteht. H.

37. Larequi, J., S. J., *¿Grocio, fundador del derecho natural?: RazFe 87 (1929 II) 525—583. Ders., Influencia suareciana en la filosofía de Grocio: RazFe 88 (1929 III) 226—242.* — Daß nicht Hugo de Groot, wie bis vor kurzem allgemein behauptet wurde, der Begründer des Völkerrechtes ist, sondern die spanische Theologie des 16. Jahrhunderts, wird heute von der ganzen Fachwissenschaft, zum Teil in fast überschwenglicher Weise, bejaht. Doch das enthebt den Forscher nicht der Aufgabe, durch sorgfältige Einzelstudien den wirklichen Einfluß der spanischen Theologen auf G. genau zu umgrenzen. Bei Suarez besteht nun eine große Doppelschwierigkeit: G. führt ihn auffälligerweise nicht in den Prolegomena seines Werkes bei der eingehenden Aufzählung seiner Quellen an; die vier Stellen, an denen G. ihn anführt, beziehen sich auf belanglose Nebensachen. L. weist nun zunächst die weitgehende Übereinstimmung (oft fast wörtliche, die L. durch Gegenüberstellung in Kolumnendruck augenscheinlich macht) der beiderseitigen Ausführungen nach, und zwar sowohl bezüglich des Naturrechtes (1. Aufsatz) wie vor allem bezüglich des Völkerrechtes (2. Aufsatz). Ein Vergleich der Anschauungen G.s vor und nach dem Erscheinen des Traktates *De legibus* von Suarez macht die Abhängigkeit G.s von Suarez evident. Die obige Doppelschwierigkeit löst L. (unter Ablehnung der Hypothese des Leydener Professors van Vollenhoven) mit Brown Scott durch den Nachweis der schwierigen persönlichen Lage des verbannten G., der als Gast Frankreichs sich nicht öffentlich zu dem soeben vom Pariser Parlament zensurierten Suarez zu bekennen wagte. — Die verschiedenen Aufsätze L.s in den beiden letzten Jahrgängen von *RazFe* über die Problemgruppe „Suarez und das Völkerrecht“ zeichnen sich sämtlich aus durch eine glückliche Vereinigung von Kenntnis der Scholastik und Schärfe der Spekulation mit einer ebenso gründlichen Kenntnis der modernen Fachliteratur und Handhabung der historisch-kritischen Methode. Hoffentlich schenkt uns der Verfasser recht bald ein aus diesen Aufsätzen gegossenes Standard-Werk über den Völkerrechtler Suarez. H.

38. Diego, S., *Fray Luis de León y Francisco de Ribera: EstudEd 8 (1929) 5—22.* — Der berühmte Salamancaer Theologieprofessor Luis de León (1527—1591) polemisiert in seinem *Abdias-Kommentar* in ungewein scharfer Weise gegen einen ungenannten Gegner. D. weist nun nach, daß dieser Ungenannte der damalige Exegeseprofessor des Salamantiner Jesuitenkollegs Fr. de Ribera (1537—1591) sein muß, der 1587 einen Kommentar über die kleinen Propheten veröffentlicht hatte. H.

39. Conze, E., *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez (Forschungen zur Gesch. d. Philos. und Pädag., hrsg. von Artur Schneider und Wilh. Kahl, III 3) gr. 8° (72 S.) Leipzig 1928, Meiner. M 4.50.* — Angesichts der großen Bedeutung der „*Disputationes metaphysicae*“ von Franz Suarez ist vorliegende Arbeit, die in der Haupt-

sache den Inhalt der Disputatio prima wiedergibt, besonders zu begrößen. Der erste Teil macht den Leser mit dem Gegenstand der Metaphysik nach S. bekannt, der zweite mit den Aufgaben der Metaphysik den Einzelwissenschaften gegenüber, der dritte mit der literarischen Form der Disp. met. Obwohl sich die Arbeit auf die Darstellung des Begriffs der Metaphysik bei Suarez beschränkt, wäre es doch wünschenswert, ja für ein tieferes Erfassen eben dieses Begriffs notwendig gewesen, nicht bloß die Gedanken der ersten Disputatio „De natura primae philosophiae seu metaphysicae“ wiederzugeben, sondern die Betrachtung auf das ganze Werk und die inneren Motive seines Aufbaues auszudehnen. Was nämlich bei Suarez der Sinn der Wissenschaft vom „ens in quantum ens reale“, der Wissenschaft von dem „Sein, welches dem Sein nach von der Materie abstrahiert“ ist, wird erst in den folgenden Disputationes, besonders in der zweiten „De ratione essentiali seu conceptu entis“ und der dritten „De passionibus entis in communi et principiis eius“, sowie im ganzen Ausbau des großen Werkes, zumal in den Überleitungen von Teil zu Teil, recht ersichtlich. In der ersten Disputatio will Suarez bloß eine erste Kenntnis vom Begriff der metaphysischen Wissenschaft historisch-systematisch vermitteln. — Wenn überhaupt wird, die Disputationes metaphysicae seien die letzte große systematische Leistung der Scholastik, nach ihnen beginne die Epoche der Lehrbücher und Kompendien, ohne Genie, Originalität und Kraft, so ist zum mindesten schwer ersichtlich, in welchem Sinne hier das Wort „Scholastik“ gebraucht ist. Das am Schlusse der Einleitung angeführte Verzeichnis der über Suarez bisher erschienenen Literatur nennt sich nicht mit Recht das einzige und ist auch nicht „einigermaßen vollständig“. — Wenn die Arbeit auch der Weite und Tiefe der suarezianischen Metaphysik nicht in allem gerecht wird, so stellt sie doch eine wertvolle Einführung in die philosophische Gedankenwelt des großen Spaniers dar und bietet im einzelnen viel Interessantes. Claßen.

40. Laures, John, S. J., The Political Economy of Juan de Mariana. With a Foreword by Edwin R. A. Seligman. gr. 8^o (XIV u. 321 S.) New York 1928, Fordham University Press. — L., jetzt Professor an der Katholischen Universität Tokyo, schildert in dieser Doktorarbeit an der Columbia University (N. Y.) zunächst die Staatslehre Marianas als Grundlage seiner Steuer- und Geldlehre. Dessen Philipp III. gewidmetes Buch „De Rege et Regis Institutione“ (1599), ein Fürstenspiegel, beabsichtige kein wissenschaftliches System, was L. durch ständigen Vergleich mit Suarez dartut (zur Ergänzung von L.s Suarezauffassung vgl. Schol 4 [1929] 173 f. 274 f.). Marianas vom Orden immer verworfene Lehre vom Tyrannenmord wird hier getreu dargestellt und abgelehnt. Der Feind des damaligen Absolutismus tritt immerhin für eine kraftvolle, aber konstitutionelle Monarchie ein, für eine antiliberalistische Staatsintervention in Wirtschaft und Sozialpolitik im Sinne des Wohlfahrtsstates: Für Förderung des Ackerbaues (ohne die Überspannung der späteren Physiokraten), des Handels (der die internationale Friedensgemeinschaft fördern könne; im Sinne des Merkantilismus will er das Gold im Lande behalten), für reichliche Wohlfahrtspflege durch Staat und Kirche (als letztere arm gewesen sei, habe sie öffentlich die Armen gespeist; mehr zu sagen, „non vacat periculo et invidia“ — bezeichnend für seinen Freimut), für produktive Arbeitslosenfürsorge, für Unterdrückung der Prostitution (wobei er gegen Augustins Autorität den Abolitionismus der Hussiten verteidigt). Mariana verlangt schon progressive Besteuerung sowie volkspädagogische Steuern (gegen Einfuhr von Luxuswaren). Wenn L. (51) sagt, M. fordere die Volksbestätigung für die Gültigkeit der Steuern, weil dies

in Spanien so gewesen sei, so tritt hinzu, daß M. Steuern ohne Volkswille der Zensur der Bulle „Coena Domini“ verfallen glaubte (124 ff.). Solchen Steuern gleich und deshalb derselben Zensur verfallen erachtet M. auch manche Staatsmonopole sowie vor allem die Kupfermünzenverschlechterung durch Philipp III.; dieser Inflation stellte er sein geldtheoretisches und finanzpolitisches, schon ganz geschichtlich vorgehendes Werk „De monetæ mutatione“ (Köln 1609) gegenüber, das dem 73jährigen, immer noch kühnen Forscher ein viermonatiges Gefängnis im Madrider Franziskanerkonvent eintrug. Da fast alle Exemplare vernichtet wurden, blieb das Werk 250 Jahre unzugänglich; L. bietet im Anhang den vollständigen lateinischen Text. — Wertvoll in dieser fleißigen, zugleich übersichtlich und anregend geschriebenen Arbeit ist auch der fortwährende Vergleich der Lehre Marianas mit der seiner Landsleute und Ordensbrüder aus Spaniens großer Zeit: Suarez, Molina, de Lugo. Gemmel.

41. Gouhier, Jean, Sur la date de la „Recherche de la vérité“ de Descartes: RevHistPh 3 (1929) 296—321. — In einem in derselben Zeitschrift (2 [1928] 254—289; s. Schol 4 [1929] 450) erschienenen Artikel behauptete G. Cantecor, die „Recherche“ sei ein Jugendwerk Descartes'. Demgegenüber sucht G. die traditionelle Ansicht zu bekräftigen, nach der die Schrift den letzten Jahren des Philosophen angehört. Grausem.

42. Sortais, G., S. J., Le Cartésianisme chez les Jésuites Français au XVII^e et au XVIII^e siècle (ArchPh VII, 3) gr. 8^o (VI u. 111 S.) Paris 1929, Beauchesne. — Die mit großer Erudition geschriebene Arbeit des jüngst verstorbenen Philosophieprofessors S. (die in anderem Zusammenhang noch eingehender zu würdigen sein wird) bildet eine Ergänzung zu dem demnächst erscheinenden dritten Bande der großen Histoire de la philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz. Gegenüber der allzu einfachen Formel einer blinden und unversöhnlichen Gegnerschaft aller französischen Jesuiten gegen den Cartesianismus weist S. durch sorgfältige Ausschöpfung der Quellenpublikationen, besonders des zeitgenössischen Briefwechsels den viel komplizierteren geschichtlichen Sachverhalt nach: auf dem Gebiete der Physik zählt Descartes unter seinen früheren Lehrern von La Flèche und späteren Jesuitenprofessoren manche Verteidiger; auf dem Gebiete der eigentlichen Philosophie finden sich einige wenige begeisterte Anhänger Descartes und Malebranches (darunter besonders der leidenschaftliche P. Yves de l'Isle André, der 1721 wegen seines Malebranchismus auf die Bastille geschickt wurde); die große Mehrzahl der Jesuiten lehnt den Cartesianismus ab, anerkennt aber bei der Bekämpfung zugleich die Geistesgröße und Glaubensstreue ihres genialen Schülers von La Flèche. Ein Anhang bietet eine eingehende Analyse und Kritik der Metaphysik des oben genannten P. André. P. Descoqs hat dem Buche ein sympathisches Lebensbild des verstorbenen Verfassers vorausgeschickt. Hentrich.

43. Heß, W., Die philosophischen Inauguralquästionen an der ehemaligen Akademie zu Bamberg: ZKathTh 53 (1929) 111—127. — In diesem wertvollen Beitrage zur Geschichte der deutschen Scholastik im 18. Jahrhundert veröffentlicht H. nach einem im Besitz der Bamberger Hochschule befindlichen Ms das Verzeichnis aller von 1696 bis 1779 gehaltenen Bamberger philosophischen Quaestiones inaugurales der Doktoranden und der begleitenden Quaestiones Promotorum. In längerer Einleitung und ausführlichen, von großer Erudition zeugenden Fußnoten erläutert H. den Sinn der Quästionen und ihre Beziehung zu Gegenwartereignissen des betreffenden Jahres. Mit Recht betont H., wie dieses Ms für den wissenschaftlichen Hochstand der philosophischen

Fakultät der Bamberger Jesuiten-Universität zeugt. — Einige Ergänzungen zur vorliegenden Arbeit: Zur Quaestio d. J. 1724 „An homines in feras possint vere transmutari?“ bemerkt H.: „Wohl eine Anspielung an die bekannte Sage der Odyssee über die Zauberin Circe? Oder moralisch aufgefaßt?“ Im Hinblick auf die Tendenz der übrigen Quaestionen, mit der Gegenwart, ihren Fortschritten und ihrem Aberglauben sich auseinanderzusetzen, erscheint es viel wahrscheinlicher, daß die Quaestio sich mit der auch damals noch im Volke lebenden Werwolfssage (Wer = Mann) und mit der Verwandlung der Hexen in Tiere, die in den Hexenprozessen der damaligen Zeit eine praktische Rolle spielt, befaßt. Unter der „Arbor pudica“ der Quaestio des Jahres 1739, deren botanische Identifizierung H. unentschieden lassen will, wird die *Mimosa pudica* L. zu verstehen sein, die im Spanischen beim Volke auch „Mata virgen“ oder „vergonzosa“ (Mata = Strauch) heißt. — Zu der Quaestio „Quomodo insecta, eadem die Sexta producta, sint ad Ornamentum Mundi et Conditoris gloriam?“ (1728) bemerkt H. „Die Behauptung, daß die Insekten zum Schluß der Schöpfung, am nämlichen Tage wie der Mensch erschaffen sein sollten, dürfte allgemein verblüffen. Der Verfasser hat weder in einem der zahlreichen Kommentare zur biblischen Schöpfungsgeschichte noch auch auf Befragung verschiedener Exegeten einen Anhaltspunkt für sie zu finden vermocht.“ Die Erklärung ist unseres Erachtens aus der damaligen Zeitphilosophie zu gewinnen, die die ganze Natur von einem einseitig anthropologischen Standpunkt aus teleologisch erklären wollte. Nun schien wahrscheinlich die Beobachtung, daß einige lästige Insekten (etwa *pulex irritans* L.) heute nur auf dem Menschen leben können, rein naturphilosophisch zu der Annahme zu zwingen, daß diese erst gleichzeitig mit dem Menschen erschaffen sein können, da man noch keine Entwicklungslehre kannte; andererseits machte ihre Existenz den damaligen Aufklärungsphilosophen besondere Schwierigkeit. Mit beiden Punkten befaßt sich die These. Nach einem besonderen exegetischen Kommentar als Ausgangspunkt zu suchen, ist deshalb überflüssig. H.

44. Morelle, F., *Les idées religieuses de Kant en 1755—1760: RevNéo-scolPh* 30 (1928) 275—316; 31 (1929) 280—309. — Unter ausgiebiger Verwertung der neuesten Quellen, zumal der von Adickes im 16. Band von „Kants gesammelten Schriften“ veröffentlichten „Randbemerkungen“ zum „Auszug aus der Vernunftlehre“ von G. F. Meier, den K. in den ersten Jahren seinem Logikunterricht zugrunde legte, gibt uns M. gleichsam einen Querschnitt durch K.s religiöse Gedankenwelt als Ausgangspunkt für seine spätere Entwicklung. Erst das religiöse Milieu: der vorerst noch mystisch-innerliche, vernunftfeindliche, rigoristische Pietismus, der dann seine immerhin noch streng supernaturalistisch gehaltene, dogmatisch-apologetische Durchformung durch K.s Lieblingslehrer Schultz bzw. Knutzen im Sinn des Wolffschen Vernunftoptimismus erhält. K.s damaliges religiöses Gedankengebäude: K. gibt klar die Möglichkeit einer Offenbarungsreligion zu; die rationalistische Gleichsetzung: „möglich ist nur, was uns innerlich einsichtig“ wird verworfen; die Gewißheit über Tatsächlichkeit der Offenbarung beruht sowohl auf „unwidersprechlicher historischer Erkenntnis“ als auch auf der „inneren Erfahrung“, die den historischen Glauben zum „lebendigen“ macht. Wenn bei den Geheimnissen der Offenbarung „auch die Skrüpel bleiben“ (= keine innere Einsicht!), so kann die Vernunft doch zeigen, daß die Geheimnisse nicht sinnlos sind, kann sie klar formulieren und methodisch ordnen, bis sie endlich zur „Wissenschaft“ ausgestaltet werden. Hierzu muß gezeigt werden, wie die positive Offenbarung die natürliche ergäntzt, und zwar letzten Endes nur Sinn haben

kann, indem sie die gefallene menschliche Natur wieder ausgleicht, also sich harmonisch in die philosophische Weltanschauung einfügt: ganz im Sinn von Wolffs deduktiver Methode. Überhaupt sind K.s Theodizee und Ethik ganz anthropozentrisch gerichtet. Gott kann die Verderbnis der menschlichen Natur nur zulassen, weil er der Menschheit wirksame Mittel zur Wiederherstellung an die Hand geben kann. Oberstes Gut niederen ist der Friede des Gewissens, Sünde ist Vergehen gegen die Gesetze der eigenen Natur; Gott und die Akte, die direkt auf ihn zielen, stehen weit vom Brennpunkt des Interesses. — Schon in dieser Zeit ist also K.s religiöses Denken ganz dem philosophischen untergeordnet; das läßt ahnen, daß auch das weitere Schicksal seiner religiösen Haltung nur Folge seiner philosophischen Entwicklung sein wird. Naber.

45. Schmalenbach, H., Kants Religion. gr. 8^o (133 S.) Berlin 1929, Junker und Dünnhaupt. M 6.— Trotz des Titels ist in dem Buche von der Religion Kants eigentlich wenig die Rede, wohl aber viel von Gefühlen und Erlebnissen, besonders dem „Erhabenheits-erlebnis“. Kant wird von einer sonst wenig beachteten Seite betrachtet. Aus Kants Schriften sucht der Verfasser darzutun, daß der Königsberger Philosoph ein reiches Affektleben gehabt habe. „Der tiefer eindringende Leser Kants entdeckt in seinen Büchern... die Zeugnisse eines sogar fast unvergleichlichen, jähren und wilden inneren Erlebens, das den Hintergrund seines gesamten Philosophierens bildet“ (14). Mit der Religion hängen die Erlebnisse zusammen, weil sie nach dem Verf. aus Erlebnis entspringt, ähnlich wie die Philosophie (68). S. meint, in der Jugend, in den zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre, habe Kant pantheistisch gefühlt, später habe er sich vom Pantheismus abgewandt (77 82). Der philosophischen Ablehnung der Metaphysik ging eine emotionale voraus (121). — Der Stil des Verf. ist oft kantisch dunkel. Mehr systematische Behandlung, die Behauptung und Beweis besser hervortreten ließe und auch die äußeren Mittel der Drucktechnik nicht scheute, wäre dem Buche von Vorteil. Wünschenswert wäre es, wenn klarer unterschieden würde in der Frage, wieweit die Affekte Kant zum Philosophieren trieben und wieweit sie auf die Ergebnisse dieses Philosophierens Einfluß hatten. Wenn wirklich die philosophische Ablehnung der Metaphysik durch eine voraufgehende emotionale beeinflusst wurde, so wäre das ein neuer Grund, den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft zu mißtrauen. Denn wo es sich um die Wahrheit handelt, sind Affekte nicht der richtige Wegweiser. Der Schluß aus einzelnen Aussprüchen Kants auf sein inneres Fühlen und Erleben dürfte bisweilen gewagt sein, so wenn daraus, daß er von einem Verbrausen von Gefühlen spricht, geschlossen wird, daß er selbst diese Gefühle und ihren regulären Verlauf an sich erlebt habe (95). Fremdwörter wie „liiert“ (83) trüben die Reinheit der Sprache. Woher der Verf. bei gelegentlicher Erwähnung des Jesuitengehorsams die in Anführungszeichen stehenden Worte: „usque ad cadaver“ genommen hat, ist ein Rätsel. Deneffe.

46. Braubach, M., Die katholischen Universitäten Deutschlands und die französische Revolution: HistJb 49 (1929) 263—303. — Die Abhandlung bildet eine wesentliche Erweiterung und Unterbauung eines Vortrages, den B. auf der Tagung der Görresgesellschaft in Regensburg 1928 hielt. Ihr Ziel ist, die Folgen zu zeigen, die die revolutionären Vorgänge in Frankreich für die Entwicklung des Kampfes zwischen Anhängern und Gegnern der sogenannten Aufklärung an den Hochschulen des katholischen Deutschlands hatten und einen historischen Überblick zu geben über die durch die Haltung der Regierungen bedingte Stellung dieser Hochschulen zur Aufklärung vor und nach Ausbruch der Revo-

lution. Die gründliche, reich dokumentierte Arbeit, die sich auf eine umfassende Durchforschung der wichtigsten polemischen und wissenschaftlichen Zeitschriften der damaligen Zeit stützt, bietet auch für die noch wenig durchforschte Geschichte der Scholastik (Kantianismus an den katholischen Universitäten usw.) wertvolles Material. Henrich.

47. Lo Serro, P., O. F. M., Bio-Bibliographia Antonini Maugeri O. F. M. philosophi sculi (1813—1891): Antonianum 4 (1929) 61—94. — Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der Lage der katholischen Philosophie vor der Erneuerung der Scholastik unter Leo XIII. S. schildert zunächst die philosophischen Strömungen in Unteritalien und Sizilien zu Beginn des 19. Jahrhunderts, entwirft dann auf diesem Hintergrunde, unter Benutzung der Ordensarchive, ein Bild des Lebens und der philosophischen Wirksamkeit des Franziskaners M., der lange Jahre Lektor der Philosophie und Theologie im Ordensstudium, später ordentlicher Philosophieprofessor an der staatlichen Universität Catania und fruchtbarer philosophischer Schriftsteller war. In seiner Jugend von seinem Ordenslektor im Geiste eines reinen Sensualismus philosophisch ausgebildet, entwickelte er ein eigenes eklektisches System, das die beiden damals in Italien herrschenden Systeme Giobertis und Rosminis harmonisieren wollte. Sehr bezeichnend für den damaligen Stand der katholischen Philosophie ist es jedenfalls, daß die staatlichen Behörden M. zeitweise wegen Liberalismus seiner Professur enthoben und der Jesuit Romano 1842 sein System als offenen Skeptizismus bekämpfte. Eine sorgfältige Bibliographie der philosophischen Schriften M.s bildet das Schlußkapitel. H.

48. Goffredo, Alfredo, La filosofia della pratica di Benedetto Croce. RivFilNeoscol 21 (1929) 149—169. — Die nach Croce einzige Wirklichkeit, der Geist, ist nur Tätigkeit (attività), theoretische oder handelnde (pratica). In letzterer Tätigkeit herrscht die Willensfreiheit, vollzieht sich eine Schöpfung aus nichts, entweder als sittliche oder als ökonomische Handlung. C. trennt scharf das Sittliche vom Ökonomischen; letzterem weist er auch die Handlungen des Rechts-, Gesetzes-, Staatsbereiches wie die „Kultur“ zu. Wegen der immerwährenden Geist-Wandlung ist ein bleibendes Prinzip, ein Naturrecht, undenkbar; aber auch jedes Gesetz, eine leere Abstraktion, dient nur als Krücke und ist in den einzelnen Gewissensentscheidungen wertlos. Trotzdem macht anderswo C. der katholischen Moral die Vorwürfe, sie lasse gegebenenfalls gegen das Gesetz handeln (Epikie), sie anerkenne moralisch indifferente Handlungen; die Jesuiten ferner führten alle Gesetze auf die göttliche Willkür zurück (Moralpositivismus). Demgegenüber betont G., daß die Epikie gerade das ewige Prinzip bewahrt, während C. weder ewiges Prinzip noch positives Gesetz verbindlich nenne; er verweist C. auf den Jesuiten Liberatore, bei dem er die moralische Indifferenz der konkreten Akte wie den Moralpositivismus trefflich widerlegt finde. Die „Schöpfung aus nichts“ im Praktischen sei ein Widerspruch: Entstehe Neues, sei der Geist nicht mehr C.s „einzige Wirklichkeit“; entstehe nichts Neues, sei es keine Schöpfung aus nichts. Da nach C. Ziel und Wille identisch sind und letzterer wie der Tierinstinkt handelt, ist die von C. behauptete Willensfreiheit aufgehoben. — Man sieht, wie bei dem einflußreichen italienischen Neuhegelianer wie bei Hegel selbst unter der Vieldeutigkeit der Worte ein widerspruchsvoller Monismus, Materialismus, Nihilismus sich birgt. Es sei hingewiesen auf G.s gründliches Werk: La filosofia del nulla di fronte alla filosofia dell'essere. Note critiche intorno alla filosofia di Benedetto Croce. Gemmel.

49. Schoemann, J. B., Stefan George, verdeutlicht durch Kurt Singers Platon: PhJb 42 (1929) 323—341. — Sch. handelt von St. George, so wie ihn Gundolf zeichnet, und von Plato, wie ihn Kurt Singer schildert: Wesen und Wollen auf Grund der Zeitverhältnisse, ihre Sehnsucht nach dem Retter, der Retter und sein Wirken selbst, Vergottung und Einung, das Urbild des Staates, Herrschaft und Dienst. Platon war es nicht vergönnt, seine geistige Schau verwirklicht zu sehen. Nach C. Wandrey könnten sich auch der Verwirklichung von St. Georges Traum schicksalhafte Mächte, aus der Tiefe der deutschen Seele selbst heraus geboren, entgegenstellen. Zusammenfassend sagt Sch.: „Ob nur der Stoff griechischer Menschheit, nur das Dunkel der eigenen Zeit Platon überzeigte, das lichte Urbild lasse sich nicht reiner verwirklichen? Ob nicht vielmehr der greise Seher am Ende seines Lebens den tiefsten Blick in die Menschenseele getan hat, in die erbsündige Seele, die nicht nur Griechen und Deutsche, die alle Menschen aller Zeiten und Zonen haben, die erbsündige Seele, die immer und überall noch die Verwirklichung eines goldenen Zeitalters, eines dritten Reiches, eines Idealstaates verhinderte, die auch sicher verhindern wird, daß der ‚Bund der Herren der Welt‘, ‚Das neue Reich‘, Wirklichkeit wird?“ (338) Sladeczek.

2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik

50. Rehmke, Johannes, Philosophie als Grundwissenschaft, 2. umgearb. Aufl. gr. 8^o (VIII u. 651 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 27.—; geb. M 30.— R.s „Grundwissenschaft“ gehört neben der Husserlschen Phänomenologie sicher zu jenen Erscheinungen des neuzeitlichen philosophischen Denkens, die einer Auferstehung der Metaphysik vorgearbeitet haben. Was nämlich Aristoteles unter dem Namen der Ersten Philosophie anstrebte, jene Wissenschaft, der eine spätere Zeit den Namen Metaphysik gab, ist ja „Grundwissenschaft“ im strengsten Sinne des Wortes, d. h. verstehendes Erkennen der Gesamtheit des Erkennens wie des Seins aus den letzten Erkenntnis- wie den letzten Seinsgründen. R.s „Grundwissenschaft“ freilich hat ihr Hauptaugenmerk auf die Erkenntnis der Erkenntnis aus den letzten Erkenntnisgründen gerichtet, worin sie wiederum mit der Phänomenologie Husserls verwandt ist. Doch dabei wird sie von selber zum Metaphysischen, was bei der aristotelischen Grundwissenschaft im Vordergrund des philosophischen Interesses steht, hingeführt. Daß dieses bei ihr in höherem Maße, als bei der Phänomenologie Husserls, hervortritt, darin kann man ihren Vorzug gegenüber dieser sehen.

Clafen.

51. Donat, Jos., S. J., Summa Philosophiae christianae, ed. 5 et 6. gr. 8^o. II. Critica (VIII u. 278 S.); VI Theodicea (VII u. 273 S.) Oeniponte 1929, Rauch. Je S 5.40. — Es sei nur darauf hingewiesen, daß die Brauchbarkeit der bekannten Sammlung philosophischer Handbücher, die nun zumeist bereits in 6. Auflage vorliegen, neuerdings noch durch den sehr ausführlichen (68 Seiten) und gründlich durchgearbeiteten Index generalis (S 2.40) um ein Bedeutendes erhöht worden.

Cl.

52. Frick, Carolus, S. J., Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum. Ed. 6. gr. 8^o (X u. 248 S.) Freiburg 1929, Herder. Geb. M 4.60. — Die 6. Auflage dieses bekannten und wegen seiner knappen und klaren Fassung mit Recht beliebten Handbuches der allgemeinen Metaphysik weist gegenüber der vorhergehenden eine An-

zahl von Erweiterungen auf, wodurch jedoch der Umfang des ganzen Buches nur um weniges vergrößert ist. Cl.

53. Monaco, Nic., S. J., Praelectiones. Ed. 3. gr. 8^o. Dialectica (IV u. 244 S.); Critica (XV u. 306 S.); Metaphysica generalis (XV u. 343 S.) Roma 1928, Univers. Gregoriana. — Die Teilung der Dialektik ist die übliche nach Begriff, Urteil und Schluß. Die Lehre ruht ganz auf Aristoteles und der Weiterbildung in der Scholastik, ohne die neueren Logiker zu berücksichtigen. Das Bestreben ist, der Lehre des hl. Thomas möglichst zu folgen. — Die großen Teile der Kritik sind: Begriff und Bestehen der Wahrheit (60 S.), Objektivität der allgemeinen Begriffe und Sitz der Wahrheit (90), Quellen der Wahrheit (80), das letzte Kriterium (70). Mit besonderer Vorliebe werden die metaphysischen Fragen, wie die allgemeinen Begriffe, behandelt. Dagegen geht die Rechtfertigung der Erkenntnisquellen auf die Gedanken der Gegner weniger ein, als es bei uns, im Kampf mit den wirklichen Gegnern, ratsam wäre. Immerhin werden Kantianismus und selbst so moderne Systeme, wie die Immanenztheorie eingehender dargestellt, als man es in lateinischen Kompendien gewohnt ist. — Die fünf Kapitel der Ontologie behandeln die abstractio entis (96 S.), proprietas entis (30), Actus- und Potentia-Lehre (70), Substanz und Accidens (90), die causae (50). Die Lehre ist fast ausschließlich die scholastische, dringt aber in diese Spekulation auch sehr tief ein, vielleicht mehr, als es für den gewöhnlichen Kurs ratsam ist. Besonders eingehend werden durchgearbeitet die Streitfrage des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein, das Wesen des Suppositum, die Bedeutung der materia signata bei der Individuation. Dieser dritte Band ist der wertvollste der Sammlung; sein Stoff entspricht offenbar der Anlage des Verfassers am meisten.

Fröbes.

54. Weber, L., De quelques caractères de la Pensée symbolique: RevMétMor 36 (1929) 157—176 343—359. — Der Symbolismus der Worte kann in zwei Klassen eingeteilt werden: die mathematischen Zeichen und die Abstraktionen des täglichen Lebens, worauf sich die philosophischen Begriffe aufbauen. Die ersteren werden mit steigender Abstraktion immer klarer und eindeutiger; in jedem Augenblick ist es möglich, sich von ihrer Bedeutung genaue Rechenschaft zu geben. Die zweite Klasse hingegen wird immer unbestimmter, verschwommener, wo jeder einen eigenen Sinn hineinlegt, je nach der Umgebung und seinen vorausgehenden Erfahrungen. Die erste Klasse geht hervor aus „operativen Schemata“, die zweite hat ihren Ursprung im vital-animistischen Urerlebnis des Primitiven, im Gefühl des ihn umgebenden Lebens. Der Inhalt dieser Ideen ist eine „psycho-soziale Funktion“; nur der Gruppe, dem Milieu verdanken sie ihre Glaubwürdigkeit. Sie sind verwandt mit dem Traum und gehen auch auf einen ähnlichen Instinkt zurück. Diese nominalistische, materialistische Theorie, für die ein Beweis nicht versucht wird, wird dann angewandt auf Bossuets Darstellung der Schöpfung, mit leicht vorauszu sehendem Ergebnis. Brunner.

55. Wernick, Georg, Ist der Begriff der Wahrheit definierbar? Kant-Studien 34 (1929) 70—96. — W. unterscheidet den realistischen Wahrheitsbegriff von „methodologischen“ Definitionen der Wahrheit, die darin übereinkommen, daß sie die Wahrheit in eine Gesetzlichkeit der Denkbewegung setzen. W. neigt dem realistischen Wahrheitsbegriff zu und zeigt gut, wie der „methodologische“ in seinen verschiedenen Spielarten auf den realistischen zurückweist. Doch hat er auch gegen diesen seine Bedenken. Zunächst kann keine vollständige Übereinstimmung zwischen Urteil und Beurteiltem vorliegen,

weil das Beurteilte zahllose Eigenschaften hat, die dem immanenten Gegenstand fehlen; ferner ist der Begriff des Roten nicht selber rot. Diese mehr formalen Schwierigkeiten werden indes von scholastischen Autoren durch entsprechende Einschränkungen der Definition auf das „Formalobjekt“ und eine nur „intentionale“, nicht „entitative“ Übereinstimmung leicht behoben (vgl. z. B. Gutberlet, *Logik*, 4. Aufl., S. 166). Ernstlicher scheint die dritte Schwierigkeit: Der realistische Wahrheitsbegriff ist nicht anwendbar; denn um zu erkennen, daß ein Urteil A wahr sei, müßte ich nach dieser Definition wissen, ob das Urteil B wahr sei, das besagt, das Urteil A habe zu seinem Gegenstand die Beziehung des „Wiedergebens“; beim Urteil B ergebe sich dann dieselbe Frage und so komme man zu einem *processus in infinitum*. Das wäre richtig, wenn die Reflexion auf den Wahrheitscharakter des Urteils A immer ein neues Urteil B forderte. Die Reflexion kann aber „*implicite*“ im selben Urteilsakt geschehen, und darum kann schon in einem Akt die Denkbewegung ihr Ziel erreichen. De Vries.

56. Tessen-Wesierski, Franz Josef von, *Wesen und Bedeutung des Zweifels*, mit besonderer Berücksichtigung des religiösen Glaubenszweifels. gr. 8^o (120 S.) Breslau 1928, Ostdeutsche Verlagsanstalt. *M* 5.50; geb. *M* 7.— Neben der Frage, was Irrtum sei und wie Irrtum überhaupt möglich sei, ist die hier erörterte Frage nach dem Wesen und den Wesensvoraussetzungen des Zweifels im Hinblick gerade auf die Eigenart unserer menschlichen aus der Möglichkeit sich zur Wirklichkeit allmählich entfaltenden Verstandeserkenntnis von großem logischen Interesse. Der Zweifel ist eine Frucht sowohl der Vollkommenheit wie der Unvollkommenheit unserer Erkenntnis, geboren aus Wissen und aus Nichtwissen und aus Wissen des Nichtwissens. Er ist möglich nur gegenüber den Gegenständen vermittelter Erkenntnis und nur auf Grund unmittelbarer, dem Zweifel prinzipiell nicht zugänglicher Erkenntnisse, der sogenannten Prinzipien. Nur von den Prinzipien her erwächst er und nur in Rückführung auf die Prinzipien findet er seine Aufhebung. Hieraus ergibt sich neben der negativen die große positive Bedeutung des Zweifels. Claßen.

57. Seiffert, Aug., *Die rechte Ausgangsstellung der Erkenntnislehre*: *ArchSystPhSoz* 32 (1929) 28—50. — Ausgangspunkt der Erkenntnislehre kann vor allem nicht ein Dogmatismus sein, der das Erkenntnisproblem von vornherein in bestimmtem Sinn gelöst voraussetzt. Man darf also z. B. nicht wie Natorp und Cohen von der Voraussetzung ausgehen, daß alles im Bewußtsein Gegebene begrifflich Geformtes, nicht schlicht gegebene Wirklichkeit sei. Mit Recht fragt S., ob denn in dem sich daraus ergebenden Idealismus der Erkenntnisdrang überhaupt noch sinnvoll sei. Andere gehen von der Tatsache objektiv gültiger wissenschaftlicher Erkenntnis als logischer Voraussetzung aus. Aber so treten notwendig kritische Grundfragen im Lehrgebäude viel zu spät auf, so daß die vorausgehenden Zusammenhänge der kritischen Rechtfertigung entbehren. Der einzig befriedigende Standpunkt kann also nur der möglichster Voraussetzungslosigkeit sein. Wir abstrahieren von allem, was wir schon wissen, um uns auf die ersten Grundlagen aller Gewißheit zu besinnen; das sind die Bewußtseinstatsachen. Die Gewißheit über sie beruht aber nicht, wie S. einmal zu behaupten scheint, auf einem „Vertrauen“ auf unsere Denkbetätigung, ist also auch keine eigentliche „Voraussetzung“; richtig ist vielmehr, wenn S. von „Grundeinsichten“ spricht. De Vries.

58. Maréchal, J., S. J., *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier I, 2^e éd. gr. 8^o (208 S.) Louvain 1927, Museum Lessianum. *Fr.* 20.— Der erste Teil des groß angelegten Werkes M.s über den Ausgangspunkt der Metaphysik liegt bereits in zweiter Auflage vor.

Er behandelt die Geschichte des Problems im Altertum und Mittelalter. Gegenüber der ersten Auflage ist besonders der Abschnitt über die skotistische Philosophie vollständig umgearbeitet, weil nach den Untersuchungen von Longpré und de Basly die Quästionen „De rerum principio“ und die „Theoremata“ nicht mehr Scotus zugeschrieben werden können. Demgemäß legt M. den Agnostizismus der „Theoremata“ nicht mehr Sc. selbst zur Last. Dennoch glaubt er aber annehmen zu müssen, daß dieser Agnostizismus im skotistischen System einigermaßen vorbereitet ist. Und in der Tat, die Lehre von der Eindeutigkeit (univocatio) des Seinsbegriffes, die freilich von Sc. noch nicht ohne Einschränkung vorgetragen wird, ergibt, folgerichtig weitergeführt, die Unmöglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis. Diese Eindeutigkeit des Seinsbegriffes scheint uns aber nicht mit logischer Notwendigkeit aus der Lehre von der intuitiven Erfassung der ratio entis im Einzelding zu folgen. Vielleicht ist sogar, was diesen Punkt angeht, der Unterschied zwischen dem hl. Thomas und Sc. nicht so groß, wie er zunächst scheint. Denn wenn nach Thomas die Tätigkeit des intellectus agens darin besteht, daß er die „Wesenheit“ in dem vom Sinn vorgestellten Einzelding intelligibel macht (vgl. Sladeczek in Schol 1 [1926] 184—215), so wird sich die intellektuelle Erfassung der „Wesenheit“ für das Bewußtsein kaum anders darstellen, als wenn die Wesenheit von vornherein schon intelligibel wäre; denn die Tätigkeit des intellectus agens muß man doch wohl als eine unbewußte auffassen. Die Individuation ist aber auch nach Sc. nicht im strengen Sinn intelligibel (Maréchal 124 f.) — Im übrigen meint M. (164) wohl mit Recht, daß Sc. weniger durch schon halb agnostische Thesen Bindeglied zwischen Thomas und Occam ist, als vielmehr gerade durch seinen Ultrarealismus, der durch schillernde Begriffe Widersprüche dialektisch zu verdecken sucht und dadurch die nominalistische Kritik herausforderte. De V.

59. Frank, S., Erkenntnis und Sein (2. Teil): Logos 18 (1929) 231—261. — Vgl. Schol 4 (1929) 142 f. F. will einen erkenntnistheoretischen Realismus begründen. Zunächst versucht er zu beweisen, daß wir außer dem begrifflichen Erkennen eine „metalogische“ Intuition des Seinsbildes der Alleinheit haben. Neben dieser intuitiven Erfassung der ganzen Seinsfülle hat die begriffliche Erkenntnis den Sinn, die Teilinhalte klarer hervorzuheben. Aber auch die Intuition des Seinsbildes kann die Realität des Geschauten nicht gewährleisten, eben weil auch sie nur ein Bild gibt. Außer dieser „theoretischen“ Intuition haben wir aber noch die Erlebnis-Intuition, das wissende Erleben des Selbstbewußtseins, in dem das Sein sich uns gleichsam in eigener Person offenbart. Das so erlebte Sein soll aber die ganze Seinsfülle der Alleinheit sein. Als Grund dafür wird angeführt, es könne kein A in seiner Bestimmtheit erfaßt werden, außer im Gegensatz zu non-A, also insofern es sich von dem Hintergrund „A + non-A = Alleinheit“ abhebe. — Uns scheint aber eine Intuition, deren Dasein nötig hat, sich beweisen zu lassen, sehr fragwürdig. Und dann: Selbst zugegeben, daß wir irgendein A in seiner Bestimmtheit nur im Gegensatz zu non-A erfassen können, so folgt daraus doch höchstens die Notwendigkeit der Intuition von „irgendeinem“ oder „einigen“ non-A, nicht aber gleich von allem non-A. De V.

60. Jansen, B., Denken und Sein, das philosophische Grundproblem: StimmZeit 117 (1929) 271—283. — Abgesehen von den negativen Theorien, die entweder das Vorhandensein oder die Lösbarkeit des Problems leugnen (Sensismus, Skeptizismus), ergeben sich drei positive Grundhaltungen, die periodisch wiederkehren. Der Intuitionismus ist ein urwüchsiger Realismus; er glaubt an

eine unmittelbare, von der Sinneserkenntnis unabhängige Schau der wesensmäßigen Struktur des Seins, der Ideen, des positiv Geistigen, welch letzteres deshalb durch einen Eigenbegriff erfassbar wird. Das ist die Lösung des Platonismus aller Zeiten bis auf die heutige Phänomenologie. Nach dem Kritizismus öffnet sich das Sein in seiner Wesensschichtung überhaupt nicht dem rein diskursiv arbeitenden Denken; es ist nur praktisch postulierbar, was auch vom positiv Geistigen gilt. Das ist die einseitige Antwort Kants, die als Reaktion gegen die platonisierende Metaphysik des Rationalismus und den skeptischen Verzicht des Empirismus gut verständlich gemacht wird. Die Scholastik endlich vereinigt die beiden Extreme. Nach ihr ist das Wesen der Dinge, des Seins zwar erfassbar, aber nur durch Vermittlung der Sinneserfahrung in der intuitiv-diskursiven Abstraktion; entsprechend wird das positiv Geistige nur durch die körperlichen Gegebenheiten hindurch im analogen Begriff erkennbar. Das ist die klassische Synthese des Aristoteles und der Scholastik. Sämtliche Systeme lassen sich auf einen dieser drei Typen zurückführen oder bedeuten eine Zusammensetzung aus ihnen. Lotz.

61. Wintrath, P., Wirklichkeit und Bild im Erkennenden: DivTh(Fr) 7 (1929) 61—76 184—196. — W. faßt die Verähnlichung des Erkennenden mit dem Objekte im Sinne Cajetans als intentionale Identität auf. Die aus Thomas angeführten Stellen, besonders der Vergleich der species impressa mit dem Spiegelbild, lassen sich unseres Erachtens ungedrungen nur im Sinne des „medium in quo“ verstehen, was W. leugnet. Auch beim „medium in quo“ besteht eine Einheit zwischen Erkennendem und Erkanntem auf Grund einer transzendentalen Relation. Soll die intentionale Identität mehr besagen, so bleiben zum Teil die Bedenken bestehen, auf die wir früher hingewiesen haben (Schol 2 [1927] 459). Wenigstens müßte erklärt werden, was unter „intentional“ zu verstehen ist. Sladeczek.

62. Alsberg, Paul, Zur Phänomenologie der Vernunft: ArchSystPhSoz 32 (1929) 1—13. — Die wesentliche Überlegenheit des Menschen über das Tier soll letztlich darin begründet sein, daß der Mensch in seinem Wirken nicht auf die körperlichen Organe allein angewiesen ist, sondern sich „außerkörperliche“ Werkzeuge schaffen kann. Das wird zunächst an den Mitteln der Technik gezeigt, dann an der Sprache, schließlich nicht ohne einigen Zwang auch am Begriff. — Die Auffassung dürfte wohl mehr originell als überzeugend sein. Auf den tiefsten Unterschied führt sie jedenfalls nicht. In bewußter Weise sich ein „Werkzeug“ machen, setzt doch vor allem schon einmal voraus, daß man die Beziehung des Mittels zum Zweck erkennt; und auch das dürfte wohl noch nicht das Letzte sein. De Vries.

63. Del-Negro, W., Zur philosophischen Zeitlage. Die Überwindung der irrationalen Krise: ArchSystPhSoz 32 (1929) 51—66. — Um von der Bergsonschen willkürlichen Intuitionstheorie und von der ähnlichen Husserlschen blinden, psychischen „Evidenz“ loszukommen, müssen einige Axiome, an die alle Methodik später sich zu halten hat, festgesetzt werden. Wahr ist, was dieser „Festsetzung“, diesem einzigen Apriori, entspricht (Dezerismus: nach Dingler). Diese Festsetzung schließt sich zunächst an die vorwissenschaftlich hingenommene „Wirklichkeit“ an, die aber nicht scholastisch als „abgebildet“ betrachtet werden darf, sondern erst der Kritik unterliegt. Eine solche Festsetzung dürfte das Prinzip der Teleologie, der Ganzheit, Struktur in der Naturphilosophie sowie in der Lebensphilosophie (Personlehre) sein. Das Ethische ist ein bloßes Verhalten gegenüber abstrakten Zwecken, während der Lebenswert, Personwert, der „höchste uns erfahrbare Wert“ (61), weder in den Zwecken liegt noch

in den Werken oder im Verhalten, sondern im Sein selbst, entsprechend der nach der dynamischen wieder gewünschten „statischen“ Betrachtungsweise. — Die Scholastik spricht von Anerkennung jener unbeweisbaren ersten Axiome, die auch aller Festsetzung und jener Revision zugrunde liegen müssen. Vor allem gehört dazu, daß wir, eins mit dem Bilde, mit ihm den Gegenstand erfassen, weil sonst nichts „festgesetzt“ werden könnte. An den Axiomen muß alles Spätere gemessen, „bewiesen“ werden. Das wahre Ethos ist die zur „2. Person“ gewordene und darum die Person, das Gottbild, vollendende, d. h. dem absoluten Gute nähernde Gesinnung, die aber oft ohne äußere Leistung ein Widerspruch wäre. Dieser ethische Personwert ist hienieden, soweit Pflicht, darstellbar. Der gesamte Personwert aber gegenüber allem Geistigen, die wahre Eudämonie, die hienieden tragisches Stückwerk ist, verlangt gerade wegen des von D.-N. „festgesetzten“ teleologischen Prinzips entsprechende Erfüllung in der „Ganzheit“ des anderen „Lebens“ Gemmel.

64. N y m a n, Alf., Über das „Unbewußte“. — Systematisches, Logisches und Methodologisches zu einem philosophischen Hilfsbegriff: Kant-Studien 34 (1929) 151—166. — In der Erkenntnistheorie arbeiten die Rationalisten als Verfechter angeblicher Ideen mit einem materiell Unbewußten, die Transzendentalphilosophie mit einem funktionell Unbewußten. Beiden Gruppen dient es dazu, eine primäre Forderung, nämlich ein unbewußtes Erkenntnisgut bzw. kategoriale Funktionen mit entgegenstehenden Erfahrungstatsachen in Einklang zu bringen. Der Psycholog stellt das Unbewußte oder Unterbewußte auf, um die Lücken des Kontinuitäts- und Kausalnexus im Seelenleben durch unbewußte Empfindungsdifferenziale oder Assoziationsglieder zu ergänzen. Also auch hier die Unterstützung einer primären Behauptung, nämlich des psychischen Zusammenhangs durch Aufstellung einer sekundären, d. h. der Unbewußtheit gewisser Empfindungen und Assoziationen. Ähnliches gilt für das metaphysisch Unbewußte, besonders bei Ed. v. Hartmann. Da der Begriff des absolut Unbewußten sich widerspricht — für den Verfasser ist „Seelisch“ identisch mit „Bewußtsein“ —, so gehört er zu den fiktiven Hilfsbegriffen. Seine Zulässigkeit ergibt sich aus den Vorteilen sowohl für die Erkenntnistheorie, wie für die Psychologie. — Wenn fiktiven Hilfsbegriffen als methodologischem Forschungsmittel eine gewisse Berechtigung nicht abgestritten werden kann, so werden sie doch schwerlich dazu dienen dürfen, aprioristische Theorien gegen feststehende Tatsachen zu schützen, was aber in der Erkenntnistheorie nur zu leicht der Fall ist. Rast.

65. L a l a n d e, A., Les théories de l'induction et de l'expérimentation. 16^o (VI u. 288 S.) Paris 1929, Boivin. Fr 20.— Der Verfasser untersucht der Reihe nach die Technik, die Prinzipien und das Fundament der wissenschaftlichen Induktion. Der erste, weitaus größte Teil (223 S.), behandelt die Geschichte der Induktion in der neueren Zeit. Diese geschichtliche Darlegung stützt sich auf eine gründliche und ausgedehnte Beweisführung. Es ist in Wahrheit eine Geschichte der Methode der Wissenschaften. Weiterhin untersucht der Verfasser die logischen Bedingungen eines induktiven Schlusses und urteilt der Reihe nach über die klassischen Lösungen des Problems. Er kommt zu einem Ergebnis, das nach ihm die geheime Triebkraft und die notwendige Voraussetzung jedes wissenschaftlichen Vorangehens ist: „Il y a une nature (d. i. kosmos), dont les phénomènes, qui seront l'objet de la science expérimentale, sont susceptibles de déduction à partir de chaque état“ (234). Es bleibt endlich noch der Wert dieser

Prinzipien zu deuten. Das ist die Frage nach dem eigentlichen Fundament der Induktion. Bei diesem metaphysischen Problem tritt die idealistische Tendenz des Verfassers klar hervor. De Blic.

66. Sellars, R. W., *Critical Realism and Substance*: Mind 38 (1929) 473—488. — Die Substanz darf man nicht, wie Locke es tat, als ein unbekanntes Etwas auffassen, dem die Akzidenzien gleichsam äußerlich angeheftet sind. Die von uns wahrgenommenen Merkmale des Dinges sind vielmehr dessen innere Determinationen, Elemente seiner Natur. Andererseits darf man das Ding nicht in die bloßen Merkmale auflösen; denn diese Merkmale sind nur abstrakte Formen, das Ding aber existiert; die Existenz scheint S. als die Dingheit, die Substantialität aufzufassen. Die Merkmale des Dinges, die allein in der Anschauung gegeben sind, werden von uns in Universalien gedacht. Diese stellen einen Typus dar, der Verschiedenheiten zuläßt. Reale Existenz aber wie unsere eigene, die wir innerlich unmittelbar wahrnehmen, schreiben wir diesen Merkmalen auf Grund eines „sense of reality“ zu. Dieser Sinn wird in uns noch vertieft durch das Erleben unseres zielstrebigsten Handelns. — Der Aufsatz beweist ein ehrliches Ringen mit den Problemen, freilich, wie uns scheint, mit unzureichenden Methoden: das Denken ist zu sehr aufs Konkrete gerichtet, als daß so schwierige Probleme befriedigend gelöst werden könnten. Gewiß lehnt S. mit Recht die Ansicht Lockes ab, aber darum ist doch noch nicht die Unterscheidung von Substanz und Akzidenzien überhaupt zu verwerfen. Die Gleichstellung von Substanz und Existenz geht nicht an. Die Auffassung der Universalien scheint den Nominalismus nicht ganz zu überwinden. Schließlich gelingt es S. nicht, verständlich zu machen, wie der „sense of reality“ objektive Gewißheit über das Dasein der Außenwelt verbürgen kann. Würde er etwa in einem dem Dynamismus Maréchal's ähnlichen Sinn gedeutet, so verlöre er den anscheinend irrationalen Charakter. De Vries.

67. De Munnynk, M., *Essai sur le principe de Causalité*: NewSchol 3 (1929) 253—295. — Im ersten Teil werden die Begriffe „Wirkung“, „Ursache“ und „Ursächlichkeit“ gut analysiert. Nicht bloß das Dasein, sondern das ganze Ding ist Wirkung, ist verursacht. Die Ursache muß nicht zeitlich früher sein als die Wirkung, muß aber wenigstens deren Seinsvollkommenheit haben. Etwas enttäuscht wird man, wo dann die Ursächlichkeit selbst erklärt werden soll. Wenn, wie de M. zugibt, das Wirken selbst in keiner Erfahrung unmittelbar erfaßt wird, scheint doch der Begriff des Wirkens kein ursprünglicher, unableitbarer Begriff sein zu können. Er müßte also auf seine Elemente zurückgeführt werden. „Grund des Daseins eines anderen sein“, wird von de M. selbst als unzureichende Erklärung abgelehnt. Es bleibt hier ein dunkler Punkt. Freilich hängt von seiner Klärung die Evidenz des Kausalitätsprinzips keineswegs ab. Diese erklärt de M. im zweiten Teil: Alles existierende Endliche ist metaphysisch zusammengesetzt aus Wesen und Dasein und weist darum über sich hinaus auf den Unendlichen, der wesentlich Sein ist und dessen Wirken alles Endliche sein Dasein verdankt. Diese ganze Erkenntnis ist „analytisch“. Gewiß ist das alles richtig; aber durch das Hineinziehen des Unendlichkeitsbeweises, der erfahrungsgemäß zum Schwierigsten der Metaphysik gehört, wird die Einsicht in das einfache Kausalitätsprinzip unnötig erschwert. Hier gilt es doch zunächst einmal zu zeigen, daß es überhaupt so etwas wie einen „intellectus principiorum“ gibt. De V.

68. Thiel, Matthias, *Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen*. Prinzipien zu einer philosophischen Charakterlehre. gr. 8^o (XIV u. 84 S.). Freiburg 1929, Herder. M 2.—. In der Philosophie des hl. Thomas nimmt die Persönlichkeit eine

zentrale Stellung ein. Nennt doch der Aquinate das „ens personale“ das „altissimum in rerum natura“ und auch „quodammodo totum ens“. Oft und ausführlich behandelt Thomas auch die menschliche Persönlichkeit; sie nimmt zwar die unterste Stufe im Reiche der Personen ein, aber in ihr ist in einer besonderen Weise die Gesamtwirklichkeit, die vernunftbegabte wie die vernunftlose, zusammengefaßt. Doch wie ausführlich Thomas sich mit der Person als solcher und mit der menschlichen Persönlichkeit als solcher befaßt, so wenig finden wir bei ihm den Versuch einer philosophischen Erfassung der menschlichen Einzelpersönlichkeit nach ihrer individuellen Eigenart hin. Dieses nun ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung. Nach Darlegung der entgegenstehenden Schwierigkeiten wird versucht, in das philosophische Verständnis der Einzelpersönlichkeit einzudringen, indem das bekannte Schema der vier Ursachen auf sie angewendet wird. Die interessanten Aufschlüsse, die sich hierbei im einzelnen ergeben, decken sich vielfach mit Gedanken A. Pfänders (Grundprobleme der Charakterologie, in: Jahrbuch der Charakterologie, I. Band, Berlin 1924), die freilich in anderer Weise an denselben Gegenstand herantreten. Vielleicht dürfte sich ein tieferes Erfassen der menschlichen Einzelpersönlichkeit erreichen lassen, wenn nicht so sehr das „Schema“ der vier Ursachen bloß „angewendet“, sondern mehr der innere Zusammenhang, in welchem sie stehen, den Aristoteles am Anfange der Metaphysik andeutet, in Rechnung gezogen würde. Doch wird sich vielleicht die versprochene Fortführung der Untersuchungen in dieser Richtung bewegen.

Cläßen.

69. Meyer, Eduard, Sein und Sollen in der Wertphilosophie: Kant-Studien 34 (1929) 97—124. — In lichtvoller Sprache deckt der Verfasser einige dem phänomenologischen Wertbegriff anhaftende Mängel auf. Sein und Sollen fallen nicht, wie Windelband meint, notwendig auseinander. „Nicht weil ein Sein ‚gesollt‘ ist, ist es ein Wert, sondern weil ein Sein ein Wert ‚ist‘, ist es gesollt.“ Scheler setzt irrtümlicherweise voraus, daß uns die Sinneswahrnehmung einen Gegenstand in seinem echten Sein darstelle. Das „Für-sich-sein“ der Werte widerspricht der Erfahrung. M. selbst definiert die Werte als „reale oder ideale, gegebene oder antizipierte Objekte, die ihrer Beschaffenheit nach die Struktur der Persönlichkeit im Sinne ihrer Vollendung aktuell oder potenziell zu ergänzen und die auf diese Vollendung abzielenden seelischen Bedürfnisse zu befriedigen imstande sind“.

Rast.

70. Boggio, G., Per un'estetica scolastica: RivFilNeoscol 21 (1929) 141—148. — Zwecks Grundlegung einer scholastischen Ästhetik soll eine endgültige Begriffsbestimmung des Schönen angebahnt werden. B. geht von Croces Schönheitsdefinition aus: Das Schöne ist reine (noch frei vom logischen Begriff, der Urteils Wahrheit und der ethischen Wertung), lyrische (aus dem Gefühl geboren und von ihm belebt) Intuition (nicht abstrakt, sondern konkret). Damit ist das ideale Schöne, außer dem Croce als Idealist kein anderes zuläßt, scharf formuliert. Das ontologische Schöne, das der scholastische Realist hinzufügt, ist vollkommene äußere Ausprägung der inneren Intuition entweder Gottes (Natur) oder des Menschen (Kunst); das schöne Werk ist geeignet, im anschauenden Geiste die entsprechende reine Intuition wieder hervorzurufen. Schließlich will der Verfasser das Schöne den Transzendentalnoten des Seins beigezählt wissen. — Die Definition Croces ist zu unbestimmt; das eigentliche Wesen des Schönen tritt nicht klar hervor. Was Richtiges darin enthalten, ist altes Erbgut der Scholastik. Deshalb ist kein Grund ersichtlich, aus

dem die Scholastiker die zweifellos vom Subjektivismus infizierte Definition eines Idealisten übernehmen sollten. — Daß die Arbeit im einzelnen manchen guten Gedanken bietet, soll nicht geleugnet werden.

Lotz.

71. Franzelin, B., Sind die Grundlagen unserer Gotteserkenntnis erschüttert? (Vorträge und Abhandlungen der Oesterreichischen Leogesellschaft 35) 8^o (52 S.) Wien 1929, Mayer. — Die Schrift bietet eine Auseinandersetzung mit Hessens letztem Werk über das Kausalprinzip. In vier Abschnitten werden der Reihe nach einige Hauptpunkte kritisch gewürdigt, nämlich: Hessens Ablehnung der neuscholastischen Lehre über den Satz vom hinreichenden Grunde, seine Bedenken gegen die „apriorisch-begriffliche“ Begründung der Allgemeingültigkeit und des analytischen Charakters des Kausalprinzips, seine Einwendungen gegen die Evidenz als Wahrheitskriterium und endlich seine Hauptirrtümer, die mit falschen Grundanschauungen in Zusammenhang stehen. — Die mit scharfer Dialektik durchgeführten Darlegungen enthalten manche gute Bemerkung. Doch könnte das dialektisch-polemische Element vielleicht mehr hinter dem positiv-sachlichen verschwinden; dadurch würde eine weitere notwendige Vertiefung der Fragen sicher erleichtert werden.

L.

72. Schmidt, Wilhelm, S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische Studie. Bd. 2, Abt. 2: Die Religionen der Urvölker. 1. Die Religionen der Urvölker Amerikas. gr. 8^o (XLIV u. 1065 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 26.—; geb. M 28.50. — Bei der Bedeutung der Ethnologie für das genetische Erklärungsprinzip wird auch dieser Band viele Wissenschaften befruchten. In erster Linie ist für die Religionsphilosophie, Fundamentaltheologie und Ethik von Bedeutung die Bestätigung des Urmonotheismus bei den nach S. ethnologisch ältesten Stämmen Amerikas, insbesondere bei den nordzentralkalifornischen und feuerländischen Indianern, welche beiden entfernten Völkergruppen nach Anwendung des Form- und Quantitätskriteriums von S. als zu demselben, wenigstens religiösen Kulturkreis gehörig betrachtet werden. Dem höchsten Wesen wird die Schöpfung, oft die Schöpfung aus nichts, zugeschrieben, ferner Ewigkeit, absolute Güte, Heiligkeit, speziell Freiheit von aller geschlechtlichen Beziehung und, obwohl es Himmelswesen ist, von jeder Naturmythologie; es ist Quelle, Überwacher, Richter der sittlichen Gebote (vgl. 39 642 ff.), wobei die älteste kalifornische Form doppelte Jenseitsvergeltung lehrt. Des Höchsten Absicht, den Menschen unsterblich zu machen, wurde durch den Widerpart, der den Tod verschuldete, zunächst vereitelt; die Initiationsweihen sind eine (oft siebentägige) Darstellung des Schöpfungsmysteriums, wobei, nicht magisch, sondern aus Kraft des höchsten Wesens, die Zeremonien das „neue Leben“ selbst bewirken (767 ff.); oft wird ein feindlicher Baum gefällt mit eigentümlicher Beteiligung der Frau (817 ff.); es finden sich messianische Anschauungen (863). Man erwartet mit Spannung ähnliches Material in den folgenden Bänden zur weiteren Klärung der S.schen Hypothese über die Erhaltung der Uroffenbarung. Für die Beurteilung der Winthuischen Beobachtungen über das Zweigeschlechterwesen können als ferne Analogie die Ausführungen über die Masken der Lenape dienen (445). Die Soziologie wird bei diesen ältesten Stämmen eine hohe Auffassung der Ehe entdecken sowie eine überraschend tiefe, im höchsten Wesen als „unserem Vater“ begründete Menschenliebe (z. B. 755). S. bedauert freilich, daß viele Forscher das innerste religiöse Verhältnis zum höchsten Wesen zu wenig ergründen und berichten: eine Aufforderung an die Missionare,

aber auch an alle wissenschaftlichen Expeditionen, zumal angesichts der drängenden Aussterbegefahr. Ebenso beklagt S., daß man Erscheinungen wie die rührend tiefen Auffassungen der Jugendweihen bei den Ojibwa nicht zur Grundlage berechtigter Akkommodation gemacht habe (503). Viele ähnliche Winke an die Missiologie! Für die weitere Forschungsvorsicht und für die Deutung bisheriger Berichte ist neues Material über die Expeditionen von Gusinde und Koppers lehrreich, das 1929 in 3 Bänden in der „Anthropos“-Bibl. erscheint, aber schon hier ganz eingearbeitet ist. Weil, wie Max Schmidt—Berlin (Völkerkunde 45) betont, die ältesten Berichte über die damals noch mehr unberührten Kulturen die wertvollsten sind, mag mancher die schon zahlreichen Hinweise S.s ergänzen etwa durch die Quellenangaben und das direkt die Ethik, indirekt die Religion berücksichtigende Material bei Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, z. B. II 476, Anm. 1; 483; III 153. — S. bietet vier vorzügliche Register, die wie das ganze Werk des verdienten Begründers der Mödlinger Schule unseren Dank erheischen. Gemmel.

73. Mausbach, J., Dasein und Wesen Gottes. Zweiter Band: Der teleologische Gottesbeweis, 1. u. 2. Aufl. 8^o (X u. 291 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 4.60. — Laut dem Vorwort plant Verf. die Herausgabe einer vierbändigen Untersuchung über Dasein und Wesen Gottes. Der erste Band wird bald erscheinen und außer einer Begründung des eingenommenen erkenntnistheoretischen Standpunktes den kosmologischen Gottesbeweis enthalten, der dritte wird den ethischen und ideologischen Beweis, der vierte das Wesen Gottes behandeln. Wir hoffen mit dem greisen Autor, daß es ihm beschieden sein möge, das schöne Werk zu vollenden. Denn der vorliegende zweite Band läßt erkennen, daß es unsere apologetische Literatur um eine höchst zeitgemäße, ausgereifte, methodisch und sachlich sehr wertvolle Darstellung bereichern wird. Man darf unseres Erachtens wohl behaupten, daß der teleologische Gottesbeweis noch nie so sicher und einwandfrei, so tief und umfassend (dabei ohne alles unnötige Beiwerk!), kurz so allseitig befriedigend geführt worden ist, wie es hier geschieht. Nach einer geschichtlichen Einleitung und Widerlegung Kants (1—10) werden bei der ausführlichen Erörterung der Begriffe Ordnung, Gesetz, Kraft, Chaos, Zufall, Ziel und Zweck (14—65) zwei Naturgebiete unterschieden, das Gebiet der elementaren Gesetzlichkeit des Stoffes und das der höheren Gesetzlichkeit des Lebens. Teleologie beherrscht beide, aber auf jenem ist sie so eng mit dem Sein des Stoffes verwoben, so selbstverständlich und allgemein und dabei in ihren Schöpfungen so sehr dem Spiel des Zufalls preisgegeben, daß wir aus ihr eine absichtsvolle Kunst und Zweckdienlichkeit, mithin einen besonderen, vom kosmologischen verschiedenen Gottesbeweis nicht gut herausheben können. Um so mehr eignet sich dafür das Gebiet des organischen Lebens, wo das viele, nicht durch innere Kraft Zusammenstrebende sich zu Gebilden formt, deren Gesetzlichkeit nicht selbstverständlich, nicht kausalmechanisch erklärbar ist, sondern deutlich auf eine zweckmäßig ordnende Macht hinweist. Methodisch korrekt kann daher nach M. der teleologische Beweis nur so geführt werden, daß vom Leben ausgegangen und auf einen intelligenten Urheber geschlossen wird, von dem weiter gezeigt werden kann, daß er auch der Schöpfer des Stoffes ist. Von hier aus kann dann die Teleologie des Anorganischen theoretisch gefolgert und in praktischen Einzelheiten vermutet und gedeutet werden. Diesen Richtlinien entsprechend wird die Untersuchung in den Kapiteln Erkennbarkeit der Zwecke in der Natur (66—100), Zielstrebigkeit im organischen Leben (101—156), Schöpferische Weisheit als Ursache des Lebens (157—

190), Teleologie im Anorganischen (191—217), Entwicklung und Aufstieg der Lebensformen (218—246) fortgeführt. Zwei Schlußkapitel behandeln die Frage nach dem Endzweck des kunstvollen Aufbaues der Gesamtnatur und endigen mit dem Hinweis auf die Lehre des Aquinaten über das absolute Schöpfungsziel. Als besonderer Vorzug des Werkes sei noch die edle, formvollendete Sprache hervorgehoben. — Der Ausdruck „Denken“ für irgendein tierisches Erkennen klingt, wenn gleichzeitig die Intelligenz der Tiere geleugnet wird, ungewöhnlich. S. 127 ist der Energiehaushalt der Organismen nicht ganz zutreffend geschildert; nicht Wärme, sondern chemische Energie ist die Hauptquelle. Schmitz.

3. Naturphilosophie. Psychologie

74. Wulf, Theodor, S. J., Lehrbuch der Physik. Mit 201 Figuren. 2., verb. u. verm. Aufl. gr. 8^o (XIV u. 548 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* 20.—; in Leinwand *M* 22.— Über die 1. Auflage dieses Werkes siehe Schol 2 (1927) 470. Die Darstellung ist außerordentlich klar und schön und deshalb leicht verständlich. Man fühlt auf jeder Seite, daß der erfahrene und für seinen Stoff begeisterte Lehrer spricht. Auch die Geschichte der Physik kommt zu ihrem Rechte. Der Verfasser ist nicht zufrieden mit einer knappen, dogmatischen Aufstellung der Begriffe. Er gibt uns überall in kurzen Zügen ein klares Bild, wie die einzelnen Begriffe sich allmählich herausgeschält haben. So erfaßt der Leser besser die ganze Tragweite der Begriffe und erhält ein Bild von den Fortschritten der Wissenschaft und von den Schwierigkeiten, die die Forschung überwinden mußte. — Ein Vergleich mit der 1926 erschienenen 1. Auflage läßt an vielen Stellen Verbesserungen und Zusätze erkennen, die das Buch wieder auf die Höhe unseres gegenwärtigen Wissens gebracht haben. Naturgemäß nimmt die Atomtheorie einen sehr breiten Raum ein. Besonders schön ist der 3. Teil: der Aufbau des Atoms. Nach Ansicht des Referenten hätte bei Besprechung des Kernes der Packungseffekt besprochen werden sollen. Teilweise wird das nachgeholt auf S. 517. Wenigstens hätte auf S. 433 ein Hinweis auf S. 517 gegeben werden müssen. Referent möchte auch hier den Wunsch äußern, in einer künftigen Neuauflage einen kurzen Abschnitt über die Synthese der Elemente im interstellaren Raume als Gegenstück zur Radioaktivität hinzuzufügen. Da alle Elemente sich aus Protonen und Elektronen aufbauen, so liegt die Frage nahe, in welchem Zustande die Urmaterie (Protonen und Elektronen) sich am Anfange der Entwicklung im Weltraume vorgefunden haben kann. — Neu hinzugekommen ist der 7. Abschnitt am Ende des ganzen Buches. Dieser Teil gibt ein klares Bild von den Bestrebungen der Neuzeit, die Kluft zwischen Wellen und Teilchen zu überbrücken. — Druck und Ausstattung sind vorzüglich, wie wir es ja beim Herderschen Verlage gewohnt sind. Zusammenfassend können wir sagen: Wir haben hier ein vorzügliches, echt zeitgemäßes Lehrbuch der Physik, das allen Gebildeten, ganz besonders den Naturphilosophen, warm empfohlen werden kann. Steichen.

75. Gent, W., Die Struktur des biologischen Denkens: PhJb 42 (1929) 54—67 218—231. — G. behandelt den Gegenstand der Biologie, die biologische Begriffsbildung und den Biologismus, der auf der Verabsolutierung des biologischen Denkens beruht. Zum Schlusse erörtert er die Naturphilosophie in ihrer Beziehung zur Biologie. Die

Naturphilosophie hat die Aufgabe, den einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen zu einer höheren formalen Einheit zu verhelfen, ihnen ein Gesamtbild zu überbauen, einen vorläufigen Abschluß zu geben, wobei man sich der Relativität desselben vollkommen bewußt ist. Sie wäre dann eine spezielle Form der Metaphysik. Naturphilosophie hat jedoch noch andere Aufgaben. Es handelt sich hier vor allem um die erkenntnistheoretischen und logischen Voraussetzungen des ganzen naturwissenschaftlichen Arbeitsgebietes; um die Untersuchung der Prinzipien der Naturlehre, ihrer Grundbegriffe, z. B. des Lebens, und ihrer Methoden. Sladeczek.

76. Bergmann, Hugo, Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik (Sammlung Vieweg, Tagesfragen aus den Gebieten d. Naturwiss. u. d. Technik H. 98) 8^o (X. u. 78 S.) Braunschweig 1929, Vieweg. *M* 4.50. — Die durch ein Geleitwort von A. Einstein ausgezeichnete, an interessanten Zitaten und merkwürdigen Ergebnissen reiche Schrift bekennt sich (7) zu den „Synthetischen Urteilen a priori“, aber nicht im allerstrengsten Kantischen, sondern in dem Sinne, daß der durch sie gegebene Wissenschaftsrahmen erweiterungs- und entwicklungsfähig bleibt. Ein synthetischer Grundsatz a priori darf und muß gelockert werden, wenn sich herausstellt, daß ein anderer genügt, der weniger postuliert als der ursprüngliche (10). Bei Prüfung der gegen das Kausalitätsgesetz in der jüngsten Physik vorgebrachten Einwände zeigt sich, daß bei Umdeutung einzelner oder gar aller Naturgesetze in statistische Gesetze dieser Fall zutrifft. Um statistische Naturgesetze zu sichern, braucht man in der Einschränkung des Zufalls nicht so weit zu gehen, wie das Kausalgesetz geht, demzufolge das Einzelgeschehen eindeutig determiniert ist; sondern man kann sich mit dem bescheideneren Postulat begnügen, daß das, was die größere mathematische Wahrscheinlichkeit besitzt, in der Natur auch entsprechend häufiger vorkommt (49). Über die Bestrebungen moderner Physiker, die kausale Erklärung durch die teleologische zu ergänzen (59—67), urteilt Verf. schließlich nicht so ungünstig: „Ob es notwendig sein wird, einmal für die Erklärung der Vorgänge in Atom biologische Prinzipien heranzuziehen, müssen die Tatsachen allein entscheiden“ (67). Zum Schluß wird die Rückwirkung der Ersetzung der Kausalität durch die Wahrscheinlichkeit auf das Problem der Willensfreiheit untersucht. Schmitz.

77. Österreich, T. K., Das Problem der räumlichen und zeitlichen Kontiguität von Ursache und Wirkung: Kant-Studien 34 (1929) 125—131. — Die Unmöglichkeit einer räumlichen Fernwirkung ist nicht erwiesen, da die Elektronen einander nicht berühren und der Äther bloß einen Rechenbehelf darstellt. Zeitliche Fernwirkung ist denkbar, sei es unter Annahme eines gewissen Okkasionalismus, wobei man freilich nicht mehr von Fernwirkung im strengen Sinn sprechen darf, sei es in der Hypothese einer „verzögerten Wirkung“. Alsdann müßte freilich der Hilfsbegriff einer „potenziellen Energie der Zeit“ eingeführt werden. Rast.

78. Russell, B., Philosophie der Materie. Deutsch von Kurt Grelling (Wissenschaft und Hypothese XXXII) 8^o (XI u. 433 S.) Leipzig 1929, Teubner. Geb. *M* 18.— Es ist mit Genugtuung zu begrüßen, daß das geschätzte Werk R.s., das in englischer Sprache unter dem Titel „Analysis of Matter“ 1927 erschien, jetzt auch in guter deutscher Übersetzung vorliegt. Die 38 Kapitel des Originals sind vom Übersetzer in Unterabschnitte eingeteilt, die die Orientierung erleichtern und die Reichhaltigkeit des Inhalts unmittelbar vor Augen führen. Die Ausstattung ist vorzüglich. Schmitz.

79. Christmann, Fritz, Biologische Kausalität. Eine Untersuchung zur Überwindung des Gegensatzes Mechanismus—Vitalismus. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte.) gr. 8^o (IV u. 111 S.) Tübingen 1923, Mohr. *M* 5.— Vom Boden der Kantischen Kategorienlehre aus lehnt Ch. sowohl den Vitalismus, speziell von Driesch, als den Mechanismus ab (Kap. 1 u. 2); beides ist unerlaubter Begriffsrealismus. Die Antithese Mechanismus—Vitalismus ist überhaupt nur das Ergebnis einer falschen Problemstellung (Kap. 3). Der Versuch Kants, die Teleologie (Kap. 4) als notwendiges besonderes Prinzip der Biologie mit nur regulativer heuristischer Bedeutung zu fassen, widerspricht seiner eigenen Philosophie. Teleologie ist nur eine methodologische Erkenntnisform. Die Formen der Naturkausalität werden (45 ff.) nach dem Prinzip der zunehmenden Verengung ihres Geltungsbereiches in die Reihe gebracht: mechanische, physikalische, chemische, biologische Kausalität, wobei der Geltungsbereich der vorhergehenden Kausalitätsform immer das Gebiet aller folgenden miteinschließt. So gelangt Ch. zu einer neuen Definition von Organismus, die an den empirischen Lebensmerkmalen geprüft wird. Dieser Teil der Schrift enthält vieles, was auch für realistisch gesinnte Leser lehrreich ist. Auch die Kritik der Kantischen Teleologieauffassung hat allgemeinen Wert. S.

80. Goetsch, W., Untersuchungen an getreidesammelnden Ameisen: Die Naturwissenschaften 17 (1929) 221—226. — Eine tierpsychologisch wichtige Arbeit über Körnerverwertung, Benachrichtigung und Arbeitsteilung im Nest der getreidesammelnden Ameisen der Mittelmeerländer, Gattung *Messor*, die eine Reihe von neuen Beweisen für die mangelnde Einsicht dieser sozialen Insekten enthält und zugleich die Faktoren aufdeckt, die es ermöglichen, daß trotz vieler Unzweckmäßigkeiten und Fehler in der individuellen Betätigung doch ein geordnetes und erhaltungsfähiges Staatswesen zustande kommt. S.

81. Gatti, Al., u. Dodge, R., Über die Unterschiedsempfindlichkeit bei Reizung eines einzelnen isolierten Tastorgans: *ArchGsmt-Psych* 69 (1929) 405—426. — Es handelt sich um die Messung der Unterschiedsschwelle eines einzelnen Druckpunktes auf der Haut unter verschieden starken Druckreizen. Der Hauptwert der Arbeit ist die sorgfältige Ausschaltung aller Fehlerquellen, wozu eine von Dodge konstruierte Tastwaage beitrug. Innerhalb eines breiten Gebietes von Reizen erweist sich die Unterschiedsschwelle als nahezu konstant (etwa 0,17), also entsprechend dem Weberschen Gesetz. Unklar blieb mir das Verhältnis der Zahlen in Tabelle 5 und 7. Die unteren und oberen Abweichungen werden festgestellt, aber nicht genauer zu erklären versucht. Die auch auf anderen Sinnesgebieten bewährte Lösung wird sein, daß man das Webersche Gesetz nicht als die genaue Formel betrachten muß, sondern als Näherungsformel für den mittleren Bereich der Reize. Fröbes.

82. Révész, G., Über taktile Agnosie, psychologische Analyse der Störungen in der Tastwahrnehmung. *Lex.-8^o* (VI u. 138 S.) Haarlem 1928, Bohn. — Als Quelle für die theoretische Psychologie kommen hier die vier ersten Kapitel in Betracht (68 S.), während die zwei letzten, die Methodik der Untersuchung und deren Anwendung auf einige Kranke, die angewandte Psychologie angehen. Zunächst wird die Eigenart der optischen wie taktilen Wahrnehmung herausgearbeitet. Bei der Tastwahrnehmung spielen die Gesichtsvorstellungen die größte Rolle, was aus der enormen Verschiedenheit der Raumschwelle leicht verständlich ist. Daraus folgt allerdings nicht, wie einige behaupten,

daß der Tastwahrnehmung keine eigene Räumlichkeit zukomme. — Die Erkenntnis durch Tasten ist bei bekannten Gegenständen oft unmittelbar; sie werden aus einem auffallenden Merkmal erraten. Bei der mittelbaren Erkennung bestätigen sich die Gestaltgesetze: daß die Gesamtgestalt mehr ist, als die Elemente, daß eine Form leicht durch eine ähnliche geläufigere ersetzt wird, daß die Gestalt vervollständigt wird usw. Immerhin versagt die aus der optischen Wahrnehmung gewonnene Behauptung, daß die Gesamterkenntnis immer vor den Teilen erkannt werde. Bei den Tastwahrnehmungen ist vielmehr eine aktive Gestaltbildung aus den Teilen die Regel. Diese taktile Gestaltung wird eingehend geschildert. Sehr gut wird bemerkt, daß man diesen langsamen Bildungsprozeß gelegentlich auch beim Sehen hat, etwa beim Verständnis eines kubistischen Bildes. — Das vierte Kapitel ordnet die Störungen der Tastwahrnehmung. Gestört kann sein die Erkennung des Materials, die der Flächen- oder Körperform, endlich des Gegenstandes nach Namen und Zweck. Die Ursache der Störung liegt am Ausfall von Sinnesqualitäten, oder an mangelnder Beweglichkeit der Tastorgane, oder an assoziativen Störungen, die die Auffassung der Gestaltseinheit oder der Bedeutung hindern. Die überwiegende Bedeutung der Empfindungsstörung wird genauer untersucht. R. sieht den Schwerpunkt in der taktilen Lokalisation, die Raumsinn, Lageempfindung usw. einschließt. Er ahmt in eigenen Versuchen die Bedingungen der Störungen nach; so ergibt sich die Wichtigkeit des Vibrationssinnes für die Erkennung des Stoffes, die der freien Beweglichkeit der Finger, die Verbindung des zergliedernden mit dem zusammenfassenden Tasten und vieles andere. Die sehr sorgfältige Arbeit verbindet die Kenntnis der besten pathologischen und psychologischen Literatur mit vielen eigenen Untersuchungen und einer vorbildlichen Anwendung auf die Praxis. F.

83. Grob, Jos. Experimentelle Untersuchungen über den Integrationsgrad bei Kindern: ZAngewPsych 33 (1929) 185—246 358—387. — Bekanntlich sind viele Kinder (die sog. Eidetiker) fähig, von einem kurz betrachteten Objekt ein Vorstellungsbild von halluzinatorischer Deutlichkeit zu entwerfen, ein „Anschauungsbild“. Bei anderen zeigen wenigstens die Nachbilder Abweichungen von den gewöhnlichen Gesetzen in der Richtung auf das Anschauungsbild hin, was auf höhere seelische Einflüsse hinweist, auf „Integration“. Hier zeigten Kinder über vier Jahren (die vierjährigen bringen die notwendige Fixation noch nicht auf) im Nachbild häufig Abweichungen in Größe, Dauer, Farbe und Form. Ebenso sehen viele Kinder in unregelmäßige Flecke Gestalten und Bewegungen hinein. Auch im gewöhnlichen Leben ließen sich gelegentlich Veränderungen der Wahrnehmungsobjekte beobachten; interessante Gegenstände werden größer und näher gesehen; es fehlen auch nicht wirkliche Halluzinationen, von denen Vf. eine ziemliche Anzahl beschreibt. F.

84. Garfunkel, Brig., Eidetik bei Hilfsschülern: ZAngewPsych 33 (1929) 304—357. — Bei den schwach begabten Hilfsschülern fand sich der Prozentsatz der Eidetiker erheblich größer, als normal. Fast die Hälfte konnte alle oder fast alle Einzelheiten der Vorlage deutlich und dauerhaft sehen. Stellenweise steigerte sich auch ein Vorstellungsbild zu einem Anschauungsbild, was die pathologische Lüge erklären könnte. Der höhere Prozentsatz der Eidetiker mag an der bei ihnen bevorzugten anschaulichen Art des Unterrichts liegen oder am Beharren auf einer niederen Intelligenzhöhe. F.

85. Lindworsky, J., Zum Problem der Gestalttäuschungen: ArchGsmntPsych 71 (1929) 391—408. — Die berühmteren optischen

Täuschungen lassen sich angesichts ihrer Gesetzmäßigkeiten nicht als einfache Verwechslungen (Urteilstheorien) oder aus Unvollkommenheiten des Sehapparates (Empfindungstheorien) erklären. Das Sehbild selbst ist verändert, indem durch Täuschungsmotive die Aufmerksamkeit irreführt wird. Vf. zergliedert die Teile dieser Erklärung genauer: daß die Ortswerte der Netzhaut nicht zwingend sind, daß zuerst ein Gesamteindruck erzielt wird, infolgedessen die auffallenden Züge übertrieben und die untergeordneten Figurenteile benachteiligt werden. F.

86. Weber, Hans, Untersuchungen über die Ablenkung der Aufmerksamkeit: ArchGsmPsych 71 (1929) 185—260. — Es waren hier verschiedene Arbeiten zu leisten, die zum Teil durch Störungsreize (wie Melodien, Anekdoten) erschwert wurden. Aus den Selbstbeobachtungen werden die Arten der Ablenkung und der Abwehr gegen diese abgeleitet und systematisch geordnet. Quantitative Bestimmungen kamen nur ausnahmsweise vor. So erweist sich die Ablenkbarkeit als allgemeine Eigenschaft der Person, unabhängig von der Art der Arbeit oder des Störungsreizes. Sehr lehrreich sind die Verschiedenheiten der Abwehrversuche, positive und negative, mit den gelegentlichen motorischen Begleiterscheinungen. Auch zur Verteilung der Aufmerksamkeit wird einiges Material gewonnen. Vf. sieht in der Aufmerksamkeit ein Streben, das auf bestes Erkennen gerichtet ist. Mir scheint es dem Sprachgebrauch besser zu entsprechen, dieses Streben als Ursache des Aufmerksamkeitszustandes zu betrachten, der in der besseren, klareren Erkenntnis selbst besteht. F.

87. Blonsky, P., Das Problem der ersten Kindheits Erinnerung und seine Bedeutung: ArchGsmPsych 71 (1929) 369—390. — Ein sehr reiches Material von Kindern und Erwachsenen (über 270) erlaubt B., die ersten Erinnerungen nach ihrer Eigenart zu ordnen. Entgegen der Behauptung Freuds, nach dem das Unlustvolle verdrängt wird, gingen bei den Erwachsenen zwei Drittel der ersten Erinnerungen auf Unglück, bei den Kindern sogar drei Viertel. Das erklärt sich gut aus dem Selbsterhaltungstrieb. Angenehme Erlebnisse wogen bloß für die Erinnerungen an die jüngste Vergangenheit vor. Das erinnerte erste Erlebnis war oft Schreck und Furcht, bisweilen Leiden und Strafen oder Beleidigungen; in zweiter Linie noch das Interessante, Spannende. F.

88. Netschajeff, A., Inspiration: ArchGsmPsych 68 (1929) 165—240. — Was gilt von den Phantasieprozessen, die Neues, über die Wahrnehmung Hinausgehendes hervorbringen? Die Inspiration kann ja als Grenzfall solcher Einfälle betrachtet werden. Die Arbeitskurve zeigt schon in niedrigen Verstandestätigkeiten, wie beim Auswendiglernen von Zahlen, den Wechsel von Produktivität und Hemmungen: es werden etwa Zahlen geschickt kombiniert unter Lustgefühl. Die Einbildungsvorgänge werden nachgeahmt, indem einfachste Gesichts-, Gehör- oder Druckreize geboten werden und die dann auftauchenden Vorstellungen und Gefühle zu berichten sind. Das ist individuell sehr verschieden. So lassen sich Intensitätsgrade der Einbildungskraft aufstellen, je nachdem objektive, mehr oder weniger zusammenhängende Vorstellung herrscht oder Neubildung. Die Arbeitskurve zeigt Hebungen, Senkungen, Höhepunkte, für die bestimmte Gefühle und Bewegungsvorstellungen kennzeichnend sind. Der schöpferische Prozeß ist ein sich allmählich entwickelnder Affekt, dessen Höhepunkt die Inspiration ausmacht. Die Einbildungsprozesse hängen vom Wechsel der Erfahrung ab, was sich experimentell nachahmen läßt durch Darbietung gleichartiger oder wechselnder Reize.

Um den besonders wichtigen Einfluß der Persönlichkeit kennen zu lernen, war aus den Vorstellungen, die die Reize weckten, eine zusammenhängende Geschichte zu gestalten. Da tritt das hervor, was unseren Interessen entspricht, eine gewisse Stimmungsfarbe hat. Besonders belehrend ist es, wenn die Geschichte künstlerisch befriedigen soll. Dann bilden die Gefühle und Stimmungen der Helden den Hauptpunkt der Erzählungen. Diese Gefühle entsprechen aber regelmäßig den persönlichen Gefühlen der Erzähler, ihrer optimistischen oder pessimistischen Gemüthaltung; diese bestimmt die Auswahl unter den äußeren Eindrücken und die weitere Verarbeitung. — Das wichtigste Ergebnis der Arbeit ist, daß sie den Weg weist, auch in das Höchste der Geistestätigkeit einzudringen und es einigermaßen zu klären. F.

89. Glaeser, Fr., Sinn und sozialer Denkbereich: ArchGsmntPsych 70 (1929) 57—80. — Die Tatsache, daß die Rede an bestimmte Zuhörer gerichtet ist, daß sie einen „sozialen Zusammenhang“ hat, hat beachtenswerte Folgen. So ist die Frage des Fremden: Wissen Sie, wo die Kaiserstraße liegt? in Wirklichkeit eine Bitte um genauere Beschreibung. Die Antwort „Ja“ wird als Beschränktheit oder Spott angesehen. Alles Erklären und Beweisen muß auf die Zuhörer angepaßt sein. Ein negatives Urteil (einige A sind B) schließt logisch genommen das allgemeine (alle A sind B) nicht aus; aber im Zusammenhang der Rede wird dieses als geleugnet betrachtet. Wenn freilich G. das Aussprechen eines an sich richtigen Satzes, wo das Mißverstehen erwartet werden muß, eine Lüge nennt, so urteilt man in der Ethik bekanntlich anders. F.

90. Wiersma, E. D., Körperbau verschiedener Rassen und Konstitutionen: ZAngewPsych 33 (1929) 136—184. — Eine statistische Untersuchung auf Grund einer Rundfrage über die Beziehungen der Rassen und Konstitutionen zu den grundlegenden geistigen und körperlichen Eigenschaften. Man unterscheidet in Europa etwa drei bis vier Rassen, von denen für das untersuchte Gebiet (Holland) nur zwei eine Bedeutung haben, die nordische und die alpine Rasse. Für die nordische sind bezeichnend blaue Augen, blonde Haare, lange schmale Formen in Körper und Extremitäten, langer Schädel usw.; für die alpine Rasse braune Augen, die Haare dunkel bis braun, Haut dunkler, Schädel breit und rund. Die psychischen Eigenschaften stehen in bekannter Korrelation zu den drei Grundeigenschaften der Temperamenteinteilung von Heymans und Wiersma, nämlich der Aktivität oder ihrem Gegenteil, der Emotionalität oder ihrem Gegenteil, der Primär- oder Sekundärfunktion. Nun findet sich: den Blauäugigen kommt größere Sekundärfunktion zu, den Braunäugigen mehr Primärfunktion. Damit zusammenhängend sind die Braunäugigen sozialer, umgänglicher, überall gern gesehen, beweglicher, impulsiver, heftiger; die Blauäugigen dagegen zeigen mehr Einheitlichkeit im Denken und Handeln, mehr Energie, sind bedachtsamer, aber wenig sozial, einsamer; sie sind verständiger, selbständiger usw. — Bei der Konstitution kann Verschiedenes beachtet werden: nach dem Gesamtbau unterscheidet W. die Fein- und Zartgebauten (die überwiegend schlank und schmal sind), die Gedrungenen (überwiegend kurz und breit) und die Grobgebauten (grober Bau von Muskeln und Skelett). Die Feingebauten sind weniger aktiv und mehr emotional, womit sich die psychischen Eigenschaften des nervösen und sentimental Temperamentes ergeben; die Gedrungenen mehr aktiv und weniger emotional, dazu mehr Sekundärfunktion: das phlegmatische Temperament. Die Grobgebauten stehen geistig wie körperlich dem Durchschnitt sehr nahe; sie zeigen mehr Sekundärfunktion. — Weiter

unterscheiden sich die physiologischen Typen in den Bewegungen, ihrer Schnelligkeit, Kraft, Bestimmtheit. Diese Eigenschaften wachsen mit der Aktivität, Emotionalität und Primärfunktion. Ruhe und Monotonie weisen auf Sekundärfunktion und Nicht-Emotionalität. Bei der nordischen Rasse ist die Beweglichkeit kleiner, bei der alpinen Rasse größer. — Endlich sind zu unterscheiden die Körperfunktionen (Pulsschnelligkeit, Schlaf, Atmung, Temperatur, Schweißabsonderung). Sie hängen mit dem autonomen Nervensystem zusammen, werden hauptsächlich von der Emotionalität bedingt und bedeuten für den Rassenunterschied wenig; mehr Zusammenhang offenbaren die Körperfunktionen mit den Verschiedenheiten des Körperbaues, wie die Tabellen zeigen. F.

91. Meloun, Jan, Objektive Kontrollmethoden in der Schriftpsychologie: ArchGsmtPsych 71 (1929) 357—368. — Saudek gelang es, mit Benutzung der empirischen Forschung einige Fehlerquellen der graphologischen Deutung festzustellen. Eine Schrifteigenschaft kann neben einer Charaktereigenschaft viele andere Ursachen haben, etwa Gewohnheit. Auch konnte man früher weniger gut entscheiden, wann eine Schrift natürlich war oder nicht. Weiter ist mit der Aufindung einiger Charaktereigenschaften nicht schon der Gesamtcharakter festgestellt. Im einzelnen bildete Saudek die graphischen Zeichen der Unehrllichkeit aus. Kommen in einer Schrift von den von ihm aufgestellten zehn Symptomen, vier ausgeprägt vor, so könne man sagen, der Schreiber sei verbrecherischer Taten fähig. Die Bewährung dieser Kriterien war überraschend günstig. F.

92. Hapke, Ed., Über die Bedeutung des Anlagefaktors im verbrecherischen Charakter: ZAngewPsych 33 (1929) 1—60. — Den moralischen Schwachsinn (moral insanity) könnte man am ehesten bei den angeborenerweise Gemütlosen vermuten; aber nach den Psychiatern sind sie sehr selten, und ob der Fehler angeboren ist, steht nicht fest. Auch unter hochgradig Schwachsinnigen sind Verbrechen sehr selten. Danach ist der angeborene Verbrechertypus nicht zu beweisen. Für die verbrecherische Anlage wirken Vererbung und Umgebung zusammen: die angeborenen Triebe; die angeborene Art der Stellungnahme, ob impulsiv, nachhaltig usw.; Bildung, Förderung oder Hemmung der Triebe; da die Anlage wieder die Auswahl des Aufgenommenen bestimmt, sind beide Ursachen kaum trennbar. — Eingehend werden die Forschungen besprochen, die die Erblichkeit beweisen wollen, und auf ihre Schwächen hingewiesen, vielleicht in etwas zu skeptischem Sinn. Als starker Beweis wird anerkannt die überraschende Ähnlichkeit im Verbrecherleben der eineiigen Zwillinge. Weiter läßt H. für die moral insanity zwei Fälle gelten. F.

93. Brentano, Franz, Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein (Psychologie III 1), hrsg. v. O. Kraus. 8^o (XLVIII u. 191 S.) Leipzig 1928, Meiner. M 7.—; geb. M 8.50. — Das Buch enthält in der Einleitung Auseinandersetzungen mit anderen Philosophen; die Beiträge Brentanos umfassen 123 Seiten. Daran schließen sich über 60 Seiten Anmerkungen des Herausgebers, die manchen dunklen Punkt der Lehre weiter klären. Für die sorgfältige Arbeit gebührt dem Herausgeber Dank und Anerkennung; auf diese Weise wurde der Ertrag der Denkarbeit eines hervorragenden Philosophen allgemein zugänglich gemacht. — Einiges aus den behandelten Fragen möge einen Begriff vom reichen Inhalt geben. Evidenz besteht nach Br. für die innere Wahrnehmung, die Axiome, das Schließen, nicht aber für die äußere Wahrnehmung oder das Gedächtnis. Die allgemeinen Wahrheiten (wie die mathematischen) sind nicht affirmative Urteile.

sondern negative; den Satz: „A schließt begrifflich B ein“ müsse man übersetzen: „Es ist unmöglich, daß B fehlt, wenn A da ist“. Man kann zugeben, daß die Notwendigkeit in solcher Übersetzung besonders eindringlich wird; im übrigen scheint kein wirklicher Unterschied vorhanden. „Etwas ist notwendig“ heißt: „Es ist immer, unter jeder Bedingung.“ „Das Gegenteil kann nicht sein“ heißt: „Es ist nie, unter keiner Bedingung.“ Das scheint doch dasselbe zu sein. — Eingehend wird das Vergleichen, Wahrnehmen, Bemerken untersucht. Eigenartig ist die Unterscheidung der Wahrnehmung in modo recto und obliquo. B. sieht eine Schwierigkeit in der Wahrnehmung einer zeitlichen Folge, die das nicht mehr existierende Vergangene mit dem einzig existierenden Gegenwärtigen kontinuierlich verbinde; er fordert dafür eine Verschiedenheit der Art des Vorstellens, einen Temporalmodus des Vorstellens. Die gewöhnliche Erklärung aus der Verschiedenheit der Objekte wird aus nicht überzeugenden Gründen zurückgewiesen. Daß die Zeitlichkeit, der Wechsel des Erkennens sogar auf Gott übertragen wird, ist natürlich unannehmbar. — Gut wird die Eigenart des begrifflichen Denkens verteidigt. Die Sinneserkenntnis bringt manche Neuheiten: neben Gesicht und Gehör wird nur ein weiterer Sinn angenommen. Die Frage des Relativismus für Ort und Zeit wird recht verständlich so geschlichtet, daß die Wahrnehmung hier nur relative Bestimmungen enthält, aber den Dingen in sich absolute Unterschiede zugebilligt werden. Über den merkwürdigen Versuch, die Intensität der Sinnesqualitäten auf ein räumliches Nebeneinander zurückzuführen, wird man erst reden können, wenn die noch ausstehende, ausführliche Behandlung vorliegt. Mancher Ausführung liegt die Anschauung zugrunde, das Bewußtsein könne nicht durch etwas, das nicht existiert, zu etwas Verschiedenem werden. Aber was soll ein Erkenntnisbild eines Nicht-existierenden hindern? Hier wird die weitere Auseinandersetzung einsetzen müssen. — Das Gesagte, bei dem begrifflicher Weise der Widerspruch über Gebühr hervortritt, wird schon zeigen, wie reiche Anregung der Philosoph in diesem Werke findet. F.

94. Samuel, Herb., The relativity of free will: JPhStud 4 (1929), 325—331. — Aus dem Kausalitätssatz, den wir nicht aufgeben können, folgt Determinismus des Willens. Andererseits verlangt das Leben die Freiheit. Die Lösung des Widerspruchs ist das Relativitätsprinzip: der Wille ist „für uns“ frei, da wir die Reihe der Ursachen nicht übersehen. Trotzdem folgt daraus kein Fatalismus, da wir die Fähigkeit haben, in der Ursachenreihe auch andere Ursachen in Gang zu setzen, die ein erwünschtes Ergebnis haben. — Vf. bemerkt nicht, daß er mit der Fähigkeit, auch andere Ursachen in Gang zu setzen, den Determinismus schon verlassen hat. Der erste logische Fehler war die Ausdeutung des Kausalitätsgesetzes. Gewiß hat jede Willenshandlung notwendig eine Ursache, aber nicht jede Fähigkeit zum Handeln hat notwendig eine bestimmte Wirkung. Wer etwas frei bewirkt, hört nicht deshalb auf, Ursache zu sein, weil er es auch hätte unterlassen können. F.

95. Laing, B. M., Freedom and determinism: JPhStud 4 (1929) 469—480. — Die Entwicklung der Wissenschaft, die Abhängigkeit des Willensaktes von inneren und äußeren Bedingungen weist auf Determinismus. Andererseits ist nach Eddington auch in der heutigen Physik die Unbestimmtheit zugelassen. Wenn das Leben Freiheit und Verantwortlichkeit annahm, so ist der Grund keine Tatsache, sondern ein Glaube. In Wirklichkeit wird die menschliche Handlung von Wert-schätzungen (appraisements) determiniert; es erinnert das an das

judicium practicum mancher Scholastiker. Die determinierte menschliche Handlung ist dann frei zu nennen, wenn sie durch eine richtige Erkenntnis alles dessen, was für die Handlung von Bedeutung ist, determiniert wird. — Es ist klar, daß damit die Freiheit im Sinn der moralischen Verantwortung aufgegeben ist. Die Würdigung der Gründe gibt die spekulative Psychologie. Brauchbar ist eigentlich nur die geschichtliche Darlegung der Entwicklung unserer Streitfrage. F.

96. Bosch, Rud., Die Problemstellung der Poetik. gr. 8^o (VII u. 183 S.) Leipzig 1928, Voß. M 12.— Eine kritische Untersuchung der Haupttheorien der deutschen Poetik von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Die ersten zwei Kapitel geben eine Übersicht über den Streitpunkt. Der Schwerpunkt der Poesie liegt auf dem Verstehen geistiger Vorgänge; die wertsetzende und die literarische Poetik werden einander gegenübergestellt. Kap. 3 gibt die Entwicklung der Poetik von Bodmer bis herab zu Vischer. Für Bodmer war die sinnliche Vorstellung die Quelle des ästhetischen Gefallens, mithin eine sensualistische Erklärung; das Ideal der Dichtung ist die Beschreibung. Baumgarten sieht in der Schönheit die *perfectio cognitionis sensitivae*, betont dabei aber auch die Absicht der ästhetischen Wirkung. Lessing zieht seine Regeln aus der Beobachtung der klassischen Kunstwerke; die Eigenart der Dichtung liegt am Darstellungsmittel der Sprache, woraus er die Forderung ableitet, Handlungen zu schildern. Vischer betont die Produktion aus dem Stoff der Natur, die das Zufällige ausschließt, so daß das Ideal, die reine Form entsteht; das Wort müsse aber eine sinnliche Vorstellung wecken. Demgegenüber sieht B. selbst die Aufgabe der Kunst darin, das persönliche Erlebnis zu gestalten und durch ein Darstellungsmittel zum Ausdruck zu bringen. — Kap. 4 bespricht die neueren Beiträge im Anschluß an die aufsehenerregende Kritik Th. A. Meyers an der sensualistischen Theorie; für die positive Erklärung hat B. freilich nur den Hinweis auf Nachempfinden und Nachfühlen, was auch beim gewöhnlichen Sprachverständnis nicht fehlt. Weiter kommt in Betracht die neuere Denkpsychologie von Marbe bis Bühler wegen ihrer Bekämpfung des Sensualismus. Indessen helfen nach B. die allgemeinen psychologischen Gesetzmöglichkeiten nichts für die Erklärung der ästhetischen Wirkung, die die individuelle Erhebung zum ästhetischen Werterlebnis sei. Auch Einzeluntersuchungen zur wissenschaftlichen Poetik, besonders von Marbe über den Rhythmus, werden besprochen; diese Besprechung müßte heute auch Sterzinger, Scherrer usw. nachtragen. — Allgemein glaubt Veri., die wissenschaftliche Poetik könne das Werterlebnis nie erklären, da sie der Wahrheitserkenntnis diene. Indessen zeigt beispielsweise das Buch Gruehns über das Werterleben, daß auch Werterlebnisse durch psychologische Untersuchung wesentlich aufgeklärt werden können; ähnliches bestätigen neuere Untersuchungen über ethische und religiöse Erlebnisse. Es ist nicht zu befürchten, daß deshalb die Poetik, soweit sie Normwissenschaft ist, in Psychologie aufgelöst werde. — Das sehr anregende und klärende Buch legt den Wunsch nahe, der Verf. möge nach dieser kritischen Durchmusterung die Zeit finden, auch einmal seine eigenen Anschauungen (die hier nur gelegentlich, etwa auf S. 135, angedeutet werden) positiv im Zusammenhang darzulegen und der weiteren Entwicklung der Poetik dienstbar zu machen. F.

97. Berggrav, Eivind, Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben. Aus dem Norwegischen übertragen von Dr. V. H. Günther. 8^o (184 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. M 8.—; geb. M 9.50. — Der frühere Religionspsychologe an der Universität Oslo und jetzige Bischof von Haalogaland führt in

zitatenreicher, gefälliger Darstellung, die auf Laienkreise als Leser rechnet, in das Kernproblem der protestantischen Religionspsychologie ein. Die „Tendenz zur Grenzüberschreitung“ ist etwas Positives, ein Drang, der auf allen Lebensgebieten, in Erkenntnis, Ethik und Ästhetik, sich geltend macht und zusammen mit der auf Synthese gehenden Begrenzung die Lebensrhythmik bildet. Religion ist nicht die Verlängerung der Grenzüberschreitungen anderer Gebiete (nicht Grenze des Denkens oder des ethischen Strebens), sondern Antwort auf ein „Du“, wirkungskräftige Korrespondenz zu dem ganz „anderen Etwas“. „Der Keim der Religion ist die grenzüberschreitende Tendenz des Ich-Kernes, und der religiöse Akt ist die Begegnung mit einem... gleichzeitig sublimen und doch verwandten Lebensfaktor.“ Der Kontakt mit Gott im religiösen Erlebnis macht uns unmittelbar seiner Existenz sicher. Dem exakten Denken ist Gott nicht zugänglich; er gehört nicht zur Weltklärung. Die Deutung der Welt vom religiösen Aspekt her kann mit der Wissenschaft, die religiöse Auffassung der Pflicht kann mit der Ethik in Deutungskonflikt kommen. Das macht jedoch nichts, da Religion und andere Lebensgebiete in verschiedenen Ebenen liegen. Jeder religiöse Akt enthält als Hauptelemente Ekstase und Mystik, d. h. Ausgang und Begegnung (mit dem großen Gefährten, Gott). — Ein Versuch, diese psychologisch-anthropologische Religionsdeutung mit der Eigenart des Christentums in Einklang zu setzen, wird nicht gemacht und müßte auch notwendigerweise scheitern. Gierens.

93. Jelke, Robert, Religionsphilosophie. gr. 8^o (XI u. 333 S.) Leipzig 1927, Quelle & Meyer. Geb. M 20.— J. bestimmt die Religionsphilosophie als „kritische Durchmusterung des religiösen Bewußtseins“ (31). Nach Aufweis der Schwächen der verschiedenen modernen Methoden dieser Wissenschaft bezeichnet er als die seine, vom Boden der eigenen Religion aus das allen Religionen Gemeinsame festzustellen. Dieses ist „das praktisch bedingte und geartete menschliche Bejahen der auf den Menschen abzielenden Wirkung überweltlicher Macht“ (129), was J. mit ebenso großem Geschick wie Erudition aus einer Unsumme heute bekannter Religionen eruiert. Daran schließt sich als Hauptproblem die Frage, „ob in dem eigenartigen religiösen Gegenstandsbewußtsein nur die allgemeinen Anlagen des Menschen wirksam sind oder ob sich in ihm als konstituierender Faktor eine eigenartige Vernunftanlage auswirkt“ (132). J. bejaht diese Vernunftanlage, das religiöse Apriori, als irrationale Wurzel der Religion. Das nicht durch rationale Beweise zu lösende Wahrheitsproblem — J. setzt sich ausführlich mit den Gottesbeweisen auseinander — wird gelöst durch die im Glaubensakt erfaßte Offenbarung. Unter ausdrücklicher Ablehnung des Rationalen stellt J. schließlich sehr schön, man kann ruhig sagen, rational, das Religiöse als Zusammenschluß und Krönung des Intellektuellen, Ästhetischen, Ethischen dar und teilt der christlichen Religion die Palme zu, weil sie gleichzeitig am transzendenten Gottesbegriff unentwegt festhält und die ästhetische und ethische Anlage des Menschen zur höchsten Höhe führt. — Sehr anzuerkennen an J.s Werk ist seine umfassende Kenntnis der Religionen und der modernen Theologen und Religionsphilosophen, auch nicht weniger Katholiken, sein ausführliches Eingehen auf erkenntnistheoretische Fragen, seine gründliche Benutzung der Psychologie, sein ruhiges, objektives Urteil, sein selbständiges Hinausgehen über die Vorgänger. — Nähert er sich aber auch beträchtlich der scholastischen Philosophie, so bleibt doch der tiefgreifende, auf Kant zurückgehende Unterschied, daß das religiöse Organ ein irrationales, daß Offenbarung der einzige Weg der Gotteserkenntnis, daß Gnade und Übernatur wesentlich etwas der Psychologie Zugäng-

liches sei. Die dadurch in der Organisation des Geistes entstandenen Brüche sind keiner Heilung fähig. Daneben fällt noch besonders die wenig begründete völlige Abscheidung des Mystischen vom Religiösen auf.
v. Frentz.

4. Ethik und Rechtsphilosophie

99. Schuster, Joh. B., S. J., Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moral-philosophische Studie (Philos. u. Grenzwiss. Schriftenreihe, hrsg. v. Innsbrucker Institut f. schol. Philos. II 6). gr. 8^o (110 S.) Innsbruck 1929, Rauch, M 4.— Die so oft, unter anderen von Erich Heyde, beklagte Vieldeutigkeit des Wortes „Wert“ wird für S. Anlaß, eine ethische Prinzipienlehre im Lichte des Wertgedankens aufzubauen. Er unterscheidet freilich meistens den sittlichen Wert (als Akt-Inhalt) von der Akt-Verbindlichkeit, der Pflicht. In verstehender Richtigstellung gegnerischer Ansichten wird das tiefste Wesen, das Unbedingte des sittlich Guten nicht im bloß objektiv Wahren oder in einer blinden Unendlichkeit, sondern in der Vollendung der geistigen Menschenpersönlichkeit nach ihrer Gottebenbildlichkeit anlage gesehen, so daß die Inhalts- und Verbindlichkeitsabsolutheit des Guten zuletzt ganz aus Gott abgeleitet wird: *Nemo bonus, nisi solus Deus*. Der einheitlich teleologische Aufbau der Seinsordnung, der Menschenpersönlichkeit (einschließlich des Rechtes und der Schranken der „Individualität“), die „Metaphysik des Bildes“, speziell des Gottbildes im Menschen und viele ähnliche Stellen verdienen aufmerksame Beachtung. Möge das bei aller Gründlichkeit gemeinverständlich und warm geschriebene Büchlein die große Lesergemeinde finden, die sein zeitgemäßer Inhalt verdient! — 67 Anm.: Der Text steht *Quodlibet. VIII q 1 a 2*. Thomas' Frage ist nicht, ob die Schöpferidee mehr auf das Individuum (singulare) oder die Art (species) gehe, sondern worauf innerhalb des Individuums die Idee als auf das „Höhere“ (prius), entsprechend den (von S. gut betonten) Seinsvollkommenheitsstufen, gerichtet sei: Ob im Singulare auf die materiale Einmaligkeits-, Existenzbedingtheit (das Prinzip der absoluten Daseinsindividuation, singularitas) oder im Singulare auf die Formwesenheit, die *natura (individua) speciei*, die, wie Thomas a. a. O. ausführt, einerseits erst den materialen Existenzvoraussetzungen das Sosein bringt (das Prinzip der absoluten Soseinsindividuation) und so der Selbsterhaltung des Individuums dient, andererseits die Grundlage zum metaphysischen Art-Universale (das Prinzip der Kommunikabilität, der relativen Individuation) und zur physischen Arterhaltung bietet. Die individuelle Selbsterhaltung wäre da, und so der *prior respectus ad principium formale, specificum*, selbst wenn es keine anderen Individuen gäbe. Was Thomas sagen will, ist betreffs des Menschen das, was S. über die Persönlichkeitsstruktur gut ausführt, etwa 44 oben (Merkmale—artgemäße Prägung). Gemmel.

100. Klyce, Scudder, Grundzüge einer nicht-dogmatischen Ethik: *AnnPhPhKrit* 8 (1929) 115—134. — Das Dogmatische ist für K. das Nichtbeobachtbare. Gegenüber dem pragmatistischen Pluralismus und dem „religiösen“ Alleinsgedanken empfiehlt er eine neue Logik, die wohl das Eine und das Viele, aber auch beider Verwandtschaft auspräge. — Im Grunde bleibt unentschieden, welche der drei Philosophien, die eleatische oder pluralistische oder harmonistische, recht habe. Kann man das entscheiden ohne Metaphysik, „Dogmatik“?

101. Groethuysen, Bernhard, *Philosophische Anthropologie*. Teil I (Handb. d. Philos. v. Baeumler u. Schröter. Lfg. 21.) Lex.-8^o (98 S.) München 1928, Oldenbourg. M 4.— Die nicht naturwissenschaftlich gemeinte, auch weniger charakterologische oder typologische als ethische und religiöse „Selbstbesinnung des Menschen“ wird aufgezeigt in den Systemen Platons, des Aristoteles, der römischen „Lebensphilosophie“, besonders der Stoa, Plotins und Augustins, womit dieser erste Teil schließt. Vor Plotin stand das philosophische Ich dem kosmischen Naturwesen Mensch und der in ihm entdeckten Seele gleichsam fremd gegenüber. Plotin verlor sich mit der Seele im mythischen Transzendenten. Augustins Typ des religiösen Menschen entdeckte die Einheit von Ich und Seele und die Heimat beider in der Transzendenz, aber nicht mehr in der mythischen, sondern in Gott, der zugleich das Tiefste, Innerste in der Seele, im Ich ist. So ist Augustin zugleich der Zerstörer und Vollender der einseitigen antiken Lebensphilosophie. — In diesen Ausführungen zeigen sich die Vorzüge, aber auch die Gefahren einer Typisierung des Menschen ganzer Zeitalter. Unbewußt werden oft, um Gegensätze zu schaffen, Einzelzüge betont oder aber verborgen. Augustin leugnet nicht alle Freiheit. Sein Sündenbegriff müßte mit seiner wichtigen Unterscheidung der Erbschuld und persönlicher Schuld eingeführt werden. Auch dürfte die fast rein philosophische Ableitung der Sündhaftigkeit der Natur, ohne positive Offenbarungsquellen, Augustins tatsächlicher Auffassung kaum entsprechen; oder sollte der Titel dieses Werkes als eines philosophischen das positiv Christliche ausschließen? Darüber müßte bei der Behandlung der folgenden Jahrhunderte volle Klarheit herrschen. Möge dort die Sorgfalt sich finden, wie sie hier der ferneren antiken Zeit im allgemeinen gewidmet wurde!

G.

102. Feilchenfeld, Leopold, Über die Entstehung des Pflichtgefühls: ArchSystPhSoz 32 (1929) 101—107. — Pflichtgefühl sei der Drang nach der Vollendung der eigenen Persönlichkeit, d. i. der wahrsten Selbsterhaltung mit ihrem eigentümlichen harmonischen Glücke, welch letzteres nicht mit Kant verachtet werden dürfe. Die Religion diene dem Kind als Vermittlerin der Pflicht, bis der Mündige ihrer wie der Mutter entraten könne. Kant nenne fälschlich das Sittliche absolut; gut und böse seien „subjektive Begriffe, also relativ“ (103). — Die Religion kann allerdings nicht auf blinden Glauben oder auf Rechenkunst aufgebaut werden; die Vernunft erkennt, wie jede andere Pflicht, so an erster Stelle die Religion als Pflicht gegen Gott, die sogar alles übrige zur Religion weihen kann, besonders die Nächstenliebe sowie die sittliche Selbstvollendung des Gottbildes. So geht die Religion auch „von uns aus“ als unser Gewissensgebot, wie jeder andere Gewissensspruch. Deshalb kann der Erwachsene ihrer so wenig entraten wie etwa der Luft oder der Denkgesetze oder wie die Menschheit der Mutterschaft überhaupt. Wenn „subjektive Begriffe“ immer relativ sind, dann auch die Mathematik und Logik. Die Absolutheit der Pflicht sagt: Wenn auch die Lagen der Menschen verschieden sind, in genau derselben subjektiven und objektiven Verfassung würde für alle dieselbe Pflichtsituation eintreten.

G.

103. W é b e r t, J., O. P. De l'éminente dignité de l'obligation en morale: RevPh 36 (1929) 431—445. — Der Artikel bietet Gedanken eines modernen Thomisten über die Tatsache einer Verpflichtung im Bereiche des ethischen Problems. Welche Bedeutung hat diese Verpflichtung für uns heute? Welche Bedeutung hat sie in der Ethik des heiligen Thomas? Ein solcher Gegenstand ist so umfassend, daß er weitgehend Fragen über ethische Spekulation und Methode aufdrängt. W. glaubt,

daß die sittliche Verpflichtung für den Moralisten der Ausgangspunkt ist, das große Quid?, das er zu erklären hat. Zugleich nennt er sie den sichersten Prüfstein seiner Metaphysik. Er gibt aber zu, daß die Ethik des Aristoteles, von der St. Thomas ausging, weit mehr auf die Glückseligkeit als auf die Verpflichtung hingebunden ist. — Gewiß handelt St. Thomas in der *Summa theologica* auch von der Pflicht. Darauf besteht W. zu gutem Recht. Aber es bleibt doch eine Frage dem Leser ungelöst: Würde die Ethik des hl. Thomas bleiben, was sie ist, wenn es ihrem großen Verfasser gegeben wäre, sie unserer Zeit vorzulegen?

De Blic.

104. R a n w e z, E., A propos du probabilisme: *NouvRevTh* 56 (1929) 551—564. — Dieser Artikel enthält einige Erwägungen über die Theorie der Probabilität, die von A. G a r d e i l (*La certitude probable*, in *Rev-ScPhTh* 5 (1911) 240—266 441—485) und T. R i c h a r d (*Le probabilisme moral et la philosophie*, Paris 1922) veröffentlicht wurden. Nach dieser Theorie, die vorgibt, mit Aristoteles und den alten Scholastikern übereinzustimmen, ist das Wahrscheinliche notwendig das, was die größere Wahrscheinlichkeit besitzt, und das weniger Wahrscheinliche ist nur ein Nicht-Wahrscheinliches. Demzufolge stützt sich der Probabilismus, der die beiderseitige Möglichkeit des Wahrscheinlichen annimmt, auf ein falsches Postulat. R. unterwirft nicht die Auffassung von Gardeil und Richard als solche einer Kritik. Er zeigt vielmehr nur nebenher, daß die Terminologie dieser Autoren nicht glücklich gewählt ist, weil sie darauf hinausläuft, Gewißheit und Wahrscheinlichkeit ineinander überzuführen, und es ihr nicht gelingt, zwischen Gewißheit und Zweifel die Meinung einzuschieben. In der Hauptsache geht er darauf aus, mit vollem Recht zu zeigen, daß diese Theorie unmöglich das Fundament des Probabilismus zerstören kann. Bei der Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes geschieht es beständig, daß in der Einschätzung gewisser moralischer Werte Konflikte entstehen, in denen keiner der entgegengesetzten Gründe stark genug ist, den anderen völlig auszuschalten. Aber in all diesen Fällen ist die einzige Stellung, die ein Moralist einnehmen kann: „Non constat de obligation“; und darunter muß jedes normale Gewissen verstehen: „Non est obligatio“. Das heißt, sobald in der Moral eine Meinung in sich wirklich vernünftig ist und mit objektiv gewichtigen Gründen verteidigt werden kann, hat sie alles, was nötig ist (mit welchem Namen man sie auch bezeichnen mag), um die Forderungen der entgegengesetzten Meinung zunichte zu machen. Die Probabilisten sagen nichts anderes. Wenn daher, so schließt R. sehr richtig, der reine, einfache Probabilismus unbehelligt aus diesen Erörterungen hervorgeht, so werden die Angriffe ihm nicht schaden, sondern im Gegenteil nur dazu beitragen, die Fraglichkeit jener Zwischensysteme zu zeigen, deren Anwendung die stete Abschätzung des genauen Grades der verschiedenen Wahrscheinlichkeiten voraussetzt, die im Widerstreite sind.

De B.

105. S c h w e r, W i l h., *Katholische Gesellschaftslehre*. gr. 8^o (VIII u. 294 S.) Paderborn 1928, Schöningh. *M* 9. — Mit umfassender Belesenheit werden die Auffassungen über den Begriff der Soziologie geboten sowie ein Überblick über die Entwicklung der Soziologie seit Plato. Ein dogmatischer Hintergrund für eine wohl philosophische, aber auch katholische Gesellschaftslehre wird umrissen und in den oft nur kurzen Hinweisen durch zutreffende Quellenangaben ergänzt. In dem eigentlichen System, das die Grundlagen und den Aufbau der Gesellschaft behandelt, sind die Gegenstände u. a.: Ursprung und Endziel der menschlichen Gesellschaft (wobei oft der Oberbegriff, das *genus societatum*, besser von den *species* geschieden werden könnte; von *genus* und

species muß Gleiches und Verschiedenes gelten); ferner: Individualismus und Universalismus, Naturrecht, Familie, Arbeit, Eigentum, Staat, Völkerbund. Es sei auf die reichliche, die katholische wie nichtkatholische Literatur berücksichtigende Quellenangabe sowie die sorgfältigen Indices hingewiesen. — 50 ff. hätte mit Rücksicht auf das „relative“ Naturrecht (141) schärfer hervorgehoben werden können, was im Urstande natürlich, was übernatürlich, was außernatürlich war. Da es sich um einen Gnadenstand handelte und die Leidenschaftsharmonie nicht Naturgut war, kann man die von den Kirchenvätern u. a. dem Paradiese zugeschriebene Eigentums- und Staatsordnung nicht „Naturrecht“ schlechthin nennen, so wenig man das heutige Offenbarungs- und Gnadengut dem Naturrecht zumißt. Überdies lehrt die ganze kirchliche Tradition (vgl. zu Bellarmin: Schol 4 [1929] 166 f.), daß Ungleichheit, Autorität, Staatsordnung sich auch im Paradies gefunden hätten, daß nur die Strafsanktion später hinzutrat. Deshalb dürfte es sich empfehlen, Troeltschs Terminologie, derzufolge nach katholischer Lehre der Staat erst, als Strafe der Sünde, dem „relativen“ Naturrecht angehört, aufzugeben. Die Menschennatur selbst in ihrem Wesensbestande, wie Thomas dies klar sagt, blieb vor dem Falle, nach dem Falle, nach der Erlösung eine und dieselbe, so daß es auch nur ein Recht dieser Natur, ein Naturrecht, gibt; die Unterschiede betreffen die Gnadenordnung, nicht die Natur. Es gibt demnach ein Urstandsrecht, ein späteres Offenbarungsrecht und ein einziges absolutes Naturrecht. Betreffs der Staatstheorie des Suarez vgl. Schol 4 (1929) 173 ff. 274 f. Gemmel.

106. Gundlach, Gustav, S. J.: Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. gr. 8^o (120 S.) Freiburg 1927, Herder. M 4.50. — G. setzt sich zunächst mit den Religions- und Gemeinschaftsbegriffen von Max Weber und Troeltsch auseinander, untersucht Wert und Grenzen der Organisation und Initiative für das Religiöse und zeichnet dann das katholische Ideal auf religiösem und kulturellem Gebiete: harmonische Totalität. Im 2. Teil begründet und verteidigt er einige Wesenszüge des Jesuitenordens: Theozentrik, Betonung des Persönlichen, Objektivität, Kulturfreundlichkeit. G. bietet eine Fülle klärender und anregender Gedanken; die moderne Soziologie ist ja für den Außenstehenden etwas fremdartig, doch seine Auseinandersetzung mit ihr fruchtbar. Wesen und Wirken des „lebendigen Christus“ und die Stellung zur Kultur im Anschluß an Rademacher, Soiron u. a. möchte man gern anderswo noch ausführlicher dargelegt sehen. Koester.

107. Winter, Ernst Karl, Die Sozialmetaphysik der Scholastik (Wiener staats- und rechtswiss. Studien, hrsg. v. Mayer-Spann, Bd. XVI). gr. 8^o (VII u. 176 S.) Wien 1929, Deuticke. M 10.—; S 15.— Wie jede umfassende Methodologie unterliegt diese Schrift, obwohl für viele Wissensgebiete anregend und in ihrer Kritik oft beachtenswert, der Gefahr, in Einzelgebieten und -fragen der materialen Voraussetzungen zu entbehren. Es ist unmöglich, hier die große Zahl theologischer und philosophischer Probleme auch nur anzudeuten, die in dieser Streitschrift öfter tiefgründig und quellenmäßig erschöpfend (vgl. etwa die „24-Thesen“-Frage), oft aber kurz und manchmal mit bloßen Behauptungen erledigt werden. Für W. stellen Aristoteles, Thomas, Hegel die bloß analytische, formale Wissenschaft dar, ähnlich die heutige scholastische Sozial-,Theologie“, während Plato, Augustinus, Kant synthetisch und dynamisch-schöpferisch die einzig wahre „Wissenschaft“, „Soziologie“ ermöglichen. Der Suarezianismus stelle in etwa eine Synthese beider Strömungen dar, so daß später auf dieser Linie eine reinliche Methodenscheidung zwischen „Soziologie“ und „Theologie“ erhofft werden könne. — Ob der vorurteilslosen Wissenschaft

oder der Religion mit vieldeutigen Typisierungen und oft gar nicht begründeten Werturteilen gedient ist, zumal wenn gegen Lebende wichtigste Anklagen geschleudert werden? In solchem Pauschalverfahren ist es nicht zu vermeiden, daß der Scholastik bald die Identifizierung von Sein und Sollen (Begriff und Idee), bald die scharfe Trennung beider (positives Recht und Naturrecht) zum Vorwurf gemacht wird, — daß einerseits die „reine Wissenschaft“ gegenüber der theologischen Aufgabe gefordert wird, andererseits, wenn ein Scholastiker einmal dasselbe als Prinzip aufstellt, ihm dieses „substantiale, dinghafte Verhältnis zweier Sphären“ (122) als schwerer Verstoß angerechnet wird; denn, so W., der Kritizismus „kann nur ein Gestaltet- und Getragenwerden des Wissenschaftlichen durch das Ethische oder letzter Linie Religiöse anerkennen, nicht aber ein in der Luft schwebendes ‚Rein-Wissenschaftliches‘“. Es sollen die Belesenheit, der Fleiß und der Scharfblick W.s für manche Schwächen katholischer Wissenschaft — wo fehlen sie? — nicht verkannt werden. Man möchte zur Methodenreinheit nur wünschen, W. möge Aristoteles und Thomas weniger in der Beleuchtung Günthers und Frohschammers, das scholastische Naturrecht weniger im Lichte des Lobes oder Tadels Kelsens — der in beidem öfter falschen Voraussetzungen folgt — sehen. Gundlachs verdienstvollster Schrift kann er unmöglich das spezifisch Katholische abstreiten, sobald er alles, nicht bloß die Hauptüberschriften, gelesen. Man kann keine schärfere methodische Scheidung von Wissen und Glauben und höhere Anerkennung der Vernunft in ihrem Bereiche ausfindig machen als die katholische Forderung der rationalen Bedingtheit des Glaubensaktes und die Ablehnung allen Fideismus sowie die Aufstellung der Glaubenswahrheiten als bloß indirekter Norm für das ganz an seine direkten, eigengesetzlichen Methoden überwiesene Wissen. — Betreffend Begriff und Idee: Man muß unterscheiden 1. das von der auch nach Thomas durchaus nicht bloß „passiven“ Erkenntniskraft (dem intellectus) geformte, geprägte Gegenstandsbild (*species expressa*), den ersten Begriff, Erkenntnisbegriff, *apprehensio*; 2. das oft langwierige, der Irrtumsmöglichkeit unterworfenere, hienieden nie vollendete Denkresultat des Urteilens und Schließens (der *ratio*), den Endbegriff, *Denkbegriff* (*ratio, definitio*). In etwa, nicht in der Hauptsache, entsprechen sich *apprehensio, conceptus, verbum mentis*, das Werk des Erkennens, und der kantische „Begriff“ einerseits, *definitio*, das Werk der *ratio*, des Denkens, im Bunde mit dem *intellectus* und speziell der *sapientia*, die auf die *causae ultimae altissimae* geht, der kantischen „Idee“ andererseits. Betreffs der Bellarminischen und Suarezschen Staatslehre vgl. Schol 4 (1929) 161 ff. 274 f. Gemmel.

108. Krueger, Felix, Philosophie der Gemeinschaft. 7 Vorträge, gehalten auf der Tagung der Deutschen Philos. Gesellschaft vom 1. bis 4. Okt. 1928 in Leipzig. gr. 8^o (168 S.) Berlin 1929, Junker u. Dünnhaupt. M 7.50. — Das allgemeine soziologische Problem wird besprochen von Delekat und Krueger, der des ersteren, eines prof. Theologen, skeptischen Irrationalismus, vielleicht zu scharf, tadelt; das spezielle Problem *Volk und Staat* (vgl. das Nationalitätsprinzip) ist behandelt von Hans Freyer, Stapel, Eibl, die leibnizische Soziologie von Pichler, die hegelsche von Theod. Haering, die therapeutische Soziologie von Dr. med. Viktor von Weizsäcker, die Tiersoziologie von Hempelmann. — Ein lehrreiches Bild der Vielgestaltigkeit der soziologischen Fragestellungen und Bestrebungen der Gegenwart. Leibnizens Verbundenheit mit der Scholastik in der Naturrechtslehre hätte mehr betont werden können, wie überhaupt die notwendigen Begriffsbestimmungen über generische Gesellschaften und die spezifischen Gemeinschaften oft

vermißt werden, obwohl nur so die metaphysischen und ethischen Folgerungen sich ergeben können. G.

109. Zissis, Peter, Soziologie und Rechtsphilosophie. Ein Versuch zur begrifflichen Abgrenzung: ArchRWirtschPh 23 (1929) 1—20. — Die Soziologie betrachtet nach Z. (Athen) die psychischen Kräfte des Menschen, soweit sie Wirkung des Milieus und Ursache der sozialen Produkte, Bildungen sind; dazu gehöre auch die das Rechtsgebiet deutende Rechtssoziologie. Da ferner Philosophie überhaupt die jeweilige Gesamtwirklichkeit als Ganzes zu ihrem Sondergegenstande habe, so betrachte die Rechtsphilosophie das Recht als gesamtwirkliches Ganze im Menschheitsganzen. Die Rechtswissenschaft biete bloß den induktiven, statistischen Rechtsbegriff, die Rechtsphilosophie dagegen lege die aus der Ganzheitsschau entspringende Rechtsidee als Maßstab an und sei daher Ethik. Da die Ethik nun seit Platon bis Kant nicht geboten habe und seit Kant nichts Allgemeingültiges, könne die Rechtsidee und deshalb die Rechtsphilosophie freilich „nur Metaphysik“ sein, während die Rechtssoziologie fruchtbare Erfahrungswissenschaft sei. — Die vorurteilslose soziologische Erfahrungsdeutung der aristotelischen Scholastik, die Platon so sehr verwandt ist, dürfte Z. eine auf empirischer Grundlage aufgebaute Erkenntnislehre offenbaren, die anderes bietet als so Unplatonisches wie einen bloß statistischen Begriff oder eine rein formale, inhaltslose Idee. G.

110. Kraft, Julius, Über den soziologischen Mystizismus in der Gegenwart: ArchRWirtschPh 23 (1929) 20—28. — Der kantische Agnostizismus betreffs des Dings an sich bewahre vor dem die Erscheinungswelt überschreitenden Mystizismus 1. des (physikalisch verstandenen) Naturrechtes Quesnays und Smiths, das nicht durch Interessenharmonie bestätigt, wohl aber durch Interessenkampf widerlegt worden sei; 2. der Normativität des rein Faktischen, wie der unwürdige Rechtspositivismus sie lehre; 3. des Universalismus etwa Spannns, dem K. „Zaubersprüche“, aber auch Widersprüche vorwirft (wobei die unglückliche Verdeutschung des Ganzheitsprius durch „vor“ K. in die Irre führt); 4. der katholischen Gesellschaftslehre (25 Anm. 7: Schwer); 5. der phänomenologischen Schau; 6. der marxistischen Dialektik, die das Subjekt, das Spann überbetone, ausschalte und in die Natur einen unmöglichen logischen Widerspruchsumschlag lege. Das ebenso unmögliche Gegenteil des Mystizismus, der Positivismus, kenne nicht das apriorische Subjektdenken und führe deshalb etwa in der Politik zum grundsatzlosen Opportunismus. Die kritizistische Politik sei echte Erfahrungs- und Denkwissenschaft. — Es ist unerfindlich, was das inhaltslose Apriori Kants zum Positivismus, Kants Kind, oder zum Rechtspositivismus hinzufügen könne, wenn es nicht „Zaubersprüche“ sein sollen. Wenn nach K. aus anderen Systemen Chauvinismus, aber auch Pazifismus usw. hergeleitet werden: was beruft sich nicht alles auf kantisches Apriori? K. bietet manche gute Kritik, wie die Scholastik sie unterschreibt, ohne dabei rein negativ zu bleiben. G.

111. Bülow, Friedrich, Zur Philosophie des Einkommens: AnnPhPhKrit 8 (1929) 146—168. — Für die klassische, liberalistische Schule, aber auch für die marxistische, sei das Einkommen mechanisches Arbeitsprodukt; Wahrung oder Streichung des Unternehmergewinns sei für beide eine Frage fatalistischer Notwendigkeit. Die wahre Sozialphilosophie müsse beide atheistische, deterministische Systeme verlassen und den zentralen Begriff des Einkommens an einer sozialethischen Sollensordnung prüfen, in der das Einkommen dynamisch in seiner Funktion für das organische Volksganze gewertet werde. G.

112. Pleßner, Helmuth, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. gr. 8^o (VIII u. 346 S.) Berlin 1928, W. de Gruyter. *M* 12.80; geb. *M* 14.— Diese Schrift, deren reicher geisteswissenschaftlicher Ertrag hier allein berücksichtigt werden soll, steht in der Linie der neuen Personforschung eines Dilthey, Scheler, W. Stern, Driesch. Wie bei letzterem, erkennt man die exakte Schulung des Naturwissenschaftlers, die, bei P. durch ausnehmende philosophische Veranlagung und Ausbildung ergänzt, berufen erscheint, die beklagenswerte Kluft zwischen gewissen Formen der Naturwissenschaft und echter Philosophie zu überbrücken. Von dem „Problem unseres Jahrhunderts“, dem Leben, her sagt P. dem noch immer tyrannisch herrschenden schematischen Cartesianismus schärfsten Kampf an, um so auch für das philosophische Verständnis des höchsten Lebewesens, des Menschen, der Person, des Geistes, der Sittlichkeit die Seinsgrundlage aufzuweisen. Jedem Biologen aber auch Philosophen wird, was hier über die Gestalt-Ganzheitsdebatte (Köhler-Driesch), über die „Grenze“, über die biologischen Wesensmerkmale („Modale“), besonders auch über die Köhlerschen Affenintelligenzversuche (266—270) gesagt ist, wertvollste Anregung bieten. In der Personlehre finden sich beachtenswerte Ausführungen zu einer in ihren Resultaten im besten Sinne scholastischen Erkenntnistheorie (mit Ablehnung der Phänomenologie als Lehre); ähnlich wie hier auf seine „Lebensphilosophie“ gestützt, bietet P. auch in seiner Kulturursprungstheorie eine selbständige Kritik der Freudschen Geist- und Kulturauffassung (313 ff.); der Soziologe findet neue wertvolle Hinweise des Verfassers der „Grenzen der Gemeinschaft“. G.

113. Seifert, Friedrich, Charakterologie (Handb. d. Philos. von Baumeier-Schröter, Lfg. 25). Lex. 8^o (65 S) München 1929, Oldenbourg. *M* 3.10.— Nach Abgrenzung der Charakterologie von den zahlreichen Nachbarwissenschaften und scharfer Umgrenzung des Begriffs Charakter vergleicht S. die charakterologischen Bestrebungen vorab seit dem deutschen Idealismus und der Romantik bis zur Gegenwart, unter anderen bei Schelling, W. v. Humboldt, Bachofen, Nietzsche, Klages. Methodisch vorbildlich, wenn auch nicht erschöpfend, ist die Deutung des neuesten Wirklichkeitsbegriffs, des Ganzheits- und Polaritätsprinzips mit besonderer Berücksichtigung des Geschlechterproblems. Nach S. erfüllt sich der Charakter in seiner Tiefe so wenig im Unterbewußten, Animalischen, bloß Seelischen wie im bloß Logischen, sondern in der Personfähigkeit des Menschen, dieses Gottbildes. Die Personwürde empfängt ihre Vollendung im Christentum, in dem die Urperson das Wort ist, das erst allen endlichen Wesen, mögen ihre Individualitätsunterschiede sein wie immer, die einzige letzte, höchste Ergänzung bietet. — Ein, wenn auch nicht in allem einwandfreier, doch in vielem äußerst wertvoller Beitrag zum „Handbuch“. G.

Gibt es eigenartige höhere, geistige Gefühle?

Von Joseph Fröbes S. J.

I. Die Voraussetzungen unserer Frage.

1. Woran erkennt man die geistige Natur eines Aktes? Nach der Überlieferung der alten Philosophie, die von dem heute stark verbreiteten Sensismus bekämpft wird, besitzt das menschliche Bewußtseinsleben eine doppelte Höhenordnung: die niedere sensitive, die sich rein beim Tier findet, und die höhere intellektuelle oder geistige, wodurch der Mensch das Tier überragt. Beide Arten des Lebens haben einen ähnlichen Bau; die Tätigkeiten des sensitiven wiederholen sich im geistigen in höherer Weise. Die ältere Philosophie bis herab zu Descartes und Hume teilte die Tätigkeiten jedes Lebens in zwei Hauptklassen, nämlich die Erkenntnis und das Streben in weiterem Sinn, wieweil letzteres auch das Gefühlsleben einschloß, während man heute vielfach Erkennen, Fühlen und Streben als gleichgeordnet nebeneinander stellt. Diese Frage der besseren Teilung soll uns hier nicht beschäftigen, sondern die andere Frage, ob die Klassen des Erkennens, Fühlens und Strebens in beiden Arten des bewußten Lebens vorkommen und woran sie zu unterscheiden sind. — Kurz gesagt ist das sinnliche Erkennen die Welt der Sinne, der äußeren wie inneren; das sinnliche Streben offenbart sich in den Handlungen, zu denen es antreibt; zum sinnlichen Fühlen gehören die Affekte, Zorn, Furcht, Liebe, Haß usw., die ja auch dem Tier nicht fehlen. Das höhere Erkennen ist das abstrakte Denken, das Gebiet der Wissenschaft, das dem Tier verschlossen ist; das höhere Begehren offenbart sich besonders in der Willensfreiheit. Haben wir nun auch im höheren Leben ein eigenes geistiges Fühlen, oder ist das Gefühlsleben des Menschen nichts anderes als das sinnliche Gefühl, das auch dem Tier eignet? Das ist unsere gegenwärtige Frage.

Wie kann man überhaupt aus dem Material der vorliegenden bewußten Akte herausfinden, was zum sinnlichen und

was zum geistigen Leben gehört? Das zeigt am besten die Art, wie man die Frage in den klareren Fällen entschied. Besonders klar liegt der Fall auf dem Erkenntnisgebiet. Der ganze reiche Inhalt des sinnlichen Lebens kommt bei genauer Nachprüfung nicht wesentlich über das hinaus, was die sogenannten fünf Sinne uns bieten, mit Einschluß der räumlichen und zeitlichen Gestalten (des *sensibile commune*) und eines gewissen Ichbewußtseins (des *sensus intimus*). So umfaßt das Gebiet des Gesichtssinnes nur dasjenige, was auf einem ruhenden Bild oder bewegten Film sichtbar ist und was dem sehenden Tier ebenso zugänglich ist wie uns. Ähnliches gilt von den anderen Sinnen. Mehr als die Summe von diesem wird von keinem Tier geleistet. Auch die Phantasievorstellungen sind, wie schon Aristoteles angibt, Akte von wesentlich gleicher Natur wie die Empfindungen, nur daß sie von den Überbleibseln früherer Wahrnehmungen ausgelöst werden. All dem gegenüber zeigt sich die Verstandestätigkeit wesentlich überlegen. Ein allgemeiner Begriff des Kreises, wie ihn der notwendig hat, der einen geometrischen Satz vom Kreis beweisen will, ist aus Empfindungen und Phantasievorstellungen nicht aufzubauen. Schon Berkeley hatte das eingehend durchgeführt und, weil er selbst Sensist war, einen solchen Begriff geleugnet. Man kann ja nichts in der Außenwelt oder auch in der Vorstellung sehen, das nicht eine bestimmte Farbe, eine bestimmte Größe und Figur hätte, während der allgemeine Begriff des Kreises alles dieses ausschließt. Da nun nichts sicherer ist, als daß wir mit diesem Begriff beständig arbeiten, liegt hierin offenbar eine wesentlich höhere Erkenntnisfähigkeit vor, die aus Sinneserkenntnissen nicht bestritten werden kann. Dasselbe gilt vom Urteil und Schluß, die der allgemeinen Begriffe nicht entbehren können. Die wesentliche Überlegenheit dieser geistigen Erkenntnis wird besonders handgreiflich in den Ergebnissen, in Kunst, Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion, durch deren Besitz der Mensch das Tier unvergleichlich überragt. Mithin besitzt unsere geistige Erkenntnisfähigkeit neben den sinnlichen Objekten noch andere höhere, an die der Sinn nicht heranreicht.

Im Gebiet des Strebens scheint dieser Beweis zunächst nicht geführt werden zu können. Das Streben, das Habenwollen, Tunwollen sieht, wenn wir von der vorausgehenden Erkenntnis des Objektes absehen, beim sinnlichen wie beim geistigen Wesen recht ähnlich aus; es ist ein Hindrängen auf das Objekt. Gewiß hat der Geist das Privileg der Freiheit. Aber das verändert nicht das Aussehen des einzelnen Aktes, sondern fügt nur zur Fähigkeit des ersten Aktes die gleichzeitige Fähigkeit eines zweiten Aktes hinzu. Fähigkeiten aber sind nicht direkt zu sehen, sondern nur zu erschließen. Die Sache wird erst eine andere, wenn man den konkreten Willensakt in sich untersucht, abgesehen von den anderen bedingenden Akten. Da zeigt er nämlich deutlich eine „intentionale“ Natur, wie man sagt, d. h. er geht innerlich auf sein Objekt, er schließt das erstrebte Objekt bewußt, erkennt ein, so daß er gar nicht bestehen kann ohne diesen bewußten Inhalt. Während die Freude leer, objektlos sein kann, kann man niemals allein erstreben, ohne etwas Bestimmtes zu erstreben. Es genügt nicht, daß dieses Objekt gleichzeitig in einem Erkenntnisakt gegenwärtig sei; denn nicht alles wird erstrebt, was gleichzeitig bewußt ist; wenn man von zwei Gegenständen in freier Wahl den einen dem anderen vorzieht, hat man sogar notwendig beide zugleich im Bewußtsein, aber nur den einen im Willen. Nun ist aber das Objekt des Wollens nicht selten etwas Übersinnliches, wie Ehre, Ruhm, Sittlichkeit, das Glück des Vaterlandes, der Dienst Gottes, was in keinem sinnlichen Bewußtsein vorkommen kann. Da mithin der Willensakt alle diese Objekte innerlich einschließt, kann er keine sinnliche Tätigkeit sein, sondern geht über sie hinaus.

Um also die Frage nach dem Bestehen höherer Gefühle zu entscheiden, müssen wir in derselben Richtung forschen, wie beim Erkennen und Wollen; wir müssen nachsehen, ob das geistige Leben, wie es in der Erfahrung vorliegt, mit rein sinnlichen Gefühlen erklärt werden kann oder etwas Höheres fordert. Dafür müssen wir uns zunächst diese Gefühle selbst in einigen Beispielen vorführen.

2. Was sind die höheren Gefühle? Wenn wir

uns in das Verhalten der Tiere einzufühlen versuchen, finden wir die elementaren Vorgänge von Lust und Schmerz, die sogenannten sinnlichen Gefühlstone mancher Empfindungen, den angenehmen oder unangenehmen Geschmack oder Geruch, den Schmerz des Brennens, die Atemnot; wenn wir auf die größeren Komplexe übergehen, gehören weiter hierher die Instinkte nach ihrem Gefühlsanteil, die Furcht vor dem mächtigeren Feind, der Zorn gegen den Angreifer, die Liebe zu den Jungen usw. Daß das Süße angenehm ist, liegt nicht an der Einsicht in den Zusammenhang, den nicht einmal wir Menschen besitzen, sondern ist etwas Gegebenes; das eine Erlebnis ist assoziativ an das andere geknüpft und stellt sich mit Naturnotwendigkeit ein.

Demgegenüber erweist sich bei den geistigen Gefühlen des Menschen der Zusammenhang mit den Erkenntnisvoraussetzungen als verständlich. Daß man z. B. seinen Wohltäter liebt, findet man begreiflich; ebenso daß man über fremdes Unglück Mitleid empfindet. Beispiele solcher höheren Gefühle sind die egoistischen Gefühle der Scham oder des Stolzes, die altruistischen des Wohlwollens, der Sympathie, des Mitleidens mit anderen; intellektuelle Gefühle im engeren Sinne heißen die Freude an der Übereinstimmung unseres Denkens mit gesicherten Wahrheiten, das Mißbehagen über einen Widerspruch damit, die Freude über die Entdeckung einer Wahrheit, das Staunen, die Verwunderung. Zu den höheren Gefühlen gehören auch die ästhetischen, der ästhetische Genuß, das Gefühl des Erhabenen oder Tragischen. Besonders naheliegend ist die höhere Natur bei den ethischen Gefühlen, dem Pflichtgefühl, Schuldgefühl; die Reue über eine Schuld wurzelt in der Überzeugung von der Verwerflichkeit einer eigenen Handlung, aus der der Schmerz des Reuegefühles entsteht, getragen von dem Vorsatz der Besserung. — Die Hauptunterschiede unter den höheren Gefühlen sind von der grundlegenden Erkenntnis hergenommen. Es ist etwas Verschiedenes, ob die Bewunderung auf etwas Körperliches oder Geistiges geht, auf eine intellektuelle oder sittliche Größe. Die eigentlichen qualitativen Verschiedenheiten des Gefühlselementes als solchen sind wenige, nach

vielen nur die von Lust und Unlust. Dem subjektiven Anschein nach steigen die höheren Gemütsbewegungen langsamer an, sie sind weniger scharf als sinnliche Gefühle, aber dafür inhaltsreicher, massiger, sie sind länger zu ertragen und wirken besonders lange nach. Auch starke sinnliche Gefühle sind bald vergessen, dagegen kehren manche höhere Gefühle immer und immer wieder. Ein gewaltiger Erfolg, eine glückliche Entdeckung kann einen jahrelang erheben, für vieles Ungemach entschädigen. Von Napoleon heißt es, daß die „Sonne von Austerlitz“ ihn in mancher trüben Stunde des späteren Lebens aufrichtete.

Die genauere Beschreibung der sinnlichen und der höheren Gefühle hat die Schwierigkeit, daß das Bestehen der einen Art leicht das der anderen nach sich zieht. Verhältnismäßig rein wird man das höhere Gefühl nur bei geringer Stärke erleben, etwa bei der schnell vorüberhuschenden Freude über einen kleinen Einfall, einen eleganten Beweis, bei der Störung durch eine momentane Schwierigkeit. Die alten Psychologen erwähnen gelegentlich, daß geistige Gemütsbewegungen sofort ganz da sind, während die sinnlichen merkliche Zeit zu ihrer Entwicklung brauchen (Mausbach); sollte sich diese Beobachtung bestätigen, so würde das passen zu dem mitunter blitzartigen Auftauchen von Gedanken, Erleuchtungen usw., die ebenso schnell verschwinden, wenn man sie nicht sofort festhält.

3. Die Ansichten über sinnliche und geistige Gefühle beim Menschen konnten bei den älteren Scholastikern nicht so klar ausgedrückt sein, weil der zusammenfassende Begriff des Gefühls noch nicht gebildet war. Sie stellten nur die einzelnen *passiones* oder *affectus* nebeneinander, die teilweise Gefühle, teilweise Begehungen oder endlich eine Mischung beider bedeuteten. Die *affectus* finden sich schon im sinnlichen Leben; aber dieselben werden auch der geistigen *voluntas* zugeschrieben, dem höheren Strebevermögen (das Wort im weiteren Sinne verstanden). So gibt es nach Thomas auch im Willen Freude, Liebe und andere Affekte *cum simili efficientia ac passiones, sed sine passione* (S. th. 2, 2, q. 22, a. 3). Hier darf „Wille“ nicht im engeren Sinne des

Strebens genommen werden, daß also die Freude oder Liebe ein reines kaltes Streben nach dem Ziel wäre. Wille heißt damals noch die ganze mehr subjektive Seite der Tätigkeit im Gegensatz zur alleinigen objektiven Tätigkeit des Erkennens. Die Worte *sine passione* sollen offenbar nur das leugnen, wodurch die eigentliche *passio* definiert wurde, nämlich das Erleiden im Sinne des Unvollkommenerwerdens, die innerliche Abhängigkeit von den körperlichen Tätigkeiten, das Stürmen im Bewußtsein, den schnelleren oder langsameren Blutlauf, die Veränderung der Herz-, Atmungs-, Magentätigkeit usw., was alles außerhalb des höheren Willens fällt. Nach *Scotus* gibt es *passiones*, die dem *compositum* zukommen (die sinnlichen); andere sind dem Willen eigen und geschehen ohne organische Veränderung. Im Geiste fällt die Strafe des Jenseits mit Trauer zusammen. *Mausbach* faßt zusammen: alle Affekte kommen auch der *voluntas*, der höheren Seele, zu. Sicher sind auch den Seligen und Verworfenen im Jenseits geistige Affekte zuzuschreiben.

Daß in der heutigen Psychologie die höheren Gefühle meist nicht als von den sinnlichen verschieden betrachtet werden, ist bei dem herrschenden Sensismus nicht anders zu erwarten und eben deshalb nicht beweisend. Es wird in diesem System ja nicht einmal der wesentliche Unterschied von Vorstellungen und Begriffen gesehen, ebensowenig der Unterschied zwischen dem Bewußtsein des Tieres und des Menschen. Nicht als ob man die Begriffe, Urteile und Schlußfolgerungen überhaupt leugnen könnte; sondern man glaubt, sie ließen sich in eine gewisse Verbindung von Vorstellungen auflösen. Man vergleiche beispielsweise die Logik von *Erdmann* oder die Psychologie von *Ziehen*.

Dagegen fällt mehr ins Gewicht, daß auch neuere Scholastiker gelegentlich die Eigenart der höheren Gefühle aufgeben. So sind nach *Lehmen* die höheren Gemütsbewegungen der Scham, der Freude, der Reue usw. nicht aufzufassen als gleichzeitige Tätigkeit eines höheren und eines niederen Strebevermögens auf übersinnliche Güter hin. Es sind vielmehr sinnliche Affekte, die indirekt, vermittelt der

Phantasie, der Verstandestätigkeit folgen. Daß sinnliche Gefühle am Werk sind, beweisen ja die physiologischen Begleiterscheinungen. Daß neben ihnen noch ein rationelles Gefühl vorliege, widerspricht der Einfachheit des Aktes, die wir wahrnehmen. — Der letzte Grund ist sicher nicht stichhaltig. Über die Einfachheit oder Zusammengesetztheit eines Aktes entscheidet nicht die einfache Wahrnehmung. Wenn uns irgend etwas durch das Sehen unmittelbar gegeben erscheint, so ist es zweifellos die Körperlichkeit der gesehenen Dinge. Und doch hat genauere Forschung uns gelehrt, daß hier nur eine Verschmelzung von äußerer Sinnestätigkeit und Phantasietätigkeit vorliegt.

Diese Darstellung der Meinungen hat uns nähergebracht, worum es sich handelt. Unsere Frage ist mithin die, ob die sinnlichen Gefühle, die auch beim Tier vorkommen, alles sind, was, im Verein mit Strebe- und Denkakten, das Gefühlsleben des Menschen ausmacht, oder ob wir höhere, geistige Gefühle haben, die von den sinnlichen wesentlich verschieden sind.

II. Der Beweis aus der Intentionalität der höheren Gefühle.

1. Der Sinn der Intentionalität. Daß ein Gefühl intentional sei, besagt, daß es ähnlich wie der Erkenntnisakt notwendig auf ein Objekt geht, daß es dieses Objekt (*intentionaliter*, wie schon die Scholastiker es ausdrückten) einschließt. Nun versteht der Sprachgebrauch unter dem Wort Gefühl verschiedenes. Im gewöhnlichen Leben und häufig in der alten Philosophie, die mit Recht von den Feststellungen der gewöhnlichen Sprache auszugehen pflegte, heißt Gefühl oder Affekt der ganze Komplex von Seelenzuständen, die für den Zorn, die Furcht usw. nötig sind, in dem der Gefühlsbestandteil nur als besonders wichtig auffiel, so daß er dem Ganzen seinen Namen gab. In der heutigen Psychologie, die im Sinne der positiven Wissenschaften auf möglichste Herausarbeitung der Elemente geht, wie das die Feststellung genauer Gesetze verlangt,

bezeichnet das Wort Gefühl mit Vorliebe den aus dem Komplex heraus isolierten Bestandteil allein, die eigentliche Gefühlsreaktion, die der einleitenden Erkenntnis und der folgenden Strebetätigkeit gegenübersteht. Nach der ersteren Rede-weise, die auch heute nicht ungewöhnlich ist, schließt der Affekt des Zornes verschiedenes ein: die Kenntnis der Beleidigung, das Verlangen sie zu rächen, den anschwellenden Gefühlssturm, die Überlegungen, die den Zorn steigern, die Taten des Zornes. Übrigens liegt bei höheren Gemütsbewegungen häufig schon in der Wortbezeichnung der Komplex verschiedenartiger Akte eingeschlossen. Die ästhetische Begeisterung ist wesentlich die Freude über das erkannte Kunstwerk; gerät das Objekt nach einiger Zeit in Vergessenheit, während die freudige Gehobenheit als Stimmung noch nachdauert, so hat man die Stimmung der Freude, aber nicht mehr ästhetischen Genuß. Kindesliebe, Gottesliebe sind nicht denkbar, ohne die Erkenntnis einzuschließen. Die Entdeckerfreude schließt das Wissen um den Wert der intellektuellen Tat wesentlich ein, welche Freude und Selbstbewußtsein begründet. Es ist klar, daß es im Sinne solcher Komplexe höhere Gefühle gibt, daß diese Komplexe intentional sind und auf Dinge gehen, die dem sinnlichen Bewußtsein unzugänglich sind. Kein Tier hat ästhetische Begeisterung, Gottesliebe oder Entdeckerfreude. Aber das allein beweist noch kein höheres Gefühlselement. Es bliebe denkbar, daß der Gefühlsbestandteil in der ästhetischen Begeisterung aus rein sinnlichen Gefühlen besteht, die sich nur an eine höhere Erkenntnis anschließen. Dagegen wäre die Frage des höheren Gefühlselementes positiv entschieden, wenn sich zeigen ließe, daß der Gefühlsbestandteil selbst intentional sei und geistige Objekte umfasse. Auf eben diese Weise haben wir ja vorher die höhere Natur des Willensaktes nachgewiesen.

2. Das niedere Gefühl ist nicht intentional. Beim Erkenntnisakt erwies sich die Intentionalität als Wesenseigenschaft, unabhängig davon, ob es sich um sinnliches oder geistiges Erkennen handle. Beim Streben ist es nicht anders; nicht bloß Geistiges, sondern auch Sinnliches kann nicht erstrebt werden, ohne daß das Objekt Inhalt des Strebe-

aktes wird. Nach diesen Erfahrungen ist zu erwarten, daß auch beim Gefühl die höhere oder niedere Natur in der Intentionalität keinen Unterschied machen werde. Dann wäre aber die Tatsache von entscheidender Bedeutung, daß das sinnliche Fühlen in der psychologischen Wissenschaft als innerlich objektlos betrachtet wird, daß der sogenannte Gegenstand der Lust genauer deren Ursache, nicht deren Objekt, zu nennen ist. Gewiß setzt auch das sinnliche Gefühl normal eine Erkenntnisgrundlage voraus, das, worüber man sich freut, oder was man fürchtet. Aber die Freude, die Furcht kann nachdauern, während ihre Ursache aus dem Bewußtsein gefallen ist. So ist die Stimmung normal objektlos. Die Stimmung des körperlichen Wohlbehagens, des geistigen Wohlbefindens, oder die Verstimmung sind der durch die Organempfindungen geschaffene Gesamtzustand des Gemütes. Störriing läßt geradezu experimentell die Stimmungslust hervorrufen, indem er zunächst durch einen Geschmacksreiz Lust erregt und dann die Anweisung gibt, von der Ursache zu abstrahieren. Dann erscheint die Stimmung an keinen besonderen Vorstellungsinhalt gebunden¹. Beispiele solcher Zustände, deren Grundlage die Organempfindungen sind, haben wir bei der Stimmung Magenkranker oder bei der Katzenjammerstimmung. Im höchsten Grad treten die objektlosen Gefühle hervor in manchen Krankheiten; solcher Art ist das Wohlbefinden Schwindsüchtiger, das Gefühl unbestimmter Traurigkeit in der Entwicklungszeit mancher Geisteskrankheiten, die grundlose Furcht mancher Nervöser, die grundlose Gereiztheit. Auch rein körperliche Einwirkungen können Affekte erwecken; Alkohol bewirkt Freude, Brom beruhigt ohne motivierende Erkenntnis. Die Erkrankung des vasomotorischen Nervensystems ist stets von Affekten begleitet, von Angst oder freudiger Erregung, ohne daß dafür ein Grund angegeben werden kann. Neurastheniker behaupten oft, Angst zu haben von ganz derselben Art, wie die gewöhnliche Angst, aber ohne objektiven Grund.

¹ Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie II³ (1929) 271 f.

Die innere Objektlosigkeit des Gefühls hängt eng zusammen mit dem Wesenscharakter des (sinnlichen) Gefühls, mit seiner eigentümlichen Subjektivität. Die Gefühle erscheinen als Eigenschaften des unmittelbar erlebten Ich; das erkannte Rot ist mir gegenübergestellt, von mir verschieden; dagegen fühle ich mich selbst heiter oder traurig (Lipps). Das Erkennen ist objektiv, es hat notwendig ein immanentes Objekt; in der Erkenntnis wird das Subjekt einem Gegenstand verähnlicht; das Erkennen ist gewissermaßen ein zentripetaler Prozeß. Umgekehrt ist das eigentliche Streben (im engeren Sinne), das Habenwollen, Tunwollen, in einer anderen Weise auf sein innerlich eingeschlossenes Objekt gerichtet; man hat es deshalb metaphorisch einen zentrifugalen Prozeß (vom Ich auf das Objekt hinaus) genannt. Zwischen beiden steht das Gefühl, dem die innerlich notwendige Beziehung zu einem Objekt ganz fehlt; es ist ein passiv ruhendes Ergriffensein des Subjekts in einer bestimmten Weise. Was man bisweilen Objekt des Gefühls nennt, ist in Wirklichkeit seine Erkenntnisvoraussetzung, seine Ursache.

3. Das höhere Gefühl ist nicht intentional. Wird die Objektlosigkeit beim sinnlichen Gefühl fast allgemein anerkannt, so haben manche Phänomenologen geglaubt, das für die höheren Gefühle leugnen zu müssen; ja sie erblicken gerade in der Intentionalität die Grundeigenschaft der höheren Gefühle. Während die Lust beim süßen Geschmack nur Gegenstand der Erfahrung ist, ist bei der Kindesliebe oder Gottesfurcht der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Gefühl verständlich. Scheler: Das höhere Gefühl richtet sich auf etwas, genau wie die Vorstellung; die Werte fordern gewisse Gefühle. — Indessen führen diese Beweise nicht über das hinaus, was schon früher bekannt war, nämlich daß es in dem ganzen Komplex, den der Sprachgebrauch mit dem Namen eines bestimmten Gefühls zusammenfaßt, wie in der ästhetischen Bewunderung, in der Liebe, intentionale Beziehungen zu den Objekten gibt. Die Phänomenologie nimmt ihrer Methode entsprechend keine psychologischen Zergliederungen vor, sie hält sich an den

unmittelbaren Eindruck; in diesem Sinne mag sie von einer Intentionalität des Gesamtgeföhles sprechen. Wenn man dagegen das Gefühlselement isoliert, so ist noch kein Nachweis erbracht worden, daß ihm das Objekt des Geföhls innerlich sei. Gewiß sieht ein Prozeß wie das Mitleid über das Unglück des anderen zunächst nach Intentionalität aus; er ist ja nicht nur ein Bemerkten des fremden Unglücks und eine instinktiv daraus folgende Geföhlsansteckung, ein durch das Leid des anderen in mir gewecktes eigenes Leid; sondern dazu muß die Trauer über das Unglück treten, also eine innere Beziehung auf ein erkanntes Objekt. Aber um das zu erklären, genügt, daß das fremde Leid nicht bloß instinktiv mein eigenes Leid geweckt habe, sondern daß ich auch weiß, daß das fremde Leid Ursache meines eigenen Leidens ist, daß ich darum leide, weil ich den anderen leiden sehe. Es braucht also nicht notwendig die Ursache als inneres Objekt in das Gefühlselement einzugehen. So urteilt neuestens auch Neiß: die Beziehungsgedanken machen das Gefühl zu einem höheren; im Akt des Vorziehens liegt nur eine Relationserkenntnis, es braucht dafür kein höheres Elementargeföhle².

Danach sind die Behauptungen der Phänomenologen richtigzustellen. Daß ich das höhere Gefühl verstehe, heißt, daß ich die Zweckmäßigkeit begreife, die auf eine bestimmte Ursache eine bestimmte Antwort hingeeordnet hat. Der Mensch ist offenbar besser daran, wenn er auf Wohltaten mit Liebe reagiert, als wenn mit Gleichgültigkeit oder Haß. Man nennt das Mitleid nicht mehr mit diesem Namen, wenn man zwar noch Kummer fühlt, aber seinen Gegenstand vergessen hat; doch solange man das Unglück des anderen als Ursache des eigenen Kummers erkennt, spricht man mit Recht von Mitleid. Allerdings weist Pfänder Spinozas allzu

² Neiß, Die Beweise für das Vorhandensein höherer Elementargeföhle; in VjschrWissPäd 2 (1926). Die sehr verdienstliche Arbeit führt die Widerlegung der Intentionalität für alle Klassen der höheren Geföhle im einzelnen durch. Ihr Hauptwert liegt übrigens in der eingehenden Darlegung der Systeme von Husserl, Scheler, Pfänder, die nicht bloß Material zur Widerlegung bieten, sondern reichen Stoff zur genaueren Kenntnis der Geföhle, ihrer Teilungen und ihrer Eigenschaften.

einfache Definition der Liebe zurück: Liebe ist Lust, verbunden mit der Idee ihrer äußeren Ursache. Da fehlt schon die Erkenntnis der Ursache, die Beziehungserfassung, wenigstens wenn man von einem höheren Gefühl sprechen will; und was mehr ist, die höhere Liebe, an die die Sprache gewöhnlich denkt, ist ein sehr komplexer Zustand; nach Shand ist sie eine Gesinnung, eine Gemüthshaltung, eine dauernde Einstellung gegen das geliebte Objekt, aus der je nach Umständen die mannigfachsten Affekte hervorfliessen können, wie Zärtlichkeit gegen den Geliebten, Zorn gegen seinen Feind usw. Aber das alles geht auf einen ganzen großen Komplex aus Dispositionen und vielen Akten. Eine Intentionalität des isolierten Gefühlselements, das in diesem Komplex auch vorkommt, ist hierdurch nicht bewiesen.

III. Beweis für die Eigenart geistiger Gefühle.

1. Die Notwendigkeit der Gefühle in der getrennten Seele. Die Scheidung des Gefühles vom Streben im engeren Sinne ist erst neueren Datums. Deshalb ist es nicht zu verwundern, daß die Wesenseigenschaften der Gefühle als solcher früher keinen Gegenstand der Untersuchung bildeten. In derartigen Fragen sieht man sich zur Orientierung gern nach anderweitigen Wahrheiten um, die einiges Licht versprechen. Ähnlich war in der Frage des Verstandesgedächtnisses lange der Hauptbeweis die Überlegung, daß die Seele nach dem Tode unmöglich diese Fähigkeit entbehren kann, daß dieselbe Fähigkeit mithin notwendig zur ursprünglichen Ausstattung der menschlichen Seele gehören muß; da aber die Natur der Seele vor und nach dem Tode dieselbe ist, so muß die gleiche Fähigkeit schon in diesem Leben vorhanden und wirksam sein. Der gleiche Zusammenhang ist nun auch für das Gefühlsleben anwendbar und wurde, wie die früheren Texte erweisen, von jeher in diesem Sinne verwertet.

Man sagt: Aus bloßen trockenen Erkenntnissen und kalten Strebeakten nach einem erwünschten Ziel, läßt sich der Zustand der Vollendung im Jenseits, sei es der Belohnung

oder Bestrafung, nicht verstehen. In der Tat: Der Stand der Glückseligkeit wird nicht erschöpft durch eine noch so hohe, aber rein theoretische Erkenntnis Gottes und der übrigen Wirklichkeit, wenn diese Erkenntnis nicht zugleich beglückt. Wenn ein Kunstwerk, das anfangs hoch erfreute, durch Gewöhnung schließlich gleichgültig geworden ist, dann hört jeder ästhetische Genuß auf. Ebenso ist aber auch das reine Streben im Sinne des Habenwollens oder Tunwollens noch kein Glück, sondern kann höchstens Glück zur Folge haben. Ähnliches gilt vom Zustande der *Verdammnis*. Er ist unmöglich das bloße theoretische Wissen, daß man die der Natur zukommende Erkenntnis Gottes nicht erreicht hat oder ein bloßes Wissen um den eigenen Zustand der Schuld, der Schlechtigkeit, des Verlustes aller Güter, nebst gewissen theoretischen Begierden; sondern zweifellos vor allem die aus diesem Wissen folgende maßlose Trauer und Verzweiflung, der Haß gegen Gott, gegen sich selbst und gegen alle anderen Wesen, der aus dem Zustand des selbstverschuldeten Verlustes erst folgt.

Mithin muß im anderen Leben notwendig die Fähigkeit zu den stärksten Gefühlen bestehen. Das ist aber eine Fähigkeit, die aus der Natur der Seele selbst folgt, und deshalb nicht im voraufgehenden Zustand des Erdenlebens fehlen kann. Ist diese natürliche Fähigkeit geistiger Gefühle aber vorhanden, dann wird sie auch handeln; d. h. wir haben schon jetzt geistige Gefühle, die mit der sonstigen seelischen Betätigung in zweckmäßigem Zusammenhang stehen, sie unterstützen, genau wie es die sinnlichen Gefühle im sinnlichen Bewußtsein tun.

2. Der Beweis aus dem Übergang von der höheren Erkenntnis zum Gefühl. Wer keine geistigen Gefühle anerkennt, müßte annehmen, daß die höhere Werterkenntnis direkt und unvermittelt das entsprechende sinnliche Gefühl anregt und aus beidem dann der Willensentschluß folge; so ähnlich etwa, wie aus Willen und Verstandeserkenntnis auch Bewegungen abgeleitet werden. Indessen ist die Wechselwirkung der psychischen Akte untereinander keine willkürliche, sondern an eine bestimmte Ver-

mittlung gebunden. Wenn etwa die gewollte Bewegung erfolgt, wird sie nicht direkt durch den Willensakt verursacht; erst muß aus dem Gedanken der Bewegung, der in seinem Wollen eingeschlossen ist, eine sinnliche Bewegungsvorstellung abgeleitet werden; dann zieht diese durch ihren körperlichen Begleitprozeß den Ablauf der Bewegung nach sich. Ist in der Aphasie aus körperlicher Ursache die Wirkung der Bewegungsvorstellung nicht mehr zu erzielen, so ist trotz Willensbefehl die Bewegung unmöglich geworden. In gleicher Weise sind auch die sinnlichen Gefühle nach den Gesetzen des sinnlichen Lebens in die Reihe zwischen ganz bestimmten Erkenntnissen und bestimmten Handlungen eingespannt; ihre natürliche Voraussetzung ist eine eindeutig bestimmte Empfindung oder Wahrnehmung, an die sich instinktiv, durch angeborene Assoziation das zugeordnete Gefühl und die entsprechende Handlung anschließt. So weckt der süße Geschmack Lust und Verlangen nach der Speise; oder der fremde Widerstand gegen eine erstrebte Handlung weckt den Zorn gegen den Angreifer usw. Soll also ein bestimmtes sinnliches Gefühl geweckt werden, so muß es ein Glied der natürlichen Kette werden, z. B. durch Weckung der vorausgehenden Sinneserkenntnis, an die es instinktiv gebunden ist, oder vielleicht durch eine rückläufige Assoziation aus dem folgenden Strebezustand usw. Dagegen hat eine intellektuelle Erkenntnis, wie ein Werturteil, keinen direkten assoziativen Zusammenhang mit dem sinnlichen Gefühl. Deshalb nehmen die Erklärer, die das Gefühlsleben des Menschen in sinnliche Gefühle auflösen wollen, in der Tat eine solche Übertragung an. Wenn wir also zeigen, daß die Gewinnung der sinnlichen Gefühle aus einer intellektuellen Erkenntnis nicht erklärt werden kann, bleibt nichts anderes übrig, als eigene geistige Gefühle zu fordern, die direkt aus den geistigen Erkenntnissen folgen und aus denen erst nachträglich in zweiter Linie auch sinnliche Gefühle abzuleiten sind.

a) Die herrschende *sensistische* Erklärung, die überhaupt keine Verschiedenheit des sinnlichen und Verstandeslebens zugibt, wird von Woodworth so ausgedrückt:

Die höheren Gemütsbewegungen, wie die ästhetischen, sozialen, religiösen sind vermutlich aus den niederen sinnlichen abgeleitet, indem der Gefühlszustand durch Verbindung oder Auswahl auf andere Reize, nämlich die höheren Erkenntnisse, übertragen wird; die Vermittlung ist die der Assoziation. Lindworsky nennt es die Summationstheorie: das höhere Gefühl entsteht einfach aus den Gefühlstönen der einzelnen Vorstellungen, die bei der höheren Erkenntnis vorkommen. Das macht auch begreiflich, daß das Gefühl steigt, wenn man den abstrakt gedachten Sachverhalt mit anschaulichen Bildern ausmalt. Mithin wäre die Freude über eine wissenschaftliche Entdeckung so aufzufassen: An die Vorstellungen, die bei den Gedanken der Entdeckung vorkommen, ist instinktiv Lust gebunden. Diese summiert sich und überträgt sich dann durch Assoziation auf die Erkenntnis der wertvollen Entdeckung³. Lindworsky verwirft diese Theorie, weil sie mit seinen Versuchen in Widerspruch steht. Nach den erhaltenen Selbstbeobachtungen setzt nämlich das Gefühl oft sofort nach der intellektuellen Erfassung des Sachverhaltes ein, ohne daß eine Vorstellungsentfaltung bemerkt wurde oder auch wahrscheinlich war; es heißt, der abstrakte Gedanke brachte das Gefühl. — Entscheidender ist übrigens folgende allgemeine Überlegung: Es ist in keiner Weise verständlich, daß an die Vorstellungen bei der Verstandeserkenntnis der Entdeckung große Lust gebunden sei. Diese Vorstellungen sind beim Denken in der Hauptsache Wortvorstellungen und mehr zufällig schwache Sachvorstellungen, Schemata usw. Es ist nicht ersichtlich, wie davon überhaupt eine merkliche Lustwirkung ausgehen soll, und erst recht nicht die berauscheude Entdeckerfreude. Der Sinn soll ja in dieser Erklärung keine Rolle spielen, sondern alles durch Vorstellungen erklärt werden. Die Wortvorstellungen sind dazu äußerst verschieden, etwa in verschiedenen Sprachen, so daß aus der Annehmlichkeit der Laute kein eindeutiger Zusammenhang mit dem Inhalt des Wertes zu erwarten ist. Dagegen hat offenbar die Gefühls-

³ Lindworsky, Orientierende Untersuchungen über höhere Gefühle, in ArchGsmtPsych 61 (1928).

wirkung ihre wahre Ursache in der entdeckten Wahrheit und in dem Wissen um deren Wert, dem sie parallel geht. Es besteht zweifellos ein ursprüngliches Gesetz der geistigen Seele, wonach ein großer Wert, wie es auch eine wichtige Entdeckung ist, die Seele mit Freude erfüllt; die Erkenntnis eines Wertes weckt Freude, die eines Unwertes, eines Schadens, Verlustes dagegen weckt Trauer. Während beim Tier an bestimmte sinnliche Erkenntnisse die Lust nur assoziativ geknüpft ist, ohne Verständnis der Zweckmäßigkeit oder des Zusammenhanges, folgt in der rationellen Seele auf die Wert-erkenntnis das verständliche Gefühl, das der Mensch als durch die Erkenntnis begründet begreift.

b) Auf Grund seines neuen Versuchsmaterials hat Lindworsky der Lehre, daß die höheren Gefühle in Wirklichkeit nur sinnliche seien, eine andere Fassung gegeben. Die Wert-erkenntnis und die sinnliche Erkenntnis, aus der die sinnliche Lust fließt, mögen sehr unähnlich sein; immerhin haben sie doch gewisse gemeinsame Züge, so daß eine teilweise Gleichheit der Ursachen besteht. Nun ist bekanntlich zur Wirkung einer Assoziation nicht erforderlich, daß genau das ursprüngliche Anfangsglied wiederkehrt; es genügt dafür eine teilweise Gleichheit. Die Theorie wird aus Beispielen deutlicher: Die Aussicht auf einen ästhetischen Genuß, so heißt es, hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Lage, wo das Kind eine Süßigkeit erwartet. Deshalb weckt die erstere die an die Süßigkeit geknüpfte Lust. Ebenso hat die Erwartung eines Vorwurfes verwandte Seiten mit dem Erbrechen verdorbener Nahrung usw.

Auch diese Form der Erklärung genügt in keiner Weise. Lassen wir die Erwartung aus, die ja in jedem Fall ganz gleichmäßig wiederkehrt und deshalb keine Verschiedenheit des Erfolges erklären kann: so vermag ich zwischen dem ästhetischen Genuß und der Süßigkeit keine andere Ähnlichkeit zu entdecken, als das Lustgefühl, dessen Erscheinen bei der ästhetischen Erkenntnis aber erst erklärt werden soll. In der Tat zeigt die formvollendete Rede in sich ohne das Gefallen daran, das ja erst abgeleitet werden soll, keine ersichtliche Ähnlichkeit mit der Süßigkeit; dann versagt aber

die Übertragung der sinnlichen Lust von der Süßigkeit auf das Kunstwerk. — In ganz gleicher Weise haben die unverdienten Vorwürfe, wenn ich von dem erst zu erklärenden Gefühl noch abstrahiere und mich an die Erkenntnis allein halte, nichts gemein mit der bitteren Speise, die zum Erbrechen reizt. Also besteht wieder kein Grund zur Übertragung des sinnlichen Gefühls. Der Schein einer Erklärung wird eigentlich nur durch die Ausdrucksweise nahegelegt, die das zu erklärende Gefühl schon einschmuggelt. Der ästhetische Genuß ist ja schon eine Freude; aber als Ursache darf nicht diese genannt werden, sondern nur das Erkenntnismäßige, also etwa die symmetrische Form, der einfache, klare Beweis usw. Natürlich ist auch nicht die Tatsache des Wertes oder Unwertes im Falle der sinnlichen und der geistigen Lust etwas Gemeinsames auf der Erkenntnisseite, das eine Lust übertragen könnte. Denn eine sinnliche Wert-erkenntnis als solche gibt es nicht; sie löst sich auf in das assoziierte Lustgefühl. — Eine Ergänzung der Widerlegung wäre natürlich auch hier wieder die Betrachtung des Parallelismus zwischen erkanntem Wert und erlebtem Gefühl, die bei der Übertragung der sinnlichen Lust notwendig verlorengeht. Wir kommen sofort hierauf zurück.

c) Eine andere Wendung der sinnlichen Erklärung würde das Gemeinsame zwischen Vorwurf und schlechter Speise nicht mehr in der Erkenntnis, der Ursache des sinnlichen Gefühls, suchen, sondern in der Folge, nämlich in der gleichen Wirkung auf die Strebefähigkeit; beide Ursachen wecken gleichmäßig das Widerstreben; und dieses wird den sinnlichen Fall der Unlust vom zweiten Fall auf den ersten übertragen. In ähnlicher Weise wäre die Lust aus dem gleichen Streben zu gewinnen. — Eine solche Erklärung versagt natürlich grundsätzlich in den Fällen, wo es zu einem Streben gar nicht kommt. In den ästhetischen Gefühlen geht man in der Gegenwart auf, strebt nicht weiter. Auch beim Hochgefühl der Entdeckung, bei der Freude über ein unerwartetes großes Geschenk ist von einem Begehren, einem Habenwollen zunächst keine Rede; man geht in dem von der Theorie noch nicht erklärten Gefühl ganz auf. Aber

auch wo schon ein Streben nach dem erkannten Objekt einsetzt, kann man nicht sagen, daß die Stärke des Glückes der Stärke des Wollens, den Anstrengungen in gleichem Schritt folge. Das Glücksgefühl kann gleich groß oder gar größer sein, wenn ein Wert uns unerwartet ohne eigene Bemühung zufällt.

Ein grundsätzlicher Mangel der Theorie ist auch der: der Gegensatz von Streben und Widerstreben gibt höchstens den Gegensatz von Lust und Unlust wieder, nicht die reiche Mannigfaltigkeit der höheren Gefühle, ja nicht einmal der sinnlichen Gemütsbewegungen. So ist bei der sinnlichen Furcht die Unlust nicht alles. Es muß Erregung, Unruhe, Spannung, Streben nach einem Ausweg, der nicht zu entdecken ist, hinzutreten. Wenn nun eine Gefahr höherer Art (Sorge um die Achtung, die Lebensstellung, das Seelenheil) uns mit Furcht erfüllt, so ist der vermittelnde Übergang unmöglich das mit bloßer Unlust verknüpfte Widerstreben; das gibt nicht den Furchtcharakter des Gefühls. Es wird mithin höchstens der bei stärkeren Affekten fast nebensächliche Lust- oder Unlustzug erklärt, dagegen nicht der Gesamtaffekt, der Zorn, das Selbstbewußtsein, die Unterwürfigkeit. Noch weniger reichen die Mittel dieser summarischen Theorie für die höheren Gefühle. Aus dem erkannten Wert und der allgemeinen Fähigkeit der geistigen Seele, auf Werte mit dem angemessenen Gefühl zu antworten, sind Zustände, wie Ehrfurcht, Bewunderung, Selbstachtung, Gottesliebe, Reue über sittliche Schuld recht wohl ableitbar; dagegen in keiner begreiflichen Weise aus dem einfachen Gegensatz von lustvollem Streben und unlustvollem Widerstreben. Da müßte wieder auf die Verschiedenheit der Erkenntnisobjekte zurückgegangen werden, die wir vorher als durchaus ungenügend zurückgewiesen haben.

d) Für die naturgemäße Annahme, daß die höheren Gefühle aus den höheren Erkenntnissen vermittels eines Grundgesetzes der geistigen Seele zu erklären sind und nicht durch eine Anleihe aus fremden Assoziationen, spricht schließlich entscheidend der positive Grund, der immer am klarsten den Zusammenhang von Grund und Folge zu sichern pflegt,

nämlich der Parallelismus zwischen beiden der Größe nach, daß beide miteinander steigen und fallen. So beweist ja auch die Physik ihre Gesetze, daß beispielsweise die Wärme in der Bewegung der Molekeln besteht, daß die Anziehungskraft von der Nähe der sich anziehenden Körper abhängt. Nun ist es aber eine alltägliche Erfahrung, daß die Freude über ein gewonnenes Gut mit seiner Größe anwächst, daß unter sonst gleichen Umständen ein kleinerer Erfolg weniger erfreut als ein größerer. Daß das Glücksgefühl des Erfinders zu den höchsten Freuden gehört, die man erleben kann, ist oft genug beschrieben worden. Diese Tatsache eines gewissen Parallelismus zwischen Größe des Wertes und der Freude darüber ist so allgemein anerkannt, daß der erste Versuch, ein mathematisches Abhängigkeitsgesetz zwischen der Größe physikalischer Dinge und der psychischen Reaktion aufzustellen, eben hieran anknüpfte. Bernoulli nahm hundert Jahre vorher das spätere Webersche Gesetz in der Anwendung auf das Verhältnis zwischen physischem und moralischem Glück voraus.

Selbstverständlich kann dieses Gesetz wie alle anderen durch die Mitwirkung anderer Gesetze gekreuzt werden und dann seine Wirkung im Endergebnis unsichtbar sein. Hat man sich allmählich an einen Wert gewöhnt, so mag seine Wiederholung schließlich ganz gleichgültig lassen. Manchem Musiker ist im späteren Leben das gleichgültig geworden, sagt ihm nichts mehr, was ihn früher beglückte und hinriß. Aber auch eine physikalische Kraft kann unter Umständen durch andere gleichzeitig wirkende überwunden werden, ohne daß man deshalb die Gültigkeit des ersten Gesetzes in Zweifel zieht. Aus gleichem Grund bleibt auch das allgemeine Gesetz des Wachstums der höheren Gefühle mit der Höhe der Werte durch solche Ausnahmen unangetastet. — Hiermit ist der Beweis eigener geistiger Gefühle auch positiv erbracht. Diese höheren Gefühle sind das Ergebnis einer Eigengesetzlichkeit der geistigen Seele. Sie geben der Tätigkeit der höheren Seele Wärme und Begeisterung im Gegensatz zu dem nüchternen Mechanismus, den das alleinige Zusammenspiel von klaren Erkenntnissen und folgerichtigen

Strebungen liefern würde; und das kommt der geistigen Seele aus eigener Kraft zu, nicht bloß als Anleihe von einer niederen Natur. Ähnlich wie der Menscheng Geist, der ohne eigenes Verstandesgedächtnis seine Kenntnisse sozusagen von Gnaden des sinnlichen Gedächtnisses aufbaute, innerlich ein armseliges, gewissermaßen krüppelhaftes Wesen wäre, so müßte man das gleiche auch von einer geistigen Natur sagen, deren Kraftausstattung der eigenen Gefühlsfähigkeit entbehrte.

e) E i n w a n d. Die mehrfach erwähnte wertvolle Originaluntersuchung Lindworskys legt hier einen Einwand nahe, der zu erwähnen ist. In den Versuchen trat bisweilen bei einer Erinnerung an ein früheres Erlebnis kein Gefühl auf, obwohl sich die Versuchsperson erinnerte, damals starkes Gefühl erlebt zu haben. Ferner gaben die Versuchspersonen an, daß die Erneuerung des früheren Gefühls in den Versuchen viel Zeit und Anstrengung verlange und ohne diese ganz ausbleibe. Wie passen, heißt es, solche Angaben zu einer höheren geistigen Gefühlsfähigkeit, die vom Körper im wesentlichen unabhängig war und nur von der Einsicht bedingt sein soll? — Dieser Einwand verliert seine Schärfe, wenn man sich erinnert, daß derselbe gegen jede Verstandesarbeit gerichtet werden kann, deren Geistigkeit doch nicht zu leugnen ist. Denn auch die Verstandestätigkeit hängt in ihrem Erfolg von Frische und Ermüdung, von Anstrengung und Zeit sehr ab, genau wie es hier von den Gefühlsversuchen berichtet wird. Die aristotelische Philosophie erkennt auch bei den geistigen Tätigkeiten des Menschen eine „äußere Abhängigkeit“ von den körperlichen Bedingungen an, während sie den sinnlichen Erlebnissen eine „innere Abhängigkeit“ zueignet. (Genauerer über diese Frage muß man in einer scholastischen Psychologie nachlesen; vgl. etwa meine *Psychologia speculativa* I Thes. 7 u. 9, II Thes. 22.) Positiv läßt sich das Ausfallen des Gefühls in der Erinnerung aus der Verschiedenheit der Umstände im großen und ganzen wohl begreifen. Es ist ja auch etwas anderes, ob man eine Lebensgefahr selbst durchmacht oder nur von ihr liest. Im letzteren Falle ist die Kunst des Erzählers nötig, die mich in

die Lage ganz hineinzusetzen weiß, so daß mein Erlebnis beim Lesen dem Eindruck der Wirklichkeit nahekommt; ohne diese Kunst, in der bloßen Vorstellung, ist diese Wirkung gewöhnlich sehr klein. Die absichtliche Erneuerung in den Versuchen ist ja eine Anstrengung erfordernde Gedankenarbeit ohne das Interesse des wirklichen Erlebens.

3. Das Zusammenwirken der niederen und höheren Gefühle. Durch unsere Darlegungen sollte in keiner Weise ausgeschlossen werden, daß bei stärkerem geistigem Gefühl auch das niedere Gefühlsleben mitschwingt. Diese schon im vorigen öfter erwähnte Tatsache wird durch das reiche Material Lindworskys in willkommener Weise auch quantitativ bestätigt und vertieft. Nach den Selbstbeobachtungen der Versuchspersonen ging das erlebte Gefühl den Organempfindungen parallel; wenn sich von Organempfindungen nichts regte, wurde auch kein Gefühl angegeben. Ausnahmen waren sehr selten, so daß man sie, wie Lindworsky annimmt, auf doch vorhandene, aber schwächere Organempfindungen beziehen kann. Solche Organempfindungen waren beispielsweise Brustbeklemmung oder Heben der Brust, tiefes oder flaches Atmen, Druck auf den Magen, den Unterleib, Herzklopfen, Frieren oder Warmwerden, Hunger, Schlucken, Schwindel, Spannung und vieles andere. — Allerdings möchte ich vermuten, daß die alleinige Anwesenheit schwächerer höherer Gefühle den Versuchspersonen kaum als Gefühl zum Bewußtsein gekommen wäre, besonders da sie möglichst nach starken Gefühlen suchten, die ja regelmäßig auch sinnliche Gefühle nach sich ziehen. Die momentane, sofort verfliegende Befriedigung über einen kleinen Gedankenschritt, eine klare Folgerung usw. wird wohl nicht jedem sofort als Gefühl erscheinen und noch weniger behalten werden. Wo aber die Schwelle der Stärke des höheren Gefühls liegt, von der an das Mitschwingen des sinnlichen Gefühls einsetzt, das ist noch nie untersucht worden.

Für die Klarheit unserer Untersuchungen bleibt noch zu zeigen, auf welchem Wege diese niederen Gefühle geweckt werden. Die alte Psychologie sprach hier neben der Vermittlung der Phantasie (die nach dem früher Ausgeführten

keine große Rolle spielt) noch in metaphorischer Sprache von einem Überfließen (*redundantia*) aus der höheren Gefühlsmöglichkeit in die niedere. Heute kann diese bildliche Rede-weise auf anerkannte Gesetze zurückgeführt werden. Das Gesetz ist dieses: Jedes im Bewußtsein befindliche Gefühl strebt, diejenigen anderen Erkenntnisse aus dem Gedächtnisschatz zu wecken, die ein ihm selbst ähnliches Gefühl nach sich ziehen. Im Zustand der Freude fallen einem keine traurigen Erlebnisse ein, sie werden auch nicht geduldet, wohl aber andere frühere freudige Ereignisse, aus denen dann neue Freude quillt nebst den zugehörigen Organempfindungen. Dadurch verstärkt sich das vorhandene Gefühl und steigt unter Umständen bis zum Affekte an. Dieses nun ist das Gesetz, nach dem eine vorhandene geistige Freude diejenigen sinnlichen Erkenntnisse weckt, aus denen die sinnliche Freude mit den entsprechenden Organempfindungen nachfolgt. Das ist der Weg der *redundantia*, der geeignet ist, zu größerer geistiger Freude auch größere sinnliche Lust zuzugesellen, während auf dem Wege der Phantasie, nämlich aus den mit der Verstandeserkenntnis verbundenen Vorstellungen nur zufällig einiger Lustzuwachs abzuleiten wäre. Will z. B. der Redner für einen schweren Entschluß, der auf übernatürlichen Beweggründen ruht, das Herz erwärmen, so tut er absichtlich das, was bei schon vorhandenem starken Gefühl die Assoziation besorgen würde. Er weckt die ähnlichen Gefühle durch das Ausmalen packender Szenen, Vergleiche, Erzählungen, und verbindet sie mit dem höheren Entschluß, indem er nachweist, daß dieselben oder noch stärkere Gründe ihn fordern.

Das Ergebnis unserer Ausführungen ist demnach, daß die Lehre der älteren Psychologie von den höheren Gefühlen im Sinne geistiger Akte gerechtfertigt ist und mit Hilfe der heute bekannten Tatsachen und Gesetze bewiesen werden kann. Der von den Phänomenologen versuchte Beweis aus der Intentionalität der höheren Gefühle ist freilich nicht gelungen. Ob eine spätere Forschung ihn verstärken wird, müssen wir abwarten. Einstweilen wird man am besten an der allgemeineren Überzeugung festhalten,

die das Wesen des Gefühls in die Subjektivität verlegt, d. h. eben in das Fehlen der Intentionalität. Andererseits erwiesen sich die Versuche, das unmittelbare Entstehen sinnlicher Gefühle aus geistigen Werterkenntnissen, ohne Vermittlung geistiger Gefühle, zu erklären, als unhaltbar. Daher ist die Eigenart der geistigen Gefühle nicht bloß aus den Tatsachen des Weiterlebens der Seele nach dem Tode zu fordern, sondern auch, soweit ich urteilen kann, mit den Mitteln der heutigen psychologischen Wissenschaft gesichert.

Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas v. Aquin.

Von Franz Maria Sladeczek S. J.

Die verschiedenen Grundbedeutungen des Seins können wir aus dem Widerspruchsprinzip gewinnen. Man braucht sie jedoch nicht erst daraus zu folgern. Einschließlich (implicit) sind sie darin miterkannt und mitbehauptet, ja sie sind in seinem objektiven Erkenntnisgrund selbst enthalten, so daß es auf ihnen gründet. Ausdrücklich (explicit) können wir jedoch die verschiedenen Seinsbedeutungen durch seine Zerlegung gewinnen¹.

Aus dem Widerspruchsprinzip ergibt sich, daß etwas nur soweit objektiv möglich ist, als von ihm das „Wirklichsein“ in seinem unbedingten und allgemeingültigen Gegensatz zum „Nichtsein“ aussagbar ist. Damit ist ein doppelter Seinsbegriff gegeben: 1. das „Dingsein“ (res) oder „Etwassein“ (aliquid; ens nominaliter sumptum), dasjenige, wovon das „Wirklichsein“ aussagbar ist, das infolgedessen in sich mit dem „Nichtsein“ unvereinbar ist; 2. das „Wirklichsein“ selbst (actu esse verbaliter spectatum), die Rücksicht, durch die etwas dem „Nichtsein“ unbedingt und allgemeingültig entgegengesetzt ist². Im Widerspruchsprinzip, dem

¹ Vgl. Schol 2 (1927) 1 ff.

² „Sciendum est, quod esse dicitur tripliciter: Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur, quod definitio est oratio significans, quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse, quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula; et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae.“ In 1 Sent. d. 33, q. 1, a. 1 ad 1. Thomas unterscheidet hier eine dreifache Bedeutung des Seins: das „Etwassein“ (Wesenheit, quidditas, ens nominaliter sumptum), das „Wirklichsein“ (actu esse, actus essentiae, esse verbaliter spectatum), die bloße „Tatsächlichkeit“ (esse copulae). Alle drei Seinsbedeutungen werden im Widerspruchsprinzip miterkannt und mitbehauptet. Die dritte Seinsbedeutung läßt sich aber auf die zweite zurückführen, so daß wir nur zwei Grundbedeutungen des Seins haben.

letzten unzurückführbaren Fundament jeder sicheren Wahrheitserkenntnis, sind beide in ihrem Wechselverhältnis enthalten.

Es gründet, wie wir schon früher dargetan, auf den ersten Verstandeserkenntnissen, dem wesenhaften Erfassen der Erfahrungsgegebenheiten³. Ebenso können wir die verschiedenen Seinsbedeutungen und ihr Wechselverhältnis aus diesen ersten Erkenntnissen, insbesondere aus dem Verhältnis des Formalobjektes zum Materialobjekt bestimmen. Thomas unterscheidet in allen Urteilen, selbst in den rein tautologischen, zwischen Materialobjekt und Formalobjekt, wobei diese Begriffe sich nicht mit „Materie“ und „Form“ decken, sondern in weiterer Bedeutung genommen werden. „In jedem wahren bejahenden Urteile bezeichnen Subjekt und Prädikat der Sache nach irgendwie dasselbe, begrifflich dagegen etwas Verschiedenes. Das gilt sowohl von den Urteilen mit akzidenteller wie von denen mit substantieller Aussage. „Mensch“ und „weiß“ sind offenbar in bezug auf das Subjekt dasselbe, begrifflich aber sind sie verschieden; denn der Begriff des „Menschen“ ist ein anderer als der Begriff „weiß“. Ähnlich, wenn ich sage: Der Mensch ist ein Lebewesen. Dasselbe nämlich, was „Mensch“ ist, ist in Wahrheit ein Lebewesen. In demselben Suppositum findet sich nämlich die sinnbegabte Natur vor, infolge deren es Lebewesen genannt wird, und die vernunftbegabte Natur, derentwegen es Mensch heißt. Also auch hier bezeichnen Subjekt und Prädikat dasselbe Suppositum, sind aber begrifflich verschieden. Selbst in den Sätzen, in denen dasselbe von sich selbst ausgesagt wird, findet das in gewisser Beziehung statt, insofern nämlich der Intellekt das Subjekt auf das Suppositum bezieht, das Prädikat aber auf die Natur der Form, die im Suppositum existiert, wie man auch sagt: „Die Prädikate verhalten sich formell, die Subjekte materiell“⁴. Dieser begrifflichen Verschiedenheit entspricht die Zweiheit von Prädi-

³ Schol 1 (1926) 184 ff. 573 ff.; 2 (1927) 8 ff.

⁴ S. th. 1, q. 31, a. 3 ad 2; 3, q. 16, a. 7 ad 4; a. 9 c ad 3; a. 10 c ad 2; q. 17, a. 1 ad 3; In 1 Sent. d. 4, q. 2, a. 2; 3 d. 1, q. 2, a. 5 ad 5; d. 6, q. 1, a. 3 ad 3; q. 2, a. 1 ad 7; d. 11, a. 2 ad 3; d. 22, q. 1, a. 2; In 9 Metaph. lect. 11.

kat und Subjekt; die Identität (d. h. die erfaßte objektive Einheit von Material- und Formalobjekt) drückt der Intellekt durch die Identifikation von Subjekt und Prädikat (per ipsam compositionem) aus⁵. „Es entspricht dies eben der Natur des Urteils, die in der Identifikation von Subjekt und Prädikat besteht, durch die wir eine Identität⁶, d. h. eine erkannte objektive Einheit im Sein⁷ zwischen Material- und Formalobjekt ausdrücken⁸. Dabei bleibt es zunächst ganz dahingestellt, ob diese Einheit auch eine Einfachheit (simplicitas) ist oder nicht⁹. „In jedem Urteil“, sagt Thomas, „bezieht der Intellekt eine Form, die durch das Prädikat bezeichnet ist, auf eine Sache, die durch das Subjekt bezeichnet ist, oder leugnet sie von ihm¹⁰.“ Auch die einfachen Wesen, ja selbst Gott, können wir nicht anders als in dieser Weise erkennen¹¹.

Daraus können wir das „Dingsein“ und das „Wirklichsein“ in ihrem Wechselverhältnis bestimmen. Gehen wir auf die ersten unmittelbarsten Wahrnehmungsurteile zurück. Ein solches Urteil „besagt nur die Existenz des in der Wahrnehmung unmittelbar Dargestellten, ohne Vergleich mit anderen Gegenständen, ohne Einordnung in eine Klasse, ja selbst ohne Benennung¹²“. In diesem Urteil bezeichnet das Subjekt dasjenige, was wahrgenommen wird, das Prädikat dasjenige, als was es wahrgenommen wird. Dasjenige, was wahrgenommen wird, ist das Materialobjekt. Dasjenige, als was es wahrgenommen wird, das Formalobjekt¹³. Dieses Formalobjekt umschließt 1. unanalysiert

⁵ S. th. 1, q. 13, a. 12.

⁶ In 5 Metaph. lect. 11; S. th. 1, q. 28, a. 1 ad 2; In 1 Sent. d. 4, q. 1, a. 3 ad 3; d. 19, q. 1, a. 1 ad 2.

⁷ S. th. 1, q. 14, a. 14 ad 2; 2, 2, q. 109, a. 1; In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1 c ad 7; De ver. q. 1, a. 5 ad 18 19; In 9 Metaph. lect. 11.

⁸ Vgl. Anm. 17; 64 ff.

⁹ Die Identität kann eine formelle, reelle und bloß materielle, eine adäquate und inadäquate, totale und partielle, absolute und relative sein.

¹⁰ S. th. 1, q. 16, a. 2.

¹¹ S. th. 1, q. 13, a. 12 ad 2; q. 3, a. 3 ad 1; q. 13, a. 1 ad 2; q. 32, a. 2; q. 40, a. 1 c ad 1; 2, 2, q. 1, a. 2; In 1 Sent. d. 4, q. 1, a. 2; C. gent. l. 1, c. 30.

¹² J. Fröbes S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie I³ (Freiburg 1923) 435. Vgl. Schol 2 (1927) 21.

¹³ „Ly homo, secundum quod ponitur in subiecto, magis respicit suppositum; secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam.“ S. th. 3, q. 16, a. 10 ad 2. Vgl. Anm. 4.

Existenz
Urteil

alle Soseinsbestimmtheiten des Materialobjektes einschließlich seiner individuellen Bestimmungen, was später eingehender erörtert werden soll, und 2. ausdrücklich sein Wirklichsein¹⁴. Dieses „Wirklichsein“ besagt zunächst, daß das Materialobjekt existiert, dann aber bezeichnet es vor allem jene Rücksicht (Seinsvollkommenheit), durch die das Materialobjekt existiert und damit tatsächlich, unbedingt und transzendent, soweit es (extensiv und intensiv) überhaupt existiert, dem Nichtsein entgegengesetzt ist¹⁵. Dasjenige, was wahrgenommen wird, ist das „Ding“ in seiner ursprünglichsten Bedeutung, dasjenige, was ist (res, aliquid, ens nominaliter sumptum). Die Rücksicht, unter der das Ding als wirklichseiend wahrgenommen wird, durch die also das Ding dem „Nichtsein“ unbedingt entgegengesetzt wird, ist das „Wirklichsein“ als solches (actu esse verbaliter spectatum). Thomas nennt es „maxime formale“ am meisten Form¹⁶. Ob das „Dingsein“ und „Wirklichsein“ sich nur begrifflich unterscheiden, oder ob zwischen ihnen auch ein größerer Unterschied bestehen kann, hängt davon ab, ob „etwas“ durch sich selbst oder nur in sich dem Nichtsein schlechthin entgegengesetzt ist. Das würde zu einer Untersuchung des Wesens des kontingenten und des absolut notwendigen Seins führen und über den Rahmen unserer Arbeit hinausgehen. Für unsere Untersuchung genügt der Unterschied, der sich aus den ersten Verstandeserkenntnissen, dem wesenhaften Erfassen der Erfahrungsgegebenheiten ergibt¹⁷.

¹⁴ Schol 2 (1927) 6 ff. 18 ff. Vgl. Fröbes a. a. O. I 429 ff. 441 ff.; II³ 167 ff.; insbesondere über den Wirklichkeitscharakter der (intellektuellen) Wahrnehmung I 443 ff.; A. Messer, Die Apperzeption als Grundlage der pädagogischen Psychologie (Berlin 1915) 10 ff.

¹⁵ In 1 Sent. d. 33, q. 1, a. 1 ad 1. Vgl. Anm. 2. Meist unterscheidet Thomas das „Sein“ der Kopula, wodurch die bloße Tatsächlichkeit oder noch allgemeiner die objektive Gültigkeit eines Sachverhaltes ausgedrückt wird, vom prädikamentalen Sein, und bei diesem die „Wesenheit“ im Sinne des „Dingseins“ vom „Wirklichsein“ als „Akt“ der Wesenheit. Quodl. 9, q. 2, a. 3.

¹⁶ S. th. 1, q. 8, a. 1; q. 4, a. 1 ad 3; q. 7, a. 1.

¹⁷ Die Eigenart der ersten intellektuellen Erkenntnisse, der intellektuellen Wahrnehmungen und der ersten Urteile, die sich auf diese Wahrnehmungen gründen, bestätigen die Forschungen der neueren empirischen Psychologie, auch die experimentellen Untersuchungen. Nach ihnen ist das Urteil eine Anerkennung, eine Bejahung, daß

I. TEIL.

Das Sein als „Wirklichsein“ (*actu esse verbaliter spectatum*).

Das „Wirklichsein“ können wir nicht definieren. Alles, was ist, ist nur durch das „Wirklichsein“, wie das Widerspruchsprinzip besagt, und alles, was intellektuell erkennbar ist, kann letztlich nur durch das „Wirklichsein“ erkannt und dementsprechend erklärt werden. „Das Erste, was der Verstand erfaßt, ist das ‚Sein‘, weil soweit etwas erkennbar ist, als es ‚wirklich‘ (*actu*) ist, wie Aristoteles sagt¹⁸.“ Nur durch den Gegensatz und die Beziehungen zu dem, was als solches nicht „Wirklichsein“ ist, können wir es näher kennzeichnen.

1. Zunächst können wir das „Wirklichsein“ aus seinem Gegensatz zum „Nichtsein“ bestimmen. Es ist jene Rücksicht, durch die der formelle unbedingte und allgemein gültige kontradiktorische Gegensatz zum Nichtsein gegeben ist, jene Rücksicht (Seinsvollkommenheit), auf die letztlich alle kontradiktorischen Gegensätze zurückgeführt werden

ein erfaßter Urteilsinhalt (Identität von Subjekt und Prädikat) objektiv gültig ist, d. h. dem objektiven Sachverhalte entspricht. Es gründet sich auf die Erfassung dieses objektiven Sachverhaltes. Dieser Sachverhalt ist bei den ersten Urteilen, den unmittelbarsten Wahrnehmungsurteilen, die Einheit von Material- und Formalobjekt. Der Verstand erfaßt ihn in der intellektuellen Wahrnehmung, die wir Apperzeption im engsten Sinne des Wortes nennen können (vgl. Anm. 14). Darauf sind letztlich alle Urteile zurückzuführen. Das Urteil selbst unterscheidet sich von der intellektuellen Wahrnehmung durch die Anerkennung oder Bejahung des erfaßten Sachverhaltes. Diese Bejahung macht das Wesen des Urteils aus. Es ist also kein bloßes Erfassen wie die Wahrnehmung oder auch vergleichende Apprehension der Identität von Subjekt und Prädikat (*apprehensio comparativa identitatis*), sondern eine anerkennende oder bejahende Identifikation von Subjekt und Prädikat als Ausdruck einer Identität, d. h. der erkannten Einheit von Material- und Formalobjekt. S. th. 1, 2, q. 17, a. 6. Vgl. Fröbes a. a. O. II³ 176 ff. und die Literaturangaben daselbst. Ders., *Psychologia speculativa* II (Friburgi 1927) 58 ff. Auch die neueren phänomenologischen Forschungen stimmen im wesentlichen damit überein. Vgl. M. Honecker, *Gegenstandslogik und Denklogik* (Berlin und Bonn 1928²). Sehr gut hat die Ergebnisse neuerer Forschung H. Kiessler S. V. D. zusammengestellt in: *Theorien des hypothetischen Urteils* (Mödling bei Wien 1925).

¹⁸ „Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur 9 Metaph.“ S. th. 1, q. 5, a. 2. In 9 Metaph. lect. 10 11.

müssen. „Sein und Nichtsein sind die Extreme des kontradiktorischen Gegensatzes¹⁹.“

2. Dementsprechend ist das „Wirklichsein“ innerster Seinsgrund eines jeden Dinges, d. h. nächster Grund des Seinsgehaltes eines Dinges und seines Gegensatzes zum Nichtsein²⁰. Thomas nennt es darum schlechthin „Akt des Seins“ (*actus essendi*)²¹. Um es als solchen klar zu erfassen, vergegenwärtigen wir uns kurz, wie Aristoteles zum Begriffspaar Akt und Potenz kommt.

Ursprünglich bedeutet Potenz die Fähigkeit zum Handeln²² und die Betätigung dieser Fähigkeit heißt Akt²³.

¹⁹ „Esse et non esse sunt extrema contradictionis“ (*De quattuor oppositis* c. 4). — „Non esse, quod est alterum extremum contradictionis, opponitur ipsi esse absolute primo et per se, ei autem ad quod sequitur ipsum esse simpliciter, sicut formae substantiali vel etiam materiae, ex consequenti solum opponitur“ (ebd. c. 1). Vgl. Schol 2 (1927) 5. Was unter den verschiedenen kontradiktorischen Gegensätzen zu verstehen sei, ist ebd. 5 ff. u. 18 ff. erklärt. — Thomas gebraucht den Ausdruck „esse“ (Sein) niemals wie Avicenna (*Comp. Log.* P. I.; *Met.* I, 6; *Suff.* I, 6) im Sinne von Wesenheit (*essentia*) und dementsprechend auch nicht im Sinne von „Dingsein“ (*res, ens nominaliter sumptum*), sondern nur im Sinne von „Wirklichsein“ (*actu esse verbaliter spectatum*), das er so auch dem Ausdruck nach vom Dingsein, das er „ens“, nie aber „esse“ nennt, und von der Wesenheit unterscheidet. Vgl. M.-D. Roland-Gosselin O. P., *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin* (Kain 1926) p. 4, n. 4; p. 186.

²⁰ Soweit wir das Wirklichsein in den Erfahrungsgegebenheiten erfassen, ist es nicht der schlechthin adäquate Grund des absoluten Gegensatzes zum Nichtsein, was vor allem vom unbedingten Gegensatz gilt, weil es in sich kontingent ist, verlangt aber wesensmäßig einen solchen Grund, was später bei Erörterung des Kontingenzproblems eingehend dargetan werden soll.

²¹ *S. th.* 1, q. 3, a. 4; q. 4, a. 1 ad 3; q. 5, a. 1—4; q. 50, a. 2 ad 3; q. 75, a. 5 ad 4; *In 1 Sent.* d. 8, q. 1, a. 1; q. 5, a. 2; d. 33, q. 1, a. 1 ad 1 (vgl. *Anm.* 2); 2, d. 3, q. 1, a. 1; d. 37, q. 1, a. 2; *C. gent.* 1. 1, c. 22; 1. 2, c. 52—55; 1. 3, c. 66; *De pot.* q. 5, a. 4 ad 3; q. 7, a. 2 ad 9; *De an.* a. 6; *De spir. creat.* a. 1; *Sequodl.* 3, q. 8, a. 20; 7, q. 3, a. 7; *De ente et essentia* c. 5; *De subst. sep.* c. 8; *In Boeth. de Trin.* q. 5, a. 4 ad 4; *Comp. theol.* c. 74; *In 8 Phys. lect.* 21.

²² „*Omnes potentiae reducuntur ad aliquod principium ex quo omnes aliae dicuntur. Et hoc est principium activum, quod est principium transmutationis in alio, in quantum est aliud.*“ *In 9 Metaph. lect.* 1 (1776; 1768 ss.). *In 5 Metaph. lect.* 14 (955 ss.). Die Randnummern werden nach der Ausgabe Cathala (Taurini 1926) zitiert. *De pot.* q. 1, a. 1; *In 1 Sent.* d. 42, q. 1, a. 1.

²³ „*Operatio, a qua derivatum est nomen actus.*“ *In 9 Metaph. lect.* 1 (1769). „*Licet nomen actus a motu originem sumpserit, non tamen solum motus dicitur actus.*“ *In 9 Metaph. lect.* 5 (1823 s.); *lect.* 3 (1805 ss.).

Aristoteles überträgt dann diese Ausdrücke auf die Wirkung des Handelns. Weil nun im natürlichen Geschehen eine Wirkung nur in einem vorhandenen Substrate möglich ist, nennt Aristoteles die Fähigkeit dieses Substrates, etwas zu werden, passive Fähigkeit, passive Potenz. Aktive Potenz nennt er die Fähigkeit zum Handeln²⁴. Die Verwirklichung der passiven Potenz heißt Akt, und zwar erster Akt im Gegensatz zur Betätigung einer aktiven Potenz, die Aristoteles zweiten Akt nennt. Das Handeln setzt nämlich einen bestimmten ersten Akt als sein Prinzip voraus²⁵. Thomas entwickelt diese Begriffe im Anschluß an Aristoteles aus dem Veränderungsvorgange, wie wir früher bereits dargelegt haben²⁶.

Weiterhin bezeichnet dann der erste Akt dasjenige, wodurch etwas unter bestimmten Rücksichten wirklich ist, also den inneren (sei es physischen, sei es metaphysischen) Seinsgrund eines Dinges²⁷. Dabei bleibt es zunächst dahingestellt, ob dasjenige, was durch den Akt wirklich ist, schlechthin mit ihm zusammenfällt, wie beim reinen Akt (*actus*

²⁴ „Dicitur potentia passiva, quae est principium, quod aliquid moveatur ab alio, in quantum est aliud.“ In 9 Metaph. lect. 1 (1777); In 5 Metaph. lect. 14 (955 ss.). Zunächst bezeichnet Thomas mit Aristoteles die Fähigkeit, etwas zu erleiden, mit dem Ausdruck „passive Potenz“. Sie steht an sich nur in Beziehung zur Kategorie des Erleidens, d. h. des Empfangens einer Wirkung (*passio*). Weiterhin, und zwar schlechthin versteht Thomas wie Aristoteles unter passiver Potenz die Fähigkeit, eine Bestimmung (Form, Akt) zu erhalten oder, mit anderen Worten, die Möglichkeit, etwas zu werden. So aufgefaßt, kommt die passive Potenz für alle Kategorien in Betracht. „Dicit ergo primo, quod cum ens et non ens ei oppositum dividantur dupliciter: uno modo secundum diversa praedicamenta, quae sunt substantia, quantitas, qualitas et cetera, alio modo secundum potentiam et actum, vel unius, vel alterius contrariorum, quia utrumque contrariorum contingit actu esse et potentia.“ In 9 Metaph. lect. 11 (1895); lect. 3 (1802 ss.). „Potentia activa ad agere est, potentia autem passiva ad esse.“ C. gent. l. 2, c. 25; S. th. 1, q. 25, a. 1; 1, 2, q. 55, a. 2; In 1 Sent. d. 42, q. 1, a. 1 ad 1; De pot. q. 1 ad 1; s. F. Brentano, Von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles (Freiburg 1862) 40 ff.

²⁵ In 9 Metaph. lect. 5 (1823 s.). „Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei. Actus autem secundus est operatio.“ S. th. 1, q. 48, a. 5; De pot. q. 1, a. 1; In 1 Sent. d. 7, q. 1, a. 1 ad 2; d. 42, q. 1, a. 1 ad 1.

²⁶ Schol 2 (1927) 8 ff.

²⁷ In 9 Metaph. lect. 3 (1804 ss.); lect. 5 (1823 ss.).

purus), oder nicht²⁸. Als „Seinsgrund“ ist der „Akt“ ein ganz ursprünglicher Begriff, ursprünglicher als der Begriff der Potenz²⁹. Er läßt sich nicht definieren, sondern nur induktiv an Beispielen erläutern, z. B. an dem Verhältnis des Wachenden zum Schlafenden oder des Sehenden zum Blinden³⁰.

„Akt“ als ursprünglicher Begriff bezeichnet also den inneren Seinsgrund eines Dinges unter bestimmten Rücksichten. Weil das „Wirklichsein“ der innere Grund dafür ist, warum ein Ding (res) dem „Nichtsein“ überhaupt kontradiktorisch entgegengesetzt ist, bezeichnet Thomas das „Wirklichsein“ schlechthin als „Akt“. „Das ‚Wirklichsein‘ (ipsum esse) ist von allem das Vollkommenste; es verhält sich nämlich zu allem wie der ‚Akt‘; nichts hat nämlich Aktualität (Wirklichkeit), außer soweit es (wirklich) ist; infolgedessen ist das ‚Wirklichsein‘ die ‚Aktualität‘ (innerer Seinsgrund) von allen Dingen, selbst von den Formen³¹.“ Leider hat Thomas die Lehre vom „Wirklichsein“ nie systematisch entwickelt, auch nicht in seiner Jugendschrift „Über Sein und Wesenheit“³². Nur gelegentlich spricht er darüber, hauptsächlich in seiner Gottes-³³ und Schöpfungslehre³⁴, die sich ganz auf diesen Begriff gründet, und an den Stellen, wo er den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf darlegt³⁵.

²⁸ In 12 Metaph. lect. 5—12 (2488 ss.); In 1. 9, lect. 9 (1867 ss.); S. th. 1, q. 3 ss.

²⁹ In 9 Metaph. lect. 7 (1846); S. th. 1, q. 3, a. 1 8; q. 9, a. 1; q. 77, a. 3 ad 1; q. 82, a. 3 ad 2; q. 85, a. 3 ad 1; q. 99, a. 3; 1, 2, q. 50, a. 2 ad 3.

³⁰ In 9 Metaph. lect. 5 (1826 s.).

³¹ S. Th. 1, q. 4, a. 1 ad 3.

³² Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben (München 1926) 314 ff.

³³ S. th. 1, q. 3 ss.; q. 61, a. 1; In 1 Sent. d. 8, q. 1, a. 1; q. 4, a. 2; q. 5, a. 2; d. 24, q. 1, a. 1; 2 d. 1. q. 1, a. 1; C. gent. 1. 1, c. 22 25 43 52; De ver. q. 10, a. 12; De pot. q. 3, a. 5; q. 7, a. 2; De spir. creat. a. 1; Quodl. 2, q. 2, a. 3; 3 q. 8, a. 20; 7, q. 3, a. 7; 9, q. 4, a. 6; De ente et essentia c. 6; De quattuor oppositis c. 4; De subst. sep. c. 8 9; In Boeth. de Hebd. c. 2; Comp. theol. c. 11.

³⁴ S. th. 1, q. 44 ss.; q. 65, a. 1; q. 103 s.; In 2 Sent. d. 1; d. 37, q. 1, a. 2; C. gent. 1. 2, c. 15; 1. 3, c. 65 s.; De pot. q. 3, a. 5; q. 5, a. 1; De subst. sep. c. 8 s.; De div. nom. c. 5, lect. 1; Comp. theol. c. 68.

³⁵ S. th. 1, q. 3, a. 4; q. 7, a. 2; q. 50, a. 2 ad 3 4; q. 75, a. 5 ad 4; q. 104, a. 1; In 1 Sent. d. 8, q. 4, a. 2; q. 5, a. 2; d. 43, q. 1, a. 1; 2 d. 3, q. 1, a. 1; C. gent. 1. 2, c. 52—55; 1. 3, c. 66; De spir. creat. a. 1;

Weil das „Sein“ die „Aktualität“ (innerer Seinsgrund) jeder Form und Natur ist, verhält sich das „Wirklichsein“ zur Wesenheit, die von ihm verschieden ist, wie der Akt zur Potenz. Nur in Gott, in dem nichts Potentielles ist, ist die Wesenheit dasselbe wie sein Wirklichsein³⁶. Das Wirklichsein bezeichnet darum den Akt des Seins, den inneren Seinsgrund schlechthin (*actus essendi*)³⁷; es ist der innere Seinsgrund jedes Dinges³⁸.

Bisweilen, wenn auch ausnahmsweise, bezeichnet Thomas das Wirklichsein als „Form“ oder das, was am meisten Form ist (*maxime formale*). Die Form bezeichnet nämlich den inneren Grund, durch den ein Ding unter bestimmten Rücksichten determiniert ist. Das Wirklichsein ist nun der innerste Grund dafür, warum etwas (unter bestimmten Rücksichten) schlechthin determiniert und damit dem „Nichtsein“ schlechthin kontradiktorisch entgegengesetzt ist. „Das Wirklichsein ist dasjenige, was allen Dingen zu innerst ist und ihnen am tiefsten innewohnt; es ist allem gegenüber, was in den Dingen ist, am meisten Form³⁹.“ Weil Gott das in sich subsistierende „Wirklichsein“ (*ipsum esse subsistens*) ist, bezeichnet Thomas ausnahmsweise auch Gott schlechthin als „Form“⁴⁰. In den Geschöpfen „verhält sich das Wirklichsein zu allem übrigen nicht wie dasjenige, was aufnimmt, zu dem, was aufgenommen wird, sondern umgekehrt, wie das, was aufgenommen wird, zu dem, was aufnimmt. Wenn wir nämlich vom Sein des Menschen oder des Pferdes u. dgl. sprechen, so bezeichnet das ‚Sein‘ die ‚Form‘ (formale) und das Aufgenommene, nicht aber dasjenige, dem das ‚Sein‘ zukommt“⁴¹. Hier unterscheidet Thomas scharf das „Wirklichsein“ vom „Dingsein“, d. h. von demjenigen, dem das „Wirklichsein“ zukommt. Es ist „Akt“, innerer Seinsgrund, und in diesem Sinne „Form“ des Dingseins. Am klarsten spricht er sich hierüber aus, wo er den Unterschied der Engel von Gott darlegt: „Wenn auch im Engel keine Zusammensetzung aus Form und Materie besteht, so doch eine solche aus Akt und Potenz. Klar geht das aus der Betrachtung der materiellen Dinge hervor, in denen sich eine doppelte Zusammensetzung vorfindet, zunächst eine solche aus Form und Materie, wodurch eine Natur gebildet wird. Diese so zusammengesetzte Natur ist aber nicht ihr Wirklichsein, sondern das Wirklichsein ist ihr Akt.

Quodl. 2, q. 2, a. 3; 3, q. 8, a. 20; 7, q. 3, a. 7; 9, q. 4, a. 6; De ente et essentia c. 5; De subst. sep. c. 8; Comp. theol. c. 74; In 8 Phys. lect. 21. Auch an den Stellen, wo Thomas über die Einheit des Seins in Christus spricht, legt er die Eigenart des „Wirklichseins“ dar, so vor allem Quodl. 9, a. 3; In 3 Sent. d. 6, q. 2, a. 2.

³⁶ S. th. 1, q. 3, a. 4. — ³⁷ S. th. 1, q. 3, a. 4 ad 2.

³⁸ S. th. 1, q. 5, a. 1. — ³⁹ S. th. 1, q. 8, a. 1.

⁴⁰ S. th. 1, q. 3, a. 7. — ⁴¹ S. th. 1, q. 4, a. 1 ad 3.

Infolgedessen verhält sich die Natur selbst zu ihrem Wirklichsein, wie die Potenz zum Akt. Gesetzt, es sei keine Materie vorhanden und die Form subsistiere selbst und nicht in der Materie, so bliebe das Verhältnis der Form zum Wirklichsein selbst wie das der Potenz zum Akte. Eine solche Zusammensetzung findet sich bei den Engeln vor. Darum ist der Engel — wie einige sich ausdrücken — aus demjenigen, w o d u r c h etwas wirklich ist (quo est; innerer Seinsgrund) und demjenigen, w a s ist (quod est; Dingsein) zusammengesetzt, oder aus dem ‚Wirklichsein‘ (esse) und dem ‚Dingsein‘ (quod est), wie Boethius sagt; denn das, w a s ist (quod est; Dingsein), ist die subsistierende Form selbst. Das ‚Wirklichsein‘ selbst (ipsum esse) aber ist dasjenige, w o d u r c h die Substanz ist, wie das Laufen (cursus) dasjenige ist, w o d u r c h der Laufende läuft⁴².“ Hier unterscheidet Thomas scharf zwischen dem „Akt“ als „Wirklichsein“ und der „Form“ im eigentlichen Sinne, die er der Materie gegenüber als Akt bezeichnet⁴³, gegenüber dem „Wirklichsein“ aber als Potenz⁴⁴. Diese Unterscheidung findet sich bei Aristoteles niemals⁴⁵. Wohl hat Thomas zur Bezeichnung des „Wirklichseins“ als des inneren Seinsgrundes aller Dinge von Aristoteles den Ausdruck „Akt“ entlehnt. Die Lehre selbst aber ist platonisch-augustinischen Ursprungs⁴⁶.

⁴² S. th. 1, q. 50, a. 2 ad 3; C. gent. 1, 2, c. 52—54.

⁴³ S. th. 1, q. 7, a. 1; q. 77, a. 6; In 7 Metaph. lect. 2 (1278); In 1, 9, lect. 3 (1805); lect. 5 (1828); In 1, 12, lect. 4 (2480). Die Materie nennt Thomas gegenüber der Form Potenz außer an den angeführten Stellen in S. th. 1, q. 4, a. 1; q. 15, a. 3 ad 3; q. 66, a. 2; q. 77, a. 1 ad 2; a. 6; q. 115, a. 1 ad 2. Man vgl. Anm. 24.

⁴⁴ Vgl. Anm. 21. Thomas unterscheidet scharf die Wesenheit als Potenz von der Materie als Potenz, so vor allem C. gent. 1, 2, c. 54; In 2 Sent. d. 3, q. 1, a. 1; De spir. creat. c. 1; Quodl. 9, q. 4, a. 5; De subst. sep. c. 8.

⁴⁵ Nach Aristoteles ist Potenz und Materie (wenn auch nicht notwendig erste Materie) durchaus gleichbedeutend, dementsprechend auch Akt und Form. Vgl. E. d. Zeller, Philosophie der Griechen II 2³ (Leipzig 1879) 318 Anm. 4; F. Brentano a. a. O. 41 Anm. 4.

⁴⁶ Roland-Gosselin a. a. O. Anm. 19 und St. Schindeler, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik (München 1900) haben nachgewiesen, daß Aristoteles für die Lehre über den Unterschied des „Wirklichseins“ von der Wesenheit (Dingsein) als Quelle nicht in Betracht kommt, obschon seine Lehre von Akt und Potenz Ansätze dazu enthält. Weiterhin hat R.-G. überzeugend dargetan, daß weder Boethius, obschon von ihm die Ausdrücke „quod est et esse“ (quo est) übernommen sind, noch der neuplatonische Liber de causis als Quelle in Betracht kommen. Dasselbe gilt von Ps.-Dionysius. R.-G. glaubt die Hauptquelle in Avicenna zu erblicken, was F. Pelster in Schol 3 (1928) 262 ff. mit Recht bestreitet, zumal R.-G. selbst zugibt (S. 190), daß Thomas das „Wirklichsein“ und die „Wesenheit“ wesentlich anders auffaßt als Avicenna, wenn auch die ausdrückliche Fragestellung auf Avicenna zurückgeht. Die Beantwortung dieser Frage durch den hl. Thomas wie durch die großen Scholastiker überhaupt geschieht ganz im Sinne des christlichen

Statt des aristotelischen Ausdruckes „Akt“ verwendet Thomas auch den Ausdruck „quo est“, d. h. dasjenige, wodurch etwas ist, oder kurz „innerer Seinsgrund“. Dieser Ausdruck geht sachlich auf Boethius zurück, der zwischen „esse“ und „quod est“, d. h. demjenigen, was ist, unterscheidet⁴⁷. Formell als „quo est“ wurde er von Gilbertus Porretanus geprägt⁴⁸. Bei den großen Scholastikern⁴⁹ bezeichnet er entweder die Natur gegenüber dem Individuum, z. B. die Menschheit (humanitas), durch die ein Individuum (Petrus) Mensch ist, oder die Form oder — beim heiligen Thomas fast durchgehends — das „Wirklichsein“ als „innersten Seinsgrund“ aller Dinge⁵⁰.

Dementsprechend kann das „Wirklichsein“ nicht als Akzidens dessen, was ist, des „Dingseins“, der „Wesenheit“ betrachtet werden, wie es Avicenna will⁵¹, obschon es die geschöpfliche Wesenheit als solche nicht konstituiert. Weil es diese nicht konstituiert, kann man zwar sagen, daß das

Platonismus, so daß dieser sachlich als die Hauptquelle der Lehre vom „Wirklichsein“ und seinem Unterschiede vom „Dingsein“ (Wesenheit) zu betrachten ist. Das geht klar aus dem ganzen Textmaterial hervor, das Schindele anführt. Die Lehre vom „Wirklichsein“ wird von Thomas — ähnlich auch von den anderen großen Scholastikern — fast nur bei der Lehre von Gott als dem in sich subsistierenden Sein und von dem geschöpflichen Sein als „partizipiertem Sein“ behandelt (vgl. Anm. 33—35). Beide Lehren entstammen aber ganz dem christlichen Platonismus, vor allem der Gotteslehre des hl. Augustinus (vgl. Anm. 57). Den Teilnahmegedanken entwickelt Thomas S. th. 1, q. 3, a. 4; q. 4, a. 1 ad 3; a. 2 c. ad 3; q. 6, a. 3; q. 7, a. 1; q. 44, a. 1; q. 61, a. 1; q. 75, a. 5 ad 4; q. 104, a. 1; 1, 2, q. 3, a. 7; In 1 Sent. d. 2, q. 1, a. 1; 2 d. 3, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 1, c. 28 41 42; 1, 2, c. 15 51—53; 1, 3, c. 66; De pot. q. 3, a. 5; De malo q. 3, a. 2; De spir. creat. a. 1; Quodl. 2, q. 2, a. 3; 3, q. 8, a. 20; De ente et essentia c. 5; De subst. sep. c. 8; De div. nom. c. 5; De causis lect. 9; Comp. theol. c. 11; In 8 Phys. lect. 21.

⁴⁷ „Diversum est esse et id quod est.“ Boethius, De hebdomadibus, c. 2; vgl. De Trinitate.

⁴⁸ Gilb. Porretanus, Comm. in Boeth. de Trinit. 1. 3; de Hebd. super reg. 8.

⁴⁹ Bonav., In 2 Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1.

⁵⁰ In 1 Sent. d. 8, q. 5, a. 2; S. th. 1, q. 29, a. 4 ad 1; q. 50, a. 2 ad 3; q. 75, a. 5 ad 4; 3, q. 3, a. 2 ad 3; a. 3 ad 1; q. 17, a. 1; In 1 Sent. d. 8, q. 4, a. 1 ad 2; d. 19, q. 4, a. 1 ad 4; d. 34, q. 1, a. 1; 2 d. 2, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 2, c. 52—54; De pot. q. 9, a. 4 c ad 16; De spir. creat. a. 1 ad 8; Quodl. 2, q. 2, a. 3; q. 4, a. 6; De ente et essentia c. 4 5; De quattuor oppositis c. 4; In Boeth. de hebdomadibus c. 2; De Trinit. q. 5, a. 4 ad 4; Comp. theol. c. 11.

⁵¹ Metaph. 1, 8, c. 4 5.

„Wirklichsein“ akzidentell (per accidens) von der Wesenheit ausgesagt wird. Als innerster Seinsgrund aller Wesenheiten ist es aber kein Akzidens, sondern ihr Akt, weil alles, auch das substantielle Sein als Sein in ihm seinen Grund hat und nur durch das „Wirklichsein“ mit dem „Nichtsein“ schlechthin unvereinbar und ihm kontradiktorisch entgegengesetzt ist ⁵².

3. Das „Wirklichsein“ als innerer Seinsgrund ist das Vollkommenste von allem. „Das Wirklichsein“ ist das Vollkommenste von allem, es verhält sich nämlich zu allem wie der „Akt“ ⁵³. „Soweit sind die Dinge vollkommen, als ihnen das ‚Wirklichsein‘ zukommt ⁵⁴.“ „Das Wirklichsein ist vollkommener als das Leben, und das Leben vollkommener als die Weisheit, wenn sie absolut betrachtet werden, wie Dionysius sagt ⁵⁵.“ „Freilich, das, was lebt, ist vollkommener als das, was nur seiend ist; denn, was lebt, ist auch seiend, und wer weise ist, lebt ⁵⁶.“ Das „Wirklichsein“, absolut betrachtet, ist also die vollkommenste aller einfachen Vollkommenheiten (perfectiones simplices). Auch hier zeigt sich wieder der platonisch-patristische Ursprung der Lehren vom „Wirklichsein“, wie ja die Lehre von den Seinsvollkommenheiten überhaupt der platonisch-patristischen Philosophie entstammt ⁵⁷. Das „Wirklichsein“ ist insofern die voll-

⁵² De pot. q. 5, a. 4 ad 3; Quodl. 12, q. 5, a. 5.

⁵³ S. th. 1, q. 4, a. 1 ad 3. — ⁵⁴ S. th. 1, q. 4, a. 2; q. 5, a. 1.

⁵⁵ Die Eigenart der absolut betrachteten Naturen ist bereits früher dargelegt worden. Schol 1 (1926) 188 ff. In Dionys. de div. nom. c. 5, lect. 1—3.

⁵⁶ S. th. 1, q. 4, a. 2 ad 3.

⁵⁷ Die Lehre von den Seinsvollkommenheiten (perfectiones simplices et mixtae) hängt innig mit der Lehre von Gott als dem „subsistierenden Sein“ und vom geschöpflichen Sein als dem „partizipierten Sein“ zusammen (vgl. Anm. 46). Zuerst hat sie ausdrücklich der hl. Anselm von Canterbury dargelegt (Monologium c. 1—4). Von ihm sind die späteren Scholastiker abhängig. Vgl. G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik (BB VI 3; Münster 1907); C. Baeumker, Witelö (ebd. III 2) 286 ff. Der hl. Anselm entwickelt nur die Gedanken, die sich sachlich beim hl. Augustinus finden. De Civ. Dei I. 8, c. 6; Enarrat. in Ps. 26, n. 8; De Trin. I. 8, c. 3, n. 4 5 etc. Vgl. Van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit (Freiburg i. Br. 1889); M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott (Köln 1916); M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münster i. W. 1927) 77 ff.; J. Storz, Die Philosophie

kommenste aller Vollkommenheiten, als es aus sich (in sua ratione formali) keine Vollkommenheit negiert; denn nur insoweit ist etwas vollkommen, als es am „Wirklichsein“ teilnimmt. Sonst würde nämlich etwas unter rein positiven Rücksichten durch etwas, was als solches nicht „Wirklichsein“ ist, dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt sein. Damit fiel aber das Widerspruchsprinzip, nach dem nur soweit etwas dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt ist, als ihm das „Wirklichsein“ zukommt, wie wir bereits eingehend dargetan haben. Weil das „Wirklichsein“ aus sich (in sua ratione formali) schlechthin unvereinbar ist mit dem Nichtsein, deswegen schließt es jede Negation des Seins aus und kann darum aus sich keinerlei Unvollkommenheit besagen. In diesem Sinne ist es die vollkommenste aller Vollkommenheiten. In sich freilich muß es determiniert sein. Ist es nicht durch sich selbst determiniert (göttliches Sein), dann ist es notwendig durch eine kontingente Wesenheit bestimmt und darum in sich selbst kontingent und begrenzt, und insofern nicht mehr die vollkommenste aller einfachen Vollkommenheiten⁵⁸. Das will Thomas mit den Worten sagen: „Das, was lebt, ist vollkommener, als das, was nur seiend ist“, während doch „das Wirklichsein, absolut betrachtet, vollkommener als das Leben ist“. Ausführlicher behandelt er diese Frage in dem gleichen Sinne im Dionysiuskommentar⁵⁹.

4. „Das Sein als solches, absolut betrachtet, ist unendlich⁶⁰.“ Damit will Thomas nicht sagen, daß das absolut

des hl. Augustinus (Freiburg 1882) 156 ff. Der hl. Augustinus verwendet unter Berücksichtigung der Offenbarungslehre von Gott als dem Seienden, Jahve (Ex. 3, 14; vgl. De Trinit. I. 5, c. 2), und Gott dem Schöpfer die Grundgedanken der platonischen Ideenlehre, wie sie Plato vor allem in den Dialogen „Phädon“ und „Über den Staat“ entwickelt. Vgl. J. Kleutgen S. J., Die Philosophie der Vorzeit, II² (Innsbruck 1878) 803 ff.

⁵⁸ Quodl. 6, q. 4, a. 6 ad 3 4; De pot. q. 1, a. 2.

⁵⁹ De div. nom. c. 5, lect. 1—3. — S. th. 1, q. 75, a. 5 ad 4; 1, 2, q. 2, a. 5 ad 2; In 1 Sent. d. 17, q. 1, a. 2 ad 3; De ver. q. 22, a. 6 ad 1; De pot. q. 7, a. 2 ad 9.

⁶⁰ C. gent. I. 1, c. 43. — S. th. 1, q. 7, a. 1 2; q. 75, a. 5 ad 4; 3, q. 3, a. 3 ad 1; De ver. q. 2, a. 2 ad 5; De pot. q. 1, a. 2; Comp. theol. c. 18 20.

betrachtete Wirklichsein schlechthin unendlich ist; sondern nur, daß es aus sich keinerlei Negation des Seins besagen und darum nicht durch sich selbst begrenzt und endlich sein kann. Sonst wäre das Sein als solches nicht schlechthin unvereinbar mit dem Nichtsein, was das Widerspruchsprinzip und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten aufheben würde. Denselben Gedanken drückt Thomas aus, wenn er sagt, daß die Formen aus sich keinerlei Begrenzungen besagen⁶¹. Das Leben, absolut betrachtet, kann z. B. kein Leben negieren, sonst würde es mit sich selbst im Widerspruch stehen. Würde also das absolut betrachtete Leben durch sich selbst subsistieren, so müßte es unendliches Leben sein, weil sonst das „Leben“ das „Leben“ negieren würde, was einen formellen Widerspruch bedeutet. Weil nun das „Wirklichsein“ am meisten „Form“ ist, so kann das Wirklichsein aus sich unter keiner Rücksicht eine Beschränkung besagen. In diesem Sinne nennt es der hl. Thomas unendlich.

5. Endlich folgt aus der absoluten Unvereinbarkeit des „Wirklichseins“ mit dem „Nichtsein“ seine Einfachheit⁶². Sonst gäbe es im Wirklichsein selbst Unterschiede. Nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten kann aber das Wirklichsein als solches kein Wirklichsein negieren; es gäbe nämlich sonst zwischen „Sein“ und „Nichtsein“ etwas Drittes, und dementsprechend würde das Wirklichsein sich selbst negieren⁶³. Der Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein ist unteilbar (in indivisibili). Aus sich besagt also das „Wirklichsein“ die formellste Identität, die höchste Einfachheit, wenn es auch in sich nicht absolut einfach zu sein braucht, worauf wir später zurückkommen werden. Diese Einfachheit ist nicht die unvollkommene Einfachheit des „etwas“ (aliquid, ens ut sic), die durch höchste Abstraktion, also Absehen von positiven Seinsvollkommenheiten erzielt wird, wie

⁶¹ De div. nom. c. 5, lect. 1; S. th. 1, q. 4, a. 2; In 1 Sent. d. 43, q. 1, a. 1; Quodl. 3, q. 2, a. 3; In Boeth. de hebd. c. 2.

⁶² S. th. 1, q. 3, a. 7, arg. 5; In 1 Sent. d. 8, q. 4, a. 1; C. gent. l. 1, c. 18; De pot. q. 7, a. 1; Comp. theol. c. 9.

⁶³ Vgl. Schol 2 (1927) 28 ff.

ja auch der Begriff „etwas“ vom endlichen, kontingenten und potentiellen Sein formell ausgesagt werden kann. Die Einfachheit des „Wirklichseins“, die auf dem formellen kontradiktorischen Gegensatz zum Nichtsein beruht, besagt vielmehr die Vollkommenheit der einfachen Vollkommenheiten und ist darum die Einfachheit der Vollkommenheit, die keine Vollkommenheit ausschließt.

Das „Wirklichsein“ ist also der vollkommenste aller Begriffsinhalte, der „innere Seinsgrund“ aller Vollkommenheiten, weil alles, was ist und sein kann, nur soweit dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt ist, als ihm das „Wirklichsein“ zukommt, während dieses selbst durch sich selbst mit dem Nichtsein unvereinbar ist als innerster Seinsgrund aller kontradiktorischen Gegensätze zum Nichtsein.

* * *

Die Eigenart des Wirklichseins tritt durch den Gegensatz zum „Sein“ des Bindewortes „ist“ (copula „est“) noch klarer hervor. Thomas unterscheidet dieses Sein sowohl vom Dingsein, wie vom Wirklichsein. Es ist zwar im Wirklichsein fundiert, fällt aber nicht mit ihm zusammen⁶⁴. Den Unterschied des „Seins“ der Kopula vom „Dingsein“ hebt auch Aristoteles hervor, dem Thomas hierin folgt. Klar spricht sich Thomas hierüber in seiner Jugendschrift „Über Sein und Wesenheit“ (De ente et essentia) aus. „Man muß wissen, daß, wie der Philosoph im 5. Buch der Metaphysik sagt, das ‚Seiende‘ in doppelter Bedeutung genommen wird: 1. das Sein, das in die zehn Kategorien (Geschlechter) unterschieden wird; 2. das Sein, das die Wahrheit des Urteils bezeichnet. Ihr Unterschied liegt darin, daß in der zweiten Bedeutung alles das ‚Sein‘ genannt werden kann, wovon eine positive Behauptung aufgestellt werden kann, auch wenn es kein reelles Sein ist. Auf diese Weise werden auch die Privationen und Verneinungen ‚Seiende‘ genannt; wir sagen nämlich, daß die Bejahung der Verneinung entgegengesetzt und daß die Blindheit im Auge ist. Aber in der ersten Bedeutung kann nur ein reelles Sein als ‚Sein‘ bezeichnet werden; infolgedessen sind in der ersten Bedeutung ‚Blindheit‘ und dgl. ‚Nichtseiende‘⁶⁵.“ Denselben Unterschied hebt Thomas fast an allen Stellen hervor, wo er im Anschluß an Aristoteles von den verschiedenen Bedeutungen des Seins spricht⁶⁶. Aber auch sonst kommt

⁶⁴ In 1 Sent. d. 33, q. 1, a. 1 ad 1. Vgl. Anm. 2.

⁶⁵ De ente et essentia c. 1.

⁶⁶ In 5 Metaph. lect. 9 (895 s.); In 1. 6, lect. 2 (1176); lect. 4 (1223 ss.); In 1. 10, lect. 3 (1982).

er wiederholt auf diesen Unterschied⁶⁷, wie auch auf den Unterschied des „Seins“ der Kopula vom „Wirklichsein“ zurück⁶⁸. Die Eigenart des „Seins“ des Bindewortes „ist“ ergibt sich aus der Natur des Urteils, das nach Thomas die Behauptung der Übereinstimmung, der Identifikation von Subjekt und Prädikat mit dem objektiven Sachverhalt (der Einheit zwischen Material- und Formalobjekt) ist⁶⁹. Diese Urteilstheorie entwickelt Thomas, wo er im Anschluß an Aristoteles von der Natur der Wahrheit und Falschheit spricht. „Das Wahrsein oder das Falschsein in den Dingen ist nichts anderes als verbunden (identifiziert) oder getrennt werden (durch Negieren der Identität). Infolgedessen, wer für getrennt hält, was in den Dingen getrennt ist, der denkt wahr, und ebenso, wer das für identisch hält, was in den Dingen verbunden (eins) ist. Der aber irrt sich, der in seinem Meinen das Gegenteil von dem wähnt, was dem objektiven Sachverhalt entspricht⁷⁰.“ „Da die Wahrheit des Verstandes in seiner Übereinstimmung mit dem objektiven Sachverhalte besteht, insofern der Verstand behauptet, dasjenige sei, was tatsächlich ist, oder dasjenige sei nicht, was nicht ist, so kommt die Wahrheit im Verstande demjenigen zu, was der Verstand behauptet, nicht der Tätigkeit, durch die er es behauptet. Dasjenige, was der Verstand durch seine Denktätigkeit behauptet und erkennt, muß mit dem objektiven Sachverhalte übereinstimmen derart, daß sich der objektive Sachverhalt so verhält, wie es der Verstand behauptet⁷¹.“ Im Urteil gibt also der Verstand seine Zustimmung dazu, daß die Identifikation von Subjekt und Prädikat (d. h. dasjenige, was ich behaupte und erkenne) mit dem objektiven Sachverhalte (der erfaßten Einheit des Formal- und des Materialobjekts) übereinstimme. Diese Zustimmung wird durch die Kopula „ist“ ausgedrückt. Durch sie unterscheidet sich das Urteil von der bloß erfassenden (apprehensiven, auch vergleichenden) Denktätigkeit⁷².

Diese Kopula ist sowohl der Ausdruck der subjektiven Zustimmung des Verstandes wie der erkannten Übereinstimmung der Identifikation von Subjekt und Prädikat mit dem objektiven Sachverhalt, d. h. der Wahrheit des Urteils⁷³. Damit ist sie aber auch der Ausdruck dafür,

⁶⁷ S. th. 1, q. 48, a. 2 ad 2; In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1; 2 d. 34, q. 1, a. 1; C. gent. 1. 3, c. 9; De pot. q. 7, a. 2 ad 1; De malo q. 1, a. 1 ad 19; Quodl. 2, q. 2, a. 3; 9, q. 2, a. 3; 12, q. 5, a. 5; De ente et essentia c. 1; De natura generis c. 3.

⁶⁸ S. th. 1, q. 3, a. 4 ad 2; In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1; 3, d. 6, q. 2, a. 2; C. gent. l. 1, c. 12; De pot. q. 7, a. 2 ad 1; Quodl. 9, q. 2, a. 3.

⁶⁹ Vgl. Anm. 4 ff. 17.

⁷⁰ In 9 Metaph. lect. 11 (1896); In 1. 6, lect. 4 (1223 ss.); In 3 de an. lect. 11; Perih. l. 1, lect. 13.

⁷¹ C. gent. l. 1, c. 59. — S. th. 1, q. 16, a. 2; De ver. q. 1, a. 3 9.

⁷² S. th. 1, 2, q. 17, a. 6. Vgl. J. Fröbes S. J., Psychologia speculativa II (Friburgi 1927) 58 ff.; ders., Lehrbuch der experimentellen Psychologie II³ (Freiburg 1929) 176 ff.

⁷³ De ente et essentia c. 1; In 6 Metaph. lect. 4; S. th. 1, q. 48, a. 2

daß dasjenige, was im Urteil behauptet wird, objektiv gültig ist, d. h. unabhängig vom Verstande gilt⁷⁴. Eine solche objektive Gültigkeit (Tatsächlichkeit im weitesten Sinne des Wortes) kann auch einem Sachverhalt zukommen, der als solcher gar kein reelles Sein hat, wie z. B. der Blindheit im Auge⁷⁵. Das „Sein“ der Kopula, soweit sie die Wahrheit des Urteils ausdrückt, ist formell ein Gedankending⁷⁶, das freilich im objektiven Sachverhalt begründet ist⁷⁷. Nach Aristoteles und Thomas kommt eben die Wahrheit als Übereinstimmung des Verstandes mit dem objektiven Sachverhalte formell dem Verstande zu⁷⁸. Aber auch die objektive Gültigkeit eines Sachverhaltes, die die Kopula „ist“ ausdrückt, kann dem Inhalt bloßer Gedankendinge zukommen, die im reellen Sein ein Fundament haben, wie die Privationen, z. B. die Blindheit im Auge⁷⁹. Daraus ist ersichtlich, daß das „Sein“ der Kopula auch in den Fällen, in denen das Urteil einen reellen Sachverhalt meint, nur seine objektive Gültigkeit (Tatsächlichkeit im weitesten Sinne des Wortes) ausdrückt⁸⁰. Es antwortet auf die Frage, ob etwas ist (an sit)⁸¹, und

ad 2; In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1; C. gent. l. 3, c. 9; De pot. q. 7, a. 2 ad 1; Quodl. 9, q. 2, a. 3.

⁷⁴ In 5 Metaph. lect. 9 (895 ss.); In 2 Sent. d. 34, q. 1, a. 1; Quodl. 9, q. 2, a. 3. Vgl. Anm. 81. F. Brentano, Von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles (Freiburg 1862) 34 ff.

⁷⁵ In 4 Metaph. lect. 1 (539 ss.); In l. 5, lect. 9 (896); De ente et essentia c. 1 (vgl. Anm. 65); S. th. 1, q. 48, a. 2 ad 2; In 2 Sent. d. 34, q. 1, a. 1; C. gent. l. 3, c. 9; De malo q. 1, a. 1 ad 19.

⁷⁶ Unter einem Gedankending versteht der hl. Thomas dasjenige, das objektiv (gegenständlich) im menschlichen Verstande sich vorfindet, ohne in der wirklichen Seinsordnung verwirklicht werden zu können, was also nur als Gedachtes existieren kann. „Illud, quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione“ (S. th. 1, 2, q. 8, a. 1 ad 3). Intellectus non potest intelligere non ens, „nisi fingendo ipsum ens aliquo modo; quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis.“ De natura generis, c. 1; In 2 Sent. d. 37, q. 1, a. 1.

⁷⁷ In 6 Metaph. lect. 4 (1230 ss.); In l. 9, lect. 11 (1898); In l. 11, lect. 8 (2283); In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1. Darum gehört das „Sein“ der Kopula nicht zum Gegenstand der Metaphysik, wie an denselben Stellen dargelegt wird, sondern zu der Logik. In 4 Metaph. lect. 5 (594). F. Brentano a. a. O. 38 f.

⁷⁸ S. th. 1, q. 16, a. 1; De ver. q. 1, a. 2; In 1 Sent. d. 19, q. 5; In 6 Metaph. lect. 4 (1230); In l. 9, lect. 11 (1896 ss.); In l. 11, lect. 8 (2283); In l. 5, lect. 17 (1026 ss.); In l. 10, lect. 8 (2095); In 3 de anima lect. 11. F. Brentano a. a. O. 28 ff. G. Söhngen, Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung: Festgabe Adolf Dyroff (Bonn 1926) 126—143 (Schol 2 [1927] 141 f.). Sentroul, L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote (Louvain 1905) 28. Geny S. J., Critica (Romae 1927) 12 ss.

⁷⁹ Vgl. Anm. 75.

⁸⁰ In 10 Metaph. lect. 8 (2095); In 2 Sent. d. 34, q. 1, a. 1; Quodl. 9, q. 2, a. 3. F. Brentano a. a. O. 38.

⁸¹ S. th. 1, q. 48, a. 2 ad 2; In 2 Sent. d. 34, q. 1, a. 1; De malo q. 1, a. 1 ad 19; Quodl. 2, q. 2, a. 3.

wird nur akzidentell (per accidens) von den Dingen ausgesagt⁸². Auch in diesem Falle unterscheidet es sich wesentlich nicht nur vom „Dingsein“, das in die zehn Kategorien zerfällt (ens nominaliter sumptum), sondern auch vom „Wirklichsein“ (actu esse verbaliter spectatum), das als Akt des „Seins“ eine wahre Seinsvollkommenheit (perfectio simplex) ist. Freilich gründet sich die objektive Gültigkeit jedes behaupteten Sachverhaltes letztlich auf das „Wirklichsein“. Alles, was ist und sein kann, ist eben letztlich nur durch das „Wirklichsein“ möglich, das der innerste Seinsgrund von allem ist. Darum ist das „Sein“ der Kopula, das die objektive Gültigkeit eines behaupteten Sachverhaltes ausdrückt, im „Wirklichsein“ verankert⁸³.

⁸² In 5 Metaph. lect. 9 (896); In l. 10, lect. 3 (1982); In 2 Sent. d. 34, q. 1, a. 1; 3, d. 6, q. 2, a. 2; Quodl. 2, q. 2, a. 3.

⁸³ „Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum.“ S. th. 1, q. 4, a. 1 ad 3. Vgl. Anm. 2.

(Schluß folgt.)

Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik.

Von Prof. Dr. Artur Landgraf, z. Z. Washington, D. C., Catholic University of America.

B. Xiberta, der sich in der Zwischenzeit durch seine grundlegenden Forschungen über die Karmelitscholastik als hervorragenden Gelehrten legitimiert hat, hatte sich in seiner 1922 erschienenen Erstlingsschrift „*Clavis Ecclesiae*“ die Aufgabe gestellt nachzuweisen, daß als *res et sacramentum* der sakramentalen Lossprechung, d. h. als eigentliche und unmittelbare Wirkung derselben, die Rekonziliation mit der Kirche anzusprechen sei¹. Mögen der Arbeit auch von der Kritik genügend hervorgehobene Mängel anhaften, sie hatte jedenfalls das für eine Erstlingsarbeit nicht genug anzuerkennende Verdienst, daß sie eine für die Geschichte der Bußlehre interessante Frage aufgerollt und, wenn auch mit ungenügenden Mitteln, zu lösen versucht hat.

Wir müssen von vornherein gestehen, daß die These Xibertas in keiner Weise in der Frühscholastik vorgetragen wurde. Damals galt die Sünde als durch die *contritio* nachgelassen, bevor die Absolution durch den Priester erfolgte, und es scheint der Hochscholastik vorbehalten geblieben zu sein, einen kausalen Einfluß der priesterlichen Absolution auf die Nachlassung der Sünden erkannt zu haben².

¹ *Clavis ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia. Dissertatio inauguralis (Romae 1922).*

² Man vgl. A. Landgraf, Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik: *ZKathTh* 51 (1927) 161—194. — Da ich hier bereits diesen Werdegang kurz umrissen habe, beschränke ich mich darauf, einige später entdeckte Texte nachzutragen, deren richtiges Verständnis aber von der Klärung des Begriffes der *causa disponens* in jener Zeit abhängt. Guilelmus de Melitona, *De sacramentis* (Padua, Biblioteca Antoniana, Cod. 152 fol. 99): „Ad quod obicitur, quod ante confessionem non est officium ministeriale et ante confessionem est remissio culpe per contritionem etc., dicendum, quod quandoque est sic, quandoque aliter. Quando enim sic est, non remittitur peccatum ad culpam ministerio humano. Quo autem modo remittitur culpa per operationem ministrorum, istud habet questionem, sicut quomodo remittitur peccatum in baptismo ablutione cum virtute verborum. Secure, ut estimo, dici potest, remissionem peccati esse a Deo effective, ab ipso sacramento dispositive, a gratia formaliter.“

Zudem galt damals als *res et signum in confessione* die *contritio*³.

Es ist nun nicht beabsichtigt, im folgenden die Arbeit Xibertas auf die Richtigkeit aller Daten hin zu prüfen. Nur eine Frage interessiert uns hier, die neben anderen in ihrer Lösung eine Grundlage für die Ergebnisse Xibertas bildete: Inwiefern stellt die Sünde eine Trennung von der Kirche dar? Xiberta selbst hat bereits betont, daß der Ausdruck nicht in dem Sinne verstanden werden dürfe, als ob die Sünder die Gliedschaft der Kirche verlören⁴.

Da die Klärung der Bußlehre in dem Säkulum vor dem

Ich hatte leider nicht Gelegenheit zu prüfen, ob diese Stelle sich auch bei Alexander Hales findet. W. Bröl S. J. hatte aber die Liebenswürdigkeit, mir mitzuteilen, daß er an der zunächst in Betracht kommenden Stelle der Summa (IV q. 21 m. 1) zwar sachliche Ähnlichkeit, aber eine völlig verschiedene Fassung feststellte. — Die andere Stelle fand ich in dem wohl noch bereits der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörigen Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16.407 fol. 209v: „Sed contra hoc est, quia sacramenta nove legis efficiunt quod figurant. Ideo dico, quod sicut lotio aque, que fit in baptismo, extendit se ad deletionem culpe et collationem gratie non per modum efficientis, sed disponensis seu instrumenti, mediante quo Deus dat gratiam, ita absolutio sacerdotis, que fit in confessione, est dispositio et instrumentum, quo Deus dat gratiam confitenti et culpam ei delet, si deleta non sit prius. Et hoc dico quantum est ex virtute sacramenti; nisi scilicet ipse obstet non disponendo mentem suam ad gratie receptionem.“

³ Man vgl. A. Teetaert, La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle (Bruges 1926). Ich beschränke mich, hier auf einige schwer zugängliche Autoren hinzuweisen: den dem 12. Jahrhundert angehörigen *Liber de 7 sacramentis* des Cod. Laud. Misc. 184 fol. 3 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford; den ebenfalls dem 12. Jahrhundert angehörigen mit „Voluntas Dei relate ad ipsum Deum“ beginnenden Traktat des Cod. Paris. Nat. lat. 18.108 fol. 63v; Radulphus Ardens, *Speculum universale* (Cod. Vatic. lat. 1175 fol. 138v); die dem Petrus von Poitiers wohl irrthümlicherweise zugeschriebene Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 14.423 fol. 107v; die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 16.412 fol. 95; die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Mazarine lat. 984 fol. 105; die Summa des Simon von Tournai (Cod. Paris. Nat. lat. 14.886 fol. 61); die Summa des Robert Courçon (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 247 fol. 8v); die Summa Abendonensis (London, Cod. British Museum Harley 9 E XIV fol. 88v und 100); die Quästionen des Cod. British Museum Harley 325 fol. 122v; die Quæstiones de poenitentia des Cod. British Museum Royal 9 E XII fol. 75; die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3237 fol. 94; den von Wilhelm von Auxerre abhängigen Traktat *super IV Sent.* des Cod. Vatic. lat. 782 fol. 164 169.

⁴ A. a. O. 12.

Tode des hl. Thomas von Aquin erfolgte, ist es vor allem wichtig zu wissen, ob und wie Trennung von der Kirche und Sünde miteinander in Verbindung gebracht wurden. Es stellt dies nur einen Punkt aus dem großen Fragenkomplex zur Diskussion, den ich in einem Werk über die Erkenntnis des Wesens der habitualen Sünde zu behandeln habe.

1. Die tatsächliche Verknüpfung zwischen Buße und Aussöhnung mit der Kirche.

Man kann ohne jede Mühe Texte nachweisen, die auch den Sünder der Kirche zuzählen, so z. B. bei Isidor von Sevilla ⁵, Bruno von Asti ⁶, Werner von St. Blasien ⁷. Allerdings bald mit der vorsichtigen Einschränkung: sie seien faule Glieder ⁸ oder Unkraut inmitten des Weizens ⁹.

Aber es fehlen auch nicht, und das merkwürdigerweise noch um die Zeit des Übergangs zur Hochscholastik, Stellen, die dem Sünder einen Platz außerhalb der Kirche anzuweisen scheinen ¹⁰. Dadurch allein wird schon kund, daß die Frage irgendwie ungeklärt war und man zum mindesten in der Ausdrucksweise Schwierigkeiten fühlte.

Jedenfalls hat — und damit müssen wir uns abfinden —

⁵ Summa de bono (Cod. Paris. Nat. lat. 3141 fol. 12).

⁶ Expositio in Psalmos Ps. 17 SSL 164, 753): „In corpore autem ecclesiastico et boni et mali, et iusti et peccatores, et perfecti et imperfecti, et sapientes et insipientes continentur.“

⁷ Deflorationes SS. Patrum (SSL 157, 1050).

⁸ Robertus Pullus, Sententiae lib. 6 c. 51 (SSL 186, 899); Gratian, Decretum, De consecratione dist. 4 c. 49 (A. E. Friedberg, Corpus Iuris Canonici I [Leipzig 1879] 1381); Magister Martinus, Summa (Cod. Paris. Nat. lat. 14.526 fol. 128).

⁹ Simon von Tournai, Quästionen q. 61 (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 65^v); Odo von Ourscamp, Quästionen q. 296 (J. B. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio. Tom. II [Paris 1888] 108 f.).

¹⁰ So z. B. Hugo a S. Charo, Sentenzenkommentar, In 4 dist. 14 (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573 fol. 236): „Ideo secundam tabulam adinvenit, super quam accedentes possumus applicare ad portum salutis, id est redire ad ecclesiam.“ Die im 14. Jahrhundert geschriebene Sentenzensumme des Cod. Paris. Nat. lat. 3627 fol. 21: „Abstulit enim Deo ymaginem eius deformando, abstulit ecclesie seipsum. Unde Almantius dicit, quod in totam ecclesiam delinquere videtur, qui corpus suum maculaverit. Unde sicut miles dampnificat exercitum separando se ab ipso, eodem modo dampnificat peccator ecclesiam, recedendo ab ipsa per peccatum.“

die Bußpraxis Sünde und Trennung von der Kirche aufs engste verknüpft. Nach Ausweis aller Bußbücher gehörte zum Bußritus die Ausstoßung der Büßer aus der Kirche und ihre Wiederaufnahme in dieselbe. Aber diese Tatsache berechtigt uns noch nicht zur Annahme, daß die Wiederaussöhnung mit der Kirche einen wesentlichen Bestandteil des Sakramentes der Buße auch nur nach damaliger Überzeugung dargestellt, d. h., um mit den Worten der heutigen Dogmatik zu sprechen, kausalen Einfluß auf die Sündennachlassung mitausgeübt hätte. War doch bis zum Ende des 12. Jahrhunderts weder die Sakramentalität, noch die Art der Notwendigkeit, noch die Art der Wirksamkeit der priesterlichen Absolution ausdrücklich bekannt. Man hatte nur zwei wesentliche Erkenntnisse in festem Besitz: Durch die *contritio* werden die Sünden nachgelassen; die Sünden müssen auch der priesterlichen Lösegewalt unterworfen werden. Wie nun diese beiden Punkte sich miteinander vereinigen ließen, das war das Problem, das die ganze Fröhscholastik quälte.

Der Versuch, es zu lösen, zeitigte eine ganze Anzahl von Theorien. Und eine derselben, der wir bereits bei Alkuin begegnen, sagt: Durch die Beichte geschieht der Kirche, die durch die Tatsünde beleidigt wurde, eine Genugtuung, die auch nach der Tilgung der Sünde durch Gott in der *contritio* noch notwendig bleibt¹¹. Ein Gedanke, der sehr häufig Verwendung findet¹². Umgekehrt ist es Tatsache, daß keinerlei

¹¹ Epistola 138 [112], Ad fratres in provincia Gothorum (E. Dümmeler, Epistolae Karolini Aevi II [Monumenta Germaniae Historica, Epistolae IV, Berlin 1895] 217; — SSL 100, 337): „Deo vis, o homo, confiteri, quem nolens volens latere non poteris; ecclesiae Christi, in qua peccasti, satisfacere neglegis. Cur ipse Christus leprosum, quem mundavit, sacerdotibus se iussit ostendere (Matth. 8, 4)? Cur Lazarum quatruiduanum resuscitatum alios solvere iussit (Io 11, 44)? Numquid non fasciamenta mortui eodem verbo solvere potuit, quo mortuum vitae redditum de sepulchro prodire iussit? Cur interrogavit caecos ad se clamantes, quid voluissent (Matth. 20, 32)? An ignorare cordis eorum voluntatem potuit, qui optatum lumen oculis illorum reddere valuit? Forte si Deum latere sicut hominem potuisses, nec Deo plus quam homini confiteri voluisses. Superbiae hoc genus esse videtur sacerdotem iudicem despiciere.“

¹² Paschasius Radbertus, Expositio in Matth. lib. 8 c. 18 (SSL 120, 622); — Jonas von Orléans, De institutione laicali c. 10 (SSL 106, 139); — Halitgar von Cambrai, De vitiis et virtutibus (SSL 105, 654); — Ivo von Chartres, Decretum p. 15 c. 23 (SSL 161, 861);

Bußcanones für Gedankensünden, d. i. hier rein innere Sünden, vorgesehen waren. Alanus von Lille ist dies bereits aufgefallen und er gibt dafür die völlig mit dem Gesagten übereinstimmende Erklärung: Mit den inneren Sünden beleidigen wir einzig Gott und nicht auch den Nächsten¹³.

— Gratian, *De poenitentia* dist. 1 c. 84 (Ae. Friedberg a. a. O. 1183). Der Gedanke ist entnommen Augustinus, *Enchiridion* c. 65 n. 17 (SSL 40, 262). — Petrus Lombardus, *Sententiae* IV dist. 20 c. 3 (Quaracchi 1916) 876 n. 206. Friedberg weist auch hin auf die *Collectio Trium Partium* III 28, 3 und Polycarpus VI 20, 22. — Bruno von Asti, *Comment.* in Lucam p. 1 c. 7 (SSL 165, 377); *Comment.* in Joannem p. II c. 11 (SSL 165, 545); — Gottfried von Bath, *Sermo* 34 (SSL 171, 508); — Alanus von Lille, *Contra haereticos libri quatuor* lib. 2 c. 10 (SSL 210, 387); — Die pseudolangtonianische Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 95; — Petrus Cantor, *Summa* (Reun, Stiftsbibliothek, Cod. lat. 61 fol. 200); — Petrus von Poitiers, *Summa* lib. 3 c. 16 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 26); — Guido von Orchelles, *Summa* (Cod. Paris. Nat. lat. 17.501 fol. 17): „*Nichil ergo commodi consequitur fecte accedens [ad poenitentiam], nisi quod si notorius est peccator, scandalum tollitur.*“ — Die Sentenzen des Cod. Paris. Nat. lat. 10.448 fol. 193; — der anonyme aszetische Traktat des Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 132; — Die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15.747 fol. 83; — Stephan Langton, *Quaestiones* (Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 3: „*Item queritur, quid prosit fecte accedenti, cum absoluitur a sacerdote. Dicimus, quod, cum sit prohibitus et manifestus peccator, ecclesie scandalum tollitur ab eo, licet ei accessus fictus sit mortale*“); — Gaufried von Poitiers, *Summa* (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 118v); — der in der Nähe des Alexander Hales stehende Kommentator zum vierten Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 16.406 fol. 197; — die dem 13. Jahrhundert angehörigen Quästionen des Cod. lat. 152 der Bibliotheca Antoniana in Padua fol. 111; — die ersten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A fol. 18; — die *Summa decreti Bambergensis* (Cod. Bamberg. Can. 42 fol. 37); — Huguccio, *De poenitentia* (Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 402); — Gottfried de Trano lib. 5 (Cod. Erlangen. lat. 339 fol. 106); — die Glosse zur *Summa casuum decreti* des Bartholomäus Brixiensis (Cod. Erlangen. lat. 160 fol. 100v); — die *Summa de poenitentia* des Johannes Guallensis pars 4 (Cod. Erlangen. lat. 453 fol. 111v).

¹³ *De poenitentia* lib. 3 (Cod. Bamberg. Can. 21 fol. 152v): „... hoc notandum est, quare liber penitentialis potius iniungat poenitentiam pro peccatis exterioribus, ut pro luxuria, homicidio, furto et consimilibus, quam pro peccatis interioribus, ut pro invidia, superbia, cupiditate. Ad hoc dicendum est, quod in exterioribus peccatis peccamus in Deum et proximum. Contra Deum, quia agimus contra divinum preceptum; contra proximum per pravam exemplum. Per contritionem vero interiorum remittitur reatus in Deum quoad reatum, id est quantum ad debitum pene eterne, et sic remissum est quoad Deum. Sed quia peccavit contra proximum, restat poenitentia temporalis ei infligenda. Peccatis vero interioribus non peccamus nisi in Deum, quia per huiusmodi peccata proximo non proponimus peccandi exemplum. Et ideo pro spiritualibus canones non iniungunt poenitentiam,

Dem Versuch der Lösung des genannten Problems entsprang dann auch die ebenfalls von Alkuin bereits gebrachte, teilweise aber auf Augustinus¹⁴ zurückgehende mystische Erklärung der Auferweckung des Lazarus:

„Processit et adhuc ligatus est; adhuc involutus, tamen foras iam processit. Quid significat? Quando contemnis, mortuus iaces, et si tanta, quanta dixi, contemnis, sepultus iaces. Quando confiteris, tunc procedis. Quid est enim procedere, nisi ab occultis velut exeundo manifestari? Sed ut confitearis, Deus facit magna voce clamando, id est magna gratia vocando. Ideo cum processisset mortuus adhuc ligatus, confitens et adhuc reus, ut solverentur peccata eius, ministris hoc dixit Dominus: ‚Solvite illum et sinite abire.‘ Quid est ‚solvite et sinite abire‘? ‚Quae solveritis in terra, erunt soluta et in coelis.‘ Potuit enim ligamenta solvere, qui mortuum resuscitavit: sed propter unitatem sanctae Dei ecclesiae et individuae caritatem dicitur ministris, id est discipulis Christi: ‚Solvite eum‘, quia sine unitate catholicae fidei et caritate ecclesiasticae sanctitatis peccata non solvuntur¹⁵.“

Für eine Interpretation des Sinnes, den man der Stelle in jener Zeit beilegte, gibt uns ein Augustinustext, der sich in der alphabetischen Sammlung von Väterstellen im Cod. lat. 445 der Universitätsbibliothek von Erlangen findet, einen wichtigen Hinweis: „Idem: pietas fidei exoptulat credere, quod omnes elemosine totius ecclesie et orationes et opera

que pro eis iniungi solet, quando peccamus in proximum. Ideo datum est officium sacerdoti, ut secundum quod viderit in penitente, aut maiorem aut minorem iniungat satisfactionem. Vel ideo canones pro hiis peccatis satisfactionem iniungunt et non pro illis, quia potius homo de hiis potest iudicare quam de illis.“ — Magister Omnebene, Sentenzen (München, Staatsbibl. Cod. sim. 168 fol. 58): „Queritur, si debet homo confiteri peccatum suum, quod tantum est in cogitatione. Ita. Sed non debet tanta pena iniungi, quanta, si duxisset ad actum. Et hoc inde est, quia non scandalizavit ecclesiam. Similiter non scandalizat, qui privatim facit. Ita est. Sed quia scandalizari potuit, ideo punitur ita.“ — Noch deutlicher redet die sechste Frage des Rawlinson MS. C 161 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford (fol. 138): „Sed adhuc non videtur esse verum. Deus enim non approbat ligandum solvi et solvendum ligari. Quare? Quia frequenter continget fieri ex ignorantia. — Ad quod dicimus, quod ecclesia non nisi de manifestis iudicare potestatem habet. Occulta enim cordis solus Deus cognovit et iudicat. Et ideo, licet presbiter ligandum solverit vel solvendum ligaverit, antequam hoc sciat secundum instituta ecclesiastica, non peccat. Et sic Deus approbat eius sententiam et iudicium. Nec in celis erit ligatus nisi reus, nec solutus nisi innocens.“

¹⁴ Tract. 49 in Joannem n. 24 (SSL 35, 1757).

¹⁵ Commentariorum in Joannem lib. 5 c. 27 (SSL 100, 903). — Ähnlich bei Haimo von Halberstadt, Homiliae de tempore hom. 54 (SSL 118, 321 f.).

iustitiae et misericordiae succurrant recognoscenti mortem suam ad conversionem suam. Ideoque nemo digne penitere potest, quem non sustineat unitas ecclesiae¹⁶." Es kommt damit also lediglich die später noch deutlicher herausgearbeitete Überzeugung zum Ausdruck von der Wichtigkeit der allgemeinen Fürbitte der Kirche für die Erlangung der ersten, der Bekehrungsgnade, die keiner sich selber durch gute Werke verdienen kann. Darum also die Notwendigkeit, bei der Sündenachlassung seine Zuflucht zur Kirche zu nehmen.

Ein Gedanke, der sich bis ins 13. Jahrhundert hinein in der Literatur findet. Wir begegnen ihm z. B. bei Gottfried von Bath¹⁷, in den Sentenzensammlungen des Clm 7972¹⁸ und des Cod. lat. 238 der Erlanger Universitätsbibliothek¹⁹, bei Petrus Damiani²⁰, Rufinus²¹ und Johannes de Deo²²,

¹⁶ Fol. 172v.

¹⁷ Sermo 30 (SSL 171, 484).

¹⁸ Fol. 39v: „Augustinus in sermone de muliere curva: Qui post uxores vestras illicito commaculatis (!) concubitu, si praeter uxores cum aliqua concubistis, agite penitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis.“

¹⁹ Fol. 96: „Qui ergo confitetur, omnino confiteatur et sacerdoti quam potest meliori, et laboret in unitate esse ecclesiae. Nisi enim unitas ecclesiae succurrat, et peccatori, quod deest, sua operatione compleat, de manibus inimici non eripietur anima mortui. Pietas enim fidei expostulat credere, quod omnes elemosine totius ecclesiae et orationes et opera iustitiae et misericordiae succurrant recognoscenti mortem suam ad conversionem.“

²⁰ Sermo 58 (SSL 144, 832).

²¹ Summa Decretorum, P. III dist. 4 c. 41 (H. Singer, Die Summa Decretorum des Magister Rufinus [Paderborn 1902] 565).

²² De poenitentia (Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 315): „Et concedit, quod solus Deus non dimittit peccata, sed etiam per orationem ecclesiae dimittuntur.“ — Übrigens kann man noch in der späten, von Thomas Chabam abhängigen „Summa Johannis“ des Cod. Erlangen. lat. 568 (fol. 10) lesen: „Mortuos legimus Christum suscitasse, in errore autem defunctos, id est inpenitentes, absolvisse non legimus. Unde ait ad Petrum: Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in celis. Super terram ait, non in ligatione defunctum, id est in errore durantem nunquam ait solvendum. Inpenitens autem intelligitur, qui non est in unitate ecclesiae. Unde Augustinus: Laboret peni[10v]tens in ecclesia esse et ad unitatem ecclesiae tendere. Nisi enim unitas ecclesiae succurrat, nisi quod deest peccatori sua oratione compleat, de manibus inimici non eripietur anima mortui. Credendum est enim, quod omnes orationes et elemosine ecclesiae et opera iustitiae et misericordiae succurrant suam mortem in confessione recognoscenti. Ideoque nemo potest digne penitere, quem non sustineat unitas ecclesiae.“

in den Traktaten *de peccatis* der Codices Royal 5 F XV²³ und 8 C V²⁴ des Britischen Museums in London. Er liegt den Ausführungen der zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 zugrunde, in denen es über die Wirksamkeit der Taufe in dem bereits Gerechtfertigten heißt: „Item, quamvis nichil sit purgandum in illo, qui accedit ad baptismum, tamen baptismus in eo habet effectum, scilicet talem, quod efficit eum christianum, ascribens eum in numero fidelium, ut quod prius erat occultum, per baptismum efficiatur notum, videlicet eum esse membrum ecclesie, ut scilicet ecclesia oret pro eo et communicet ei sicut filio suo²⁵.“ Er schimmert durch die Erklärung der Exkommunikation hindurch, die Robertus Pullus in seinen Sentenzen gibt: „Quid est tradere satanae nisi excommunicare? Nimirum vir malus, licet sit putridum in corpore Ecclesiae membrum, attamen, dum quolibet modo Ecclesiae membrum est, quodammodo bene gestis Ecclesiae impetus satanae retardatur. Verum ex quo evangelica anathematis falce a sinu matris Ecclesiae praeciditur, illud tantillum vitae, quod obtinuit in corpore, separatum perdit ac per hoc, dum excommunicatur, satanae traditur, quoniam libera iam potestate, proprio iam iure ab adversario fatigatur aut corporali caesione vexandus: quod fiebat, ubi Paulus satanae tradebat; aut spirituali plaga foedandus: quod quotidie fit, dum Ecclesia excommunicat²⁶.“ Mit Pullus gehen hier Hand in Hand der nicht näher bestimmte Corboliensis des Cod. Paris. Nat. lat. 14.883²⁷, Roland von Cremona²⁸, Hugo a S. Charo²⁹ und der wohl noch spätere Verfasser des Sen-

²³ Fol. 73 (XII. Jahrhundert). — ²⁴ Fol. 55. — ²⁵ Fol. 75.

²⁶ Sententiae lib. 6 c. 51 (SSL 186, 899).

²⁷ Fol. 113: „Item, excommunicando ligat tripliciter, scilicet prohibendo a sacramentorum visibili perceptione; subtrahendo a protectione divine gratie, ut Paulus tradidit hominem sathane, suffragia ecclesie ei subtrahendo... Tertia prelati ligatio, scilicet ligati manifestatio...“

²⁸ Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 125: „Sit quod aliquis iuste excommunicetur. Iste privatur sacramentis et orationibus ecclesie et hanc excommunicationem approbat Deus.“

²⁹ Sentenzenkommentar (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573 fol. 243v): „Duplex est excommunicatio: una est a communione et numero fidelium separatio; hec fit per sententiam. Hec potest esse sine peccato illius, qui excommunicatur. Alia est a communione id

tenzenkommentars des Cod. Paris. Nat. lat. 16.407³⁰. Doch wird bereits im Anfang des 13. Jahrhunderts die Notwendigkeit der Suffragienhilfe der Kirche zur Nachlassung der Sünden nicht mehr als eine absolute dargestellt³¹.

Stellen, wie den eben genannten, dürfte zudem auch noch in vielen Fällen die Überlegung zugrunde liegen, daß Gnade überhaupt nur innerhalb der Kirche zu finden ist³², ja, daß

est a participatione suffragiorum ecclesie separatio. Hec fit per quodlibet mortale peccatum. Tertia est, que prohibet participationem sacramentorum, que dicitur minor excommunicatio, ut quando quis scienter cum excommunicato participat, que etsi parva est, tamen multum est cavenda, quia plures dicunt, quod est mortale peccatum.“

³⁰ Fol. 210v: „Excommunicatio est separatio a communione ecclesie quantum ad fructum et suffragia generalia.“

³¹ Der in der Nähe des Alexander Hales stehende Kommentar zu 4 Sententiarum im Cod. Paris. Nat. lat. 16.406 schreibt auf fol. 196v: „Preterea unitas caritatis, qua unitur corpus mysticum, iuvat ad remissionem sive indulgentiam peccati a Deo. Et ita licet possit remitti, non tamen de facili preter supplicationes sacerdotum virtute unitatis ecclesie.“

³² Smaragdus abbas, *Collectiones in epistolas et evangelia* (SSL 102, 264). — Die Sentenzensammlung des Cod. lat. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François, 5. Buch, Kap. 159 (fol. 66v): „[Am Rand: .CLI: Quod Spiritus Sanctus non possit dari extra ecclesiam'] Idem [Augustinus] CXXXIII Mt.: Quicumque in scismaticis vel hereticis congregationibus vel potius segregationibus baptizantur, quamvis non sint renati Spiritu tamquam Ismaheli similes, qui secundum carnem natus est Abrahe, non secundum Isaac, qui secundum Spiritum, quia per promissionem, tamen cum ad ecclesiam catholicam veniunt et societati Spiritus aggregantur, quem foris procul dubio non habebant, non eis repetitur lavacrum carnis...“ Die gleiche Sammlung findet sich im Cod. Laud. Misc. 514 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford. — Die Sentenzensammlung des Cod. Bamberg. Can. 10 (fol. 72v): „Peccata, quia preter ecclesiam non dimittuntur, in eo Spiritu dimitti oportet, quo in unum ecclesia congregatur... Que cum ita sint, remissio peccatorum, que non datur nisi in Spiritu Sancto, in illa tantummodo ecclesia dari potest, que habet Spiritum Sanctum.“ Daraus wird noch die Folgerung hergeleitet: „Ille blasphemat in Spiritum Sanctum, qui unitati ecclesie corde duro et impenitenti resistit, ubi in Spiritu Sancto fit remissio peccatorum.“ — Hugo von Amiens, *Contra haereticos* lib. 1 c. 5 SSL 192, 1260). — Der Matthäuskommentar des Anselm von Laon (Paris, Arsenalbibl. Cod. lat. Nr. 87 fol. 40v). — Zacharias Chrysopolitanus, *In unum ex quatuor lib. 2 c. 82* (SSL 186, 255). — Die unter den Werken Hugos von St. Viktor gedruckten *Miscellanea* lib. 4 tit. 12 (SSL 177, 706). — Der *Sermo de Spiritu Sancto* des Priors Galter von St. Viktor im Cod. Paris. Nat. lat. 16.461 (fol. 8v): „Membra [9] sunt christiani de plenitudine capitis accipientes. Spiritus igitur Christi non nisi in corpore Christi habitat; sed secundum plenitudinem in capite, secundum participationem in membris. In hoc ergo corpore nichil est mor-

man nur innerhalb der Einheit der Kirche Gutes tun kann³³. Merkwürdig dagegen, daß nur ganz ausnahmsweise bei Zacharias Chrysopolitanus³⁴ die Vereinigung mit der Kirche zur Sündennachlassung deshalb gefordert wird, weil lediglich ihr die *potestas ligandi et solvendi* gegeben ist.

Es tritt aber, und das ist für unsere Untersuchung, die sich mit dem Wesen der Rechtfertigung und der Verknüpfung derselben mit der Einheit der Kirche beschäftigt, von besonderer Wichtigkeit, bei Alkuin noch eine andere Gedankenreihe in den Vordergrund: Zur Nachlassung der Sünden genügt nicht jeder Glaube und nicht jede Liebe. Es ist vielmehr ein in der Einheit der Kirche stehender Glaube und eine gleiche Liebe erfordert: „Accipimus ergo et nos Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam, si caritate compaginamur, si catholico nomine et fide gaudemus. Igitur quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum. Habemus ergo Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam; amamus autem, si in eius compage et caritate consentimus, quam apostolus omnibus virtutibus fiducialiter praeponit. Quicumque ipsam habet,

tuum, extra nihil vivum. Quod enim Spiritum Christi non habet, hic non est eius membrum.“ — Der anonyme Paulinenkommentar des S. Croce Plut. XVIII dext. cod. 8 (fol. 159^v) der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz zu Eph. 4. — Bartholomaeus Brixienensis, *Casus et historiae decretales* (Cod. Bamberg. 43 fol. 85): „... In tertio improbat sententiam Cypriani et quorundam aliorum, qui dicebant sacramentum baptismi non posse esse vel recipi extra ecclesiam, quia non distingebant inter sacramentum et rem eius, et quia extra ecclesiam non est res illius sacramenti.“

³³ Hugo von Amiens, *Tractatus de memoria* lib. 3 n. 5 (SSL 192, 1318): „... siquidem non possunt esse liberi, nisi filii, nec possunt esse filii, nisi per Deum Filium in unitate Spiritus Sancti summo Patri pariter assignati. Extra hanc unitatem matris Ecclesiae nemo potuit bona facere; per gratiam potest quis operari bonum; sine gratia nihil nisi malum...“

³⁴ In unum ex quatuor lib. 3 c. 90 (SSL 186, 287). — Wenig Wertvolles zeitigte die Exegese der Lukasstelle von der Erweckung des Jünglings vom Naim. Man vgl. Walafridus Strabo, *Glossa ordinaria*, *Evangelium Lucae* c. 7 (SSL 114, 269); — Haimo von Halberstadt, *Homiliae de tempore* hom. 126 (SSL 118, 637); — Smaragdus abbas, *Collectiones in epistolas et evangelia* (SSL 102, 163 und 465); — Bruno von Asti, *Comment. in Lucam* pars 1 c. 7 (SSL 165, 378).

cuncta habebit bona, quia sine illa nihil proderit, quidquid habere potuerit homo (1 Cor. 13) ³⁵.“

Diese Idee, die Augustinus ³⁶ entnommen ist, kommt Jahrhunderte später noch in den *Defflorationes sanctorum Patrum* des Werner von St. Blasien ³⁷ zum Vorschein und dringt, was ihr einen gewaltigen Einfluß auf das mittelalterliche Denken sichert, auch in die Dekretenliteratur ein. Im Dekret I von Chartres lesen wir: „Firmissime tene et nullatenus dubites omnem extra Ecclesiam catholicam baptizatum participem fieri non posse vitae aeternae, si ante finem vitae huius catholicae non fuerit redditus atque incorporatus Ecclesiae. Quia, si habeam, inquit Apostolus, omnem fidem et noverim omnia sacramenta, caritatem autem non habeam, nihil sum (1 Cor. 13). Nam in diebus diluvii neminem legimus extra arcam potuisse salvari ³⁸.“ Das 140. Kapitel *De consecratione* dist. 4 des Gratian lautet: „Ecclesiae karitas, que per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus eorum, qui participes sui sunt, peccata dimittit; eorum, qui non sunt, tenet ³⁹.“ Huguccio gibt dazu die Erklärung: „Dimittit peccata eorum, qui participes sunt sui, scilicet caritatis vel ecclesie, id est unitatis ecclesie, id est solum illis peccata dimittuntur, qui participant unitate ecclesie per caritatem vel qui participant caritate, per quam peccata dimittuntur . . . quemadmodum ‚tenet‘ caritas ecclesie vel ipsa ecclesia ‚peccata‘, id est non dimittit peccata ‚eorum, qui non sunt‘ participes sui, id est illis, qui gratia caritatis carent et in ecclesie unitate non sunt, peccata tenentur, id est non remittuntur, id est imputantur ad dampnationem ⁴⁰.“ Ähnlich

³⁵ Alkuin, Comment. in Joannem lib. 4 c. 18, v. 38 f. (SSL 100, 852).

³⁶ Tractatus 32 in Joannem n. 8 (SSL 35, 1645).

³⁷ SSL 157, 935.

³⁸ Pars 1 c. 37 (SSL 161, 76). — Eine ähnliche Stelle findet sich auch im Decretum Gratiani II Pars, c. 1 q. 1 c. 55 (Ae. Friedberg, Corpus Iuris I 379).

³⁹ Ae. Friedberg, Corpus Iuris I 1407. — Die Stelle findet sich auch bei Petrus Lombardus, 4 dist. 18 c. 5 (Quaracchi 1916) 861 n. 185. — Sie ist entnommen Augustinus, In Joann. evang. tract. 121 n. 4 (SSL 35, 1958).

⁴⁰ Cod. Bamberg. Can. 40 fol. 275v.

sprechen z. B. auch die *Glossa ordinaria* des Bartholomäus Brixiensis⁴¹ und Johannes de Deo⁴².

Ist nun die Bestimmung der rechtfertigenden Liebe als der in der Einheit der Kirche stehenden nur ein Verlegenheitsprodukt der frühmittelalterlichen Spekulation, oder ist sie im innersten Wesen des Rechtfertigungsprozesses, so wie er jener Zeit bekannt war, verankert? Trifft das zweite zu, dann ist nach der Lehre der Frühscholastik die Nachlassung der Sünde eine Aufnahme in die Einheit der Kirche und die Sünde selber eine Trennung davon.

Da wir wiederum mit unserer Untersuchung bei Alkuin beginnen, sehen wir, daß er seine Forderung auf Grund seiner Lehre vom mystischen Leibe Christi aufstellen mußte, den er in der Kirche erblickt. Weil niemand in den Himmel aufsteigen kann, außer dem, der vom Himmel herniederkam, Christus nämlich, dessen Leib die Kirche ist, gilt es, sich durch die Bande der Liebe und des Glaubens mit der Kirche zu verknüpfen⁴³. Sobald wir nur durch die *caritas* mit der Kirche verbunden und durch sie zum Gliede Christi geworden sind, wohnt Christus in uns. Nur solche Glieder werden durch den Heiligen Geist zu lebendigen gemacht. Wer sich

⁴¹ Cod. Bamberg. Can. 13 fol. 265v: „Idem est, quod alibi dicitur: si cui remiseritis peccata, remissa erunt, et cui retinueritis, retenta erunt. Et alibi: Spiritus Sanctus aut per seipsum remissionem facit aut per columbe membra... sic itaque intelligemus, quod hic dicitur: ‚ecclesie caritas‘ etc., id est peccata dimittuntur eis, qui participes sunt ecclesie per caritatem ecclesie, id est, qua subsistit ecclesia. ‚Que per Spiritum Sanctum‘ etc., id est que unitur per Spiritum Sanctum. Fideles enim sunt in ecclesia et in ipsis... ecclesie caritas tenet peccata, id est ipsa ecclesia vel ecclesie unitas, id est eis qui in ecclesie unitate non sunt, tenentur peccata, id est non remittuntur.“ Man findet die gleiche Glosse auch im Cod. Bamberg. Can. 15 fol. 303v.

⁴² Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 321: „... licet dona Spiritus Sancti possint habere extra, ut donum scientie et intellectus. Non tamen Spiritum Sanctum potest aliquis habere extra ecclesiam, ‚Spiritus‘ id est vinculum caritatis...“

⁴³ Commentariorum in Joannem lib. 2 c. 5 zu v. 13 (SSL 100, 781): „Nemo ergo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo. Quod est aperte dicere: Nemo ascendit in coelum, nisi Christus in corpore suo, quod est ecclesia, qui in seipso quidem primum cernentibus apostolis, eminentioribus nimirum membris suis, ascendit, et exinde in membris suis quotidie ascendens se colligit in coelum... Quia ergo nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, quisquis in coelum ascendere desiderat, ei, qui de coelo descendit et [est] in coelo, se vera fidei et dilectionis

davon trennt, wird nicht mehr durch die Seele, d. i. durch den Heiligen Geist, belebt⁴⁴. Wiederum Gedanken, die dem Schatz Augustinischer Gottesweisheit entnommen sind⁴⁵. Kirche und mystischer Leib Christi sind also hier als ein und dasselbe genommen.

Gleiches schwebt auch Paschasius Radbertus vor, da er mit völlig eindeutigen Worten der Sünde die Trennung von der Kirche zuschreibt: ihre Gliedschaft ist mit der Gliedschaft des Teufels nicht vereinbar; die Trennung von ihr ist nur Gott bekannt⁴⁶. Demnach wäre die Sünde wesentlich eine Trennung von der Kirche.

Um nun hier Klarheit zu gewinnen, ist es nötig, näher auf die Lehre vom mystischen Leib Christi einzugehen und zu untersuchen, wieweit Kirche und mystischer Leib Christi zusammenfallen, so daß die Trennung vom einen die Trennung vom anderen bedeutet.

unitate coniungat, aperte intelligens, quia nullo alio ordine, nisi per eum qui descendit de coelo, potest ascendere in coelum.“ — Der gleiche Text findet sich bei Smaragdus abbas, *Collectiones in epist. et evang.* (SSL 102, 342).

⁴⁴ *Commentariorum in Joannem* lib. 3 c. 16 (SSL 100, 838): „Proinde ‚verba‘ inquit, ‚quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt‘. Diximus enim, fratres, hoc Dominum commendasse in manducatione carnis suae et potatione sanguinis sui, ut in illo maneamus et ipse in nobis. Manemus autem in illo, cum sumus membra eius; manet autem ipse in nobis, cum sumus templum eius. Ut autem simus membra eius, unitas nos compagine. Ut enim compagine nos unitas, quid hoc facit nisi caritas Dei? Unde? Apostolum interroga: ‚Caritas, inquit, Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis‘ (Rom. 5, 5). Ergo ‚Spiritus est, qui vivificat‘: Spiritus enim facit viva membra; nec viva membra Spiritus facit, nisi quae in corpore, quod vegetat ipse, Christus invenerit. Nam Spiritus, qui est in te, o homo, quo constas, ut homo sis, numquid vivificat membrum, quod separatum invenerit a carne tua? Spiritum tuum dico animam tuam. Anima tua non vivificat nisi membra, quae sunt in carne tua. Unum si tollas, iam ex anima tua non vivificatur, quia unitati corporis tui non copulatur. Haec dicuntur, ut amemus unitatem et timeamus separationem. Nihil enim sic debet formidare christianus quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum eius; si non est membrum eius, non vegetatur spiritu eius.“ Man vgl. auch Walafridus Strabo, *Glossa ordinaria. Epist. ad Rom. c. 8* (SSL 114, 496).

⁴⁵ *Tract. 27 in Joann. n. 6* (SSL 35, 1618).

⁴⁶ *Liber de corpore et sanguine Domini c. 7* (SSL 120, 1284). — Eine Idee, der wir noch in den *Quaestiones de divina pagina des Robert von Melun* begegnen (*Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 85v*): „Si membrum diaboli non est, membrum Christi est. Si membrum Christi est, peccatum ad mortem in eo non est.“

2. Die spekulativen Grundlagen in der Lehre vom mystischen Leib Christi.

Besonders bei Gelegenheit der Eucharistielehre beschäftigte sich die Frühscholastik mit dem mystischen Leib Christi, wie man z. B. bei Alger von Lüttich⁴⁷, Honorius von Autun⁴⁸, Wilhelm von St. Thierry⁴⁹ oder in den Sentenzen von St. Florian⁵⁰ sehen kann. Aber auch sonst⁵¹ kommt nicht selten die Rede darauf, und selbst in den Paulinenkommentaren⁵² oder den *Summae super Decretum*⁵³ fehlt es nicht an Verweisen. Die Frühscholastik diskutierte lebhaft die Streitfrage, ob Christus als Mensch oder als Gott Haupt seines mystischen Leibes, der Kirche, sei. Mit der *Glossa ordinaria* und *interlinearis*⁵⁴ sprachen sich z. B. für die erste Meinung der Verfasser der interessanten anonymen Summe des Cod. 109 IV der Stiftsbibliothek zu Zwettl⁵⁵, der Verfasser einer auf fol. 38 des Cod. Brit. Mus. Harley. 3855 verzeichneten Quästion, Odo von Ourscamp⁵⁶ und Stephan Langton aus⁵⁷. An ihre Seite treten, allerdings nur mit sorglicher

⁴⁷ De sacramentis corporis et sanguinis Dominici lib. 1 c. 3 (SSL 180, 747 f.).

⁴⁸ Eucharistion c. 1 (SSL 172, 1250).

⁴⁹ De corpore et sanguine Domini c. 9 (SSL 180, 357).

⁵⁰ Stiftsbibl. von St. Florian, Cod. XI 264 fol. 162.

⁵¹ Abt Werner von St. Blasien, Deflorationes SS. Patrum (SSL 157, 1027 und 1049); — Erzbischof Balduin von Canterbury, Tractatus de vita coenobitica (SSL 204, 552); — Garnerius Lingonensis, Sermo XVIII in die sancto Paschae (SSL 205, 687); — Odo von Ourscamp, Quästionen (J. B. Pitra, Analecta Novissima II 37); — die Sentenzen des Cod. Vatic. Rossian. lat. 241 fol. 163; — Radulphus Ardens, Speculum universale lib. 8 c. 63 (Cod. Vatic. lat. 1175 fol. 130^v); — Robert von Melun, Summa (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 239 fol. 241^v); — Praepositinus, Summa (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 53^v).

⁵² Ich werde unten auf eine große Anzahl derselben zu sprechen kommen. Hier genüge ein Hinweis auf den Kommentar Stephan Langtons zu Röm. 12 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a. X 19 Seite 49).

⁵³ Z. B. Stephan von Tournai, Summa super Decretum Pars III c. 22 (J. F. von Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani [Gießen 1891] 271); — Magister Rufinus, Summa Decretorum Pars III dist. II c. 1 (H. Singer, Die Summa Decretorum des Magister Rufinus [Paderborn 1902] 552).

⁵⁴ Zu Col. 1, 18 (SSL 114, 610 und Inkunabel, Basel 1494).

⁵⁵ Fol. 59.

⁵⁶ Quaestiones p. 2 q. 77 (J. B. Pitra, Analecta Novissima II 56; und Cod. London British Museum Harley 1762 fol. 145).

⁵⁷ Paulinenkommentar, Zu Eph. 4 (Salzburg, Stiftsbibl. von Sankt

Unterscheidung, auch Petrus von Capua⁵⁸, Nikolaus [von Amiens?] ⁵⁹ und der Verfasser der auf fol. 15^v des Cod. Brit. Mus. Harley. 3855 stehenden Quästion. — Dabei ist vor allem eine Frage interessant, die Cod. Brit. Mus. Harley. 325 stellt und löst: „Apostolus in epist. ad Col.: et ipse est caput ecclesie. Glossa interlinearis dicit: secundum hominis naturam. Sed contra: Ab Abel incepit ecclesia et tunc non fuit Christus secundum naturam hominis. Ergo aliquando fuit ecclesia sine capite. Solutio: Hoc concedi potest. Nec mirum. Cum enim modo habeat multa, tamen adhuc desunt ei membra, que habitura est, cum omnes resurgemus in virum perfectum⁶⁰.“

Es wird nun ursprünglich, um dies vorwegzunehmen, kein Unterschied zwischen Kirche und mystischem Leib Christi gemacht, was die Zugehörigkeitsbedingungen angeht. Bruno der Kartäuser sagt so: „Quod ita ait: Caput ‚corporis‘ Ecclesie, quia sicut corpus hominis omnes sensus habet in capite, sic Ecclesia omnes vires suas habet in Christo capite, principio suo et rectore. Opponeret ille: Quare dicis Christum caput Ecclesie, cum Abel et multi iusti fuerint prius illo tempore? Hoc ita removet: Vere caput Ecclesie, quia ‚qui est principium‘ Ecclesie. Licet enim multi sancti carnem Christi praeceperunt tempore, nunquam tamen salvarentur, nisi per fidem membra essent capitis Christi⁶¹.“ Es erscheint also hier die Kirche als die Summe der Gerechten, der auch die Gerechten des Alten Bundes, auch Abel, angehören. Das, was sie als Glieder mit Christus, dem Haupte der Kirche, verbindet, ist der Glaube an Christus. Das gleiche können wir betreffs des mystischen Leibes Christi bei Hugo von St. Viktor lesen: „Per fidem ergo et oblationes sive sacrificia tunc remissionem peccatorum acceperunt quicumque veterem hominem depo-

Peter, Cod. a. X 19 Seite 140). Die Frage kehrt wörtlich in seinen Quästionen wieder.

⁵⁸ Summa (Cim 14.508 fol. 52^v).

⁵⁹ Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 35): „Nisi enim homo esset, gratiam non haberet; et nisi Deus, plenitudine careret. Secundum ergo quod est homo et Deus, est caput nostrum. Sed quoniam assumptione humanitatis hoc esse cepit, dicitur tantum caput secundum quod homo...“

⁶⁰ Fol. 102^v.

⁶¹ In epistolam ad Col. cap. 1 (SSL 153, 379).

mentes, hoc est Adam, membra novi, id est Christi, facti sunt. Idem namque in illis oblationes et sacrificia fide mediante operabantur, quod postea sub lege scripta circumcisio aut sub gratia baptismus; videlicet ut et ipsi ab omni peccato sive originali sive actuali iustificati inter membra illius computarentur, cuius fide et sacramentis sanctificabantur⁶²." Die Paulinenglosse des Abaelard im Cod. Paris. Nat. lat. 2543 notiert: „Opponeret aliquis: quare dicimus Christum caput Ecclesie, cum Abel et multi alii iusti fuissent prius ipso tempore? Hoc ita removeo(?): Vere est caput ecclesie, quia quoque principium ecclesie. Licet enim multi sancti carnem Christi precessissent tempore, numquam tamen salvarentur, nisi fidem futuri Christi habuissent, post membra capitis Christi extiterunt⁶³." Und, um ein letztes Beispiel aus der Frühscholastik zu bringen, die anonymen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley. 3855 sagen: „Ante incarnationem ecclesia corpus Christi fuit, et Christus ecclesie caput secundum quod homo, non dico secundum quod fuit, sed quod futurus erat. In fide enim incarnandi salvi facti sunt antiqui, sicut moderni in fide incarnati. Nam qui precedebant et qui sequebantur clamabant: Osanna⁶⁴."

Ohne Bedeutung für uns ist die Behandlung der von Langton aufgeworfenen Frage, warum gerade Abel und nicht Adam an den Anfang der Kirche gesetzt werde. Er sieht den Grund hiefür in der ewigen Dauer der Kirche. Adam hat gesündigt, und damit hätte die Kirche aufgehört zu sein. Seit Abel aber seien in ununterbrochener Folge Gerechte auf Erden gewesen⁶⁵. Eine andere Begründung gibt Magister Martinus, der in Abel wegen seiner Jungfräulichkeit den Anfang der Kirche erblickt⁶⁶.

Wir sehen jedenfalls als gemeinsames Gut: Weil der Glaube an Christus rechtfertigt, wird durch ihn der Gerechte mit

⁶² De sacramentis legis naturalis et scriptae (SSL 176, 37).

⁶³ Fol. 50.

⁶⁴ Fol. 38. — Man vgl. auch den Paulinenkommentar Stephan Langtons zu Col. 1 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a. X 19 Seite 159).

⁶⁵ Zu Col. 1 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter Cod. a. X 19 Seite 161): „Sed quare potius incepit ecclesia ab Abel quam ab Adam? Ideo scilicet, quia, si ab Adam, quandoque desiisset esse, scilicet, quando Adam peccavit. Sed ecclesia, ex quo incepit esse, nec desiit nec desinet esse. Ex quo enim Abel fuit, semper boni fuerunt.“

⁶⁶ Summa (Cod. Paris. Nat. lat. 14.526 fol. 128).

Christus zu einem Körper, der Kirche, verbunden. Es ist anfangs zwar nicht ausdrücklich gesagt, welcher Glaube hier gemeint sei. Da aber die früheste scholastische Spekulation, wie ich in einem bald erscheinenden Werke dartun will, den rechtfertigenden Glauben nur im lebendigen erblickte, scheint man auch hier zunächst nur an diesen gedacht zu haben⁶⁷. Dem entspricht es, daß z. B. in den Paulinenkommentaren unsere Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche anfangs ohne jede Unterscheidung dem Glauben und der Liebe zugeschrieben wurde.

Radulph von Laon gibt so zu Eph. 4, 15 f. die Glosse: „*Ex quo' capite Christo totum corpus ecclesie compactum per fidem, et quia nondum sufficit compingi in eandem fidem et se invicem non sequi sicut lingua compacta, si unum trahatur, sequitur alterum, et hoc malum esset, si membra se invicem non sequerentur. Ideo addit: corpus ecclesie compactum per fidem et connexum per caritatem. Dilectio enim clavus est, quo sine divisione ligantur. Compactum et connexum dico per omnem iuncturam fidei et caritatis et omnium virtutum*“⁶⁸. Ähnlich äußern sich zu Eph. 4, 15 auch Petrus Lombardus⁶⁹, der Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 129⁷⁰ und

⁶⁷ Man vgl. z. B. zwei zeitlich weit getrennte Autoren: Rabanus Maurus, In epist. ad Rom. c. 11 (SSL 111, 1531): „*Huic namque radici [Christo] omnis, qui salvatur, inseritur, et ex hac delibatione sancta omnis massa humani generis sanctificatur. Et vero sicut radix sancta manentibus in se ramis sanctitatis pinguedinem praebet, dum per Spiritum Suum Sanctum adhaerentes sibi vivificat, verbo ercolit, sapientia floridos reddit et in omnium virtutum plenitudinem afferre fructus uberes facit, ita ut et ipse dicat de eis: 'Ego autem sicut oliva fructifera in domo Domini' (Ps. 51). Etenim, si rami, qui fracti sunt, propter incredulitatem fracti sunt, et qui stant, fide stant: quis alius erit, in quo stant, nisi Jesus Christus? et quis est alius, a quo per incredulitatem fracti sunt, nisi ipse cui non crediderunt?*“ — Dann den zum Kreis des Alexander Hales gehörigen Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16.406. Dieser gibt eine nähere Erläuterung (fol. 169^v): „*Dicendum, quod loquitur de fide operante per dilectionem. Fides autem ista dupliciter nos unit cap[i]ti, tum secundum intellectum, tum secundum affectum. Unde per intellectum est in fide per se, et hoc est prima unio. Unio per affectum est ab amore.*“

⁶⁸ Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 83.

⁶⁹ Collectanea in epistolas D. Pauli. In epist. ad Eph. c. 4 (SSL 192, 203).

⁷⁰ Fol. 78: „... ,ex quo' id est quia per illud ,totum corpus' in

der zweite Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 130⁷¹, Radulph von Flaix⁷² und noch der von Guericus de S. Quintino abhängige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15.603⁷³. Gilbert de la Porrée bemerkt zu 1 Cor. 10, 17: „Hanc sive communicationem sive participationem, que in evangelio dicitur cibus et potus, societatem sive unitatem quandam vult intelligi capitis et membrorum, quod est ecclesia sancta in predestinatis et glorificandis, quorum vocatio atque iustificatio processu temporis secundum diversos et facta est et fit et fiet. Hanc unitatem una fides, una spes, una caritas facit. In his enim constat vinculum pacis illius, de qua in evangelio Dominus: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; et alibi: Manete in me et ego in vobis . . .⁷⁴“ Stephan Langton bemerkt wohl zu Röm. 12: „Unde dicimus, quod caritate sumus et efficimur membra . . .⁷⁵“; aber zu 1 Tim. 2 sagt er wieder: „Unde est sensus: sine participatione corporis et sanguinis Christi, id est sine fide incarnationis sive corporis et sanguinis Christi, per quam fit incorporatio⁷⁶.“ Gleichmäßig und ohne das eine vor dem anderen zu betonen, fordern z. B. auch Radulphus Ardens⁷⁷, Martin von

ecclesia ‚compactum‘ per fidem et ‚connexum‘ vinculis caritatis ‚per omnem iuncturam‘ subministrationis id est per fidem et caritatem etc.“

⁷¹ Fol. 36v: „Ex quo‘ id est per quem Christum ‚totum corpus‘ ecclesie est ‚compactum‘ per caritatem et ‚conexum‘ per fidem et per omnem iuncturam, quia unusquisque omnibus iunctus est.“

⁷² Cod. Paris. Nat. lat. 647 fol 35v: „Sic fideles coniuncti et sibi equati per fidem dicuntur, ‚et conexum‘ id est firmiter nexum in vinculis caritatis, sicut diverse asses conectuntur clavis et cavillis. Compactum dico et conexum per omnem iuncturam, id est per fidem et caritatem, que sunt iunctura subministrationis, id est que coniungunt totum corpus, facientes inter se membra ad invicem subministrare, que necessaria sunt in doctrina et bona institutione et consilio et temporibus bonis et aliis huiusmodi.“

⁷³ Fol. 120v.

⁷⁴ Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 45v. — Zu Eph. 4, 15 vgl. man ebd. fol. 84v.

⁷⁵ Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a. X 19 S. 50.

⁷⁶ Ebd. S. 180.

⁷⁷ Homiliae in epist. et evang. domin. I 66 (SSL 155, 1910): „Sic, fratres mei, sic Christus, ut esset caput nostrum, factus homo unius naturae, nobiscum praesidet, excubat et regit omnia membra Ecclesiae. Et de thesauris sapientiae et virtutis gratiarumque suarum infundit in inferiora membra sua sibi fide et dilectione compaginata. Quae membra Ecclesiae, id est omnes quotquot sumus fideles, debemus capiti nostro Christo obedire et famulari et ei per caritatem compagi-

León⁷⁸ und der anonyme Traktat *de sacramentis* des Cod. Laud. Misc. 52 (12. Jahrh.)⁷⁹ der Bibliotheca Bodleiana in Oxford Glaube und Liebe, damit man nicht ein totes Glied der Kirche sei.

Hugo von Amiens dagegen nennt ausdrücklich bloß den G l a u b e n für die Erwachsenen⁸⁰ und fügt noch bei, daß für die Kinder zur Gliedschaft Christi neben der Taufe der Glaube der Kirche genüge⁸¹. In den Quästionen des Odo von Ourscamp⁸² sowie z. B. noch in der Homilie zu „Ego sum vitis vera et pater meus agricola est“, die wohl noch dem 12. Jahrhundert angehört und sich im Cod. Paris. Nat. lat. 15.033 auf Blatt 153 findet, lassen sich ähnliche Äußerungen feststellen. Andere hinwiederum kommen bei dieser Gelegenheit lediglich auf die L i e b e zu sprechen. Es sei vorläufig nur auf zwei, zeitlich weit voneinander entfernte Autoren verwiesen: Sedulius Scottus⁸³ und Petrus Lombardus⁸⁴. Wichtig ist nun, daß man mit dem Fortschreiten der Spekulation auf die Eigenschaften des Glaubens schärfer achtgab und eine von Anfang an schon bekannte Tatsache genauer berücksichtigte, nämlich daß aus Glaube und Liebe erst der lebendige Glaube erstehet, der tote Glaube aber für das Heil unzureichend sei. Wohl mit Rücksicht darauf wies H u g o v o n S t. V i k t o r sowohl dem Glauben als auch der Liebe eine spezifische Rolle bezüglich des mystischen Leibes zu, in der

nari. Alias amittimus beneficia gratiae suae et arefacti tamquam nociva membra amputamur a corporis Christi unitate.“

⁷⁸ Sermo 3 In Natale Domini (SSL 208, 81).

⁷⁹ Fol. 3.

⁸⁰ Dialogorum lib. 5 n. 17 (SSL 192, 1212): „Est autem fide vivere Deo credere, non carnis concupiscentiis deservire ... Quisquis autem per gratiam Dei deposita voluntate peccandi fidelis accedit, hoc ad vitam comedit. Factus enim membrum Christi a morte surrexit et Christi vita vivit. — n. 18 ... Vere scias, quia nemo digne illud comedit, nisi fuerit membrum Christi. Nemo est membrum Christi, nisi qui fide vivit.“

⁸¹ Contra haereticos lib. 1 c. 12 (SSL 192, 1268): „Parvuli quidem, dum sacramenta, quae nesciunt, aliorum opere suscipiunt, per fidem ecclesiae catholicae praefatam illam de coelo iustitiam induunt et membra Christi fiunt.“

⁸² J. B. Pitra, Analecta Novissima II 56.

⁸³ Zu Eph. 4, 15 (Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 82 und SSL 103, 204).

⁸⁴ Collectanea in epistolas D. Pauli. In epist. ad Rom. c. 8 v. 16 (SSL 191, 1440).

Form, daß uns der Glaube die notwendige Verbindung mit demselben vermittele, die Liebe aber uns dann zu lebendigen Gliedern mache. Sagt er doch:

„Porro, sicut spiritus hominis mediante capite ad membra vivificanda descendit, sic Spiritus Sanctus per Christum venit ad christianos. Caput enim est Christus, membrum christianus. Caput unum, membra multa; et constat unum corpus ex capite et membris et in uno corpore Spiritus unus. Cuius plenitudo quidem in capite est, participatio in membris. Si ergo corpus unum est et spiritus unus, qui in corpore ipso non est, a Spiritu vivificari non potest, sicut scriptum est: ‚Qui non habet Spiritum Christi, hic non est eius‘ (Rom. 8). Qui enim non habet Spiritum Christi, non est membrum Christi. In corpore uno spiritus unus. Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum. Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem, per caritatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus Christi et sanguinem vivificamur. Per baptismum efficimur membra corporis, per corpus autem Christi efficimur participes vivificationis. — Cap. 2. De Ecclesia, quid sit Ecclesia. — Ecclesia sancta corpus est Christi, uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata. Huius corporis membra singuli quique fidelium existunt, omnes corpus unum propter spiritum unum et fidem unam⁸⁵.“

Dies steht nicht in Widerspruch dazu, daß Hugo an anderer Stelle in der *caritas* die *unitas Ecclesiae* bestehen läßt⁸⁶. Petrus von Capua⁸⁷ und Innozenz III.⁸⁸ schließen sich ihm hier an.

⁸⁵ De sacramentis lib. 2 p. 2 c. 1 (SSL 176, 415).

⁸⁶ De sacramentis lib. 2 p. 13 c. 11 (SSL 176, 544): „Quid est enim tunica Christi nisi ecclesia Christi; et quid integritas tunicae nisi unitas ecclesiae? ‚Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum‘ (Ps. 132). Quod unum? ‚Manete in dilectione mea‘ (Joh. 15). Ergo caritas unitas est ecclesiae. Et dicit Scriptura: Qui in unitate ecclesiae sunt, perire non possunt; hoc est, quod dicere voluisti: qui in caritate sunt, perire non possunt. Sive caritatem, sive unitatem nomines, idem est, quia unitas est caritas et caritas unitas. Qui ergo in unitate ecclesiae sunt, semper in caritate sunt; et qui in caritate sunt, perire omnino non possunt. Manifesta est veritas. Nemo fidelis contradicit. Nullus in caritate perire potest. Ibi perire non potest; sed inde exire et perire potest.“

⁸⁷ Summa III (Clm 14.508 fol. 52v): „Responsio: Si ponatur, quod unus solus sit fidelis fide virtute, sed multi fide informi, concedimus, quod Ecclesia est. Nam etiam christiani mali sunt de ecclesia numero et membra Christi, sed putrida. Sic erat forte tempore Abel. Et ideo tunc dicitur fuisse ecclesia.“

⁸⁸ De quadripartita specie nuptiarum (SSL 217, 934). — Vielleicht ist hier auch die Lehre des Gillebertus abbas, In cantica sermo 44

Doch wurde diese Ansicht von A b a e l a r d nicht geteilt. Mit Rücksicht darauf, daß auch die Dämonen glauben, lehrt er, daß die Eingliederung in die Kirche lediglich durch die *caritas* geschehen könne⁸⁹. Vielleicht ist die Mehrzahl derjenigen Autoren, welche als das uns mit der Kirche verknüpfende Band lediglich die Liebe erwähnen, in seine Gefolgschaft zu verweisen⁹⁰. Neben ihn tritt allem Anschein nach

(SSL 184, 232) einzureihen: „Per secundum [ostium] in eo, quod salutaribus initiatur sacramentis, ad Ecclesiae unitatem intramus, ad communionem sanctorum. In hoc secundo ostio sic quidam intus sunt, ut tamen quasi foris sint, donec ad tertium accedant, quod familiarem interpretamur accessum per caritatis affectum in copiam quandam et contemplationem dilecti. Ostium hoc tam secretum, tam intimum, non omnibus patet, sed soli sponsae praebet accessum.“

⁸⁹ In epist. ad Rom. lib. 2 c. 4 (SSL 178, 840): „Fidem autem ad iustitiam id est remunerat eum pro hac fide tanquam iustum. Hic aperte apostolus determinavit, cum ait ‚credenti in eum‘, qualem fidem intelligit. Aliud est enim credere Deum, ut videlicet ipse sit, alius est Deo, id est promissis vel verbis eius, quod vera sint, alium in Deum. Tale quippe est credere in Deum, ut ait Augustinus super Joannem (tract. 29 n. 6 [SSL 35, 1631]) ‚amare, credendo diligere, credendo tendere, ut membrum eius efficiatur‘. Credunt itaque daemones quoque et reprobi Deum, credunt Deo, sed non in Deum, quia non diligunt, nec diligendo se ei incorporant, id est Ecclesiae, quae eius corpus est, per devotionem aggregant.“ — In der Paulinenglosse — wenn sie überhaupt ihm zugehört — war seine Stellung noch unentschieden. Man vgl. zu Eph. 4 (Cod. Paris. Nat. lat. 2543 fol. 43v). „Ex quo capite Christo totum corpus ecclesie compactum per fidem ... Ideo addit: corpus ecclesie compactum per fidem et nexum per caritatem. Dilectio enim clavus est, quo sine divisione ligantur. Compactum et connexum dico per omnem iuncturam fidei et caritatis et omnium virtutum. Iuncturam dico, que est causa subministrationis, id est ut alterum membrum subministret alteri. Subministrationis dico facte secundum operationem, que fit in mensuram uniuscuiusque membri ecclesie.“

⁹⁰ Magister Omnebene, Sentenzen (München, Staatsbibl., Cod. sim. 168 fol. 55): „Item ex quo vere penitens est, caritatem habet, et ex quo caritatem habet, peccatum mortale non habet, quia si hoc, quod haberet caritatem et peccatum mortale, iam esset membrum Dei et membrum diaboli, dignus eterna pena et eterna vita, quod impossibile est.“ — Die Quaestiones de divina pagina des Robert von Melun (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 93): „Si Deum diligeret, caritatem haberet. Si caritatem haberet, membrum Christi esset, quia caritas est fons, cui non communicat alienus.“ Sein Paulinenkommentar zu 1 Kor. (ebd. fol. 119): „Quicumque enim caritatem habet, Christo capiti coheret. Ex caritate enim sola meremur. Unde proprius fons bonorum dicitur.“ — Die Dekretglosse des Cod. Bamberg. Can. 13 bemerkt auf fol. 261v zu den Worten „In spiritu autem unitatis...“: „id est in caritate, que est donum Spiritus Sancti, qua unimur et vincimur.“

auch Gilbert de la Porrée⁹¹, dessen Ansehen es wohl zu verdanken sein dürfte, daß ein Alanus von Lille⁹² und Nikolaus (von Amiens?)⁹³ sich ebenfalls zu dieser Ansicht bekennen. Für Hugo a S. Charo aber, ebenfalls einen Anhänger dieser Lehre, wurde die Rücksicht darauf maßgebend, daß das die Kirche einigende Band immer das gleiche sein muß. Da nun im anderen Leben lediglich die *caritas* bleibt, nicht aber Glaube und Hoffnung, kann als dieses einigende Band auch nur die Liebe in Betracht kommen⁹⁴.

⁹¹ Psalmenkommentar zu Ps. 21 (Cod. Paris. Nat. lat. 12.004 fol. 27): „Et super vestem meam miserunt sortem. Hec est tunica, de qua Johannes in evangelio, que erat inconsutilis desuper contexta per totum. Tunica est unitas caritatis ecclesie, quam nemo potest dividere, que desuper, id est a Deo contexta est. Hec sorte provenit uni, quia divina electione datur manentibus in unitate ecclesie. Qui hanc habet, securus est. Nemo eum a catholica ecclesia movet. Et si extra ecclesiam incipit habere, intromittitur. Hic est enim ramus olive, quem columba portat in archam Noe, Spiritus Sanctus in ecclesiam.“ [Dazu ist am Rand vermerkt: „An.“] — Zu Ps. 122 (ebd. 173^v): „Levavi. Per caritatem namque multi sunt unus. Secundum quam unitatem in evangelio dicitur: Nemo ascendit in celum, nisi qui descendit de celo. Qui descendit secundum caput, ascendit cum corpore, quod est ecclesia.“

⁹² Theologicae Regulae reg. 113 (SSL 210, 680).

⁹³ Römerbriefkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 62^v): „Vocat Spiritum Sanctum radicem, a qua procedit caritas tamquam medius truncus inter radicem unam et multos ramos, cui quidem sunt omnes gratie insite velut rami in uno trunco in una caritate. Ex caritate enim, que est ad proximum, sequitur vicissitudo, qua per gratias omnes invicem subserviunt, ex qua vicissitudine sequitur unitas ecclesiastice pacis. Quem processum attendens vocat Spiritum Sanctum radicem unitatis.“ Man vgl. auch die anonyme Summe des Cod. lat. 109 IV der Stiftsbibl. von Zwettl fol. 60^v: „Quoniam autem hec omnia Ecclesie membra invicem et cum capite unita sunt indissolubili habitu caritatis, quicumque intra hanc caritatis unitatem non manserit, is utique non est a iam glorificato capite assumendus in gloriam capitis iam glorificati. Nemo enim nisi per caritatem manserit in corpore membrum, assumendus est in gloriam future resurrectionis.“ Ferner fol. 80: „Sine caritate enim aut sine caritatis sacramento nemo est Christi sive ecclesie membrum. Salvandorum enim aliis sufficit sacramentum, ut parvulis; alii vero tam caritate indigent quam sacramento caritatis ut adulti. Sicut enim parvulis solum sufficit caritatis sacramentum, ita adultis caritas sine sacramento non sufficit. Omnes igitur salvandos caritatem habere necesse est aut affectu ut adultos, aut sacramento etsi non affectu ut parvulos.“ — Zacharias Chrysopolitanus, In unum ex quatuor lib. 3 c. 129 (SSL 186, 406).

⁹⁴ Römerbriefkommentar zu Röm. 12 (Cod. Paris. Nat. lat. 15.603 fol. 95): „Queritur, quid est illud per quod uniuntur membra cum capite, cum caput non habuerit spem neque fidem. — Responsio:

Bereits bei Robert von Melun, einem Schüler Abaelards, finden wir mit deutlichen Worten die Konsequenzen gezogen: „Catholicus autem duppliciter dicitur, quia et ille qui catholice vivit id est, qui vitam habet catholicam, qui membrum Christi est, cuius vitam imitatur; et ille qui fidem habet catholicam credendo etsi non operando vel diligendo. Et hoc modo diabolus etiam catholicus dici potest. Secundum autem alteram acceptionem neque catholicam habere fidem neque catholicus dicitur diabolus vel homo malus⁹⁵.“

Umgekehrt aber dürfte es nur eine Folgerung aus der oben bei Hugo von St. Viktor konstatierten Ansicht vom Glauben als dem uns mit der Kirche verknüpfenden Band sein, wenn, wie Werner von St. Blasien ausdrücklich zugibt, die Praxis herrschte, diejenigen, die ein schlechtes Leben führen, innerhalb der Kirche zu dulden, diejenigen aber, deren Glaube in die Brüche ging, auszustoßen⁹⁶.

Jedenfalls aber ist das sicher: Nach Hugo wäre man, wenn man nur den Glauben hat, noch in den größten Sünden Glied des Leibes Christi, nach Abaelard dagegen brächte der Verlust der *caritas* auch den Verlust dieser Gliedschaft mit sich.

Noch ist hier zu bemerken, daß man auch außerdem die Einheit der Kirche selber auf mehrere Gründe zurückführte, deren einer ohne den anderen gewahrt werden kann. Bei Helinand von Froidmont kommt eine dementsprechende Vierteilung an die Oberfläche: Einheit der Kirche im Glauben gegen die Häresie, in der Liebe gegen die Schismen, in der Vereinigung durch die Sakramente, in der Ernährung durch den Heiligen Geist⁹⁷. Die ersten beiden und neben ihnen nur noch den Gehorsam erwähnt Alanus von Lille als einigende Bande der Kirche⁹⁸.

Ecclesia militans fiet triumphans. Et ideo eadem est ecclesia et eadem unio. Unio utique debet esse in ecclesia per id quod ecclesie commune est militanti et triumphanti. Hec autem caritas est, que non evacua-bitur. Unde Ia Cor. XIII: „Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hec; maior autem horum est caritas.“ Man vgl. übrigens auch Hugos Sentenzenkommentar (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573 fol. 227^v).

⁹⁵ Paulinenkommentar, Zu 1 Kor. (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 119).

⁹⁶ Deflorationes SS. Patrum (SSL 157, 1050).

⁹⁷ Sermo 27 (SSL 212, 707): „Unitas autem ecclesie quadripartita est: in fide contra haereses, in caritate adversus schismata, in sacramentorum communione, in Spiritus Sancti vegetatione. Sanctorum vero communio tria comprehendit: sacramentorum communicationem, Spiritus Sancti participationem, orationum communitatem.“

⁹⁸ Liber in distinctionibus dictionum theologicalium (SSL 210, 771):

3. Die Unterscheidung zwischen mystischem Leib und juridischer Gesellschaft der Kirche.

So sehr der mystische Leib Christi mit der Kirche identifiziert wurde, so zog doch die Theologie nicht ohne weiteres die nach dem obigen zu erwartenden Konsequenzen, d. h. sie bezeichnete nicht den Sünder oder den Ungläubigen als einfachhin außerhalb der Kirche stehend. Es macht sich ohne Zweifel hier eine gewisse Unsicherheit in der Ausdrucksweise und der konsequenten Durchführung spekulativer Gedankengänge bemerkbar. Die Art der Entwicklung unserer Theologie läßt aus dieser übrigens bereits am Anfang unserer Abhandlung vermerkten Tatsache allein schon darauf schließen, daß die Tradition Sentenzen mit sich führte, die sich zu widersprechen schienen.

Eine Sichtung des Gratianschen Dekrets bestätigt diese Vermutung.

Wir lesen p. II c. 24 q. 3 c. 7 unter Bezugnahme auf Origenes super Leviticum hom. 14⁹⁹: „Cum aliquis exiit a veritate, a timore Dei, a fide, a caritate, exit de castris ecclesiae, etiamsi per episcopi vocem minime abiciatur, sicut e contrario aliquis non recto iudicio foras mittitur, sed, si ante non egerit, id est non egerit, ut mereretur exire, nihil laeditur. Interdum enim qui foras mittitur intus est, et qui foris est, intus videtur retineri¹⁰⁰.“ — Das folgende c. 9 dagegen besagt: „Cer-

„Dispergere‘ ... Notat schisma facere, unde in evangelio: ‚Qui non colligit mecum, dispergit‘, id est, qui non manet mecum in unitate ecclesiae, schisma facit. Nota, quod triplex est vinculum ecclesiae, unde Salomon: ‚Funiculus triplex difficile rumpitur.‘ Primum est fidei, quod haeresis dissolvit; secundum caritatis, quod schisma rumpit; tertium oboedientiae, quod contumacia dividit.“

⁹⁹ Nr. 3 (SSG 12, 556).

¹⁰⁰ A. e. Friedberg, Corpus Iuris I 992. — Man findet die Stelle auch in den Sentenzen des Petrus Lombardus IV dist. 18 c. 7 (Quaracchi 1916) 805 n. 189. Man vgl. ferner Alger von Lüttich, Liber de misericordia et iustitia p. 1 c. 66 (SSL 180, 886), Panormia lib. 5 cap. 85—89 (SSL 161, 1230). Ferner die Sentenzen des Clm 7972 fol. 44: „Idem [Augustinus] in sermone de remissione peccatorum: Ut evidenter ostenderet Dominus a Spiritu Sancto, quem donavit fidelibus suis, dimitti peccata, non meritis hominum, quodam loco sic ait: Accipite Spiritum Sanctum, continuo subiungens: Si cui, inquit, remiseritis peccata, remittuntur ei, hoc est: Spiritus dimittit, non vos. Proinde, sicut is, quem sacerdos in ecclesia tollit, est tamen extra ecclesiam et extra corpus, cuius caput est Christus, si ei hostarius aperit, ita non ideo extra ecclesiam est et non est non de corpore, si quis per pastoris preiudicia compellitur foris esse.“ — Übrigens

tum est, quod qui inpius demonstratus est, omnino separatus est a Deo, sicut etiam ille, qui anathematizatus est, tanquam inpius separatus est. Nihil enim aliud significat anathema, nisi a Deo separationem¹⁰¹.“ — Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn wir noch bei Huguccio lesen: „Ecclesia Christi est non habens maculam neque rugam.“ Utrumque intelligitur de mortali peccato. Nam sine veniali nullus esse potest in hac vita... Ergo intelligitur: ecclesia Christi non habet rugam mortalis peccati, que consistit in duplicitate vel simulatione, nec maculam alterius peccati mortalis. Ergo non nisi boni sunt ecclesia Christi vel in ecclesia Christi¹⁰².“ Oder auch kurz vorher: „Ingrediatur ecclesiam‘ id est unitatem ecclesie per fidem et caritatem. ‚De qua ecclesia‘: de unitate cuius ecclesie. Quasi per caritatem et penitentiam redeat ad unitatem ecclesie, a qua peccando discesserat. Aliter enim digne penitere non potest...¹⁰³.“ Daraus ist es auch herzuleiten, daß er sagt: „Quotiens enim quis peccat mortaliter, committit homicidium, quia se et animam suam occidit; et furtum, quia se subtrahit Deo; et adulterium sive fornicationem, quia recedendo a Deo fornicatur et adulteratur cum diabolo; et periurium, quia fidem promissam in baptismo non servat; et sacrilegium, quia animam suam sanctam et sanctis donis dotatam subtrahit de congregatione fidelium, id est de ecclesia; et sic de ceteris¹⁰⁴.“ — Die dem Petrus von Poitiers zugeschriebene Sentenzenglosse sagt mit nicht geringerer Deutlichkeit: „Quicumque criminaliter peccat, statim erit de communione ecclesie minime et sine nomine. Quando autem convertitur, redit ad communionem et sic reconciliatur. Sic itaque duplex est excommunicatio: una in manifesto fit, dum quis per datam sententiam eicitur, alia in occulto Dei iudicio¹⁰⁵.“ Daneben kann man aber auch lesen: „Videtur velle, quod soli predestinati sint de unitate ecclesie. Quod est falsum, quia et illi, qui ad tempus habent caritatem; Iudas fuit de unitate ecclesie et etiam mali sunt de unitate ecclesie, donec excludantur. Ideo sciendum, quod ecclesia quandoque stricte accipitur pro predestinatis, sicut hic accipitur; dicitur etiam ecclesia quandoque unio illorum, qui infra parietes ecclesie continentur, sive sint mali sive non, sive sint predestinati sive non¹⁰⁶.“

Damit war die Frage nach der Wirkung der kirchlichen Exkommunikation aufgerollt. Es traten denn auch im 12. Jahrhundert Häretiker auf, welche, wohl durch die Tendenz des

kommen auch Haimo von Halberstadt, *Homiliae de tempore hom.* 81 (SSL 118, 493) und Jahrhunderte nach ihm Zacharias Chrysopolitanus, *In unum ex quatuor lib.* 3 c. 90 (SSL 186, 287) in Betracht. Diese sind aber nur einige aus vielen.

¹⁰¹ A e. Friedberg, *Corpus Iuris* I 992.

¹⁰² De poenitentia (Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 401v).

¹⁰³ De poenitentia (Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 401).

¹⁰⁴ Cod. Bamberg. Can. 40 fol. 192v.

¹⁰⁵ Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 15. — ¹⁰⁶ Ebd. fol. 6v.

ersten von Gratian erwähnten Traditionstextes veranlaßt, der kirchlichen Exkommunikation jegliche Wirkung absprachen. Sie wollten die Exkommunikation lediglich durch die Sünde geschehen lassen¹⁰⁷. Demgegenüber betont der Verfasser des spätestens dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörigen Clm 22.223: „Contra hunc errorem adtende, quod sicut preeunte iudicio regum secularium est potestas et iudicium regale proscribere, exiliare a castris, a civitatibus et burgis et regnis suis et hoc corporaliter in subditos suos, ita reges spirituales, qui sunt reges animarum, preeunte iudicio et iustitia possunt subditos suos sibi similibus penis spiritualibus punire, sicut illi, qui possunt subditis negare communionem rerum temporalium ut ignis, aque et commerciorum et interdicere ingressum civitatis et finium suorum et hoc per iustitiam et iudicium, sic officiales sanctissimi regis in spiritualibus possunt auferre communionem subditis¹⁰⁸.“ Magister Martinus bringt die gleiche Schwierigkeit: „Item videtur, quod prelatus nullum excommunicet, sed tantum denuntiet esse excommunicatum . . . Responsio: Revera quicumque committit mortale peccatum, excommunicatus est apud Deum, sed non apud ecclesiam. Et tunc excommunicat ecclesia aliquem, quando eum, si contumax fuerit, eliminat ab ecclesia¹⁰⁹.“

Jedenfalls bestand, wie sich daraus ersehen läßt, bis ins 13. Jahrhundert hinein eine Schwierigkeit betreffs der Erklärung der Wirksamkeit der kirchlichen Exkommunikation, die noch gesteigert wurde, sobald die Sprache auf eine unter falschen Voraussetzungen ausgesprochene kam. Es ist hier nicht der Platz, darauf näher einzugehen. Unser Problem berührt lediglich die in den Antworten hervortretende Unterscheidung zwischen dem mystischen Leib Christi und der juristischen Gemeinschaft der Kirche. Und diese ist nicht eigent-

¹⁰⁷ Clm 22.233 fol. 39v: „Est ergo officium aliud sacerdotis ligare et solvere tam in foro poenitentiali quam iudiciali. Hec est interdictio ecclesiastica, scilicet potestas excommunicandi vel interdicendi, et hanc potestatem impugnant heretici qui dicunt, quod solum boni et sancti sacerdotes hanc potestatem habent et non nisi in malos et peccatores subditos, et nichil posse ipsos in parte ista contra bonos et subditos iustos. Peccatum, inquit, excommunicat hominem, non sententia.“

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Summa (Cod. Paris. Nat. lat. 14.556 fol. 321).

lich erst eine Entdeckung des endenden 12. oder des beginnenden 13. Jahrhunderts.

Wohl sehen wir zum erstenmal ausdrücklich bei Petrus Cantor auf das Problem hingewiesen: „Si recurramus ad superiora similia, que preinduximus, inuenimus ibi dici simpliciter ligatum, qui ligatus est apud Ecclesiam, etsiamsi non sit ligatus apud Deum, simpliciter solutum, qui pro soluto habetur ab Ecclesia, etsiamsi ligatus apud Deum. Numquid ita hoc dicemus, quod huic peccatum non est remissum, quia apud Ecclesiam non est remissum, an potius, quod est omnino remissum, quia apud Deum¹¹⁰?“

Aber man hatte schon lange vorher gefühlt, daß man den Sünder nicht einfachhin und ohne nähere Bestimmung als außerhalb der Kirche stehend bezeichnen konnte. Sobald man daher genötigt war, sich zu präzisieren, griff man zu Ausdrücken, welche die Erkenntnis eines Unterschiedes zwischen der juristischen Gesellschaft der Kirche und dem mystischen Leib Christi voraussetzten. So nennt bereits P a s c h a s i u s R a d b e r t u s den Sünder, weil er sich von der Einheit der Liebe und von dem Band der Eintracht und des Friedens trennt habe, bloß noch „*intus numero et corpore*¹¹¹“. Bernhard von Clairvaux sucht nach einem Grund, der die Bezeichnung der Sünder als Glieder der Kirche rechtfertigen könnte: „*Alias vero filiae reuera Jerusalem quodammodo sunt, quae huiusmodi sunt, nec falso ita eas nominat sponsa. Sive enim propter sacramenta Ecclesiae, quae indifferenter quidem cum bonis suscipiunt; sive propter fidei aequae communem confessionem, sive ob fidelium corporalem saltem societatem, seu etiam propter spem futurae salutis, a qua om-*

¹¹⁰ Summa (Reun, Stiftsbibl., Cod. lat. 61 fol. 200v).

¹¹¹ Expositio in Matth. lib. 8 c. 18 (SSL 120, 635): „Haec idcirco dixerim, ut intelligat unusquisque, quia nullus est, cui non dimittantur haec debita, ubicumque in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizatus fuerit. Sed nisi in unitate ecclesiae et in compagine caritatis Dei et proximi non servatur haec gratia libertatis, seu intus videatur esse seu foris. Unde hic servus, qui conservum suum tenens subbaptizatus fuerit. Sed nisi in unitate ecclesiae et in compagine caritatis et a vinculo concordiae et pacis. Idcirco licet intus sit numero et corpore, foris tamen est et non est in unitate Spiritus et in vinculo pacis, quia Spiritus disciplinae recessit a ficto, vel ab eo qui in aperto factus est, vel permansit malus.“

nino non sunt, quamdiu hic vivunt, vel tales desperandae, quantumlibet vivant desperate, non incongrue filiae Jerusalem nominantur ¹¹².“ In den Hugo von St. Viktor zugeschriebenen *Allegoriae in Novum Testamentum* wird die Trennung von Gott durch die schwere, auch die Gedankensünde mit der *separatio spiritualis*, wenn auch nicht *corporalis*, von der Schar der Gläubigen gleichgesetzt ¹¹³. Hugo von Amiens hat für das gleiche die Bezeichnungen *scindi corporaliter* und *separari vita* ¹¹⁴. Stephan von Tournai erweitert hier noch die Terminologie: „Christi corpus‘. Corpus Christi ecclesia dupliciter intelligitur, scil. quae est congregatio fidelium, cuius membra sunt ipsi fideles, et illud sacratissimum corpus, quod natum est de beata virgine. ‚In Christi corpore‘ dicit, id est in unitate Ecclesiae per vinculum caritatis non sunt. Quidam sunt in corpore ecclesiae ut in corpore, per sacramenta scilicet et caritatem, ut boni, quidam in corpore non ut in corpore per sacramenta tantum, ut mali ¹¹⁵.“ Dementsprechend gibt er auch eine zweifache Art an, außerhalb der Kirche zu sein: „Duobus modis dicitur quis foris ecclesiam, scil. per mortale peccatum vel per participationem sacramentorum, et duobus modis similiter dicitur intra ¹¹⁶.“

Man nannte den Sünder aber auch ein faules Glied der Kirche, das durch die Exkommunikation schließlich abgetrennt wird ¹¹⁷. Am meisten Anklang scheint aber doch in der Scholastik die Unterscheidung *numero* und *merito* gefunden zu

¹¹² Sermones in Cantica s. 25 n. 2 (SSL 183, 899).

¹¹³ Lib. 2 c. 16 (SSL 175, 790): „Omnes enim immundi, fornicarii, concubinari, incestuosi, adulteri, avari, feneratores, falsi testes, periuri, qui etiam dicunt fratri ‚fatue‘, et qui vident mulierem ad concupiscendum eam, et quicumque etsi non opere, tamen mali sunt voluntate: omnes, inquam, tales, qui per culpam sunt a Deo separati, a sacerdotibus legem Dei scientibus et custodientibus iudicantur esse leprosi et a coetu fidelium, etsi non corporaliter, tamen spiritualiter segregati.“

¹¹⁴ Dialogorum lib. 4 n. 5 (SSL 192, 1182 und Cod. Paris. Nat. lat. 3437 fol. 24v f.). Im gleichen Sinne dürfte wohl zu verstehen sein Dialogorum lib. 5 n. 6 (SSL 192, 1199).

¹¹⁵ Causa I q. 1 (J. F. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani [Gießen 1891] 125).

¹¹⁶ Ebd. 129.

¹¹⁷ Z. B. Robertus Pullus, Sententiarum lib. 6 c. 61 (SSL 186, 912); — die Sentenzen des Cod. Bamberg. Can. 10 fol. 66 und 68v.

haben. Ihr begeben wir bereits in des Petrus Cantor Glosse zu *super unum ex quatuor*¹¹⁸ und auch z. B. noch bei Gaufrid von Poitiers¹¹⁹. Aber gerade bei diesem letzteren zeigt es sich, wie sehr man sich des schärfsten Gegensatzes zwischen Sünde und Zugehörigkeit zur Kirche bewußt war und wie weit man darum die Wirkkraft der Exkommunikation vermindern mußte¹²⁰.

Die kanonistische Literatur hatte sich mit den Stellen des Gratianschen Dekretes auseinanderzusetzen, die im Widerspruch zueinander den Sünder entweder der Kirche zuzählten oder ihr absprachen. Die Texte, die den Sünder von der Kirche getrennt wissen wollten, versucht die Glosse des Cod. Bamb. Can. 13 dahin zu erklären: „Hoc vult dicere, quod heretici et ypocrite ab ecclesia sunt segregati nec habent Spiritum Sanctum, licet habeant dona Spiritus Sancti, scilicet scientiam¹²¹.“ Die anderen aber, die für ein Verbleiben der Sünder in der Kirche sprechen, deutet sie dahin: „sed ibi ecclesie nomen largius sumitur, ut comprehendat bonos et malos¹²².“ In der Dekretenglosse des Cod. Bamb. Can. 14 fiel mir auf fol. 155^v eine Stelle auf, in der die gleiche

¹¹⁸ Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 280 fol. 104^v: „Omnem palmitem, qui est in me, id est in corpore meo, scilicet in ecclesia numero, non merito, nomine, non numine, sed tantum sacramentorum participatione, non ferentem, non facientem fructum boni operis, tollet eum, ut agricola in iudicio...“ In den früh-scholastischen Quästionen des Rawlinson MS. C 161 liest man (fol. 153): „... et ita nulla est obiectio de parvulis, qui licet sint membra ecclesie per unitatem caritatis, tamen non sunt in ea mente, quia mente non possunt moveri ad credendum vel diligendum.“

¹¹⁹ Summa (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 118^v): „Ad hoc, quod dicit Origenes, dico, quod aliquis est extra ecclesiam numero, qui intus est merito, ut ille, qui iniuste excommunicatus est. Aliquis est intus numero, qui est extra merito, ut qui non est dignus absolute. Et sic intellige verba Origenis.“

¹²⁰ Ebd. fol. 119: „Sed cum quilibet sit separatus a Deo per peccatum mortale et ab unitate ecclesie, quid amplius facit ei sacerdos, cum excommunicando arcet eum ab introitu ecclesie et a perceptione sacramentorum et tradit illum sathane. Sed de hoc longe supra diximus.“ — Fol. 119^v: „Queritur de illo, qui gratiam Dei habet et iniuste excommunicatus est et nescit se esse excommunicatum, quomodo est excommunicatus. Constat enim, quod digne recipit sacramenta ecclesie et est de unitate ecclesie. — Dicimus, quod excommunicare non est tantum separare ab ecclesia vel a sacramentis ecclesie, sed etiam facere reputare separatam.“

¹²¹ Fol. 180. — ¹²² Ebd.

Schwierigkeit folgendermaßen gelöst wird: „Solutio: Ecclesia quandoque large sumitur, ut grana vel paleam complectatur . . . vel dic: aliud esse de ecclesia, de illa, aliud esse in ecclesia . . . Vel distingue: nam sunt quidam in Ecclesia nomine et re, ut boni catholici ut hic, quidam nec nomine nec re ut precisi . . . quidam nomine tantum . . . quidam re tantum . . .¹²³.“ Diese verschiedene Betrachtungsweise der Kirche finden wir bereits in der *Summa Coloniensis*, da sie das Schema aufstellt:

„Est aliquis in ecclesia	}	(caritatis unione, — ab hac pro mortali	separamur.
		sacramentorum perceptione — ab hac	
) fidelium communionem — ab hac pro	
		pro enormi contumacia)	

Catholicus, qui intus est; precisus, qui foris est fidelium communionem, sacramentorum perceptionem¹²⁴.“

Diesem Gedanken begegnet man auch in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zugehörigen *Summa Decreti* des Cod. Bamb. Can. 17 auf Blatt 84 und 102, bei Johannes Faventinus¹²⁵, in der *Summa Decreti* des Magisters Rufinus¹²⁶ und deren *Abbreviation*¹²⁷.

Sicard von Cremona ist ebenfalls hier zu nennen. Er gibt das Schema:

¹²³ Eine Ausdrucksweise, die stark an Robert von Melun erinnert, der in seinem Kommentar zum Römerbrief (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 118^v) sagt: „... vel ecclesia dicitur quandoque omnium sacramentis ecclesie participantium, in quibus sunt putrida membra et grana mixta cum paleis, que quodammodo membra, sed putrida sunt, et sunt in corpore, etsi non de corpore. Unde Johannes: a nobis, inquit, exierunt, sed de nobis non erant.“ — Letztlich geht dieser Ausdruck wohl auf 1 Joh. 2, 19 zurück. Stephan Langton sagt so zu dieser Stelle in seinem Kommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 14.443 fol. 446^v): „Quia ‚ex vobis prodierunt‘, id est, qui erant de vobis numero, non merito, prodierunt, id est recesserunt a vobis per vanas temptationes et voluptates. Sed non erant ex vobis numero, sed nomine . . . ‚Sed ut manifesti‘ etc. quasi dico: si fuissent ex nobis (!) permansissent nobiscum (!), sed ideo permittente Deo exeunt ante ultimam discussionem, ut manifestum sit, id est clarescat, quoniam non sunt omnes ex nobis per unctionem caritatis, licet nobiscum sint participando sacramentis.“

¹²⁴ Cod. Bamberg. Patr. 39 fol. 54.

¹²⁵ *Summa super Decreta Gratiani* (Cod. Erlangen. lat. 480 fol. 49 und Cod. Bamberg. Can. 37 fol. 30^v).

¹²⁶ Pars II c. 1 q. 1 c. 32 (H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus* 212).

¹²⁷ Cod. Bamberg. Can. 17 fol. 147^v und Clm 16.084 fol. 14^v.

„Nota, quod corpus Christi dicitur multipliciter:

Corpus Christi	}	personale, persone unitum
		generale, ecclesia
		spirituale, ut caritas ecclesie
		sacramentale, ut sacrificium ecclesie ^{128.} “

Übrigens findet sich diese Unterscheidung auch in der Scholastik, z. B. in der Summe des Cod. 109 IV der Stiftsbibliothek von Zwettl ¹²⁹, verwertet.

Auch die Gelegenheit, welche die Behandlung der Lehre von der Exkommunikation bot, wurde im Sinne einer verschiedenen Betrachtungsweise der Kirche ausgenützt. Schon Gratian hatte Pars II, c. 11, q. 3, c. 24 ¹³⁰ zwischen mehreren Arten von Exkommunikation unterschieden. Halitgar von Cambrai war ihm vorausgegangen ¹³¹. Bereits in der Summa Coloniensis findet sich die Glosse: „In hoc (!) paragrapho ostenditur tria esse genera excommunicationum. Primum est, quo se quisque teste conscientia abstinere a perceptione sacramentorum; a quo non est abstinendum. Secundum est, quando penitens ab ingressu ecclesie removetur, non a communione fratrum. Nec ab hoc est abstinendum. Tertium genus est, quo quis anathematizatur et a communione fidelium separatur, cui non est communicandum ¹³².“ Dazu tritt noch die weitere Glosse:

„Excommunicatio	}	conscientie pro mortali — a caritate.
		penitentie pro enormi — a sacramentorum participatione.
		sententie pro contumacia — a fratrum communione.

Sed hec excommunicatio alia est

}	simplex excommunicatio et dicitur interdictum
	sollemnis, que dicitur anathema ^{133.} “

¹²⁸ Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 113.

¹²⁹ Fol. 59: „Sunt enim tria, unumquodque quorum usu divinarum scripturarum appellatur corpus Christi. Dicitur etenim veritate generis corpus Christi substantia illa, quam unicus Filius Dei assumpsit ex virgine ... Hinc autem denominatur corpus Christi sancta ecclesia, non veritate proprietatis, sed proportionem veritatis ... [61] ... Porro huius corporis Christi id est ecclesie figuram cuiusdam ratione proportionis illa gerunt elementa, que ad novi sacrificii usum Dominus ipse instituit instante videlicet sue passionis hora ...“

¹³⁰ A. e. Friedberg, Corpus Juris I 651.

¹³¹ De vitiis et virtutibus (SSL 105, 655).

¹³² Cod. Bamberg. Can. 39 fol. 85.

¹³³ Ebd. fol. 85v.

Ähnlich lauten auch die Ausführungen der *Summa Parisiensis*: „Evidenter“: determinat Gratianus docens, quia excommunicatus dicitur tripliciter: vel excommunicatus, qui conscius sibi abstinet a sacramento corporis Domini; vel excommunicatus, cui indicta penitentia precipitur abstinere ad tempus [ab] acceptatione corporis Domini, sed non ab introitu ecclesie; vel excommunicatus id est anathematizatus, hoc est cum candelis a corpore Ecclesie penitus separatus¹³⁴.“ Johannes Faventinus erweitert lediglich diese Ausführungen, wenn er sagt: „Sciendum est, quod ille, qui excommunicatur, aliquando notatur sua propria sententia, aliquando ecclesiastica. Item cum notatur ecclesiastica sententia, aliquando penitens a sacramentis ecclesie abducitur, aliquando contumax anathematizatur, id est a fidelium consortio penitus excluditur. Notatur quis propria sententia, quando alicuius peccati crimine vel conscientia remordente non presumit sacramentis dominicis communicare . . . Prima excommunicatio non solet fieri nisi de occultis peccatis. Secunda tantum fit de manifestis et criminalibus. Tertia de nullo umquam crimine facienda est nisi ex contumacia satisfacere noluerit, qui crimen commisit¹³⁵.“ Der *Summa Decreti* des Magisters Rufinus¹³⁶, deren Abbreviation im Clm 16.084¹³⁷, der *Summa Decretalium* des Bernardus Papiensis¹³⁸, allen ist diese Unterscheidung bekannt, und selbst der Scholastik ist sie nicht fremd geblieben, wie man an der Summe des Magisters Martinus ersehen kann¹³⁹.

Hier haben wir es mit drei Graden der Trennung von der Kirche als juridischem Wesen zu tun. Wir finden

¹³⁴ Cod. Bamberg. Can. 36 fol. 52.

¹³⁵ Cod. Bamberg. Can. 37 fol. 41v.

¹³⁶ P. II c. 11 q. 3 (H. Singer, Die Summa Decretorum des Magister Rufinus 314).

¹³⁷ Fol. 20—22. — Auch die 2. Summa decretorum des Clm 16.084 (fol. 38v) ist hier zu nennen.

¹³⁸ Cod. Bamberg. Can. 45 fol. 21v: „Est autem triplex excommunicatio: una que separat a perceptione corporis Christi, alia que separat a communione fratrum, tertia que dividit a consortio Christianorum, que dicitur anathema ab anna, quod est equaliter, et temesis, quod est separatio. Inde anathema, id est equaliter ab omnibus separatio, vel anathema, id est a Deo separatio.“

¹³⁹ Summa (Cod. Paris. Nat. lat. 14.556 fol. 321v). — Bruno von Asti, Expositio in Lev. c. 13 (SSL 164, 421 f.).

dieses juridische Wesen aber bei gleicher Gelegenheit ausdrücklich von der Eigenschaft eines mystischen Leibes geschieden. Johannes Faventinus, dem wir wohl die bedeutendsten Ausführungen darüber zu verdanken haben, läßt keinen Zweifel darüber:

„Hic tamen breviter dicamus, quia excommunicatio est extra communionem ecclesie depulsio vel a perceptione corporis et sanguinis Domini prohibitio. Excommunicatur quis apud Deum et ecclesiam, quando quis iuste propter scelera sua excommunicationis reportat sententiam. Alius apud Deum et non apud ecclesiam, is scilicet qui absque ecclesiastica dampnatione mortalem culpam gestat in mente. Qui enim criminaliter delinquit, statim apud Deum pro excommunicato habetur, quoniam quantum ad ipsum non est membrum corporis sui quod est ecclesia, quamvis per sententiam ecclesie non sit separatus ab ea. Alius non apud Deum, sed apud ecclesiam excommunicatur habetur, qui videlicet iniuste nulla causa subsistente sententiam excommunicationis accepit. Excommunicationis autem sententia duplex est...¹⁴⁰“

Mit aller Sicherheit verwertet auch die Scholastik diese Unterscheidung um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert. Es sei nur auf Robert Courçon¹⁴¹, Magister Martinus¹⁴² und die zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 verwiesen¹⁴³. Bereits am Ende des 12. Jahrhunderts aber bemerkt der allerdings mit der kanonistischen Literatur aufs beste vertraute Verfasser des Cod. Bamberg. Patr. 136 mit klassischer Überlegenheit:

„Notandum autem, quod tribus modis dicitur esse aliquis de ecclesia, videlicet communiōe christiani characteris, et hoc modo etiam precisus

¹⁴⁰ Cod. Bamberg. Can. 37 fol. 41v. — Vgl. auch die Summa Rufini in partem II decreti abbreviata des Clm 16.084 fol. 22v.

¹⁴¹ Summa (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 247 sol. 24): „Excommunicatio est a Deo vel a communiōe ecclesie separatio. A Deo per omne peccatum mortale: de qua supra. A communiōe ecclesie tripliciter...“

¹⁴² Summa (Cod. Paris. Nat. lat. 14.556 fol. 321).

¹⁴³ Fol. 99v: „Solutio: Ad primum dicimus, quod duplex est excommunicatio: quoad Deum et quoad mundum. Pro quolibet peccato mortali excommunicatur quis quoad Deum. Pro prima excommunicatione nemo vitatur nisi sit notorius peccator.“ — Es sei auch noch auf Johannes de Rupella hingewiesen (Summa de vitiis [Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 228 fol. 27v]): „Est autem excommunicatio animadversione gladii spiritualis ecclesie a communiōe fidelium et sacramentorum separatio. Dicitur autem excommunicatio conscientie separatio a Deo, cum quis per mortale peccatum cadit a caritate; penitentie, cum quis pro enormi peccato a sacramentorum participatione seungitur; sententie pro contumacia a communiōe fidelium et sacramentis.“

est publice de ecclesia, quia dicitur a Christo christianus. Secundo modo dicitur quis esse de ecclesia, scilicet participatione sacramentorum, et hoc modo est de ecclesia quicumque nondum est precisus publice, licet sit in mortali. Tertio et meliori modo dicitur esse de ecclesia, qui est de ea participatione fidei, spei, caritatis¹⁴⁴."

Nirgends aber fand ich in der Frühscholastik sonst Leib Christi und juristische Gesellschaft der Kirche so deutlich auseinandergehalten wie in den Quästionen zweier anonymen Manuskripte des Britischen Museums in London. Auf fol. 239^v des Ms. Royal 9 E XII steht geschrieben: „Item queritur, an ecclesia habeat putrida membra. Quod constat. Numquid illa sunt membra Christi? Non, secundum illud: tolles membra Christi et facies illa membra meretricis.“ Aus der Tatsache allein also, daß ein Autor *putrida membra ecclesiae* kennt, folgt noch nicht, daß er sich des Unterschiedes zwischen mystischem Leib und Kirche bewußt sei. Die Quästionen des Ms. Harley 3855 aber bringen auf Blatt 15^v den Text: „Nota, quod multi sunt membra ecclesie, non tamen sunt membra Christi. De ecclesia enim sunt boni et mali; membra Christi non sunt nisi boni.“

Ohne Bedeutung für die Klärung unseres Problems blieb das, was die Diskussion einer anderen Frage zutage förderte, der Frage nämlich, ob man die *caritas*, sobald man sie einmal besitzt, wieder verlieren könne. Bei der Erörterung derselben, wie sie sich bei Anselm von Laon findet, wurde auch das dem hl. Augustinus zugeschriebene Wort eingestreut: „Qui semel est in unitate ecclesie, numquam inde separabitur¹⁴⁵.“ Diejenigen nun, welche wie Anselm die Unverlierbarkeit der einmal erworbenen *caritas* lehrten, wurden dann vor die Frage gestellt, ob alle Getauften vor der Sünde der Kirche angehörten.

¹⁴⁴ Fol. 98^v. — Es ist nicht unsere Sache, auf die weiteren Unterscheidungen der Exkommunikation einzugehen. Hier sei nur erwähnt, daß Wilhelm von Auxerre zwischen *excommunicatio maior* und *excommunicatio minor* unterscheidet, ohne aber dabei unsere Frage zu berühren (Summa aurea. IV De excommunicatione [Paris 1500] 281). Ebenso z. B. auch der vom hl. Thomas von Aquin abhängige Sentenzenkommentar des Cod. Ny kgl. S. 648 8^o (fol. 245^v) der Kgl. Bibl. in Kopenhagen.

¹⁴⁵ Entnommen der Enarratio in Ps. 21, II, 19. Clm 14.730 fol. 79^v. F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beitr. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters, Band 18, Heft 2—3 [Münster 1919] 82 f.

In der Antwort darauf gibt Anselm folgende Unterscheidung: „Diejenigen allein, welche den durch die Liebe bewegten Glauben besitzen sowie an den Sakramenten teilhaben, einschließlich der in unmündigem Alter sterbenden getauften Kinder, befinden sich in innerer Einheit mit der Kirche. Die übrigen sind ihr durch die Teilnahme an den Sakramenten und durch die Nachlassung der Sünden lediglich in äußerer Einheit verbunden ¹⁴⁶.

Ohne Einfluß blieb hier auch die Lehre derjenigen, die nur eine einzige Buße im Leben zulassen und den Bußakten derjenigen, die wieder in Sünden fallen, den Charakter wahrer Buße absprechen wollten. Sie lehrten wohl, daß derjenige, der rückfällig werden soll, nicht ein Glied Christi sei. Das ist aber auch das einzige, was betreffs dieser Folgerung bekannt wurde ¹⁴⁷.

Wichtig dagegen für die Entwicklung der Bußlehre sollte die allem Anschein nach zum erstenmal bei R i c h a r d v o n S t. V i k t o r auftretende Unterscheidung zwischen einer mehrfachen Art der Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi werden. Er kennt eine Gliedschaft Christi „*praedestinatione, praeparatione, concorporatione*. *Praedestinatione, qui ad vitam divinitus praeordinatur; praeparatione, quando paganus et falsus christianus veraciter compungitur et ad veritatem et caritatem imbuitur; concorporatione, quando ille per corporis ablutionem, iste per sacerdotis absolutionem Ecclesiae Christi consociatur. Primum agitur proposito divinae voluntatis, secundum proposito propriae deliberationis, tertium vero officio sacerdotis* ¹⁴⁸“. Zur Erläuterung bedient er sich eines Beispiels aus dem praktischen Leben: ein Baum, der zum Zweck

¹⁴⁶ Clm 14.730 fol. 80; Cod. Paris. Nat. lat. 10.448 fol. 189; Cod. Laud. Misc. 277 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford fol. 14^v; Cod. London British Museum Harley. 3851 fol. 47^v—48; F. Bliemetzrieder a. a. O. 83. — Mit Emphase nennt auch Honorius von Autun nur die *electi* Glieder Christi (Elucidarium lib. 1 n. 27 [SSL 172, 1128]; Euchariston c. 1 [SSL 172, 1250]).

¹⁴⁷ Sentenzen des Magisters Omnebene (München, Staatsbibl., Cod. sim. 168 fol. 55): „Dicunt etiam, quod nullus sit membrum Christi, qui ulterius est peccaturus et caritatem non habet.“

¹⁴⁸ De potestate ligandi et solvendi c. 20 (SSL 196, 1172). — Man vgl. auch Petrus von Poitiers, Sent. 1. 5 c. 3 (SSL 211, 1229 und Erfurt, Bibl. Amploniana Cod. Q. 117 fol. 38^v): „[Sacramentum] in-

eines Hausbaues im Walde ausgewählt, zurechtgepaßt und endlich dem Hause eingefügt wird. Augustinus war zur Zeit seines Unglaubens Glied Christi nur *praedestinatione*; in seiner Vorbereitungszeit auf die Taufe, als er schon glaubte und in Liebe glühte, immer noch nur *praeparatione*; durch die Taufe endlich *concorporatione* ¹⁴⁹.

Auffallend ist bei Richards Aufstellungen jedenfalls, daß er den *peccator criminus*, der durch die *compunctio* bereits von der Schuld, aber nicht von der Verdammung befreit ist, nicht schon *concorporatione* Glied Christi sein läßt. Er selber zieht damit nur die Konsequenzen aus seiner Bußlehre. Es lassen aber seine Ausführungen erraten, daß er bereits zu seiner Zeit auf scharfen Widerstand gestoßen ist. Jedenfalls hat er das Verdienst, auf diese Weise eine Erklärung dafür versucht zu haben, warum der Sünder niemals ohne den Empfang das Bußsakramentes die Eucharistie empfangen darf ¹⁵⁰.

Es hat keine Schwierigkeit, zu verstehen, daß der Sünder unwürdig ist, Leib und Blut des Herrn zu empfangen. Denn ihr Genuß bezeichnet das In- und Mit-Gott-Sein. Bereits Abt Gezzo betont, daß dies der Grund sei, weshalb die Kirche den Kapitalsündern die Eucharistie verweigere ¹⁵¹. Ähnlich war ja auch die Begründung, die man dafür beibrachte, daß die

trantium ut baptismus, quia non dicitur aliquis de ecclesia, antequam baptizetur; sed tunc intrat, licet prius sit de ea vite sanctitate. Quidam enim sunt de ea predestinatione, non vite sanctitate vel sacramentorum perceptione, ut Cornelius ante baptismum; quidam quolibet modo ut Paulus, quando predicabat.“ Dazu im Cod. Erfurt Q 117 fol. 38^v die Glosse: „Quidam sunt de ecclesia et vite sanctitate et sacramentorum participatione, sed non predestinatione, ut fuit Judas ... Quidam predestinatione et vite sanctitate, sed non sacramentorum perceptione.“ Dazu tritt in Gegensatz Odo von Ourscamp, Quästionen p. 2 q. 319 (J. B. Pitra, Analecta Novissima II 150, und Cod. London British Museum Harley 1762 fol. 123).

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Cap. 21 (SSL 196, 1173).

¹⁵¹ Liber de corpore et sanguine Christi c. 38 (SSL 137, 389). — Man vgl. z. B. noch Odo abbas Cluniacensis, Collationes lib. 2 n. 30 (SSL 133, 574); — Hugo von Amiens, Dialogorum lib. 5 n. 16 (SSL 192, 1211); — Huguccio (Cod. Bamberg. Can. 40 fol. 254^v): „... Mali enim manducant tantum sacramentaliter, id est sub specie visibili carnem Christi de virgine sumptam, et sanguinem pro nobis fusum sumunt, sed non mysticam, que tantum bonorum est, id est unitatem ecclesie, quia propter hoc non efficiuntur de unitate ecclesie, nec in eis operatur salutem ... Qui ergo accipit corpus Christi et

Eucharistie nach dem Friedenskuß, dem Zeichen der Einheit mit der Kirche, gereicht wird¹⁵². Solange man nun eine Einheit mit dem mystischen Leibe schon vor der priesterlichen Absolution kannte, verblieb die kirchliche Vorschrift über den Empfang des Bußsakramentes lediglich im Rahmen eines positiven Gesetzes. Die Theorie Richards aber hätte sie in inneren Konnex mit dem Wesen von Eucharistie und mystischem Leib Christi gebracht. Außerdem wären durch sie die verschiedenen Arten der Zugehörigkeit zur Kirche mit den verschiedenen Arten der Zugehörigkeit zum mystischen Leib Christi in Einklang gebracht, eine unbedingte Vorbedingung für die Aufstellung einer moralischen dispositiven Wirksamkeit der priesterlichen Absolution¹⁵³.

* * *

Unsere Untersuchung dürfte ergeben haben, daß nach der schließlich vorherrschenden Lehre der Frühscholastik die Sünde wohl vom mystischen Leib Christi, nicht aber von der juridischen Gesellschaft der Kirche trennt. Die Exkommunikation wird mehr und mehr als eine rein disziplinäre Maßnahme erfaßt, so daß wir in der Literatur schließlich die Streitfrage erörtert finden, ob man für jede Sünde exkommuniziert werden könne¹⁵⁴.

non habet in se rem ab eo significatam id est unitatem ecclesie, nec inde consequitur aliquem effectum scilicet remissionem peccatorum, tantum sacramentaliter accipit.“ — Der Verfasser des Cod. 109 IV der Stiftsbibl. Zwettl schreibt (fol. 80): „In cuius [excommunicati] siquidem tam sibi illicito quam sibi mortifero usu benedictionis fideliter communicantes sumunt sibi vitam, dum ipse temere communicans sumit sibi mortem, eo quod Christum in figuris sacramentorum presentem tangere atque suscipere non vereatur, cumque se de corpore Christi id est ecclesie per caritatem significet esse, qui per inobedientiam atque contemptum non est ecclesie vere incorporatus.“

¹⁵² Amalarius Metensis, De ecclesiasticis officiis lib. 3 c. 34 (SSL 105, 1153); — Petrus Comestor, Sermo 43 (SSL 198, 1827): „Demum offert pacem circumstantibus, quia et post resurrectionem Christus stans in medio discipulorum ait: ‚Pax vobis.‘ Instruens etiam nos, quia si quis accedit ad eucharistiam sine pace et unitate ecclesie, iudicium sibi manducat et bibit.“

¹⁵³ Man vgl. A. Landgraf, Grundlagen für ein Verständnis, 191 ff.

¹⁵⁴ Man vgl. Huguccio (Cod. Bamberg. Can. 40 fol. 140); — die Summa Decreti Bambergensis (Cod. Bamberg. Can. 42 fol. 52); — die Summa des Magisters Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14.556

Auf der anderen Seite stehen wir aber bereits seit den Zeiten Alkuins der festen Überzeugung gegenüber, daß die *caritas*, um sündentilgend zu sein, das *votum unitatis ecclesiasticae* in sich schließen muß, daß also jede Sündennachlassung in der Auffassung jener Zeit *in voto* eine Aussöhnung mit der Kirche, und zwar in erster Linie als mystischem Leib, darstellt.

Wir mußten ferner die merkwürdige Beobachtung machen, daß Unklarheit und Sorglosigkeit in der Ausdrucksweise bis ins 13. Jahrhundert hinein währen, daß Konsequenzen, die notwendig scheinen, nicht gezogen werden, daß endlich nur zwei Autoren völlig eindeutig sich entscheiden. Wir dürften aber kaum fehlgehen, wenn wir den Grund hiefür in der Tatsache sehen, daß niemals außer von diesen beiden Autoren unsere Frage ausdrücklich gestellt wurde und daß auf der anderen Seite die Frage nach der Auswirkung der *potestas clavium* hiefür nicht fruchtbar werden konnte, solange man die Sünde notwendig vor der priesterlichen Absolution durch die *contritio* nachgelassen wähnte. Eine Frage aber, die nur völlig nebensächlich behandelt wird, kann nur in Ausnahmefällen zu eindeutiger Lösung reifen.

fol. 128); — den Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16.406 (fol. 209^v); — den von Guericus de S. Quintino abhängigen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15.603 zu 1 Kor. 3 (fol. 16).

Handschriftliches zur Summa de penitentia des Magister Paulus von Sankt Nikolaus.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Unter den vielen Bußtraktaten des 13. Jahrhunderts hat die öfter in den Handschriften einem Magister Paulus zugeschriebene *Summa de penitentia* wohl neben der Arbeit Raimunds von Peñafort die meiste Verbreitung gefunden. Zählt doch allein die Münchener Handschriftensammlung 17 Abschriften dieses Werkes. Wir finden es u. a. in Deutschland, Österreich, Frankreich, Italien und England. Dreimal ist es bis heute im Druck erschienen. Zunächst hat R. Duellius den Traktat in seine *Miscellanea I Augustae Vindel.* 1723; S. 59—83) aufgenommen. 1880 erschien er sodann in der Bibliothek von Monte Casino¹. Endlich gab J. Lindeboom ihn nach zwei holländischen Hss heraus². Jede dieser Druckausgaben enthält jedoch einen verschiedenen Text.

Über den Verfasser ist sich die Forschung völlig uneinig. B. Hauréau³ hatte in den Bibliotheken von Paris, Wien, München, Oxford u. a. gefunden, daß die Summe einem Magister Paulus, aber auch Kardinal Berengar, Raimund von Peñafort und Franz Caraccioli zugeteilt werde. Weil wir die Summen des Raimund und Berengar kennen, so glaubte er, daß diese Namen als Verfasser ausscheiden. Es bleiben Magister Paulus und Franz Caraccioli (gest. 1326). Da es schon Hauréau auffiel, daß die Summe in zwei Bearbeitungen vorliegt, hielt er es für möglich, daß die eine Form von Paulus, die andere von Caraccioli herstamme. Die Frage, welche von Paulus und welche von Caraccioli komme, ließ er jedoch unbeantwortet. Offen blieb auch, welche der beiden Formen die ursprüngliche war⁴.

Zur näheren Bestimmung des Magister Paulus zog Hauréau die handschriftlichen Bemerkungen hinzu, welche sagen, der Traktat sei „zu Ehren des hl. Nikolaus (in honorem Sancti Nicolai)“ geschrieben. Hauréau selber denkt vor allem an St. Nicolas du Louvre bei Paris. An eine Kirche St. Nikolaus in der Diözese Passau glaubt

¹ Bibliotheca Casinensis IV. Florilegium SS. 191—215.

² Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis XV (1919) 180—219.

³ Notices et extraits III 225; Histoire littér. de la France XXX 411.

⁴ „Raymond de Penafort et Bérenger Frédol peuvent être néanmoins écartés sans hésitation; ils ont l'un et l'autre traité la matière de la confession, mais ils l'ont fait en des écrits qui n'ont aucun rapport avec celui que leur attribuent les manuscrits cités. Restent le chancelier François et maître Paul, dont l'un a certainement spolié l'autre. Mais quel est le spoliateur? Est-ce l'auteur du traité le plus long ou celui du traité le plus court? Cela demeure incertain.“

Fr. Schulte⁵. Er entnimmt das einer Bemerkung des Münchener Handschriftenkatalogs zu Clm 4782 a. In dieser heißt es nämlich, der Kodex enthalte: „Magistri Pauli presbiteri S. Nicolai (prope Passau) Summa de confessione⁶.“ Ihm stimmt P. Pol. Schmoll O. F. M. bei⁷. Auch N. Paulus denkt auf Grund der Münchener Katalogbemerkung an Passau. Nur meint er, daß Paulus nicht Weltpriester, sondern Mitglied des Chorherrenstiftes St. Nikolaus bei Passau gewesen sei⁸.

Anders urteilen die Herausgeber des Katalogs der Bibliothek von Monte Casino⁹. Sie schreiben die Summe Paul von Ungarn O. P. zu, dem Kirchenrechtprofessor von Bologna und Schüler des hl. Dominikus. Ihnen folgt neuerdings, wenigstens für den Text der Summe, welche das Florilegium Casinense bietet, A. Teetaert¹⁰: „Cette dernière opinion serait la plus vraisemblable parce que le texte entier trahit l'état religieux de l'auteur.“ Teetaert glaubt ferner, daß sich so am besten erklären lasse, wie die Summe von einem anderen, ebenfalls italienischen Autor, dem Kardinal Berengar, umgearbeitet werden konnte¹¹.

In Kardinal Berengar von Tuskulum (gest. 1323) sieht besonders Lindeboom¹² den Verfasser des Traktates. Er kann sich dafür auf eine Reihe von Hss berufen, welche Berengars Autorschaft ausdrücklich bezeugen. So Leiden, Universitätsbibl., Cod. lat. 191 C; Utrecht, Universitätsbibl., Cod. lat. 112; Wien, Nat.-Bibl., Cod. 1703. Wenn die Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse Lindeboom nicht an weiteren

⁵ Geschichte der Quellen II 531.

⁶ „Der Umstand, daß die Wiener Handschrift nebst anderen, welche den Namen Paulus nicht haben, das Werk ad honorem b. Nicolai, verfaßt sein lassen und in mehreren der Verfasser als presb. S. Nicolai, in einer presb. S. Nicolai prope Passau bezeichnet wird, rechtfertigt wohl die Annahme, daß es im 14. Jahrhundert von einem deutschen Geistlichen der Diözese Passau, namens Paulus, gemacht wurde.“

⁷ Die Bußlehre der Frühscholastik (München 1909) 112: „Summa de penitentia mag. Pauli, Priesters der Kirche des hl. Nikolaus prope Patavium.“

⁸ Geschichte des Ablasses im Mittelalter I (1922) 247: „Magister Paulus, Mitglied des Chorherrenstiftes St. Nikolaus bei Passau.“

⁹ Codicum Casinensium manuscriptorum Catalogus. Cura et studio monachorum S. Benedicti Archicoenobii Montis Casini (1915) 268 zu Cod. 184.

¹⁰ La confession aux laïques (Paris 1926) 352.

¹¹ „Dans cette dernière hypothèse s'explique aussi très bien comment le cardinal Bérenger peut avoir raccourci et résumé le texte de la Somme de Maître Paul, puisque l'Italie méridionale devrait alors être considérée comme la patrie d'origine de la Somme de Maître Paul“ (a. a. O. 352). — Nach Ausweis der vorliegenden Arbeit sind jedoch Umarbeitungen auch außerhalb Italiens vorgenommen worden. Somit ist der an sich schon schwache Grund in unserem Falle sicher nicht anwendbar.

¹² A. a. O. 161 ff.

Studien ausländischer Hss gehindert hätten, würde er weitere gefunden haben, welche Berengars Namen tragen. Schon Teetaert hat als solche genannt: Florenz, Bibl. Naz., Cl. VII, 1180; Rom, Cod. Palat. lat. 714¹³. Es wären noch hinzuzufügen: Paris, Bibl. nat. Cod. lat. 14.523; München, Staatsbibl., Clm 16.195 (saec. 15. aus St. Nikolaus bei Passau) fol. 131 ss. Teetaert stimmt Lindeboom auch in der Zuerteilung der Summe an Kardinal Berengar bei für den Text, den L. veröffentlicht hat und den Teetaert mit Recht als eine spätere Überarbeitung der ursprünglichen Summe bezeichnet. Berengar würde also nicht als erster Verfasser, sondern nur als Bearbeiter in Frage kommen¹⁴.

Die Liste der Namen, welche als Urheber der Summe auftreten, muß nach meinen handschriftlichen Untersuchungen jedoch noch erweitert werden. In mehreren Hss wird nämlich auch ein gewisser Magister Wilhelmus als Verfasser bezeichnet. So in Clm 11.481 (1390 aus Pollingen) fol. 85 ss. und Bamberg, Staatl. Bibl., Msc. theol. 36 (Q. II. 5) (1445/1447) fol. 144 ss. — Clm 9740 (1456 aus Oberaltaich) fol. 53 ss. tritt für Innozenz III. als Verfasser ein. — Cod. 1355 und 4012 der Hofbibl. von Wien schreiben die Summe Raimund von Peñafort zu. — Cod. 799 B von Monte Casino spricht von den „fratribus predicatorum“. — Nach Cod. lat. 3568 der Pariser Bibl. nat. ist die fol. 146 beginnende *Summa poenitentiae* „edita a magistro Francisco [Caraccioli], quondam cancellario Parisiensi“ († 1326).

Bei unseren handschriftlichen Untersuchungen konnten wir nun zusammen mit den Angaben von Hauréau und Teetaert die folgenden Hss feststellen, welche den Traktat dem Magister Paulus zuschreiben: Angers Cod. 394 (381) (saec. 14.); Prag, Universitätsbibl., III D 13 (saec. 15.) fol. 143^v ss.; Rom, Cod. Palat. lat. 461 (saec. 15.) fol. 251 ss.; Erlangen, Universitätsbibl., Cod. 221 (saec. 14.) fol. 138 ss.; Paris, Bibl. nat. Cod. lat. 14.883; Cod. lat. 14.528; Oxford, Coll. Lincoln, Cod. 67; München, Staatsbibl., Clm 3238 (saec. 15. aus Aspach) fol. 146 ss.; Clm 4586 (saec. 13. aus Benediktbeuern) fol. 1 ss.; Clm 4782 a (saec. 15. aus Benediktbeuern) fol. 1 ss.; Clm 4708 (1469/1472 aus Benediktbeuern) fol. 70^v ss.; Clm 5604 (saec. 15. aus Dießem) fol. 155 ss.; Clm 9666 (saec. 13. aus Oberaltaich) fol. 75 ss.; Clm 11.338 (saec. 13. aus Pollingen) fol. 48 ss.; Clm 14.724 (saec. 14. aus St. Emmeram) fol. 246 ss.; Clm 18.779 (saec. 15. aus Tegernsee) fol. 148 ss.; Venedig, Marciana (Valentinelli, Bibl. ms. codd. S. Marci II 99).

Eine große Anzahl von Hss ist uns anonym überliefert: Rom, Cod. Palat. lat. 397 (1439) fol. 18 ss.; Cod. Palat. lat. 710; Paris, Bibl.

¹³ Teetaert, a. a. O. 351. Cod. Palat. lat. 710, welchen T. noch anführt, ist anonym.

¹⁴ Teetaert, a. a. O. 352.

nat. Cod. lat. 15.952, fol. 99 ss.; Cod. lat. 16.504, fol. 83 ss.; Oxford, Bodleiana, Cod. Laud. miscell. 208; Klosterneuburg, Cod. 194 (saec. 15.) fol. 196 ss.; Cod. 797 (saec. 15.) fol. 231 ss.; Erlangen, Universitätsbibl., Cod. 276 (saec. 13.) fol. 9 ss.; Cod. 318 (saec. 13/14.) fol. 10 ss.; Leipzig, Universitätsbibl., Cod. 152 (saec. 14.) fol. 19 ss.; Bamberg, Staatl. Bibl., Msc. patr. 52 (Q. IV. 39) (1418) fol. 80 ss.; Msc. theol. 107 (Q. IV. 36) (saec. 15.) fol. 70 ss.; Msc. theol. 124 (Q. III. 14) (saec. 15.) fol. 120 ss.; Trier, Stadtbibl., Cod. 802 (saec. 15.; unvollständig) fol. 254 ss.; München, Staatsbibl., Clm 3049 (saec. 15. aus Andechs) fol. 40 ss.; Clm 3596 (1446 aus der Stadtbibl. von Augsburg) fol. 132 ss.; Clm 5979 (saec. 15. aus Ebersbach) fol. 17 ss.; Clm 12.665 (saec. 13/14 aus Ranshofen) fol. 143 ss.; Clm 14.177 (saec. 15. aus St. Emmeram) fol. 246 ss.¹⁵ In Monte Casino ist Cod. 184 anonym; desgleichen in Lambach Cod. lat. 134.

Diese Aufzählung macht natürlich auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Eine solche zu erreichen, ist bei der übergroßen Zahl der überlieferten Hss eine Unmöglichkeit. Es war nur beabsichtigt, die bisherigen Funde zu ergänzen, eventuell richtigzustellen und vor allem die große Verbreitung und Mannigfaltigkeit der Summe zu zeigen. Auch sollte eine genügend große Anzahl der Hss aufgeführt werden, welche ein Urteil über die Entwicklung des Textes der Summe wie auch über deren Urheber auf Grund handschriftlichen Studiums ermöglichen und sicherstellen. Diesen beiden Fragen wollen wir jetzt nähertreten und zunächst die Urform festzustellen suchen.

* * *

Schon bei einer mehr oberflächlichen Durchsicht der Hss fällt es auf, daß jene, in welchen die Summe dem Kardinal Berengar zugeschrieben wird, eine eigene Gruppe auch textlich wie inhaltlich bilden. Sie bieten einen Text, der von dem der anderen Hss völlig verschieden ist. Es ist die Summe, wie sie von Lindeboom gedruckt worden ist. Die eigentliche Summe, wie sie sich in den anderen Hss findet, ist hier sehr verkürzt. Dafür ist ein neuer Anhang über verschiedene Beichtfragen usw. beigefügt, der sonst fehlt.

Von den aufgezählten anonymen Hss gehören zu dieser Gruppe Clm 14.177, Rom, Cod. Palat. lat. 710 und Klosterneuburg 194. Somit erhalten wir alles in allem zehn Abschriften dieser Gruppe. Mit Recht hat sie Teetaert¹⁶, wie wir schon bemerkten, einer späteren

¹⁵ Von den bei Teetaert (a. a. O. 352) aufgeführten sechs anonymen Münchener Hss ist also nur eine in Wirklichkeit ohne Verfasseramen; alle anderen sind auch schon im Katalog mit Namen verzeichnet. T. hat offenbar die bei Lindeboom vorgenommene Einteilung in bisher bekannte und in neue Hss falsch gedeutet in nicht anonyme und anonyme.

¹⁶ A. a. O. 352.

Zeit zugewiesen. Denn es fehlt auf der einen Seite jeder Anhaltspunkt, die Autorschaft Berengars für diese Summe zu leugnen. Auf der anderen Seite aber ist es wegen der handschriftlichen Belege der Summe bereits aus dem frühen 13. Jahrhundert wie auch wegen der Bezeichnung der *Constitutio Omnis utriusque sexus* des Laterankonzils als „nova constitutio“ unmöglich, die Summe in ihrer Grundform erst Berengar (gest. 1323) zuzuschreiben. Es bleibt also nur die Annahme, daß Berengar der Verfasser einer späteren Bearbeitung ist. Damit scheidet dieser Text vorläufig aus unserer weiteren Betrachtung aus.

Die übrigen Hss teilen sich zunächst in zwei neue Hauptgruppen. Der auffallendste Unterschied liegt in dem Fehlen der Dekrethinweise in der einen Gruppe. So erhalten wir zwei verschiedene Texte, von denen der eine ohne die Dekrethinweise (oD-Gruppe) bei Duellius gedruckt ist, während der andere mit den Hinweisen (D-Gruppe) im wesentlichen dem im Florilegium Casinense¹⁷ herausgegebenen Text entspricht¹⁸.

Das ist jedoch nicht der einzige Unterschied der beiden Gruppen. Mit den beiden Hss von Monte Casino, welche beide der D-Gruppe angehören, hat auch z. B. Clm 3596, 3238, 3049, 5979, 9666, 12.665; Erlangen Cod. 276; Leipzig Cod. 152; Bamberg Msc. theol. 107 (Q. IV. 36) im Beginn nach einer kurzen Einleitung ein langes Inhaltsverzeichnis, das mit der Kapitelangabe *de principalibus vitiis* oder mit dem weiteren Kapitel *de cardinalibus virtutibus* endet. — Die Gruppe ohne Dekret (oD-Gruppe) jedoch hat dieses Inhaltsverzeichnis nicht, wie schon der Text bei Duellius zeigt. So auch z. B. Clm 4782 a, 4586, 11.338, 18.779. Eine Ausnahmestellung nimmt Clm 9740 ein, welcher Innozenz III. als Verfasser nennt; ebenso der dem Magister Wilhelm zugeschriebene Traktat in Clm 11.481; Bamberg Msc. theol. 36 (Q. II. 5); Msc. patr. 52 (Q. IV. 39)¹⁹. Wir kommen auf diese Summen noch zurück und werden die Abweichung erklären. Zu diesen Hss der oD-Gruppe, welche das Inhaltsverzeichnis dennoch haben, zählt auch Bamberg Msc. theol. 124 (Q. III. 14). Hier ist das Verzeichnis offenbar aus einer anderen Hs der D-Gruppe beim Abschreiben eingefügt worden. Denn es ist das lange Verzeichnis der D-Gruppe, während die Hs selber nur die geringere Anzahl der Kapitel der oD-Gruppe im Text enthält.

Hierin liegt nämlich ein weiterer Unterschied der beiden Gruppen.

¹⁷ Duellius 59 ff.; Florilegium Casinense IV 191 ff.

¹⁸ In Clm 4586 und 18.779 sind die Dekrethinweise aus der D-Gruppe am Rande nachgetragen. Da der Text dieser Hss sonst ganz der oD-Gruppe entspricht, sind sie dieser beizuzählen.

¹⁹ In der letzten Hs ist Wilhelm nicht als Verfasser genannt; sie ist anonym. Jedoch entspricht sie, wie wir zeigen werden, inhaltlich den beiden anderen Hss, die Wilhelm als Verfasser ausdrücklich nennen.

Die D-Gruppe bietet einen längeren Text. Sie schließt mit den Worten „nichil diminutum“²⁰ des Kapitels *de cardinalibus virtutibus*. Das ist der einheitliche Schluß aller vollständigen Hss dieser Gruppe²¹. Der Traktat *de confessione*, den das Florilegium Casinense noch weiter im Anschluß an die Worte „nichil diminutum“ druckt²², fehlt in den anderen Hss wie auch im Inhaltsverzeichnis der von den Benediktinern abgedruckten Summe selber. Er gehört, wie nun auch die Herausgeber des neuen Katalogs von Monte Casino zugeben²³, somit nicht mehr zu unserer Summe. — Die oD-Gruppe endet einheitlich schon mit dem Kapitel *de desperatione*. Es fehlen die langen Kapitel *de vitiis principalibus* und *de virtutibus cardinalibus*. So die Summe bei Duellius; so auch z. B. Clm 4782 a, 4586, 11.338, 11.481, 18.779; Klosterneuburg Cod. 797; Bamberg Msc. theol. 124 (Q. III. 14). Bei Duellius ist noch als 22. Kapitel nach *de desperatione venie* zugefügt: „Dicta Rudberti episcopi olmuensis. Sacra Scriptura continet decem precepta.“ Dann folgt ein weiteres Kapitel: „Quenam adhuc a penitente querenda sint. Non solum querendum est a persona, quam frequenter commissa sint preterita sed et quam recenter...“ Diese Kapitel gehören jedoch nach Ausweis anderer Hss nicht mehr zur Summe. So hat z. B. Clm 11.338, welcher wie der von Duellius benutzte Kodex auch aus Pollingen stammt und, wie der Text zeigt, entweder der abgedruckte Kodex selber ist oder doch zu seiner engsten Familie gehört, diese Kapitel unter einer völlig neuen Überschrift. Während sonst nur die Anfangsbuchstaben der Kapitel in Rot ausgezeichnet sind, ist hier die ganze Überschrift genau wie die Überschrift des ganzen Bußtraktates in Rot geschrieben. — Eine wirkliche Ausnahme macht wiederum die Summe, welche Innozenz als Autor verzeichnet. Sie enthält noch ein Kapitel *de vitiis*. Dieses hat jedoch einen anderen Wortlaut als das entsprechende Kapitel in der D-Gruppe. Außerdem fügt sie vor *de vitiis* nach dem Kapitel *de desperatione* noch ein sonst in keiner der Gruppen vorhandenes Kapitel *de peccato in Spiritum Sanctum* ein. Das zeigt, daß der ursprüngliche Text der eigentlichen Summe mit dem Kapitel *de desperatione* endete und der neue Bearbeiter — wir werden darauf nachher zurückkommen — an die Vorlage diese Kapitel angefügt hat. — Einen besonderen Schluß bietet auch Cod. Palat. lat. 397. Er gehört zur D-Gruppe. Jedoch hat der spätere Überarbeiter bald den ursprünglichen Text fast ganz umgearbeitet, so daß schließlich am Ende der Summe fast nur noch die Kapitelfolge beibehalten ist. — Eine größere Schwierigkeit machen die beiden Erlanger Hss 221 und 318, welche keine Dekretanmerkungen zu haben scheinen und dennoch den langen Text bieten.

²⁰ Florilegium Casinense IV 214.

²¹ Die Trierer Hs 802 ist am Anfang und Schluß unvollständig.

²² S. 214.

²³ A. a. O. 268.

Eine genauere Untersuchung aber zeigte, daß nicht der oD-Text vorliegt, sondern bis in die Einzelheiten der Wort- und Satzbildung der D-Text. Es sind nur die Dekrethinweise ausgelassen worden. Freilich ist das nicht überall der Fall gewesen. Der Überarbeiter hat sie hie und da stehenlassen. So z. B. Erlangen Cod. 221, fol. 139: „ut in extravaganti de officio iudeorum quesitum...“²⁴. Wir haben also eine Überarbeitung der D-Gruppe vor uns, welche die Dekrethinweise meist wegließ.

Die D-Gruppe gibt endlich einheitlich bei der im Kapitel *Quando peccatum iam confessum debeamus iterum confiteri* erwähnten „nova constitutio“ *Omnis utriusque sexus* auch ausdrücklich den Namen des Laterankonzils an: „secundum novam constitutionem... in concilio lateranensi.“ So Monte Casino Cod. 184; Cod. 799 B; München, Clm 3238, 3596, 5979, 9666, 12.665; Erlangen Cod. 276; Leipzig Cod. 152; Bamberg Msc. theol. 107 (Q. IV. 36); Rom, Cod. Palat. lat. 397. — Die oD-Gruppe gibt zwar die „nova constitutio“ an; es fehlt jedoch die Konzilsangabe. So sowohl bei Duellius (S. 70), wie z. B. in Clm 4782 a, 4586, 9740, 11.338, 11.481, 18.779; Erlangen Cod. 221; Cod. 318; Klosterneuburg Cod. 797; Bamberg, Msc. patr. 52 (Q. IV. 39); Msc. theol. 124 (Q. III. 14); Msc. theol. 36 (Q. II. 5). Eine Ausnahme macht Clm 3049, welcher zur D-Gruppe gehört, aber das Konzil wie die oD-Gruppe nicht angibt. Da der Kodex sonst alle Merkmale der oD-Gruppe trägt, wird es sich wohl nur um eine Auslassung des Schreibers handeln.

Auch in der allgemeinen Wortgestaltung unterscheiden sich beide Formen, wenn auch nur unwesentlich, so doch dauernd. Ein Blick in die Ausgabe von Duellius und Monte Casino wird das zeigen, z. B. an den Überleitungen zu den einzelnen Kapiteln. So sagt die D-Gruppe gleich bei dem ersten Kapitel: „Videamus, quo tempore inceperit confessio et de hoc sunt quinque opiniones.“ — Anders die oD-Gruppe: „Primo ergo videamus, quo tempore coeperit confessio. Ad hoc quinque sunt opiniones.“ Oder Kapitel 2: Die D-Gruppe schreibt: „Sequitur quare instituta fuit confessio, ideo scl. ut ...“, während es in oD heißt: „Ideo autem instituta fuit confessio ut...“

* * *

Welche von den beiden Gruppen ist nun die ursprüngliche? Aus dem Alter der Hss läßt sich hier leider nichts entscheiden, da wir schon im 13. Jahrhundert ziemlich gleichmäßig beide Formen vertreten finden. Um nur aus München ein Beispiel anzuführen, das sich bei den anderen Bibliotheken wiederholen ließe, so sind dort als älteste Hss Clm 4586, 9666, 11.338 anzusprechen²⁵. Von diesen

²⁴ Vgl. Florilegium Casinense IV 192.

²⁵ Vgl. auch Lindeboom a. a. O. 195.

gehören Clm 4586 und 11.338 zur oD-Gruppe, während Clm 9666 deutlich die D-Form vertritt. Das zeigt, daß beide Formen bald nacheinander schon im 13. Jahrhundert entstanden sein müssen.

Ein erster Hinweis auf die ursprüngliche Form dürfte in einer Bemerkung liegen, welche die Hss beider Gruppen bieten. Am Schluß des Kapitels *Quae sunt mortalia peccata* heißt es nämlich: „tamen de his et fere de omnibus vitiis tractatum infra subiciemus“ (Duellius 74; Floril. Cas. 200). Ähnlich am Ende des Kapitels *de interrogacionibus a sacerdote faciendis*: „in fine tamen totius huius tractatus, si potero et tempus habuero, tractabo de istis vitiis principalibus ponendo descriptiones, que ex ipsis procedunt, et de virtutibus cardinalibus. Tamen ad presens tradam doctrinam beati Gregorii ...“ (Duellius 66; Floril. Cas. 195). Da sich diese Stellen in beiden Gruppen finden, haben wir als sicheres Ergebnis, daß der ursprüngliche Verfasser nicht nur eine eigentliche Beichtsumme schreiben, sondern auch im Anschluß daran über die Tugenden und Laster in eigenen Kapiteln handeln wollte („infra subiciemus“ bzw. „in fine totius tractatus... tractabo“). Diese Tugend- und Lasterabhandlung finden wir jedoch nur in der D-Gruppe. Sie allein erfüllt also ganz das Versprechen des ursprünglichen Verfassers. Aber es bleibt noch die Möglichkeit, daß er seinen Plan nicht ausgeführt hat und nur die kurze Beichtsumme schrieb (oD-Gruppe), bis dann ein anderer diese durch die Anfügung der Dekrethinweise umarbeitete und auch den ursprünglichen Plan des ersten Verfassers durchführte, d. h. eine Tugend- und Lasterlehre hinzusetzte (D-Gruppe).

Dieses aber wird unwahrscheinlich durch eine weitere Stelle, die ebenfalls beiden Gruppen gemeinsam ist und somit vom ursprünglichen Verfasser herrührt. Bei dem Kapitel *Quis peccata dimittat* heißt es: „Nota quod per ista dimittuntur venialia: per dominicam orationem... aquam ... dein per ... disciplinam capituli sed hoc in iure (Duellius addit: Canonico) non inveni, sed generaliter ecclesia sic observat et sic credo esse observandum.“ Dann folgt bei der D-Gruppe noch der Beweis dafür, daß eine allgemeine Kirchengewohnheit zu beobachten sei nach art. XI dis. c. ecclesiasticarum et c. catholica. Da die Bemerkung: „hoc in iure non inveni“ sich in beiden Gruppen findet, rührt sie sicher vom ersten Verfasser her.

Der ursprüngliche Verfasser hat also nach Ausweis dieses Textes für seine Summe das Kirchenrecht verglichen; jedoch seine Aufstellung über den Nachlaß der läßlichen Sünden durch das Ordenskapitel dorthier nicht belegen können. Daher gibt er dieses sein negatives Ergebnis an: „non inveni.“ Wir dürften somit etwa folgende Entwicklungsreihe haben: Ursprünglich ist eine Summe, welche einzelne Behauptungen aus dem Kirchenrecht zu belegen suchte, d. h. die D-Gruppe. Diese verwirklicht auch den vollen Plan des ursprünglichen Verfassers, an die eigentliche Beichtsumme noch eine Tugend-

und Lasterlehre anzugliedern. Ein späterer Bearbeiter hat dann sehr bald, wohl aus mehr praktischen Gründen, allein die für unmittelbare Seelsorge berechnete eigentliche Beichtsumme herausgegeben ohne die Tugend- und Lasterlehre und ohne die für die Praxis nicht wichtigen Dekrethinweise. Den „negativen“ Dekrethinweis bei dem Nachlaß der läßlichen Sünden durch das Ordenskapitel hat er wohl übersehen und nicht gestrichen, da er keine Dekretzahlen enthielt²⁶.

Der erste Teil der vollständigen Summe, der eigentliche Beichtunterricht, wurde auch später noch vielfach umgearbeitet. Eine ziemlich frühe Neuherausgabe stellt die Summe in Clm 11.481; Bamberg Msc. theol. 36 (Q. II. 5) und Msc. patr. 52 (Q. IV. 39) dar. Bamberg Msc. theol. 36 (Q. II. 5) sagt davon ausdrücklich: *Incipit tractatus de confessione utilis magistri Wilhelmi primo in hunc modum* (fol. 144). Die Überarbeitung zeigt sich sofort in der Einleitung. Nach ihr ist die Arbeit nicht wie in der gewöhnlichen Summe „ad honorem Dei, sanctique Nicolai ac fratrum utilitatem et deo confitentium salutem“ geschrieben, sondern „ad honorem Dei et sancte Virginis ac fratrum et omnium sacerdotum“ (Clm 11.481 fol. 85). Ähnlich auch Bamberg Msc. theol. 36 (Q. II. 5): „in nomine Domini et sancte Marie ad utilitatem omnium confratrum“; oder Bamberg Msc. patr. 52 (Q. IV. 39); „ad honorem Dei et sancte Virginis Marie ac fratrum omnium sacerdotum“. — Im Text selber fehlen von den sonst vorhandenen Kapiteln der Abschnitt *an circumstantie aggravent peccatum*; ferner bei den *abusus* die Abhandlung über die *abusus non penitentiales*; endlich auch *que debent considerari in impositione penitentiae* und der Hinweis auf die später folgende Darstellung der Lasterlehre. Auch sind im Kapitel *de delatione penitentiae* eine Anzahl von Gründen weggelassen. Im Anfang enthalten diese Hss im Unterschied zur oD-Gruppe ein Inhaltsverzeichnis. Da nur die Hss, welche dem Magister Wilhelm zugeschrieben werden, diese neue Bearbeitung der Summe enthalten (*primo in hunc modum*), so dürften wir wohl nicht fehlgehen, sie auf den Magister Wilhelm zurückzuführen, wenn auch gewisse kleinere Abweichungen innerhalb der Gruppe vorkommen. Von den anonymen Hss gehört zu dieser

²⁶ Eine ähnliche Entwicklung können wir sicher bei der Wilhelm-Gruppe beobachten, welche nicht aus der ihr nach Umfang und Anlage viel näherstehenden oD-Gruppe, sondern auch aus der D-Gruppe unter Fortlassung der Laster- und Tugendlehre wie der Dekrethinweise entstanden ist. Das zeigt die Wort- und Satzbildung der Wilhelm-Gruppe, welche nicht der Satzbildung der oD-Gruppe, sondern der D-Form entspricht. Aus dieser ist sie also abzuleiten. Die gleiche Entwicklung hat auch die Berengar-Gruppe genommen. Auch sie ist, wie der Text zeigt, nicht aus der oD-Gruppe unmittelbar entstanden, obschon auch sie keine Dekrethinweise aufweist. Sie hat diese vielmehr aus dem D-Text aus praktischen Gründen weggelassen. Wir haben also hier zwei nachweisbare ähnliche Entwicklungsgänge, wie wir sie auch bei dem Entstehen der oD-Gruppe für wahrscheinlicher halten.

Gruppe Bamberg Msc. patr. 52 (Q. IV. 39), welche alle wesentlichen Merkmale der Gruppe trägt.

Eine andere Bearbeitung findet sich in Clm 9740. Innozenz III., welcher in der gewöhnlichen Summe beider Gruppen als Autorität am Schlusse des Kapitels *de allocutione*²⁷ angeführt wird, ist hier als Verfasser der ganzen Summe bezeichnet: „Incipit tractatus domini Innocentii tertii de confessione ad honorem Dei, sanctique Nicolai ... Ego Innocentius episcopus, fratrum utilitatem et confitentium salutem tractatum compilavi.“ Die Überarbeitung besteht vor allem im Zusatz des neuen Kapitels *de peccato in Spiritum Sanctum* und in einer neuen Darstellung des Kapitels *de vitiis*. Außerdem ist als Kapitel 20 sowohl im Inhaltsverzeichnis wie auch im Text ein neuer Abschnitt eingeschoben: *de modo elevationis salutaris hostie*. „Quo et quando debet salutaris elevari, hoc subinferri placuit, quia, pro dolor, plurimi sacerdotes ceca ignorantia in salutaris hostie elevatione peccant.“

Auch in Clm 3596 habe ich eine Überarbeitung gefunden. Während sonst vier Gründe für die *desperatio venie* angegeben werden (quattuor sunt, que solent hominem in desperationem ponere: Duellius 77; Flor. Cas. 201), finden sich hier nur drei (tria...). Ferner ist das Kapitel *de vitiis principalibus* ganz neu gearbeitet. Die Darstellung de desperatione mit nur drei Gründen findet sich auch in der Summe des Raimund von Peñafort. Da die Bearbeitung des Clm 3596 auch aus Raimunds Summe dessen Schluß des dritten Teiles gebraucht: „Expeditis per dei gratiam variis articulis de penitentia...“, so dürften wir hier eine Überarbeitung des Beichttraktates auf Grund der Summe des Raimund von Peñafort vor uns haben.

Bei der großen Verbreitung, die unsere Summe gefunden hat, sind wohl noch weitere Bearbeitungen entstanden. Doch dürfen wir bei der großen Zahl der durchgesehenen Hss wohl sicher sein, daß wir den Grundtext wie die Hauptbearbeitungen in den drei bisher gedruckten Ausgaben der Summe vor uns haben. Das Flor. Cas. wird den Grundtext enthalten (D-Gruppe), Duellius die erste frühe Bearbeitung (oD-Gruppe) und Lindeboom die späte Arbeit des Kardinals Berengar.

* * *

Wer ist nun der Verfasser der festgestellten Grundform? Es werden sowohl die D- wie die oD-Gruppe schon in den ältesten Hss einem „magister Paulus, presbiter Sancti Nicolai“ zugeschrieben. So lautet die Zueignung in den Hss des 13. Jahrhunderts ganz gleichmäßig. Auch zu Beginn des 14. Jahrhunderts wird die D- oder oD-Gruppe in ihrer ursprünglichen Form nie einem anderen als Paulus zugeschrieben. Die Hss sind entweder anonym oder tragen dessen Namen. Damit dürfte bewiesen sein, daß ein gewisser Paulus der Verfasser der Grundform ist. Ob auch der ersten abgeleiteten Form

²⁷ Duellius 64; Flor. Cas. 194.

(oD), lasse ich dahingestellt. Auch diese wird freilich im 13. und 14. Jahrhundert nie einem anderen zugeschrieben. Aber es bleibt doch möglich, daß bei der Umarbeitung der neue Verfasser den ursprünglichen Titel stehen ließ.

Wer ist nun dieser Paulus? Ein Hinweis auf seine persönlichen Verhältnisse ist in der Bezeichnung eines gewissen Magister Dominikus als „prior noster“²⁸ gesehen worden. So schreiben die Herausgeber des *Florilegium Casinense* zu dieser Stelle: „Ex his verbis patet tunc temporis magistrum Dominicum priorem fuisse monasterii S. Nicolai.“ Auch N. Paulus stimmt zu, wenn er bemerkt: „Zur Zeit, wo Paulus seine Schrift verfaßte, war ein Magister Dominikus Propst an St. Nikolaus“²⁹. Eine genaue handschriftliche Untersuchung aber zeigte, daß die Bezeichnung des Magisters Dominikus als „prior noster“ außerordentlich schwach belegt ist. Unter den vielen von mir daraufhin geprüften Hss finden sich nur wenige und ausnahmslos spätere, welche diese Bezeichnung haben. So Clm 9740 (saec. 15.); Clm 12.665 (saec. 13./14.) und Clm 5979 (saec. 15.). Letzterer sagt jedoch nur: „prior magister (!) meus Dominicus“. Alle anderen Münchener Hss z. B. haben nur „prior (et) magister Dominicus“. So auch Bamberg Msc. theol. 107 (Q. IV. 36); Msc. patr. 52 (Q. IV. 39); Msc. theol. 124 (Q. III. 124); Klosterneuburg Cod. 797; Leipzig Cod. 152. Clm 3049 (saec. 15.) sagt: „parisiensis magister prior Dominicus.“ Aber auch das ist zu wenig und zu spät bezeugt. So bietet also der Hinweis auf den Magister Dominicus keinen unmittelbaren und sicheren Anknüpfungspunkt für die nähere Bestimmung des Magister Paulus.

Wir sahen schon in der Einleitung, daß die Herausgeber des *Kataloges von Monte Casino* an Paulus de Hungaria O. P. denken. Sie werden auf ihn hingewiesen worden sein durch die Bemerkung des Cod. 799 B von Monte Casino, der die Summe den *fratribus predicatorum* zuschreibt. Aber diese Bezeichnung steht doch ganz vereinzelt da. Auf Paulus von Ungarn als den alten Bologneser Kirchenrechtler würde es freilich recht gut passen, daß er eine Summe mit so vielen Dekrethinweisen, wie sie die Grundform unserer Summe enthält, verfaßt habe. Auch dürfte es richtig sein, daß Paulus wahrscheinlich einem Orden angehörte. Denn Ordensfragen werden in der Summe mit größerer Liebe und öfter behandelt, als es der doch mehr praktische Zweck einer allgemeinen Beichtsumme vermuten ließe. Aber genügt das, auf einen so konkreten Namen zu schließen? Eine gewisse Bestätigung der Ansicht der Benediktiner, Paulus habe dem Dominikanerorden angehört, ist eine Bemerkung, welche ich in dem handschriftlichen *Incipitkatalog* der Münchener Staatsbibliothek fand, der

²⁸ Flor. Cas. 197.

²⁹ A. a. O. 247.

im vorigen Jahrhundert angelegt wurde. Der Verfasser schreibt bei dem Incipit „Quoniam circa confessiones“ unserer Summe, daß bei dem Antiquar Butch in Augsburg eine Hs vorhanden sei mit demselben Incipit und dem Titel: „Magistri Pauli prioris praedicatorum.“ Da jedoch auch diese Hs erst aus dem 14. Jahrhundert stammt, kann sie als sicheres Zeugnis kaum angesehen werden. Aber mit den anderen Anhaltspunkten gibt sie eine gewisse Richtung an, in welchem Orden wir den „presbiter S. Nicolai“, wie Paulus einheitlich in den Hss des 13. Jahrhunderts genannt wird, vielleicht zu suchen haben.

Sehr wenig haltbar erscheint auf Grund der handschriftlichen Untersuchungen die von Schulte, N. Paulus und Schmoll vertretene Ansicht, Paulus sei Priester der Diözese Passau oder Chorherr im dortigen Stift St. Nikolaus gewesen. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Ansicht sich auf die Bemerkung des Münchener Handschriftenkatalogs zu Cod. 4782 a stützt, die Schulte³⁰ ausdrücklich als Beweis abdruckt: „magistri Pauli presbiteri sancti Nicolai (prope Passau) Summa de confessione.“ Der Kodex schreibt jedoch nur „Summa magistri Pauli presbiteri sancti Nicolai de confessione“³¹. Der Zusatz „prope Passau“ ist also nur eine Bemerkung des Herausgebers des Katalogs ohne handschriftliche Belege.

Somit wird sich mit Sicherheit über den Verfasser nur sagen lassen, daß die Urform der Summe von einem gewissen *Magister Paulus, presbiter Sancti Nicolai*, stammt, der im Kirchenrecht bewandert war und wohl einem Orden (Dominikaner?) angehörte. Er schrieb kurz nach dem Laterankonzil (*nova constitutio... in concilio lateranensi*)³². Die wahrscheinliche Urform enthält zahlreiche Hinweise auf das Kirchenrecht und neben der eigentlichen Beichtsumme auch längere Abhandlungen über die Laster- und Tugendlehre. Sie ist im *Florilegium Casinense* gedruckt. Spätere Überarbeitungen sind zahlreich. Hier konnten mindestens sieben festgestellt werden. Die früheste, welche schon recht bald entstanden sein dürfte, ist ganz praktischen Beichtzwecken entsprechend umgestaltet und enthält so keine Dekret-hinweise und nicht die Tugend- und Lasterlehre. Sie ist bei Duellius gedruckt. Eine andere Gruppe von Umarbeitungen geht auf einen gewissen Magister Wilhelm zurück. Sie ist zu finden in Clm 11.481; Bamberg Msc. theol. 36 (Q. II. 5) und Msc. patr. 52 (Q. IV. 39). Eine andere Bearbeitung wird falsch Innozenz III. zugeschrieben (Clm 9740). Außerdem enthält Clm 3596 wenigstens für die Schlußkapitel eine Neuformulierung. Noch weitergehend ist die Umarbeitung in Cod. Palat. lat. 397 (Rom). Die beiden Erlanger Hss 221 und 318

³⁰ A. a. O. 531⁴⁶.

³¹ In München befindet sich aus der Bibliothek von St. Nikolaus bei Passau eine Hs unserer Summe. In ihr wird der Traktat Berengar zugeschrieben.

³² Duellius 70; Flor. Cas. 197.

enthalten die Urform in ihrem ganzen Umfang, jedoch ohne Dekret-hinweise. Die berühmteste der späteren Umarbeitungen ist jedoch das Werk des Kardinals Berengar, das weit in Deutschland, Italien, Österreich, Holland, Frankreich verbreitet war und von dem mindestens zehn Hss noch vorhanden sind. Es ist gedruckt bei Lindeboom³³.

„Tuto doceri non potest.“

Von Franz Hürth S. J.

In Beantwortung der Frage, ob der äußerste Notstand der Mutter das Recht zu einem direkten Tötungseingriff in das keimende Leben verleihe, wurden im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (4 [1929] 534—560) u. a. auch die Entscheidungen des S. Officium angeführt, die bezüglich der Erlaubtheit eines solchen Eingriffes erklären: „*tuto doceri non potest*“ (1884) bzw. *medicum enuntiatas operationes instaurare tuto non posse* (1895). Die Ausführungen über diese Entscheidungen haben zu einigen Gegenäußerungen Anlaß gegeben, die sich, soweit sie sachlicher Natur sind, in folgende Sätze zusammenfassen lassen:

1. Die Entscheidung „*tuto doceri non potest*“ bewirkt nur, daß die entgegengesetzte Ansicht nicht als sicher, sie bewirkt nicht, daß sie auch nicht als bloß wahrscheinlich (*sententia probabilis*) vorge-tragen werden darf. Wer darum die Ansicht vertritt, es sei zwar keine sichere, wohl aber eine wahrscheinliche Ansicht, daß in dem genannten Notstandsfall ein direkter Tötungseingriff erlaubt sei, verstößt nicht gegen die genannten Entscheidungen.

2. Die Wahrscheinlichkeit der Ansicht, daß im äußersten Notstand ein solcher Eingriff erlaubt sei, ergibt sich aus der Tatsache, daß namhafte Moralisten sie vertreten haben. Es besteht also wenigstens eine genügende äußere Wahrscheinlichkeit, um in der Praxis nach dieser Ansicht vorangehen zu können.

3. Selbst wenn zur Zeit der genannten Dekrete die entgegenstehende Auffassung nicht hinreichend wahrscheinlich war, so folgt daraus nicht, daß sie auch heute noch nicht wahrscheinlich ist. Die Entscheidung „*tuto doceri non potest*“ ist wandelbar, weil immer nur zu ver-stehen rücksichtlich des jeweiligen Standes der theologischen Wissen-schaft bzw. der Wissenschaft überhaupt (ganz abgesehen davon, daß es sich nicht um eine unfehlbare und unabänderliche Entscheidung handelt).

4. Die Entscheidung „*tuto doceri non potest*“ will nur der privaten Willkür entgegenstehen und richtet sich deshalb nur gegen diejenigen,

³³ Für die überaus große persönliche Hilfe bzw. schriftliche Aus-kunft danke ich auch an dieser Stelle vor allem den Bibliotheks-verwaltungen von Bamberg, Erlangen, Klosterneuburg, Leipzig, Mün-chen, Rom (Vat.) und Trier wie auch Hochw. Herrn Bethune, Rom.

die ohne Beachtung der zuständigen kirchlichen Autorität nach eigenem Gutdünken die grundsätzliche Frage der Erlaubtheit derartiger Eingriffe glauben autoritativ entscheiden zu können; sie nimmt nicht Stellung zu der Frage nach der objektiven Richtigkeit und Berechtigung des privaten einzelnen Gewissensurteils bzw. des dadurch bestimmten äußeren Handelns.

Da es sich bei diesen Gegenäußerungen um Fragen grundsätzlicher Natur, nicht um die Lösung bloß praktischer Fälle handelt, scheint es angezeigt, in dieser Zeitschrift dazu Stellung zu nehmen und die einzelnen Behauptungen auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

1. Der Sinn der Entscheidung „tuto doceri non potest“.

Eine Ansicht wird von den Theologen als „tuta“ bezeichnet, wenn keine beachtenswerte Gefahr besteht, daß sie gegen die regula fidei verstößt; wobei unter „regula fidei“ die „Lehre der Kirche“ bzw. das authentische kirchliche Lehramt verstanden wird, das von Christus selbst als das bestimmende und entscheidende Lehrtribunal bestellt worden ist. Eine beachtenswerte Gefahr besteht nicht, wenn, sobald und solange eine begründete hinreichende Wahrscheinlichkeit gegeben ist, daß eine Ansicht mit der Lehre der Kirche in Einklang steht. Umgekehrt ist eine Ansicht „non-tuta“, wenn eine solche beachtenswerte Gefahr vorliegt; und sie muß als vorliegend angenommen werden, wenn nicht einmal eine genügende Wahrscheinlichkeit beigebracht werden kann für die Übereinstimmung dieser Ansicht mit der Lehre der Kirche.

Ein Dekret der zuständigen kirchlichen Behörde, durch das eine Ansicht als „non-tuta“ bezeichnet wird, hat also unmittelbar den Sinn, daß die betreffende Ansicht der genannten erforderlichen Wahrscheinlichkeit der Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche in Sachen des Glaubens und der Sitte entbehrt, und daß sie darum eine beachtenswerte Gefahr eines Verstoßes gegen die rechte Lehre enthält (vgl. Dieckmann, H., S. J., De Ecclesia, tom. II n. 788 u. n. 677). Ein derartiges Dekret befaßt sich also unmittelbar mit der „Gefährlichkeit“ bzw. Gefahrlosigkeit (securitas) einer Ansicht, nicht mit ihrer Richtigkeit oder theoretischen Wahrheit (speculativa veritas); noch viel weniger befaßt es sich unmittelbar mit dem Grad der Sicherheit über die theoretische Richtigkeit, d. h. mit der Frage, ob die betreffende Ansicht „sicher richtig“ oder nur „wahrscheinlich richtig“ ist. Sententia certa und sententia tuta sind in der theologischen Sprechweise durchaus keine gleichbedeutenden Ausdrücke (Synonyma), wenn auch eine sententia „vera“, die als solche von uns mit Sicherheit erkannt worden ist, immer (sowohl in sich als auch für uns) bezüglich der Richtigkeit der Lehre eine sententia „tuta“ ist, weil niemals die Wahrheit sich selbst widersprechen oder für sich selbst zu einer Gefahr werden kann.

Eine amtliche Entscheidung über die „*securitas*“ einer Ansicht hängt indessen noch unter anderer Rücksicht eng mit der „*veritas*“ zusammen; denn wenn die Kirche eine Lehre als „*non-tuta*“ bezeichnet, also als gefährlich oder bedenklich, so sieht sie eben die Gefahr, die in der betreffenden Lehre liegt, für gewöhnlich in der Gefahr des Abweichens von der Wahrheit der Glaubens- oder Sittenlehre, d. h. in der Gefahr eines Irrtums bezüglich des Glaubens oder der Sitte oder gewisser natürlicher Wahrheiten, die in notwendiger Verbindung mit Glauben und Sitte stehen. Insofern liegt in der authentischen negativen Entscheidung der kirchlichen Autorität, eine *sententia* sei „*non-tuta*“, auch eine gewisse Stellungnahme zur *veritas* dieser Ansicht. Dagegen folgt umgekehrt aus der positiven Erklärung, eine Auffassung sei „*tuta*“, nicht ohne weiteres, daß eine andere Auffassung, ja nicht einmal, daß die entgegengesetzte Auffassung, „*non-tuta*“ oder „*falsa*“ sei. Denn daraus, daß die eine Ansicht keine Gefahr gegen Glauben und Sitte enthält, folgt nicht ohne weiteres, daß in einer anderen oder wenigstens in der entgegengesetzten, eine solche Gefahr enthalten oder daß diese falsch ist. Und dies deshalb nicht, weil zugleich mehrere Ansichten „ungefährlich“ sein können und weil es in Dingen, die nicht selbst unmittelbar Inhalt einer Glaubens- oder Sittenlehre, sondern nur wissenschaftliche Ausdeutungen oder entferntere Schlußfolgerungen sind, auch Auffassungen geben kann, die zwar „irrig“ sind, aber doch ungefährlche Irrtümer darstellen.

Was die Verpflichtung angeht, die die authentische Erklärung, eine Ansicht sei *non-tuta*, auferlegt, so gelten hier die allgemeinen Prinzipien über die verpflichtende Kraft von Doktrinalentscheidungen der römischen Kongregationen. Da die Kongregationen keine unfehlbare Lehrgewalt haben, so verpflichten sie auch nicht *ad assensum definitivum et irreformabilem*; weil sie aber Organe des authentischen kirchlichen Lehramtes darstellen, so ist es nicht in das Belieben des einzelnen gestellt, ihre Entscheidungen anzunehmen oder abzulehnen; vielmehr besteht die doppelte Verpflichtung des „*silentium obsequiosum*“ und des „*internus assensus mentis*“. Das *silentium obsequiosum* verlangt die Unterlassung einer entgegenstehenden (öffentlichen) Meinungsäußerung, schließt aber keineswegs aus, daß jemand der zuständigen kirchlichen Autorität mit der schuldigen Ehrerbietung und Unterordnung seine entgegenstehenden Bedenken unterbreitet. Der *assensus internus* besagt die innere Annahme der Entscheidung durch das zustimmende Urteil des Verstandes. Es ist dies kein *assensus irreformabiliter certus*, wohl aber ein *assensus religiosus, moraliter certus*.

Der Inhalt dieses *assensus* deckt sich mit dem Inhalt der Entscheidung und braucht nicht weiter zu gehen, als die Entscheidung selbst sagt; im vorliegenden Fall ist es die innere Zustimmung zu dem Satz, daß die betreffende Ansicht tatsächlich „*non-tuta*“ ist. Wenn

in einem Ausnahmefall jemand evidente Gründe dafür haben würde, daß die kirchliche Entscheidung nicht richtig sein kann, so wäre er zu dem genannten *assensus internus mentis* nicht gehalten; die Verpflichtung zum *silentium obsequiosum* bliebe aber bestehen. Indes kann jemand einen solchen Ausnahmefall nicht für sich schon dann als gegeben ansehen, wenn er zwar einige Schwierigkeiten hat, aber weder neue und gewichtige Gründe für die Gegenansicht anzuführen imstande ist, noch auch bezüglich der Tragweite und des Gewichtes der bisher bereits bekannten Gründe irgend etwas Neues und Beachtenswertes vorzubringen weiß. Es mag schließlich in einem solchen Fall bezüglich der inneren Ablehnung der kirchlichen Entscheidung ein subjektiv guter Glaube infolge eines irrigen Gewissensurteiles bestehen können; eine objektive Berechtigung zu der ablehnenden Behandlung besteht nicht (vgl. Dieckmann, a. a. O. n. 779).

Was die Schwere der Verpflichtung zu dem genannten *internus assensus* angeht, so liegt objektiv eine *obligatio ex genere suo gravis* vor; denn es handelt sich um die Verpflichtung der Unterordnung unter die rechtmäßige kirchliche Autorität innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit; diese Verpflichtung ist aber *ex genere suo gravis*. Außerdem handelt es sich um das Vermeiden eines *periculum fidei et morum*, was in *genere* als eine *materia gravis* bezeichnet werden muß.

Zusammenfassend ist also zu sagen: der Sinn der Entscheidung „tuto doceri non potest“ ist, daß die betreffende Ansicht die ernste Gefahr eines Verstoßes gegen die kirchliche Lehre enthält und daß sie nicht einmal die genügende Wahrscheinlichkeit der Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche hat. Aus dieser Entscheidung ergibt sich die schwere sittliche Verpflichtung, die betreffende Ansicht als *tatsächlich non-tuta* anzuerkennen und sich einer entgegenstehenden Meinungsäußerung zu enthalten.

Damit ist auch die Antwort auf die erste Gegenäußerung gegeben. Es ist irrig, zu behaupten, die genannte Entscheidung wehre nur, die entgegenstehende Ansicht als *certa*, sie wehre nicht, sie als *probabilis* zu bezeichnen und vorzutragen. Diese Gegenäußerung beruht auf der irrigen Gleichsetzung von *sententia certa* und *sententia tuta*. Eine als *non-tuta* bezeichnete Ansicht kann weder als „*certa*“ noch als „*probabilis*“ gehalten und vertreten werden. Wer sie dennoch als „*probabilis*“ hielte oder verteidigte, würde objektiv gegen die oben genannte schwere Verpflichtung des *assensus internus* wie des *silentium obsequiosum* verstoßen.

2. Die begründete hinreichende Wahrscheinlichkeit der Gegenansicht.

Vor den genannten Entscheidungen des *S. Officium*, in denen die Ansicht von der Zulässigkeit direkter Tötungseingriffe bei äußerstem Notstand der Mutter als *non-tuta* bezeichnet wurde, haben einige

Moralisten diese Ansicht als *sententia probabilis* und *practice tuta* betrachtet. Insofern konnte damals dieser Ansicht eine gewisse, wenigstens äußere Wahrscheinlichkeit zugestanden werden. Ihre „*securitas*“ beruhte damals auf den von diesen Autoren angeführten inneren Gründen und auf ihrer privaten Autorität, und solange die kirchliche Behörde sich nicht autoritativ zu dieser Ansicht geäußert hatte, stand es jedem frei, wenn ihm die inneren und äußeren Gründe genügend schienen, diese Ansicht als „*tuta*“ anzusehen und sich ihr anzuschließen. Nachdem aber nunmehr die kirchliche Autorität lehramtlich die „*securitas*“ dieser Lehre in Abrede gestellt hat, und zwar trotz der entgegenstehenden Auffassung jener Moralisten und trotz der von ihnen angeführten Gründe, kann die „*securitas*“ der genannten Lehre weder auf die angeführten inneren Gründe noch auf den äußeren Grund der *auctoritas Moralistarum* hin aufrechterhalten werden. Es ist Sache des kirchlichen Lehramtes, autoritativ sowohl über die objektive Stichhaltigkeit der inneren und äußeren Gründe, die für die *securitas* einer Ansicht angeführt werden, als auch über diese *securitas* selbst zu befinden. Nach erfolgter kirchlicher Entscheidung mag man immerhin noch sagen, die zurückgewiesene Ansicht habe einmal *ex auctoritate quorundam auctorum probatorum* als *tuta* gegolten; man kann aber nicht sagen, sie könne auch heute wegen jener Moralisten noch als „*tuta*“ und „saltem *extrinsece probabilis*“ gelten. Der oben unter 1. erwähnte Ausnahmefall, daß trotz der römischen Entscheidung die entgegenstehende Ansicht innerlich festgehalten werden könne, liegt bezüglich der Entscheidung über die direkten Tötungseingriffe nicht vor. Denn es sind bis jetzt keinerlei durchschlagende Beweise beigebracht worden, daß die in Frage stehenden kirchlichen Entscheidungen auf einer ungenügenden oder irrigen Würdigung der Gegenansicht und ihrer Gründe aufbauen; noch sind neue, bisher unbekannte Beweismomente angeführt worden, die eine neue Überprüfung und einen anderslautenden Endentscheid forderten. Die heute zugunsten der direkten Tötungseingriffe vorgebrachten Gründe bieten nichts, was nicht schon zur Zeit jener Entscheidungen vorgebracht worden ist; nur die gedankliche und sprachliche Form der Darbietung ist anders und der Neuzeit mehr angepaßt.

Zu der zweiten Gegenäußerung ist demnach zu sagen, daß, wenn vor den genannten Entscheidungen eine wenigstens äußere Wahrscheinlichkeit bestanden hat, sie seit diesen Entscheidungen und kraft dieser Entscheidungen heute nicht mehr besteht, und daß deshalb die entgegenstehende Auffassung heute weder theoretisch noch praktisch, weder als sicher noch als wahrscheinlich gehalten werden kann.

3. Die Wandelbarkeit der kirchlichen Entscheidungen.

Die dritte Gegenäußerung betont, aus der Tatsache, daß zur Zeit der genannten Entscheidungen die in Frage stehende Ansicht als *non-tuta*

erklärt worden sei, folge nicht, daß sie auch heute noch von der Kirche als *non-tuta* angesehen werde.

Eine Wandlung der Stellungnahme, wie sie hier behauptet wird, ist als theoretisch und praktisch möglich zuzugeben. Dieckmann schreibt hierüber a. a. O. n. 788 mit Berufung auf Billot: „Quia autem iudicium de *securitate* doctrinae alicuius veritatem non immediate tangit, fieri potest, ut doctrina aliqua *non-tuta*, re melius perspecta, possit *evadere tuta*, „si forte auctoritas competens, re iterum discussa et novis perpensis rationibus, aliam decisionem ediderit“; alia autem doctrina, quae nunc, „attento praesenti statu rationum“, est *tuta*, fieri potest *non-tuta*, „novis rationibus accedentibus.“ Der tiefere Grund für die Wandelbarkeit einer kirchlichen Entscheidung über die bloße *securitas* einer Ansicht liegt also einmal darin, daß es sich bei solchen Entscheidungen nicht unmittelbar um die Wahrheit und Richtigkeit handelt (die Wahrheit einer Lehre wandelt sich nicht), sondern um ein Gefahrmoment, das mit einer Ansicht verbunden ist; sodann darin, daß dieses Gefahrmoment nicht so sehr absolut und in sich betrachtet wird, als mehr in seiner Beziehung zu uns und entsprechend der augenblicklich gegebenen Kenntnis der Sachlage. So ist es möglich, daß eine Ansicht *in se vera* und darum auch *in se et quoad se tuta* ist, ohne aber als solche auch von uns bereits erkannt zu werden, also ohne auch *tuta quoad nos* zu sein. Es kann hier noch einer langen Entwicklung, weiterer wissenschaftlicher Forschung und Klärung bedürfen, bis die objektive *securitas* von uns mit hinreichender Sicherheit erkannt wird, und es ist möglich, daß, solange diese Klärung noch nicht eingetreten ist, die Kirche eine solche Ansicht durch ein formelles Dekret als „*non-tuta*“ bezeichnet; was dann selbstverständlich nicht heißen kann: *non-tuta quoad se*, sondern nur: *non-tuta quoad nos*, i. e. *spectato praesenti statu rationum et scientiae*.

Aber daraus, daß ein solcher Fall einmal eintreten kann und daß eine solche Wandelbarkeit einer Entscheidung über die *securitas* einer Ansicht möglich ist, folgt weder, daß er immer möglich ist und noch weniger, daß dieser Fall bezüglich der Entscheidungen über die direkten Tötungseingriffe wirklich eingetreten und ein Wandel in der Stellungnahme der Kirche tatsächlich erfolgt ist. Das Axiom, das sonst in der Wissenschaft allgemeine Gültigkeit hat, gilt auch hier: *a posse non valet illatio ad esse*. Es ist also positiv zu zeigen, daß im vorliegenden Fall die zuständigen römischen Behörden (sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend) ihre Stellung geändert haben, daß neue gewichtige Gründe vorgebracht worden sind oder daß eine tiefere und richtigere Würdigung der früheren Gründe erfolgt ist, wodurch die entgegenstehenden Bedenken und die Gefährlichkeit der zurückgewiesenen Ansicht als unbegründet dargetan werden. Nichts von alledem ist bis jetzt erfolgt, und darum ist die Gegenäußerung, die die Möglichkeit einer Wandlung in der kirchlichen

Stellungnahme betont, ohne Bedeutung für die Frage nach der Tatsächlichkeit einer solchen Wandlung. Auf die Tatsächlichkeit einer Wandlung kommt es aber an. Denn soweit es sich bei der Frage über die Unzulässigkeit der direkten Tötungseingriffe um das „argumentum ex auctoritate“ handelt, ist nur die tatsächlich erfolgte und tatsächlich noch immer vorliegende Stellungnahme der römischen Behörden maßgebend.

4. Die ausschließlich grundsätzliche und autoritative Befindung (Stellungnahme).

Man sagt, bei Erlaß der in Frage stehenden Entscheidungen sei die Absicht des S. Officium lediglich die gewesen, und so seien darum auch die betreffenden Entscheidungen zu verstehen, daß dem privaten Befinden der einzelnen das grundsätzliche und autoritative Urteil über die sittliche Zulässigkeit der direkten Tötungseingriffe entzogen und dem amtlichen Befinden der Kirche vorbehalten werde; während es keineswegs Absicht der kirchlichen Behörde gewesen sei, für das rein private Gewissensurteil des einzelnen und den einzelnen Fall des praktischen Handelns eine allgemein bindende Norm aufzustellen bzw. eine rein private anderslautende Meinung und Meinungsäußerung zu verbieten.

Daß die kirchliche Entscheidung „*tuto negari non potest*“, „*tuto in dubium revocari non potest*“ unter Umständen diesen Sinn haben kann, ist zuzugeben. Bezüglich des Comma Ioanneum war am 13. Januar 1897 auf die Frage: „*Utrum tuto negari, aut saltem in dubium revocari possit esse authenticum textum S. Ioannis in epistola prima cap. 5 vers. 7...*“, die Antwort erteilt worden „*Negative*“, d. h. *tuto negari non potest*. Unter dem 2. Juni 1927 hat das S. Officium bezüglich dieser Entscheidung die authentische Interpretation erlassen: „*Decretum hoc latum est, ut coerceretur audacia privatorum doctorum, ius sibi tribuentium authenticam 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*“ (Enchiridion Biblicum [Romae 1927] n. 120 s.). Bezüglich dieser Interpretation wird einleitend noch gesagt, daß diese Erklärung, „*quae nunc ipsius auctoritate publici iuris fit*“, von der Suprema Sacra Congregatio des Heiligen Offiziums „*inde ab initio privatim data ac postea pluries repetita*“ sei.

Diese authentische Erklärung enthält im wesentlichen das, was in der vierten Gegenäußerung als möglicher Sinn einer kirchlichen Entscheidung über die *securitas* einer Ansicht behauptet wird. Die Mög-

lichkeit einer solchen Sinngebung kann also nicht in Abrede gestellt werden. Aber es handelt sich bei den Entscheidungen über die direkten Tötungseingriffe nicht um die Frage eines schließlich einmal möglichen Sinnes irgendeiner kirchlichen Entscheidung de securitate alicuius sententiae, sondern um die Frage des wirklichen Sinnes dieser ganz bestimmten Entscheidungen. Was oben zu n. 3 gesagt worden ist, gilt auch hier: daraus, daß eine Sache einmal möglich ist, folgt nicht, daß sie immer und in allen Fällen möglich, und noch weniger, daß sie in einem bestimmten Fall Tatsache ist; „a posse non valet illatio ad esse“. Unter dem 5. Juni 1918 hat das S. Officium Stellung genommen zu verschiedenen Sätzen über das menschliche Wissen Christi; auch hier lautet die Frage „Utrum tuto doceri possint sequentes propositiones“, die Antwort ist negativ. Kein Theologe ist bisher auf den Gedanken gekommen, auch diesem Dekret den obigen Sinn zu geben mit der Begründung, daß eben eine Entscheidung des S. Officium über die securitas einer Ansicht einmal diesen Sinn haben könne, wie die authentische Interpretation vom 2. Juni 1927 zeige. Es müssen vielmehr positive und gewichtige Gründe vorliegen, um in einem bestimmten Fall von einer bestimmten Entscheidung den in und an sich möglichen Sinn als tatsächlich zu behaupten. Bezüglich der Entscheidung über das Comma Ioanneum ist der hauptsächlichste äußere Grund in der bereits von Anfang an einzelnen gegebenen und später öfter wiederholten privaten Erklärung des S. Officium zu suchen. Ein anderer Grund liegt in dem von den katholischen Exegeten ziemlich allgemein angenommenen und von der kirchlichen Autorität stillschweigend gebilligten Verhalten gegenüber der Echtheitsfrage des Comma Ioanneum. Bezüglich der Entscheidungen über die direkten Tötungseingriffe fehlt bisher jede private oder öffentliche Erklärung des S. Officium, die irgendwie ähnlich lautete; ebensowenig besteht eine mehr oder weniger allgemeine, von diesen Entscheidungen abweichende Stellungnahme der katholischen Theologen und Moralisten, die von der Kirche wenigstens stillschweigend gebilligt würde.

Es wird darum in der vierten Gegenäußerung ein in sich und an sich absolut möglicher Sinn ohne irgendeinen äußeren oder inneren stichhaltigen Grund als der tatsächliche und wirkliche Sinn der betreffenden kirchlichen Entscheidungen behauptet. Aber in der ganzen Frage handelt es sich ausschließlich um den wirklichen Sinn dieser Entscheidungen; die Gegenäußerung kommt darum für die Beantwortung nach deren wirklichen Sinn weiter nicht in Betracht.

*

Abschließend kann nur wiederholt werden, was in dem eingangs erwähnten Artikel (S. 560 n. 3) bereits gesagt worden ist: „Die amtlichen Entscheidungen des S. Officium lassen keinen Zweifel darüber, daß die genannten direkten Eingriffe in völlig schuldloses Leben als sittlich zulässig weder gelehrt noch getätigt werden können.“

Ein Nachspiel des Modernismus in Frankreich.

Von Jean-Pierre Grausem S. J.

Ein äußerst peinlicher Fall hat in den letzten Monaten im katholischen Frankreich große Aufregung hervorgerufen. Es handelt sich um die schriftstellerische Tätigkeit des Abbé Joseph Turmel. Das bis jetzt vorliegende Material sei hier kurz zusammengefaßt.

Im Jahre 1906 erschienen in der von A. Loisy gegründeten *Revue d'histoire et de littérature religieuses* drei Artikel über das Dogma der Trinität in den drei ersten Jahrhunderten. Als Verfasser zeichnete Antoine Dupin. Im folgenden Jahrgang veröffentlichte ein gewisser Guillaume Herzog (Lausanne) drei Aufsätze über die unbefleckte Empfängnis und die Jungfrauschaft Mariä¹. Die rationalistische und destruktive Tendenz der beiden Artikelserien trat klar zutage. Dupin und Herzog waren offenbar nur Decknamen. Abbé Louis Saltet, Professor an der katholischen Universität in Toulouse, unterzog sich der Aufgabe, die wahren Verfasser festzustellen. In zwei Artikeln des *BullLittEccl*² kam er, nach einer eingehenden Prüfung des Inhaltes, der Methode und des Stiles der betreffenden Aufsätze zu folgendem Ergebnis: Sämtliche Artikel Herzog-Dupin stammen aus derselben Feder. Dem Inhalt und der Form nach sind sie ein reines Plagiat der *Histoire de la théologie positive* von J. Turmel (Paris 1904). Ferner weisen die Artikel Dupins eine bis ins einzelne gehende Ähnlichkeit auf mit verschiedenen Artikeln Turmels, die teils kurz vorher, teils genau zur selben Zeit in Frankreich und Amerika erschienen. Daß Saltet Turmel für den wahren und ausschließlichen Verfasser hielt, war deutlich genug zwischen den Zeilen zu lesen. Dies war übrigens auch die Ansicht anderer Fachleute. Mgr Duchesne hatte gleich nach Erscheinen der Artikel Herzogs an Turmel geschrieben: „Tu es ille vir“³.

Zu diesen für Turmel schon äußerst belastenden Tatsachen kam noch hinzu, daß sowohl er selbst wie auch die Schriftleitung der *RevHistLittRel* zu all diesen Anklagen schwieg. Als jedoch der zuständige Ordinarius, Mgr Dubourg, Erzbischof von Rennes, Turmel zur Rede stellte (Mai 1908), leugnete er zuerst mündlich, dann schriftlich, „devant Dieu“,

¹ A. a. O. 11 (1906) 219—231 353—365 515—532; 12 (1907) 118—133 320—340 483—607. Beide Artikelserien sind in Buchform erschienen: Antoine Dupin, *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles* (Paris 1907); G. Herzog, *La Sainte Vierge dans l'histoire* (Paris 1908).

² 1908, 73—89: Un insigne plagiat: La Sainte Vierge dans l'histoire, par G. Herzog; 109—130: Guillaume Herzog et Antoine Dupin deux pseudonymes d'un plagiaire. Die beiden Artikel bilden das 1. und 3. Kapitel des von Saltet einige Monate später veröffentlichten Buches *La question Herzog-Dupin* (Paris 1908).

³ *BullLittEccl* 1929, 113.

jede Mitarbeit an den betreffenden Artikeln; Herzog und Dupin seien ihm völlig unbekannt. Für die Verwertung seiner Schriften oder seiner Manuskripte durch die genannten Schriftsteller habe er seinem Bischof eine befriedigende Erklärung gegeben⁴. Einige Tage später unterzeichnete er ein vom Erzbischof selbst entworfenes Schriftstück, worin er dieselben Beteuerungen wiederholte, von vornherein alle der katholischen Lehre entgegengesetzten Folgerungen, die man aus seinen Schriften ziehen könnte, verurteilte und erklärte, als katholischer Priester voll und ganz die Lehre der Kirche anzunehmen⁵.

Damit war die Sache offiziell erledigt. Aber in der Presse ging der Kampf weiter. In seinem einige Monate später erschienenen Buche *La question Herzog-Dupin* hielt Saltet alle seine Behauptungen aufrecht. Es gelang ihm auch nachzuweisen, daß Turmel bereits mehrere Jahre vorher in derselben Zeitschrift (1900 und 1901) drei von ähnlichem Geiste beseelte Artikel über die patristische Theologie unter dem Decknamen *D en y s L e n a i n* veröffentlicht hatte, was übrigens von Turmel zugegeben wurde⁶. E. Portalié, S. J., ebenfalls Professor in Toulouse, unterzog seinerseits in mehreren Artikeln der *Études* die Lehre Herzog-Dupins und Turmels einer eingehenden Prüfung und gelangte zu demselben Ergebnis⁷. Trotz der feierlichen Erklärungen des Angeklagten galt — und gilt heute noch — in den Fachkreisen seine direkte Mitarbeit oder besser seine ausschließliche Autorschaft an den betreffenden Artikeln als erwiesen⁸. In den folgenden Jahren wurden sieben der Schriften Turmels durch die Indexkongregation verurteilt (5. Juli 1909, 7. März 1910, 2. Januar 1911). Der Verfasser unterwarf sich. Seither schien er jede schriftstellerische Tätigkeit aufgegeben zu haben und sich in Rennes ausschließlich priesterlichen Arbeiten zu widmen.

Aber immer wieder tauchten in den letzten zwanzig Jahren Schriftsteller auf, die wie Dupin und Herzog eine gehässige Offensive gegen das katholische Dogma führten. Sie veröffentlichten ihre Arbeiten meist in der von Loisy seit 1909 weitergeführten *RevHistLittRel* und nach deren

⁴ Brief Turmels an den Erzbischof von Rennes, 13. Mai 1908. Der Brief wurde in der *Semaine religieuse de Rennes* veröffentlicht (16. Mai); s. Saltet, *La question H.-D.* 103.

⁵ Veröffentlicht in der Zeitung *La Croix* (25. Mai) und in der *Semaine religieuse de Rennes* (30. Mai); s. Saltet, a. a. O. 114.

⁶ *Études* 116 (1908) 520; A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique* (Paris 1913) 399.

⁷ *Études* 116 (1908) 355—359; „La question Herzog-Dupin“ et la critique catholique; 506—538 605—638 763—794; „La question Herzog-Dupin“ et la critique de M. Turmel. Die Artikel sind in Sonderdruck erschienen: *La critique de M. Turmel et „la question Herzog-Dupin“* (Paris 1908).

⁸ Derselbe Standpunkt wurde auch in Deutschland geteilt: Prof. H. Schrörs in der *Liter. Beilage der Köln. Volkszeitung* vom 30. Juli 1908; *ThRev* 7 (1908) 502 f.; A. Sleumer, *Index Romanus* ² (1928) 119; vgl. H. Koch, *Adhuc virgo* (Tübingen 1929) 6.

endgültigem Verschwinden (1923) in der *Revue de l'histoire des religions* und der im Verlag Rieder (Paris) von P.-L. Couchoud herausgegebenen Sammlung „*Christianisme*“⁹. Die Aufsätze und Bücher erschienen unter den verschiedensten Decknamen, doch kümmerte man sich katholischerseits wenig um diese pseudowissenschaftlichen Produkte.

Eine theologische Kontroverse sollte jedoch ganz unerwartet einen zweiten „Fall Turmel“ hervorrufen. Im Jahre 1927 schrieb der bekannte Dogmenhistoriker J. Rivière, Professor an der Universität Straßburg, in der *Revue des sciences religieuses* mehrere Artikel über die Erlösungslehre des hl. Augustinus. Er sah sich veranlaßt, gegen zwei von einem gewissen Hippolyte Gallerand über denselben Gegenstand veröffentlichte Aufsätze Stellung zu nehmen und erkannte bald die auffallende Verwandtschaft Gallerands mit den längst verschollenen Herzog und Dupin¹⁰. In diesem Zusammenhange war es unvermeidlich, daß auch der Name Turmel wieder ausgesprochen wurde. Dies geschah in einer Besprechung der Arbeit Rivières in der *Semaine religieuse d'Albi* (17. Januar 1928) und noch deutlicher in der Pariser Wochenschrift *La Vie catholique* (12. Mai 1928). Gegen diese allzu klaren Andeutungen protestierte Turmel brieflich bei beiden Zeitschriften (23. Januar und 2. Juni 1928).

Nun griff auch Saltet wieder ein mit mehreren Artikeln in dem *BullLittEcccl*, wo vor zwanzig Jahren seine ersten Aufsätze über den „Fall Herzog-Dupin“ erschienen waren¹¹. Als Ergebnis seiner Nachforschungen gibt er an: Turmel allein ist der Verfasser dieser ganzen pseudonymen Produktion der letzten zwanzig Jahre. Nicht nur drei Decknamen sind sein eigen, sondern mindestens fünfzehn, nämlich, außer Antoine Dupin, Guillaume Herzog und Denys Lenain noch Goulven Lézurec, Hippolyte Gallerand, Louis Coulange, André Lagarde, Armand Dulac, Alexis Vanbeck, Robert Lawson, Alphonse Michel, Edmond Perrin, Paul Letourneur, Henri Delafosse, A. Siouville. Das vollständige Verzeichnis der von Saltet bis heute festgestellten Schriften Turmels weist im ganzen 68 Aufsätze und Bücher auf¹².

Die so vor aller Öffentlichkeit gegen einen Priester erhobene An-

⁹ Der Geist dieser Sammlung geht deutlich genug hervor aus dem dort erschienenen Buche Couchouds: *Le Mystère de Jésus* (1924), in dem die historische Existenz Jesu geleugnet wird.

¹⁰ H. Gallerand, *La Rédemption dans saint Augustin*: *RevHistLittRel* N. F. 8 (1922) 38—77; *La Rédemption dans l'Eglise latine d'Augustin à Anselme*: *RevHistRel* 91 (1925) 35—75.

¹¹ *BullLittEcccl* 1929, 83—90 104—125: *La suite des pseudonymes de M. Turmel*; 165—182: *L'œuvre théologique pseudonyme de M. l'abbé J. Turmel*; 213—223: *L'œuvre pseudonyme et le silence de M. Turmel*; 1930, 31—36: *Le silence de MM. P.-L. Couchoud, R. Dus-saud et A. Loisy sur M. J. Turmel*.

¹² A. a. O. 171—176, zu ergänzen durch 221—223. Die Liste ist abgedruckt in dem kürzlich erschienenen Werke von J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise* (Paris 1929) 561—564.

klage erregte begreiflicherweise das größte Aufsehen, dies um so mehr, da jenes pseudonyme Schrifttum den schlimmsten Modernismus, den vollständigsten Rationalismus verteidigt und dazu noch die gehässigsten Ausfälle gegen den christlichen Glauben enthält. Man liest dort z. B.: „Gott ist ein greuliches Schreckbild (un affreux cauchemar), hervorgebracht durch die rasonierende Vernunft im Dienste einer wahnsinnigen Phantasie“¹³.

Saltet bringt für seine Anklage zahlreiche und schwerwiegende Beweise vor. Zuerst stützt er sich wieder auf die innere Kritik: Methode, Lehre, Zitate, Fehler, charakteristische Eigenheiten des Stiles, alles läßt unter den verschiedensten Namen denselben Verfasser erkennen. Dazu kommen wenigstens für mehrere der Namen noch handgreiflichere Bestätigungen. Das Pariser Diözesanarchiv ist seit einiger Zeit im Besitze einer Anfang 1907 von Turmel geschriebenen Postkarte, durch die er den damaligen Redaktionssekretär der *RevHistLittRel*, den inzwischen verstorbenen Abbé Paul Lejay, dringend ersucht, die Artikel über die Jungfrau Maria nicht unter dem Namen Dupin, der nicht geheim genug sei, sondern unter dem Namen Herzog zu veröffentlichen¹⁴. Die Karte bestätigt die Identität von Dupin und Herzog; sie beweist auch, daß die ein Jahr später von Turmel vor seinem Bischofe feierlich abgegebene Erklärung falsch war, und sie drängt den Schluß auf, daß der Unterzeichner der Karte selbst der Verfasser der Artikel Dupin-Herzog ist. Ferner veröffentlicht Saltet¹⁵ in phototypischem Abdruck die beiden Briefe Turmels an die *Semaine religieuse d'Albi* und die *Vie catholique* sowie einen äußerst groben Brief H. Gallerands an J. Rivière (vom 29. Mai 1928). Die drei Briefe verraten auf den ersten Blick dieselbe Hand. Dieser Eindruck wird übrigens von Saltet durch eine sachkundige Analyse der Schrift, des Inhaltes und des Stiles bekräftigt.

Damit sind drei der umstrittenen Namen auch durch äußere Belege ziemlich sicher als Decknamen Turmels erwiesen. Andererseits hat dieser selbst, wie oben bemerkt, zugegeben, daß er mit Denys Lenain identisch sei. Ein ohne Zweifel wohlunterrichteter Zeuge, der abgefallene Priester und Modernist Albert Houtin, teilt in seiner *Histoire du modernisme catholique* (Paris 1913), S. 398, mit, daß Turmel der Verfasser eines 1901 unter dem Namen Goulven Lézurec erschienenen Artikels sei, was ebenfalls von Turmel eingestanden wurde. 1915 erschien in New-York unter dem Namen André Lagarde ein Buch mit dem Titel *The latin Church in the middle ages*, das in der englischen

¹³ L. Coulange, *Catéchisme pour adultes* (Paris 1929, Rieder) 22 (s. Saltet a. a. O. 182). Zu diesem Werke, das schon 1927 in der Wochenschrift *L'Impartial français* unter dem Namen Paul Leturneur erschienen war, s. J. Rivière, *Au service de l'impieété: RevApol* 49 (1929 II) 643—670.

¹⁴ Saltet a. a. O. 85 106 ff.

¹⁵ A. a. O. 86—87 118—121.

Zeitschrift *The Guardian*¹⁶ als Werk Turmels angezeigt wurde. Das zehnte Kapitel dieses Werkes wurde 1926 in der RevHistRel in französischer Sprache unter dem Decknamen Armand Dulac veröffentlicht. Nach einer englischen Buchanzeige¹⁷ ist das im Jahre 1929 erschienene Werk von Louis Coulange *The Life of the Devil* von einem zweiundsiebzigjährigen französischen Priester geschrieben. Turmel ist im Jahre 1859 geboren. Seinerseits ist L. Coulange, der Verfasser des *Catéchisme pour adultes*, dem die oben zitierte gotteslästerliche Stelle entnommen ist, identisch mit Paul Letourneur. Ferner läßt sich nach einem zuverlässigen Gewährsmann aus mündlichen Angaben Couchouds, des Herausgebers der Sammlung „Christianisme“, mit Sicherheit schließen, daß zwei in dieser Sammlung unter den Namen A. Siouville und Edmond Perrin erschienene Werke von Turmel verfaßt sind¹⁸.

Nach Saltet haben sich auch andere katholische Gelehrte mit der Angelegenheit befaßt und im wesentlichen seine Behauptungen übernommen¹⁹. Turmel selbst regte sich seit den oben erwähnten Briefen nicht mehr; aber die zuständige kirchliche Behörde nahm sich jetzt des Falles an. Kardinal Charost, Erzbischof von Rennes, ließ die Beweisstücke von einem Sachkundigen prüfen und ernannte nach einem eingehenden Verhör Turmels eine gerichtliche Kommission, vor der er sich verantworten solle²⁰. Durch Schreiben vom 23. Januar gab der Kardinal das Ergebnis der kirchlichen Untersuchung bekannt²¹. Einstimmig erklärte die kanonische Kommission die Identität Turmels mit Dupin, Herzog und Gallerand als erwiesen. Der Angeklagte, der keine Verteidigung vorbrachte, erklärte sich zwar bereit, ein katholisches Glaubensbekenntnis abzulegen, weigerte sich jedoch, seine Schuld einzugestehen und sein Bedauern auszusprechen. Daraufhin wurde er *a divinis* suspendiert und ihm jede priesterliche Tätigkeit untersagt.

Wie immer der traurige Fall sich weiter entwickeln mag, jedenfalls haben die verdienstvollen Untersuchungen Saltets und das Urteil der kirchlichen Behörde die lichtscheuen Machenschaften großenteils unschädlich gemacht. Andererseits wäre es ein Irrtum und eine Ungerechtigkeit gegen die französischen Katholiken, wenn man aus diesem

¹⁶ 1913, 1519.

¹⁷ *The Reader's Guides*, Sept. 1929, Nr. 3 Religion, S. 11.

¹⁸ Saltet a. a. O. 221—223 und 1930, 33—36.

¹⁹ U. a. A. d'Alès, *La fin d'une mystification: Études* 201 (1929) 272—276; *L'Ami du Clergé* 46 (1929) 769—772; J. Rivière et Bruno de Solages, *Un épisode actuel du modernisme: RevApol* 49 (1929) 385—403; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise* (Paris 1929) 484—505: *Offensive contre le modernisme masqué*; J. Rivière, *Au service de l'impieété: RevApol* 49 (1929 II) 643—670; J. Rivière, *Qui est „Hippolyte Gallerand“?: RevScRel* 10 (1930) 99—149.

²⁰ *La Croix* vom 16. Jan. 1930.

²¹ Veröffentlicht in *La Croix* vom 30. Jan. 1930; *BullLittEcll* 1930, 36—40.

Falle auf ein Wiederaufleben des Modernismus in Frankreich schließen wollte. Alle Angriffe stammen aus derselben Quelle, von einem einzigen oder doch von sehr wenigen Schriftstellern. Das steht heute fest. Es wäre also ganz verfehlt, von einer modernistischen Bewegung oder Krise zu reden. Übrigens kann man, wenn man diese Literatur als Ganzes betrachtet, schon gar nicht mehr von Modernismus reden. Besonders in den Schriften, die den letzten Jahren angehören, wird ein ungeschminkter Rationalismus, ein absoluter Unglaube vertreten. Allerdings ist dies ein neuer Beweis, daß der Modernismus zum religiösen Nihilismus führt.

Besprechungen.

Grandmaison, Léonce de, de la Compagnie de Jésus, Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves I—II gr. 8° (XXXVIII, 412 u. 694 S.). 4^e édition. Paris 1928, Gabriel Beauchesne. Fr 100.—.

Als dieses Buch an die Öffentlichkeit trat, war sein Verfasser seit fast einem Jahre hinübergegangen. Es war ihm noch vergönnt gewesen, sein Lebenswerk druckfertig zu machen, aber die Drucklegung selbst mußten für ihn seine Mitbrüder J. Lebreton und J. Huby übernehmen. Diese haben uns das Werk in der Gestalt vorgelegt, die ihm der Verstorbene gegeben hatte. Lebreton hat dem Buche eine Einführung über die literarische Tätigkeit seines Verfassers vorausgeschickt, in der uns die Vielseitigkeit dieses Geistes offenbar wird und der Plan eines großen Lebens Jesu schon früh als die Lebensaufgabe vor uns hintritt, die durch alle Beschäftigungen hindurch festgehalten ist und zuletzt zur glücklichen Lösung gelangt. Freilich nicht der ganze Plan konnte verwirklicht werden. „Plan de grand œuvre: Jésus préparé, Jésus sur terre, Jésus continué dans l'Église. Benedic Domine Jesu.“ So hatte der Novize vor vierzig Jahren geschrieben. Was der Mann vollendet, ist ein Ausschnitt aus diesem umfassenden, großartigen Plan, und dieser Ausschnitt ist vielleicht in anderer Form verwirklicht, als von Anfang beabsichtigt war. Ein Leben Jesu erhoffte man wohl da und dort aus der Feder dieses Mannes, der wie wenige zur Lösung einer solchen Aufgabe berufen erschien, in dem sich Geist, Wissen und Darstellungsgabe so glücklich verbanden.

Im Jahre 1915 erschien als Vorläufer des großen Werkes im Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (II 1288—1538) der umfangreiche Artikel „Jésus Christ“. Anlage und Ziel sind geblieben. Eine Apologie des Gottessohnes wollte de Gr. uns schenken. Die Person Jesu, die größte Tatsache der religiösen Geschichte, wollte er in helleres Licht stellen, den Gläubigen zeigen, wie sicher und unerschütterlich die Grundlagen ihres Glaubens sind, die Ungläubigen, die sich im guten Glauben gegen Christi Botschaft ablehnend verhalten, in ihrer vermeintlichen Sicherheit erschüttern (II 661). Dieser Absicht entspricht der Aufbau des Werkes. In sechs Büchern spricht der V. über: I. die Quellen der Geschichte Jesu (I 3—236), II. die Umwelt der Evangelien (239—293), III. die Botschaft Jesu (297—410), IV. die Person Jesu (II 3—222), V. die Werke Jesu (225—532), VI. die Religion Jesu (535—663).

Die Darstellung verrät den Mann, der als Gelehrter mit seinem Stoff völlig vertraut ist und ihn bis in alle Einzelheiten beherrscht, auch da, wo er es nicht ausdrücklich beteuert und in der Anführung der Literatur etwas zurückhaltend erscheint. Auch die Literatur des Auslandes, deutsche wie englische, ist in weitestem Umfang beigezogen und bis in die neueste Zeit verfolgt. Dankbar hätte man auch die Bibliographie des Lebens Jesu angenommen, obwohl unser Werk nicht ein Leben Jesu ist. Da und dort vermißt man einen Namen, wie etwa Reatz, Jesus Christus, Meyenberg, Leben-Jesu-Werk, bei der Bibliographie über das Reich Gottes (I 377) die auf selbständiger Durcharbeitung beruhende Darstellung Dieckmanns. Durchdringung und Darbietung sind dem erhabenen Gegenstand angemessen und zeugen für eine stark persönliche Hingabe des Verfassers an seinen Stoff. Er schreibt mit dem Herzen. „Pro Christo legatione fungimur“ (2 Kor. 5, 20) hätte er über sein Buch schreiben können.

Das erste Buch über die Quellen des Lebens Jesu ist methodisch um so mehr gerechtfertigt, geradezu unentbehrlich, da das Werk nicht nur für Theologen bestimmt ist und dem Leser ein geschichtlich zuverlässiges Bild der Person Jesu und seiner Botschaft entwerfen will. Werden und Eigenart der Evangelien sind zutreffend geschildert und manch feine Beobachtung ist auf diesen Seiten niedergelegt. Unser erstes Evangelium weist auch in der uns zugänglichen Gestalt in Plan und Entwurf eine geschlossene Einheit auf, die es uns verbietet, es als Kompilation zu betrachten, und uns nötigt, seine Abfassung in die älteste Zeit noch vor die schriftliche Wiedergabe der Petruskatechese, anzusetzen (I 116). Der Übersetzer des aramäischen Evangeliums — vielleicht war es Matthäus selbst — mag sich zur Erleichterung seiner Arbeit im Ausdruck an das schon vollendete Markusevangelium angeschlossen haben (117). Die synoptische Frage hätte in einem ausschließlich für Theologen geschriebenen Buche eine noch ausgiebigere Behandlung erfahren müssen. Aber für den Leserkreis, den de Gr. vor Augen hatte, genügen die kurzen Ausführungen, und selbst für den Theologen haben sie ihren Wert, da sie Zeugnis ablegen für die Sachkenntnis und das kundige Urteil des Verfassers. Die Darlegungen über den Ursprung und die Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums wirken überzeugend, und wenn später (II 47 f.) für die Redestücke des Evangeliums eine gewisse Einschränkung einzutreten scheint, so geht diese nach dem Zusammenhang mehr auf die Form als auf den Inhalt, so wie etwa die Parallelberichte der Synoptiker häufig dasselbe Wort Christi in etwas verschiedener Prägung geben.

Verhältnismäßig knapp ist das zweite Buch über die Umwelt der Evangelien gehalten. Zu begrüßen ist der wenn auch kurze Abschnitt über den Einfluß der Heidenwelt auf das jüdische Denken und die Religion Israels (I 279—287). Wenn hier und später sehr bestimmt und entschieden jeder tiefergehende Einfluß bestritten wird, so darf diese Haltung bei einem Manne, der sich Jahre hindurch mit der vergleichenden Religionswissenschaft befaßt und hervorragende Schüler ausgebildet hat, die größte Beachtung verdienen.

Mit dem dritten Buche treten wir der Betrachtung Christi näher. Ein Abschnitt über den Vorläufer des Kommenden, über ihn selbst, sein erstes Auftreten und seine Selbstbezeichnung, über die Predigt und Verkündigung in Parabeln dienen als letzte und unmittelbare Vorbereitung für das Verständnis der Person und Botschaft Jesu. Hier ist auch ausführlich und gründlich über den Sinn des noch heute umstrittenen Namens „Menschensohn“ gehandelt. Mit einer großen Anzahl besonnener Forscher findet de Gr. die Wurzel dieser in der Tat etwas rätselhaften Selbstbezeichnung Jesu beim Propheten Daniel. — Nach I 320 A. 1 verlegt die „Kritik“ heute fast einmütig das Entstehen der Danielweissagungen in das zweite Jahrhundert v. Chr. Es hätte beigefügt werden können, daß sich in den letzten Jahren auch auf seiten der „Kritik“ die Stimmen mehren, die den Weissagungen wenigstens zum Teil ein wesentlich höheres Alter zuerkennen. — Unter drei Gesichtspunkten stellt sich die Botschaft Jesu dar: Gott der Vater, das Reich Gottes, das Gebot, das dem ersten gleich ist. So lassen sich die wesentlichen Stücke der Predigt Jesu zusammenfassen; aber wenn irgendwo in dem Werke, wäre hier ein weiteres Ausholen und auch eine ausgiebigere Verwertung des Johannes-evangeliums erwünscht gewesen.

Das vierte Buch, die Person Jesu, bezeichnet den Höhepunkt des ganzen Werkes. Das erste Kapitel entwickelt stufenweise das Selbstzeugnis Jesu: Jesus bezeugt sich als Lehrer und Herrn des neuen

Gesetzes, Jesus nimmt für sich und seine Worte höchste Vollmacht in Anspruch, Jesus offenbart sich, Jesus erklärt sich und spricht sich aus. Im letzten Abschnitt sind die Zeugnisse ausschließlich dem Johannesevangelium entnommen (II 46—56). Diese eigene Behandlung des vierten Evangeliums erscheint berechtigt, und doch ist es vollauf begründet, wenn de Gr. zu Beginn erklärt, das Johannesevangelium führe nicht über die synoptischen hinaus und die Aussagen des johanneischen Christus seien nicht überzeugender und von größerer Tragweite als manche Aussprüche des Herrn in den synoptischen Schriften (46). Das zweite Kapitel zeichnet die Person Jesu und sucht in die Frömmigkeit Jesu, in seine Beziehungen zu seinen Brüdern und sein inneres Leben einzudringen. Wie früher, ist auch hier Wert auf die Feststellung gelegt, daß wir in Jesus keine Entwicklung, kein Wachsen, kein Kämpfen und Suchen erkennen, noch viel weniger Anzeichen von Schuldbewußtsein oder Erlösungsbedürfnis wahrnehmen. Bevor das letzte Wort gesprochen wird, legt uns de Gr. die Lösungen des Christusproblems vor, die die Welt, vom Judentum angefangen bis in die neueste Zeit, versucht hat, und gibt dann selbst die eine und einzige Lösung, die enthalten ist in der alten katholischen Lehre von den zwei Naturen in Christus (210—218). Damit ist das Geheimnis Jesu erklärt, soweit es für uns Menschen hier zu erfassen ist. Wie die menschliche Natur in Christus sich in unseren Quellen auf jeder Seite kundgibt, so tut es nicht weniger die göttliche, und kein Wegdeuten, keine Abschwächung und kein Hinweggleiten über das Göttliche in Christus wird den einheitlichen, namentlich in ihrer Gesamtheit unwiderstehlich wirkenden und sich gegenseitig stützenden Aussagen unserer Quellen gerecht (218).

Das Selbstzeugnis Jesu erhält seine Bestätigung durch Jesu Werke, über die das fünfte Buch handelt. Jesu Weissagungen ist ein eigenes Kapitel vorbehalten, in dem die eschatologischen Reden besondere Berücksichtigung erfahren (280—312). In den beiden Kapiteln über die Wunder Jesu und seine Auferstehung ist das Wunderproblem, wie es sich in unserer Zeit entwickelt hat, mit aller Sorgfalt und wissenschaftlichen Gründlichkeit aufgenommen.

Den Abschluß des Werkes bildet das sechste Buch: Die Religion Jesu. Nach einer lehrreichen Gegenüberstellung des christlichen Mysteriums und der heidnischen Mysterien ist in kurzen Zügen die Entwicklung der Religion Christi bis zum Ende des ersten Jahrhunderts gezeichnet. Einige große Zeugen Jesu vom Altertum bis in die Gegenwart zeigen, daß Jesu Person und Geist durch die Jahrhunderte ihre heilige und heiligende Kraft bewahrt haben, und wie zur Zeit der Apostel noch heute Ungezählte im Glauben an Jesus, den Gottessohn, ihr ganzes Glück finden. De Gr. selbst wird in seinem Buche zum Zeugen. Der unerwartete Erfolg dieses Werkes ist der sprechendste Beweis für die Tatsache, daß dieses Zeugnis starken Widerhall gefunden und sich weithin Gehör verschafft und Herzen erschlossen hat, die nach der Lösung des Geheimnisses Christi suchen.

A. Merk S. J.

Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus II. Prima pars secundi libri. 4^o (LXV u. 803 S.) Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam 1928, ex typographia Collegii S. Bonaventurae. L 200.—

Der zweite Band der Alexanderausgabe, in dem wiederum eine Unsumme hingebender Arbeit geborgen ist, liegt nunmehr vor. Er

umfaßt jenen Teil des zweiten Buches, der die Lehre von der Schöpfung der Geister- und Körperwelt und die Lehre vom Urstand des Menschen behandelt. Der Inhalt ist also für den Philosophen und Theologen gleich wichtig. Wir haben ja gerade bei Alexander die Zusammenfassung der Theologie der ersten Hälfte des Jahrhunderts, und zugleich einen Ausschnitt aus der Philosophie des Augustinismus.

Was die äußere Ausstattung angeht, so hält sich dieselbe auf der Höhe des ersten Bandes. Es ist eben ein Werk, das für Jahrhunderte bestimmt ist. Gerade deshalb wäre es sehr willkommen, wenn die Herausgeber sich in einzelnen Äußerlichkeiten zum Abgehen von veralteten Traditionen entschlossen. Sehr fühlbar ist der Mangel der Zeilenzählung. All die mikroskopisch kleinen Buchstaben verunzieren den herrlichen Druck; die Verbindung zwischen Text und Apparat, die auf einzelnen Seiten durch Trennung nach den Kolonnen erleichtert wird, ist im ganzen recht schwierig. Aristoteles sollte man nach der Berliner Ausgabe, deren Zählung überall zugrunde gelegt wird, zitieren. Dankbar wäre man auch für den Verweis auf die *versio antiqua* etwa der Averroesausgabe. Alexander lebte zu einer Zeit, in der noch das Übersetzungsproblem besteht. Allein das sind Kleinigkeiten. Eines aber ist zu bedauern. Die Herausgeber glaubten, von der alten Einteilung, die gewiß nicht in allem ideal war, abgehen zu müssen, ohne sie im Text irgendwie kenntlich zu machen — eine Konkordanz folgt erst im Anhang. Die neue Einteilung mag ihre logischen Vorteile haben; für die Zitation ist sie eine Unmöglichkeit. Ein Beispiel: ich will den Artikel *Utrum anima rationalis sit ex traduce* zitieren. Früher hieß es: 1. 2 q. 60 m. 3 a. 3; heute aber: 1. 2 inq. 4 tr. 1 sect. 1 q. 2 tit. 1 m. 2 c. 3 a. 3, und nichts davon ist überflüssig. Die Herausgeber haben deshalb eine durchgehende Numerierung geschaffen, die sie wohl als Normalzählung einführen wollten. Aber auch abgesehen davon, daß nach ihr die längeren Titel unberechtigtweise immer zur vorhergehenden Nummer gezogen werden, mache ich durch eine solche Zitation die Benutzung einer älteren Ausgabe einfach unmöglich. Außerdem sträubt sich alles Gefühl gegen eine so völlig ungebräuchliche und nichtssagende Zitation mittelalterlicher Autoren. — Bei Thomas haben vor Jahrhunderten besonders englische Hss Ähnliches versucht, ohne dauernden Erfolg. — Umgekehrt ist das Aufsuchen älterer Zitate sehr umständlich, da man immer erst zur Konkordanz gehen muß. Es wäre deshalb zu wünschen, daß in den folgenden Bänden im Text selbst die alte Einteilung beigegeben würde und daß jene, welche Alexander zitieren, neben der Seite der neuen Ausgabe — die Nummer scheint überflüssig — stets auch die alte Einteilung angäben.

Was die Jahrhunderte überdauert, ist der Text. Deshalb wurde ihm die größte Aufmerksamkeit geschenkt. Das zeigt die große Anzahl der aufgesuchten und vor allem der benutzten und kollationierten Hss. In die Erscheinung treten neun Hss, von denen sechs für alle Teile benutzt werden. Nach den Herausgebern zerfallen dieselben in die Familien PVSTF und RLCZ, was allerdings nur recht im allgemeinen gilt, da zumal die Hss der ersten Gruppe sich sehr oft eigenwillig zeigen. Noch weiter zu gehen und auf Grund einer guten Anzahl von Proben aus allen Hss das Verhältnis der einzelnen zueinander zu erforschen und dadurch eine absolut feste Grundlage für die Konstitution des Textes zu schaffen, wie es in der Thomasausgabe geschehen ist, hielten die Herausgeber bei einem Scholastiker für zwecklos. Man kann bedauern, daß sie ihr Werk nicht auch durch diese letzte Mühe gekrönt haben. Weshalb soll irgendein obskurer Schriftsteller des Altertums mehr Recht haben auf möglichst vollkommene

Wiederherstellung seines Werkes als ein katholischer Theologe? Selbstverständlich brauchen deshalb nicht alle Varianten im Text zu erscheinen, aber der Leser muß das Vertrauen haben, daß keine Lesart übersehen ist, die für die Textgestaltung Bedeutung hat. Das Grundprinzip Kontext und sanior lectio mag hinreichen, wo es sich nur um eine vorläufige Ausgabe und Herstellung eines lesbaren Textes handelt. Darüber hinaus ist es oft ein wertvolles Hilfsmittel, versagt aber in zahllosen Fällen, zumal wenn es sich um Unterscheidung einer glatten Korrektur von einer ursprünglichen Lesart handelt oder wenn zwei gleichwertige Varianten einander gegenüberstehen. So will mir scheinen, daß in nicht gerade seltenen Fällen die richtige Lesart im Apparat ihren Platz gefunden hat. Eine vorherige Untersuchung der ganzen Überlieferung hätte auch wohl verhindert, daß P zuerst benutzt und von S. 27 an aufgegeben wurde. Vor allem wäre der erstklassige Kodex F, der in zahlreichen Fällen nachweislich die allein richtige Lesart hat, nicht nur von S. 501 an zur Geltung gekommen.

Ein Hilfsmittel zur Textgestaltung hätte mit Erfolg benutzt werden können. Im letzten Teil stimmen ganze Abschnitte mit Kapiteln des *Speculum naturale* l. 25 und mit Quästionen Bonaventuras beinahe wörtlich überein. Außerdem gibt es eine Reihe von selbständigen Quästionen Alexanders. Diese Werke haben natürlich seit den ältesten Zeiten eine unabhängige Überlieferung und bilden deshalb eine unschätzbare Gegenprobe für handschriftliche Gruppierung und Wertung der Varianten. Eine Anzahl von Stichproben lieferte den Beweis, daß manche Lesart, die bei V und vor allem bei F, zumal soweit es nicht korrigiert ist, aber auch für manche Korrekturen, im Gegensatz zur Tradition der übrigen Hss sich finden, nicht glatte Verbesserung, sondern ursprüngliches Gut ist. Besonders trat durch den Vergleich mit Vinzenz und Bonaventura die einzigartige Stellung von F hervor. Ja, schon die wenigen Proben ergaben gegen die gesamte uns bekannte Überlieferung einzelne zweifellos richtige Lesarten. Einige Beispiele: Summa l. 2 S. 649 Anm. b anima VF corr Vi; 650 c privati FZ marg Vi — hier hatten alle Hss außer F und dem am Rand korrigierten Z eine Lücke von vier Worten —; 651 f quod F marg Vi; 654 a Vi zeugt gegen die Korrektur von F für das ursprünglichere aliquid; 657 l et VVi; 662 c reducuntur F corr Vi; k accidentalibus accidentalibus FVi; 671 d und f zeugt Vi mit den Hss gegen F corr für das richtige passibilitate und passibilitatem; 677 b spricht Vi mit allen Hss für vive, das durch die Attraktion entstanden ist, gegen die Verbesserung viva. Bonaventura: 739 n Bo zeugt gegen die Hss für die Konjekturen stabilitate; p stabilitatis F corr Bo; 739 b n. 5 ist gegen die Hss mit Bo für das sinnlose in aliis simplicibus in substantiis simplicibus zu lesen; 740 a Z. 3 ist mit Bo gegen die Hss preeligere zu lesen; 741 c defectus VBo; 746 m homo VFTBo; o necessitas F marg Bo; 747 i imagines FBo; 749 a num. c hier hat Bo gegen alle Hss das allein richtige nihil meruisset; 750 c erweist Bo mit allen Hss, daß der bei V vorkommende Brauch, est auszulassen, dem die Herausgeber sich oft angeschlossen haben, nur eine Besonderheit von V ist; 750 e lapsurum VFBo; g dare FBo; i eis VBo; 750 b num. 2 bezeugt Bo allein, daß für corruptione corrupta est zu lesen ist; 763 i loqui F marg Bo; 765 a quia VFBo; b passibilitati FBo; f speciem FBo; 765 col. b Zeile 14 ist nach Bo gegen alle Hss sentire durch sonare zu ersetzen; 771 k cognoscere FBo. Man sieht hieraus, wieviel Gewinn für die Beurteilung der Tradition von Vi und Bo zu erhoffen ist.

Ist nun dieser Band in allen seinen Teilen und insbesondere im

letzten Teil S. 501—784 in dieser Form von Alexander? Die etwas zu entschiedene Bejahung der Herausgeber dürfte doch eine Nachprüfung fordern. Da der im ersten Band stark betonte Beweis aus dem Alter der Codd. Paris. 15329—15333 nicht haltbar ist und auch die Praelocutio des hl. Bonaventura für die ganze Summa wenig beweist, bleibt das gewiß nicht zu verachtende Argument aus dem einheitlichen Aufbau und den Verweisen. Die positiven Angaben Roger Bacons und Alexanders IV. für die Überarbeitung und Nichtvollendung der Summa und ebenso stilistische Bedenken und andere Anstöße zwingen jedoch zu näherer Untersuchung. Zudem tragen manche Verweise, die innerhalb eines geschlossenen Traktates vorkommen oder die am Ende eines Abschnittes stehen oder sich auf selbständige Quästionen beziehen, durchaus nicht so peremptorischen Beweischarakter, daß die Anzweiflung ihres Wertes eine unvergebbare Sünde gegen die Gesetze der Kritik wäre.

Die Traktate *De corpore humano* und *De coniuncto* sollen sicher echt und ursprünglich sein. Fast mit größerem Recht vielleicht könnte man sie in ihrer heutigen Form als unecht und nicht ursprünglich bezeichnen. Ich kann meine Gründe nur aufzählen, nicht ausführen, noch auf vorauszusehende Gegengründe eingehen. 1. In cod. 1384 der Wiener Staatsbibliothek wird zu Anfang der Traktate bemerkt: *Hic incipit additio fratris Gil. de Militona* (vgl. S. XIII). Wie ist dies Zeugnis zu erklären? 2. In sechs Hss aus verschiedenen Ländern, von denen vier aus dem 13. Jahrh. stammen, fehlt dieser Teil. 3. Eine große Anzahl von Fragen hat auch in der *Solutio* eine Ausdehnung, wie sie in den übrigen Teilen nur recht selten sich findet. 4. In vielen Abschnitten werden mit ermüdender Gleichförmigkeit die Fragen durch *Sequitur* oder *Sequitur inquirere* (quaerere) eingeführt; in den übrigen Teilen ist dies *Sequitur* nie Regel. 5. 25mal wird durch die Formel *supra factum* verwiesen; auf den übrigen 500 Seiten geschieht dies nur zweimal. 6. Die Art der Aristotelesverwendung und -zitation unterscheidet sich durch Häufigkeit, Ausführlichkeit und Genauigkeit; sie dürfte in eine etwas spätere Periode als 1240 weisen. 7. S. 665 a wird ein Zitat aus Buch 14 (!) der *Metaphysik* gebracht. Das wäre für die Zeit vor 1245 etwas ganz Unerhörtes. Die Zahl 14 statt 13 beweist jedenfalls mit Sicherheit, daß keine der benutzten Hss vor etwa 1270 geschrieben ist. 8. Vor allem bietet das Verhältnis zu Bonaventura große Schwierigkeit. Nach allem, was wir bis heute wissen, schreibt Bonaventura ebenso wie Thomas und Scotus in der *Responsio* größere Abschnitte kaum jemals wörtlich ab. Von S. 703 an finden sich aber solch ausgedehnte wörtliche Übereinstimmungen in Menge. Dabei begegnet mehrmals die für Bonaventura typische Einleitungsformel: *Ad praedictorum intelligentiam* (oder *solutionem*) *notandum est*. S. 750 sagt bei sonst wörtlicher Übereinstimmung die Summa: *Sicut patet ex obiectis*, Bonaventura: *sicut patet in illis quas Magister adducit in littera*, d. h. in der behandelten Distinktion. S. 771 Bon: *Magister in littera*, Summa: *a Magistro*. S. 764 b Bon: *Sed ista positio haeretica est et reprobata. Nec immerito*. Summa: *S. i. p. haeretica est. Nec immerito*. Bei sonst wörtlicher Übereinstimmung des ganzen Abschnittes fehlt die Erwähnung der Verurteilung. Hat dann aber das immerito noch einen natürlichen Sinn? Immerito haeretica? S. 705 a antwortet die mit Bonaventura wörtlich übereinstimmende *Responsio* gar nicht unmittelbar auf die gestellte Frage, sondern auf die anderslautende Frage Bonaventuras. S. 773 f wird bei sonst wörtlicher Übereinstimmung das, was Bonaventura als durchaus persönliche Meinung entwickelt: *Sed licet hoc quod nunc dictum est satis probabile videatur, non tamen plene satisfacit...*

Ideo dicendum est, als fremde Ansicht hingestellt: Ad praedictam quaestionem respondent quidam... Sed quia ista responsio non plene satisfacit..., aliter, ut dicunt quidam, videtur posse responderi... Propter hoc dicitur. Nachdem nun die Ansicht Bonaventuras mit allen Lösungen entwickelt ist, folgt S. 775—777 eine ganz neue Ansicht, von der sich bei B. keine Spur findet: Licet autem ad praedictam quaestionem sic posset probabiliter responderi, minus rectum videtur quibusdam sentire. Es werden sämtliche von B. angeführten Gründe, zu denen er gesagt hatte: Unde rationes, quae hoc probant, concedendae sunt, ausführlich widerlegt und noch andere dazu. Und endlich kommt der typische Schluß des vorsichtigen jungen Baccalarius: Haec opinando et aliorum opiniones recitando posui nihil asserendo.

Die vorliegenden Gründe dürften eines dartun: Mit den etwas apodiktischen Behauptungen ist die Echtheitsfrage noch nicht allseitig gelöst, auch nicht mit einem anscheinend so triftigen Grunde wie dem Zeugnis des Einschubs bei Vinzenz von Beauvais für Alexander. Derselbe ist eben aus der Summa entnommen, die natürlich propter partem potiorum als Werk Alexanders galt. Um das Verhältnis zu Bonaventura, bei dem man vielleicht auch mit einer ersten Ausgabe rechnen muß, endgültig zu klären, ist noch viel Kleinarbeit notwendig.

Für die Wertung der Ausgabe, die natürlich die ganze Summa bringen mußte, ist diese Frage nach der Echtheit aller Teile von untergeordneter Bedeutung. Sie mußte aber entschieden betont werden, damit wir uns nicht endgültige Ergebnisse vortäuschen. Die Ausgabe selbst bleibt ein Werk von höchstem Werte, das alle zu aufrichtigem Dank verpflichtet, nicht zuletzt auch wegen der überaus wertvollen Hinweise auf die Lehren anderer Scholastiker jener Zeit.

Fr. Pelster S. J.

Deiningen, Franz, O. S. B., Johannes Sinnich. Der Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus. Ein Beitrag zur Geschichte der Moralthologie. [Abhandlungen aus Ethik und Moral. Hrsg. v. Prof. Dr. Fritz Tillmann. 8. Bd.] 8^o (418 S.) Düsseldorf 1928, Schwann. M 12.—; geb. M 14.—.

Das Buch gliedert sich in die drei Abschnitte: 1. Die alte Löwener Hochschule und Sinnich als ihr Mitglied. Hier soll die zum Verständnis des Ganzen notwendige geschichtliche Grundlage gelegt, mit den herrschenden geistigen Strömungen bekanntgemacht und die Gesamtpersönlichkeit Sinnichs sowie seine schriftstellerische Eigenart gezeichnet werden. — 2. Das Ignoranzproblem als Grundelement der Lehre Sinnichs. Referierend wird die Lehre Sinnichs in sich, in ihren Unterteilungen, ihren Hauptprinzipien dargelegt und eine kritische Würdigung sowie eine Vergleichung mit der heutigen Ignoranzlehre beigefügt. — 3. Sinnichs antilaxistische Lehre. Sinnich erscheint in ausgesprochener Kampfstellung zur laxen Ethik, als deren Vertreter ihm vor allem Caramuel und Tamburini gelten. Die letzten Triebfedern, die ihn zu dieser Kampfstellung drängen, werden in seiner „Ehrfurcht vor dem Göttlich-Transzendenten“ und vor dem „Menschlich-Immanenten“ des eigenen Selbst und der anderen gesehen. Von Sinnich sagt der Verf.: „In der moralthologischen Literatur ist Sinnich immer wieder als ‚Jansenist‘ schlechthin bezeichnet worden. Es geht nicht an, diesen Vorwurf rundweg als unbegründet von der Hand zu weisen; es geht aber auch nicht an, ihn ungeprüft zu übernehmen und ihn ohne Einschränkung weiterzugeben... Die Beschuldigung der Häresie ist eine derart schwere Belastung der Persönlichkeit, daß sie nur dort erhoben werden kann, wo sie auf sicherer

Grundlage beruht.“ Mit diesen grundsätzlichen Bemerkungen wird wohl jeder einverstanden sein; die Frage ist nur, ob die Entlastungsmomente, die D. beibringt, gegenüber den vorliegenden Belastungsmomenten das Übergewicht haben, so daß der Vorwurf jansenistischer Geistesrichtung nicht aufrechterhalten werden kann. Der Verf. glaubt, daß diese Ehrenrettung Sinnichs, wenigstens des älteren Sinnich, gelungen sei, und er steht nicht an, in ihm einen der größten ehemaligen Lehrer der Löwener Akademie zu sehen.

Das Buch ist äußerst anregend geschrieben; es zeugt von fleißiger Sammelarbeit und liebender Hingabe an den bearbeiteten Stoff. Indes wird der Leser den Eindruck nicht los, daß er eine Prozeßverteidigung liest, die das bestimmte Ziel und den bestimmten Erfolg vor Augen hat, den Angeklagten zu entlasten oder ganz zu rechtfertigen. Diese bewußte oder unbewußte Einstellung des Verf. macht auch gewisse Einseitigkeiten und Ungenauigkeiten in Beurteilung der Gegner seines Klienten und deren Ansichten verständlich. Von anderer Seite wurde schon auf einige derartige Beispiele hingewiesen; so auf die ungenaue Behauptung über die Stellung des Generals Thyrsus Gonzalez zu den in der Gesellschaft Jesu damals vorherrschenden Moralanschauungen; ferner auf gelegentliche Äußerungen über angeblich von Jesuiten vertretene Auffassungen über Mentalreservation. — Auch die Darstellung des Verf. über die letzten Quellen, aus denen die Kampfstellung Sinnichs sich ergeben soll, nämlich die Ehrfurcht vor Gott und die Ehrfurcht vor dem Menschen, scheint mir von dem Wunschbild, seinen Klienten zu rechtfertigen, etwas zu stark beeinflußt. — Durchaus abzulehnen ist meines Erachtens die Deutung der Stelle aus Sinnichs *Saul Exrex* I c. 95 auf S. 197 f.; dem Verteidiger im Prozeß wird man zwar eine derartige Interpretation zugestehen, nicht aber dem Richter und dem Historiker. Für den unparteiischen Leser dürfte der unmittelbare und klare Sinn der Stelle dieser sein: Jede „solum probabilis, sed etiam inter probabiles probabilissima“ sententia kann falsch sein; nun darf aber auf dem Gebiet des Sittlich-Pflichtmäßigen (der Ausdruck „in materia morum necessaria“ kann in der Sprache der Moraltheologen wohl kaum wiedergegeben werden mit „im Entscheidenden der Sittlichkeit“, wie D. übersetzt) ein Irrtum nicht zugelassen werden, weil er zum Verderben führt; also darf auf dem Gebiet des pflichtmäßigen sittlichen Verhaltens keine bloß wahrscheinliche, wenn auch noch so wahrscheinliche, Ansicht zugelassen werden. Ob der von Alexander VIII. am 7. Dezember 1690 verurteilte Satz der eben erwähnten Stelle Sinnichs entnommen ist oder nicht, ob er sich wenigstens sachlich mit ihr deckt, ist eine Frage für sich. Der Sinn der Stelle selbst kann nicht als zweifelhaft bezeichnet werden; er ist nicht bloß „äußerst vorsichtig“, sondern übertrieben und falsch. Auch die Bemerkung bei Steyaert, auf die der Verf. verweist, ändert daran nichts. Gewiß sagt Sinnich zunächst nur, daß die Gefahr des Irrtums da sei; aber er geht am angeführten Orte weiter und zieht die Schlußfolgerung, daß darum einer solum probabilis sententia nicht Folge geleistet werden dürfe. Daß er an anderen Stellen trotzdem eine sententia probabilis für zulässig erklärt, beweist nicht, daß er hier nicht das Gegenteil tut und sie abweist; S. ist sich dann eben nicht konsequent geblieben.

Alles in allem wird der Leser das Buch mit einer gewissen kritischen Vorsicht lesen und sich der warmen Parteinahme des Verf. für seinen Klienten bewußt bleiben müssen; dann wird er viele Anregung und reichen Nutzen aus der Lektüre des Buches schöpfen können.

Fr. Hürth S. J.

Zimmermann, Otto, S. J., Lehrbuch der Aszetik (in Herders: Theol. Bibliothek). gr. 8^o (XVI u. 642 S.) Freiburg 1929, Herder. Geb. M 16.—

Kleinere Handbücher der Aszetik gibt es seit einiger Zeit in fast allen Sprachen: Ighina in Italien, Naval in Spanien, Ribet in Frankreich, Devine in England, Murawski in Deutschland. Sie alle wollen das ganze Gebiet systematisch darstellen, und zwar auf solider theologischer und historischer Grundlage. Wirklich befriedigend konnten diese Aufgabe aber erst ausführlichere Werke lösen. Als solche sind zu nennen das zweibändige Compendium des Kapuziners Adolf von Denderwinde in lateinischer und der „Précis“ des Sulpizianers Tanquerey in französischer Sprache. Nun ist endlich auch in deutscher Sprache ein Buch erschienen, das sich diesen beiden, auch dem schon siebenmal aufgelegten „Précis“, würdig an die Seite stellen kann: Zimmermanns Handbuch. Mit Tanquerey teilt Z. die klare systematische Anordnung und die Vollständigkeit, außer daß er — mit Recht — die Mystik dem vorzüglichen, zur gleichen Sammlung gehörigen Werk von Msgr. Zahn überlassen hat. In der Bibliographie ist er T. sogar überlegen durch seine gleichmäßige Reichhaltigkeit, da dieser die deutsche Literatur nur in geringem Maße verzeichnet, in der Beweisführung wohl auch noch durch seine Gründlichkeit. Wir haben wirklich ein wissenschaftlich brauchbares Handbuch in Z. vor uns, das sowohl den Theologen wie den Historiker befriedigen kann. Damit ist allerdings auch ein Nachteil T. gegenüber gegeben: die ganz aufs Sachliche gehende Gründlichkeit macht das Buch weniger angenehm lesbar als das fließend geschriebene französische Werk. Aber Z. hat ja ein eigentliches Lehrbuch schreiben wollen, und man kann wohl sagen, mehr für den Lehrer als für den Schüler. An einem solchen war fühlbarer Mangel, nicht an anregenden aszetischen Schriften, zumal nicht in unserer Zeit der Neuausgaben der klassischen Werke der Frömmigkeit. Noch auf eine andere Einschränkung, die er sich auferlegt hat, macht Z. aufmerksam: Aszetik setzt die Theologie der Gnade voraus und beschäftigt sich wesentlich mit der menschlichen Mitwirkung, der „Aszese“. Man darf sie darum nicht „anthropozentrisch“ nennen. Hat aber Z. auch nicht, wie T., einen dogmatischen Abschnitt vorangesetzt, so bietet doch seine Beweisführung alles zur Genüge.

Nach einem einleitenden Kapitel über Begriff, theologische Einordnung, Aufgabe, Quellen, Methode, Nutzen und Geschichte seines Gegenstandes behandelt Z. ihn in zwei Teilen: der allgemeinen und der besonderen Aszetik. Die allgemeine Aszetik umfaßt Wesen, Arten, Stufen und Mittel (göttliche Gnade, negative und positive menschliche Mitarbeit) der Vollkommenheit, den Beruf und die Pflicht zu ihr. Die besondere Aszetik lehrt das Verhalten gegen Gott (besonders den Gottmenschen), in den drei göttlichen Tugenden und der Gottesverehrung; gegen sich selbst bezüglich des geistigen, sinnlichen, vegetativen Lebens; gegen die vernunftlose Schöpfung, die Menschen auf Erden und die Himmelsbewohner. Die einzelnen kleinen Unterteile sind nach den drei Gesichtspunkten geordnet: Wesen, Wert, Wirken der Übung.

In einem so umfassenden Werk wird man nicht mit jeder einzelnen Auffassung des Autors übereinstimmen; so wird man etwa zu Anfang das Wesen der Vollkommenheit weniger in dem formalen Element des Rates, als in dem Inhaltlichen der Liebe finden, wie es die Theologen allgemein tun. Aber solche Kritik ist hier wenig angebracht. Es genügt darauf hinzuweisen, daß Z. alle irgendwie wichtigen Ansichten zu Wort kommen läßt, alle Extreme vermeidet und die echt kirchliche,

traditionelle Aszese vertritt, die sich im Wandel der Zeiten immer siegreich behaupten wird.

E. Raitz v. Frenzt S. J.

Allers, Rudolf, Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters. 8^o (VIII u. 316 S.) Freiburg 1929, Herder. Geb. M 8.—

Der Verfasser dieses Buches, das die Fragen der Pädagogik vom psychologischen und therapeutischen Standpunkt aus behandeln will, kommt aus dem Kreis um Alfred Adler. Aber da die Enge des Blickfeldes, die er dort vorgefunden, ihn nicht befriedigen konnte, hat er sich selbst einen weiteren Horizont geschaffen, indem er die wertvollen dort gewonnenen Erkenntnisse eingefügt hat in ein weiteres Sehfeld, jenes nämlich, das die christliche Philosophie und der katholische Glaube dem Geistesauge bietet. Damit hat er sich das hohe und einzigartige Ziel aller echten katholischen Wissenschaft zu eigen gemacht: Die festen Fundamente der Vergangenheit unerschüttert stehen zu lassen und auf ihnen weiterzubauen, unter Ausnützung der neuesten Wissenschaft, wie er sie sich im psychologischen Laboratorium, in der ärztlichen Sprechstunde, in der psychotherapeutischen Beratungsstelle erwerben konnte.

Man braucht nur Allers' Werk mit dem „Nervösen Charakter“ Adlers zu vergleichen, um den großen Fortschritt über diesen hinaus zu erkennen, ohne daß damit die Entdeckergabe des Meisters herabgesetzt werden soll. Adlers Buch ist in schwer verständlicher Sprache geschrieben und wandelt in endlos neuen Beispielen das gleiche Thema: Minderwertigkeitsgefühl, Leitlinie, Geltungsstreben, ab. Allers wirkt nicht nur durch klareren, angenehm lesbaren Stil, sondern mehr noch durch Hineinstellen in einen weiten philosophischen, ja teilweise theologischen Zusammenhang und durch organischen Aufbau, wie es vor allem die Pädagogik mit Recht erwartet.

Zumal dieses Letzte zu beweisen, diene eine kurze Angabe des Inhalts. A. sucht zunächst mit viel Vorsicht und Geschick einen klaren Begriff des Charakters zu gewinnen, und kommt zu dem Ergebnis, daß er das Wertvorzugsgesetz sei, nach dem der Mensch sein Handeln einrichtet. Wenngleich A. sich mit Recht gegen eine Charakterauffassung wendet, die in ihm eine mehr gefühlsmäßige Stellungnahme sieht, scheint er hier den Primat des Logos etwas überbetont zu haben, da man doch als den Kern des Charakters nicht eigentlich das durchgängige individuelle Werturteil, sondern die durchgängige individuelle Willenshaltung oder -richtung ansieht, so eng auch beides zusammenhängt. — Von hier geht Verfasser zu den Entstehungsbedingungen des Charakters über und kann da die individualpsychologischen Thesen vom Willen zur Macht, von seiner Einschränkung durch körperliche und Milieueinflüsse, und zumal durch den anderen Willen, den zur Gemeinschaft, entwickeln, sowie die ergänzenden Begriffe des Minderwertigkeitserlebnisses und der Kompensation. Zwei wertvolle Erkenntnisse bietet er hier, daß nämlich Trieb und Wille etwas wesentlich Verschiedenes seien, und daß man ferner zur Annahme einer ererbten und damit unabänderlichen Charakteranlage nur durch einwandfreien Ausschluß jeder anderen Ursache gelangen könne. — In den zwei folgenden Kapiteln wird der Charakter als Wirkung, zumal der Umwelt, und dann als Ursache (Charakterideal) gezeichnet. Den Stoff dazu entnimmt A. der Erfahrung am Kleinkind, um in drei weiteren Abschnitten über die durch das Geschlecht bedingten Unterschiede, über die späteren Kinderjahre, über neurotische Charaktere zu schreiben und mit einem Kapitel über Selbsterziehung zu schließen.

Wenn man dem Werk etwas wünschen möchte, so ist es eine noch größere Freiheit von dem individualpsychologischen Schema. Wille zur Macht und Wille zur Gemeinschaft mag man als die hauptsächlichsten Strebungen bezeichnen; aber sie sind doch nur zwei aus einem großen, komplizierten Bündel niederer und höherer Strebungen. Auch die Beweise müßten von diesen Gedankengängen freier werden. Daß Kleinheit und Schwäche des Kindes im Normalfall wesensnotwendig Minderwertigkeitsgefühle erzeugt, scheint mir ebensowenig bewiesen, wie daß Kompensation oder Überkompensation daraus folgt. Nur wenn das Kind über das normale Maß hinaus körperlich schwach ist oder als schwach von der Umgebung behandelt wird, tritt das ein, d. h. unter wesentlich denselben Bedingungen wie beim Erwachsenen. Damit scheint nun zugleich ein zwar nicht physisch zwingender, aber doch moralisch fast zwingender Einfluß der Erbanlage anzunehmen zu sein, wenn sie sich in hohem Maß von der Normalstruktur entfernt.

E. Raitz von Frentz S. J.

Kroner, Richard, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*. Prolegomena zur Kulturphilosophie. gr. 8^o (VIII u. 325 S.) Tübingen 1928, Mohr. M 14.50.

Ganz im Geiste Hegels wird der Entwicklungsgang des menschlichen Bewußtseins dargestellt als Selbstverwirklichung des Geistes. Aus dieser Selbstverwirklichung und als diese ergibt sich der Stufenbau der Kultur in allen seinen Gestaltungen. Entschiedenster Idealismus und entschiedenster Pantheismus ist es, der aus diesen gedankentiefen, oft recht schwer verständlichen Reflexionen spricht. Wenn Hegel ohne alle nähere Bestimmung und Einschränkung sagte, im philosophischen Denken werde der Geist sich seiner als aller Realität bewußt, so vernehmen wir bei K. gleich entschieden, nur ausführlicher, denselben Gedanken: „Das Bewußtsein wird für sich selbst denkendes Bewußtsein, indem es für sich selbst Begriff wird. Es wird Begriff, weil es für sich das Bewußtsein wird, das alles Sein, sowohl das der unmittelbar erlebten Gegenstände, wie das der unmittelbar erlebenden Ichsubjekte, sowohl das der Natur, wie das der Bildwelten, sowohl das Sein der Staaten, wie dasjenige Gottes, sowohl das Sein des unmittelbaren, wie dasjenige des geschichtlichen Lebens und der geschichtlichen Sinnwirklichkeit als das Sein seiner selbst — sich selbst aber als den Sinn alles Seins denkend begreift“ (208). Und wenn Hegel sagte, ohne die Welt wäre Gott nicht Gott, und Gott sei nur Gott, sofern er sich selbst wisse, sein Selbstbewußtsein aber sei sein Selbstbewußtsein im Menschen, so lesen wir hier wiederum in gleicher Entschiedenheit, nur ausführlicher, denselben Gedanken: „So ist Gott dadurch Gott, daß er in sich nicht nur die konkreten Ichsubjekte vergemeinschaftet, rechtfertigt und heiligt, sondern daß er die Welt tätig hervorbringt. Das göttliche Selbst ist zugleich das Selbst des Ich- und des Weltbewußtseins, es ist das sich der Welt als seiner Welt, als der von ihm erzeugten Welt bewußt-seiende absolute Selbst — es ist das Selbst des Weltalls... Die Welt ist Gott selbst, insofern er den Allinhalt seiner selbst sich selbst als dem Alllich entgegengesetzt“ (182).

Obwohl diese idealistisch-pantheistische Philosophie, angefangen von ihren ersten Konzeptionen bis zu ihren letzten Ausgestaltungen, von der scholastischen Denkweise so grundverschieden ist, so bietet es doch ein ganz eigenartiges Interesse zu sehen, wie uralte Gedanken der Scholastik hier, freilich auf ganz verschiedenem Boden und in verschiedener Gestalt, gleichsam mit Naturnotwendigkeit aufs neue ans

Licht drängen. Vom Menschengenest lehrt die scholastische Philosophie: „quodammodo omnia est“, und: „natus est omnia fieri“; aber die nähere Bestimmung dieses „quodammodo“, d. h. die recht zu verstehende, von Kant und seinen Nachfolgern mißverständene Lehre von der Abstraktion, oder besser vom „intelligibile in sensibilibus“ erklärt dieses „Allessein“ des Menschengenests nicht idealistisch, sondern realistisch, und zwar so, daß dieser Realismus, um in Hegels Ausdrucksweise zu sprechen, die Wahrheit des Idealismus — aufgehoben — in sich enthält. Und vom göttlichen Geiste lehrt die scholastische Philosophie, daß er in Wahrheit das Alles-in-allem ist, daß er durch sein Schaffen zwar *plura entia*, aber nicht *plus entis* hervorbringe, daß er in allen seinen Hervorbringungen, am vorzüglichsten in der Hervorbringung des endlichen Geistes, mit sich selbst beschäftigt ist, und daß er in all seinem Tun, wiederum am vorzüglichsten in der Erschaffung und Erhaltung des endlichen Geistes, sich zu dem macht, was er ist, sich ver-herr-licht. Aber die nähere Bestimmung dieses „Allesseins“ des göttlichen Geistes, d. h. die recht zu verstehende, wiederum von Kant und seinen Nachfolgern nicht erkannte Lehre von der *analogia entis*, oder besser von der *abaleitas* und *adaleitas* des endlichen Seins in *ipsa ratione entis*, erklärt dieses dahin, daß Gott ohne die Welt und ohne den endlichen Geist in sich ebenso sehr Gott ist, als indem er Welt und endlichen Geist hervorbringt, nämlich das Sein selbst, die Vollkommenheit, die Unendlichkeit, das Leben, die Geistigkeit selbst — nicht pantheistisch, sondern theistisch. Den Theismus der „*philosophia perennis*“ zu vertiefen, dazu muß auch, so möchte uns scheinen, der metaphysische Idealismus Hegels dienen; dazu wird auch dieses gedankenschwere Buch des Hegelianers beitragen.

L. Claßen S. J.

McDougall, William, Grundlagen einer Sozialpsychologie. Nach der 21. Auflage übersetzt von Gerda Kautsky-Brunn. gr. 8^o (XVII u. 322 S.) Jena 1928, Fischer. M 15.—, geb. M 16.50.

Das vorliegende Werk erschien im Original zum erstenmal vor 20 Jahren; welchen Anklang es fand, beweisen die 21 Auflagen, die es erlebte. Eine Übersetzung war deshalb wohl am Platz. Die hier vorgetragene Lehre von den Emotionen und Instinkten ist in nicht wenige Werke übergegangen. Das Buch gehört neben Ribot, Alfr. Lehmann, Shand zu den Grundlagen der heutigen Affektpsychologie. In den sich folgenden Auflagen hat McDougall seine Verbesserungen und Zusätze in Form von Ergänzungskapiteln untergebracht; von ihnen wurden drei in die Übersetzung aufgenommen. Fünf Kapitel der früheren Auflage hat die Übersetzung (vielleicht auch schon, was mir nicht bekannt ist, die späteren Auflagen des Originals) ausgelassen. Diese Kapitel führten die Wirkungen verschiedener Instinkte im sozialen Leben durch, z. B. beim elterlichen Instinkt, Kampfindstinkt, Herdeninstinkt, Erwerbsinstinkt. Eine kurze Übersicht über die Kapitel möge zeigen, was der Leser von dem Werk zu erwarten hat.

Die Grundlage der Sozialwissenschaft (Kap. 1) ist derjenige Teil der Psychologie, der von den Motiven und Antrieben der menschlichen Tätigkeit, der Lebensführung handelt. Grundlegend sind da die Instinkte, deren Begriff das Kap. 2 entwickelt. Es unterscheidet die spezifischen Instinkte und die Instinkte im weiteren Sinn, d. h. die allgemeinen Tendenzen, die kein einzelnes ihnen zugeordnetes Objekt haben. Der Instinkt ist kurz gesagt eine ererbte Disposition, die auf Erkennen, Fühlen und Wollen Bezug hat, indem sie gewisse Erkenntnisse bevor-

zugt, bestimmte Gefühle weckt (Emotionen) und zu bestimmten Handlungen antreibt. Diese eindeutige Zuordnung von Emotionen und Instinkten ist schwerlich haltbar; ebenso die Annahme, daß alle menschliche Tätigkeit durch die Kraft von Instinkten zustande kommt. Im besonders wertvollen Kap. 3 werden die Hauptinstinkte und primären Emotionen eingehend beschrieben. Hauptinstinkte sind Furcht, Widerwille, Verwunderung, Zorn, positives und negatives Selbstgefühl, der elterliche Instinkt. Dazu kommen einige weitere Instinkte mit weniger klar ausgesprochenen Gefühlen, Fortpflanzunginstinkt, Eifersucht, Nahrungstrieb, Erwerbstrieb, Instinkt der eigenen Leistung. Aus den Hauptinstinkten, verbunden mit Lust, Unlust, Erregung, Beruhigung, setzen sich alle anderen Gemütsbewegungen zusammen. Kap. 4 sammelt einige der angeborenen allgemeinen Tendenzen: die Sympathie im Sinn der Gefühlsübertragung, die Suggestion als Überzeugungsübertragung, die Nachahmung als Übertragung von Handlungen.

Kap. 5 führt den Begriff der Gesinnung ein (das Sentiment von Shand, klarer: die Gemüthhaltung); sie ist ein bestimmtes System von Gefühlsdispositionen, die sich auf dasselbe Objekt beziehen. Manche komplexe Emotionen sind von Gesinnungen unabhängig, wie Bewunderung (eine Verbindung von Verwunderung und Demut), Dankbarkeit (= Zärtlichkeit und Demut), Verachtung. Auf Gesinnungen ruhen Liebe, Rachsucht, Scham, Freude oder Leid. Die Gesinnungen entwickeln sich (Kap. 6) mit der Erfahrung und sind die Grundlage der Werturteile und moralischen Prinzipien. Ausgebildete Gesinnungen sind Liebe, Haß und Achtung; ihr Objekt kann ein Konkretes oder Abstraktes sein (Gerechtigkeit). Die Entwicklung des moralischen Gefühls ist eine Organisierung der Triebe und Gefühle (Kap. 7 u. 8). Aus der anfänglichen durch Lohn und Strafe, Lob und Tadel bestimmten Handlungsweise wird schließlich die Liebe zu einem idealen Verhalten. Die Schilderung der Entwicklung ist wertvoll, das gefundene Ziel ist dagegen ungenügend, wie ich in meinem Lehrbuch eingehender durchführe. Kap. 9 über das Wollen meint eigentlich das moralische Wollen, wie auch Charakter hier im Sinn des starken moralischen Charakters genommen wird. Die Bekämpfung der Willensfreiheit richtet sich, wie gewöhnlich, gegen einen übertriebenen Freiheitsbegriff, den niemand verteidigt, nämlich das Handeln ohne Motiv oder gegen alle Motive. Die philosophischen Erörterungen sind McD. offenbar nicht genügend bekannt. Kap. 10 behandelt als Beispiel der Wirkung der Emotionen im Leben der Gesellschaft besonders die Rolle der Nachahmung, worin er ganz Tarde folgt. Die drei aufgenommenen Ergänzungskapitel behandeln die Theorien des Handelns, die abgeleiteten Emotionen und den Aufbau des Charakters. Die abgeleiteten Emotionen sind im Sinn Shands gemeint, d. h. die Linie zwischen Hoffnung und Verzweiflung; sie scheinen McD. keine eigene wirkende Kraft zu haben; diese liege einzig im Verhältnis von Streben und Hemmung. — Die ganze Lehre gehört zweifellos mit zu den Grundlagen unseres heutigen Wissens über das Gemüts- und Willensleben. Sie muß aber an nicht wenigen Stellen durch die folgende reiche Forschung ergänzt werden. Wie diese Verbesserungen etwa aussehen, kann man an den betreffenden Stellen meines Lehrbuches (II. Band, 8. und 9. Abschnitt, 3. Auflage, 1929) nachlesen.

J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

114. Schulte, Joh. Chrys., O. M. Cap., Dringliche Gegenwartsaufgaben der katholischen Fachtheologie: ThGl 21 (1929) 413—434. — Sch. stellt in diesem Artikel eine Reihe grundsätzlicher Forderungen an die moderne katholische Theologie. Er meint, daß es vor allem an der notwendigen Verbindung zwischen Theologie und Leben mangle. So fordert er, ältere Fragen beiseite zu schieben und dafür moderne Probleme zu behandeln, wie z. B. statt des Pelagianismus des 4., den des 20. Jahrhunderts oder an Stelle der Reformation den augenblicklichen Protestantismus. Im zweiten Teil der Arbeit gibt Sch. für die einzelnen theologischen Disziplinen praktische Vorschläge. Da er selber um eine Stellungnahme zu diesen Fragen bittet, möchten wir vor allem die Grundforderung des Verfassers nach einer den jetzigen Verhältnissen angepaßten Theologie unterstützen. Jedoch dürfte nicht aus dem Auge zu lassen sein, daß die Theologie wesentlich keine apologetische Wissenschaft ist. Der katholische Theologe hat als Wesensaufgabe den großen wissenschaftlichen Aufbau der göttlich geoffenbarten Lehre zu vollziehen. Dafür ist es, dem Sinn unserer katholischen Theologie als einer geoffenbarten, aus der Tradition zu erschließenden Lehre entsprechend, viel wichtiger, die Offenbarungsquellen selber zu kennen und darzulegen. Diesem Streben gegenüber kann alle apologetische Arbeit erst die zweite Stelle einnehmen. Unsere heutige Zeit ruft nach großen systematischen Ideen. Sie will nicht mehr den „philologischen Kleinkram“ der vergangenen zwei Jahrzehnte. Man kann das im Interesse gerade der Theologie nur begrüßen, wenn diese großen Zusammenhänge grundgelegt werden in unseren Traditionsquellen. Wohin große Zusammenhänge ohne diese Rückschau und Grundlegung führen, zeigen uns zu deutlich die modernen protestantischen Veröffentlichungen über systematische Theologie, wie wir sie z. B. in dieser Zeitschrift besprochen haben. So gehört beides wesensmäßig zusammen: Erforschung der vergangenen Zeit als Quelle der katholischen Tradition und aktuelle Auswertung der dort gefundenen Lehre. Auch für den Theologiestudenten ist es viel wesentlicher, daß er in die Lehre der Tradition positiv eingeführt wird. Nur so wird er den hin- und herschwankenden Strömungen der Zeit gewachsen sein. Diese sind meist Modesachen, die nach einigen Jahren wieder verschwinden. Wehe dem Theologen, der in den Studien zu stark auf sie sein Augenmerk gerichtet hat. Auch wird nur so der angehende Theologe die wahre Schönheit des katholischen Glaubens sehen und sie auf die Kanzel bringen können. Nicht das Fehlen an moderner Einstellung hat es verschuldet, daß viele unserer Prediger auf der Kanzel allzu viel „moralisieren“. Der Grund wird vielmehr tiefer liegen: Sie haben zu wenig die letzte Idee des Glaubens ganz in sich aufgenommen. — Damit soll, um es noch einmal zu sagen, der Forderung Sch.s nach Berücksichtigung des modernen Menschen kein Abbruch getan werden. Wir wollten nur auf eine Seite des Problems aufmerksam machen, die Sch. weniger berührt hat. Weisweiler.

115. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweite, neu bearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. Erster Band: A bis Bartholomäer. Mit 8 Tafeln und 88 Textabbildungen. Lex. 8^o (X S. und 992 Sp.) Freiburg 1930, Herder. *M* 26.—; *Lw.* *M* 30.—; *Halbfrz.* *M* 34.—; Subskriptionspreis (bis 30. September 1930) *M* 24.— bzw. *M* 28.— und *M* 32.— Nun liegt der erste der zehn Bände des neuen „Lexikon für Theologie und Kirche“ vollendet vor, ein Werk, an dem etwa 350 katholische Gelehrte unter der einheitlichen Führung von Dr. K. Hofmann und seiner 33 Fachabteilungsleiter gearbeitet haben. Allen gebührt Dank, dann aber auch und vor allem dem hochverdienten Herausgeber Dr. Buchberger, Bischof von Regensburg, sowie dem wagemutigen Verlag. Das Lexikon will „eine moderne Summa theologiae“ sein. Seine Artikel, nicht große dogmatische oder geschichtliche Abhandlungen, wie etwa im Dictionnaire de Théologie catholique, unterrichten knapp und treffsicher und mit Hinweisen auf weitere Literatur über das Gesuchte. Man begegnet den besten Namen der katholischen Wissenschaft und freut sich, daß beispielsweise der Artikel Ablaß von N. Paulus, Augustinus von Grabmann, Albertus Magnus von Pelster, Aino-Religion von W. Schmidt bearbeitet ist. Ein Muster guter und vollständiger Berichterstattung ist unter anderem der Artikel „Action française“. Möge das Werk zum glücklichen Abschluß gelangen und in der Tat „ein Ehrendenkmal ‚katholischer Aktion‘ auf dem Gebiet der Geistes- und Seelenkultur“ werden (Vorwort). Deneffe.

116. *Nouvelle Revue Théologique*. Numéro Jubilaire. Soixante Années de Théologie 1869—1929. 8^o (124 S.) Établissements Casterman, Tournai-Paris. *Belg. Fr.* 7.50. — Die *NouvRevTh*, gegenwärtig herausgegeben von Theologieprofessoren der Gesellschaft Jesu in Löwen und monatlich erscheinend bei Casterman, Tournai (Preis jährlich *M* 5.—), feiert ihr sechzigjähriges Jubiläum und läßt das zwölfte Heft des Jahrganges 1929 als Jubiläums-Sondernummer erscheinen. Was 1919 wegen der noch frischen Kriegswunden nicht geschehen konnte, wird jetzt nachgeholt. Das Heft bringt ein Dankschreiben des Kardinals Gasparri für eine dem Heiligen Vater gewidmete Nummer (vgl. *Schol* 4 [1929] 604), sodann eine interessante Geschichte der Zeitschrift, endlich fünf Aufsätze zur Geschichte der Theologie der letzten Jahrzehnte: Die dogmatische Theologie. Gestern und heute von P. Charles; Die Krise des Alten Testaments von J. Levie; Die patristischen Studien seit 1869 von J. de Ghellinck; Sechzig Jahre Moraltheologie von A. Vermeersch; Vom Vatikanischen Konzil bis zum Kodex des kanonischen Rechts von J. Creusen. Der Gründer der Zeitschrift ist Abbé J. J. Loiseaux, später als Kapuziner bekannt unter dem Namen P. Piat von Mons, der schon früher, seit 1847, zusammen mit Abbé J. B. Falise eine Vorläuferin des jetzigen Unternehmens herausgab und schrieb, die „*Mélanges Théologiques*“. Wegen Schwierigkeiten mit dem neuen Bischof von Lüttich stellten die *Mélanges* 1853 ihr Erscheinen ein, erschienen aber wieder seit 1856 in Paris als „*Revue Théologique*“, dann seit 1861 für zwei Jahre in Löwen unter dem Titel „*Revue théologique belge*“. Endlich, 5. Dezember 1868, schloß Loiseaux mit dem Verleger Casterman in Tournai den Vertrag ab, der die jetzige *Revue*, zunächst als *Zweimonatsschrift*, begründete. Loiseaux behielt, seit 1871 als Kapuziner, die Schriftleitung bis 1895, d. h. bis zu seinem 81. Lebensjahre bei. Darauf übernahmen die belgischen Re-

demptoristen die Leitung, um dann 1907 von den Jesuiten abgelöst zu werden. Von 1907 bis 1920 war J. Besson in Toulouse Schriftleiter. Seit 1920 ist die Redaktion in Löwen. Die Zeitschrift verlegte sich besonders auf Kirchenrecht, Liturgie und Moral, wandte sich aber auch der Dogmatik zu. Vivat, floreat, crescat. D.

117. Rouët de Journal, M. J., S. J., Enchiridion Patristicum. Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum. Ed. sexta et septima. 8^o (XXVII u. 803 S.) Friburgi Brisg. 1929, Herder. *M* 8.50; geb. *M* 10.— Neben dem Enchiridion Symbolorum etc. von Denzinger hat sich das Enchiridion Patristicum von Rouët de Journal in der Theologie das Feld erobert. Gute und reiche Auswahl der dogmatisch wichtigen Väterstellen und vorzügliche Indizes zeichnen das Werk aus. Der Stereotypdruck, in dem diese Doppelaufgabe hergestellt ist, bringt den doppelten Vorteil mit sich, daß der Text gegenüber früheren Auflagen kaum geändert ist und der Preis immerhin billiger gestellt werden konnte, als es bei völlig neuem Satz möglich gewesen wäre. Einige wenige, nach neueren Ausgaben vorgenommene Textänderungen und ein paar Zusätze sind auf zwei Seiten am Schluß beigefügt. — Die beiden Chrysostomusfragmente aus der Predigt *Ad Neophytos*, n. 1223 f., sind keine eigentlichen Fragmente mehr, da die ganze Predigt, und zwar griechisch, veröffentlicht ist von A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia Graeca Sacra* (Petersburg 1909) 176 ff. Die fraglichen Stellen stehen n. 2, S. 176 f. und n. 9, S. 181. Über eine lateinische Ausgabe derselben Predigt berichtet S. Haidacher in *ZKathTh* 28 (1904) 168 ff. D.

118. Sertillanges, A.-D., *Dialogue sur la Providence: La Vie intellectuelle* 4 (1929) 8—45. — *Dialogue sur la religion: ebd.* 212—241. — *La vraie religion: ebd.* 5 (1929) 8—51 212—253. — In den in Dialogform gehaltenen Artikeln will der bekannte Dominikaner eine leicht faßliche, dem modernen Menschen angepaßte Behandlung der apologetischen Grundfragen bieten. Der erste Artikel erörtert das Problem der Vorsehung. Bei der Erklärung des Verhältnisses der Vorsehung zur menschlichen Freiheit verliert das bañezianische System des Präterminismus durch die geschickte Darstellung viel von seiner Schroffheit. Die präterminierenden Dekrete werden nicht erwähnt; die freie Handlung wird durch die Transzendenz der göttlichen Schöpfertätigkeit erklärt (16). — Der zweite Artikel legt zuerst die Notwendigkeit der Religion im allgemeinen, dann die einer positiven Religion dar. Das religiöse Bedürfnis des Menschen wird durch die Religionsgeschichte als naturbedingtes Faktum erwiesen. Die Religion kann weder durch eine religionslose Moral, noch durch Wissenschaft, Kunst oder Philosophie ersetzt werden. Andererseits ist eine reine natürliche Religion in Wirklichkeit bloß eine religiös gefärbte Philosophie. Nur eine geoffenbarte Religion befriedigt die nach dem Unendlichen strebende menschliche Seele. — In den beiden letzten Artikeln wird der göttliche Ursprung des Katholizismus durch innere und äußere Kriterien bewiesen. Die recht konkret und anschaulich gehaltenen Ausführungen, aus denen große Liebe und großes Verständnis für die moderne Seele spricht, bieten manche kostbare Anregung, besonders für die praktische Verwertung und Anpassung der wissenschaftlichen Apologetik. Grausam.

119. Straubinger, H., *Einführung in die Religionsphilosophie*. gr. 8^o (VII u. 132 S.) Freiburg 1929, Herder. *M* 3.60; geb. *M* 4.80. — Die sehr willkommene und zeitgemäße Arbeit des Freiburger Apologeten bietet im ersten Teile (4—82) einen kritischen Überblick über die verschiedenen Methoden (die religionsgeschichtliche, reli-

gionspsychologische, völkerpsychologische, rationalistisch-kritische, rationalistisch-spekulative), im zweiten Teil ebenso über die Hauptformen der Religionsphilosophie (die materialistisch-atheistische, positivistisch-pragmatische, die Postulatentheorie und die Gefühlstheorie, die theistisch-spekulative Religionsphilosophie). Alle Hauptvertreter kommen zum Wort und werden objektiv gewürdigt. Ein solches Buch besaßen wir auf katholischer Seite noch nicht, trotzdem wiederholt betont wurde (so noch von H. Dieckmann, ZKathTh 46 [1922] 617 ff.), wie dringend erwünscht die Einbeziehung der religionsphilosophischen Forschungsergebnisse für Fundamentaltheologie und Apologetik sei. Das vorliegende Buch stellt einen sehr dankenswerten Beitrag dazu dar; es ist aber weniger eine Einführung in die Religionsphilosophie als eine Einleitung dazu. Die Grundfrage der (weiter gefaßten) Religionsphilosophie ist, wie auch Verfasser wiederholt betont, die Frage nach der Wahrheit der Religion, letztlich nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes. Verfasser weist nun gewiß treffend die entgegenstehenden Irrtümer zurück und zeigt überzeugend die Notwendigkeit einer metaphysischen Religionsbegründung, äußert sich auch kurz (126 ff.) mit sichtlicher Wertschätzung der „intuitiven Gotteserkenntnis“ der „platonisch-augustinischen Richtung“ über den Weg zum Ziele, beschreitet ihn aber selber nicht. Die Behandlung dieser Frage kann füglich, wie es gewöhnlich geschieht, der Metaphysik, näher der natürlichen Theologie, überlassen bleiben. Aber auch der Inhalt der eigentlichen (enger gefaßten) Religionsphilosophie, die schließlich mit dem modern ergänzten, alten scholastischen Traktat *De religione (et revelatione) in genere* zusammenfällt, kommt nur gelegentlich, bruchstückweise und negativ zur Behandlung. Das ist in der Eigenart des Buches begründet, tut seinem Werte wie seiner Brauchbarkeit keinen Eintrag. Es kann aber nicht eine systematische Einführung in die Religionsphilosophie und eine positive, metaphysische, geschichtliche und psychologische Untersuchung ersetzen. Vielleicht schenkt der Verfasser auch diese noch.

Kösters.

120. Feckes, Carl, Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Großen: ZKathTh 54 (1930) 1—39. — Vor A. d. G. „bedenklicher theologischer Apriorismus“ und „noch gefährlichere Isolierung des Glaubens“. F. entwickelt dann A.s Auffassung vom Wissen und vom Glauben, zeigt, daß nach A. zwischen beiden kein Widerspruch möglich ist, daß beides nicht nebeneinander hinsichtlich desselben Gegenstandes bestehen könne, der Glaube dem Wissen und das Wissen dem Glauben nütze. Die Theologie bestimmt A. als „scientia secundum pietatem“, die Wissenschaft des (objektiven) Glaubens aus dem Glauben.

K.

121. Kern, Fritz, Die Welt, woein die Griechen traten: Anthropos 1929, 167—219; 1930, 195—207. — Die Arbeit ist unter mehrfacher Rücksicht religionspsychologischer und -geschichtlicher Art für den Theologen beachtlich. In Weiterführung seiner bereits im Archiv für Kulturgeschichte 16 (1926) 273—299 betretenen Linie analysiert K. die als schichtenreicher Komplex aufgefaßte Religion der ältesten europäischen Hochkultur, der ägäischen, unter Anwendung der Gesichtspunkte einer völkerkundlichen Kulturgeschichte im Sinne von W. Schmidt-W. Koppers. K. glaubt, das Wesen dieser Religion im Mysteriengedanken zu finden. Er versucht einen Querschnitt durch die Geschichte der „Mysterienfrömmigkeit“ in einem bisher nicht gekannten Ausmaß. Die Verteilung von Zustimmung und Ablehnung kann nur in einem größeren Zusammenhang geschehen.

Prümm.

122. Van Ginneken, Jac., S. J., Voordrachten over het Katholicisme voor niet-katholieken. Verlucht door Jan Toorop, gr. 4^o (430 S.) Derde verbeterde Druk. Rotterdam 1929, W. L. & J. Brusse's Uitgeversmaatschappij. Geb. Fl 20.— „Nicht ich habe diese Art erfunden, sondern meine erste Zuhörerschaft im Haag, die darum gebeten hat, und meine späteren Zuhörer in Rotterdam und Hilversum“, sagt der Verfasser im Vorwort. Erst allmählich mußte er lernen, was seine nichtkatholischen Zuhörer eigentlich vernehmen wollten, wie ihre Gefühle zu schonen waren und wie ihnen doch die katholische Glaubenslehre und das katholische Glaubensleben nahegebracht werden konnte. Das Eigentümliche an diesen umfangreichen Vorträgen scheint mir eine glückliche Verbindung von rhetorischer Art und sachlicher Gründlichkeit zu sein. Es ist eine Sprache, die mit reichen Mitteln ans Herz greifen will und die aus dem Schatz umfassender Literaturkenntnis ihre Zitate herholt aus Plato und Aristoteles, aus Ovid und Cicero, aus Corneille, Viktor Hugo und de Rostand, aus Descartes und Dostojewski, aus Goethe und Schiller, Rosegger und Weber und Vondel usw. Damit verbindet sich eine große psychologische, philosophische und theologische Gelehrsamkeit. Auch vor Darlegungen aus dem eigenen äußeren und inneren Leben scheut der Verfasser nicht zurück. Gleich der erste Vortrag ist ein in fast dichterischer Sprache und doch gediegen aufgebauter Gottesbeweis und eine Abrechnung mit dem Pantheismus und geht schließlich über in einen Exerzienvortrag über das sogenannte Fundament. Der zweite Vortrag handelt über die Abkehr von Gott und enthält eigentlich die Exerziensbetrachtungen von der dreifachen Sünde und von den eigenen Sünden. Die folgenden Vorträge behandeln der Reihe nach: Christus als Gottgesandter, Gottheit Christi — hier ein grandioses Christusbild —, Dogmenentwicklung, Kirche, Taufe und Firmung, Eucharistie, Beicht, Strafe und Lohn, Heiligenverehrung, Mutter Gottes. Vierundzwanzig ganzseitige, dem Text angepaßte Bilder von Jan Toorop sind beigegeben. — Ich wüßte nicht, was wir im deutschen Schrifttum diesen Vorträgen an die Seite setzen könnten. Der erste Druck des großen, für Nichtkatholiken bestimmten und in nichtkatholischem Verlag erscheinenden Werkes wurde 1928 vollendet. Er war ermöglicht worden durch die Voreinzeichnung von Katholiken. Bereits im selben Jahr erschien ein zweiter und 1929 ein dritter Druck.

Deneffe.

123. Max, Herzog zu Sachsen, Nerses von Lampron, Erzbischof von Tarsus, Erklärung des „Versammlers“ (Predigers). Herausgegeben und übersetzt. fol. (188 S.) Leipzig 1929. Harrassowitz. M 24.— Nerses von Lampron († 1198), armenischer Erzbischof von Tarsus in Sicilien, schrieb in armenischer Sprache Erklärungen zu den Sprichwörtern, zum Buch der Weisheit und zum Ecclesiastes. Prinz Max von Sachsen, der bereits früher die von Nerses stammende Erklärung zu den Sprichwörtern in drei Teilen herausgab (Leipzig, Harrassowitz 1919 1921 1926), legt hier den armenischen Text und die deutsche Übersetzung des Kommentars zum Prediger vor. Die Übersetzung ist, wie mir von einem Kenner des Armenischen versichert wurde, gut gelungen. Der Kommentar ist leicht lesbar. Er zeichnet sich aus durch eine gewisse natürliche Frische und Vernünftigkeit und durch reiche Verwendung der heiligen Bücher, denen Beispiele und Erläuterungen entnommen werden. So verweist Nerses bei Eccl 3, 7: „tempus tacendi et tempus loquendi“ auf das Beispiel Christi: „Lerne von Christus die Regel des Schweigens und des Redens, denn er, der immerdar redend und lehrend sich erbarnte, erstaunte den Pilatus durch sein Schweigen“ (41). Bei 1, 2: „Eitelkeit

der Eitelkeiten, sprach der Prediger (Sammler)“ erklärt Nerses den Titel „Sammler“. Salomon nennt sich Sammler, weil er im Buche der Sprüchwörter die mannigfaltigen, tausendfach verschiedenen Lebensläufe der Menschen gesammelt hat. Zum schwierigen Vers 3, 21 schreibt er: „Wer“, sagt er [Salomon], „ist mit dem sinnenfälligen Auge imstande zu sehen oder kann mit dem sinnenfälligen Ohre hören, ob die Geister der Menschen zum Himmel fliegen oder der Odem der Tiere in der Tiefe bleibt, weil der Tod bei beiden gleich ist“ (55). Es wäre zu wünschen, daß die Kapitelzahl auf jeder Seite erkennbar wäre. Register sind nicht beigegeben.

124. Springer, A. e. m., Ad quaestionem quo die Christus Dominus mortuus sit. De Quartodecimanis: Bogoslovka Smotra (Zagreb) 16 (1928) 258—265. — Sp. verteidigt hier wie in einem früheren Artikel in Zivot (Zagreb 1927, 145—150) den von Th. Zahn, Belser u. a. aufgestellten Satz, daß auch nach Johannes Christus am 15. Nisan gestorben sei. Die Hauptschwierigkeit gegen diesen Harmonisierungsversuch liegt in der Praxis der Quartodezimaner, die den 14. Nisan als Todestag Christi begangen haben sollen. Dagegen sucht nun Sp. zu zeigen, daß der 14. Nisan nach der Tradition der Quartodezimaner der Tag des letzten Abendmahls und der Einsetzung der heiligen Eucharistie gewesen sei. Dies bewiese: a) die Beweisführung der Quartodezimaner (z. B. bei Polykrates), die von einem „göttlichen Gebot“ sprechen und auf Mt 26, 17 bzw. auf die Evangelien sich berufen; denn eine solche Beweisführung sei unbegreiflich, wenn das „Gebot des Herrn“ von der Paschafeier am Gedenktag seines Todes verstanden werden sollte; b) die Bekämpfung der Quartodezimaner durch ihre Gegner, die evident voraussetzen, daß der 14. Nisan als der Tag der Einsetzung der heiligen Eucharistie galt; c) endlich auch die Unmöglichkeit, daß die Quartodezimaner den Todestag Christi mit solcher Freude und solchem Jubel begangen hätten. Die Praxis der Quartodezimaner gehe auf den heiligen Apostel Johannes zurück und spiegele die Überzeugung des Apostels selbst wieder; aber gerade diese Praxis erfordere den 15. Nisan als den Todestag Christi.

Grimm.

125. Pieper, K., Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit: Neutestl. Abhandl. XII 1/2. 8^o (291 S.) 2. u. 3. neu bearbeitete und vermehrte Aufl. Münster i. W. 1929, Aschendorff. M 9.20; geb. M 11.— Die Güte dieses Paulusbuches und das allseitige Interesse, das es gefunden hat, haben bereits nach zwei Jahren eine starke Neuauflage nötig gemacht, die zudem eine Erweiterung von mehr als 1½ Bogen aufweist. Zu den Bemerkungen, die H. Dieckmann im 2. Jahrgang (1927) S. 602 dieser Zeitschrift zur ersten Auflage machte, möchten wir nur noch den Hinweis auf die feine Einfühlung in die paulinischen Briefe, die ungemein fleißige und kritisch zugleich weitherzige und selbständige Verarbeitung und Einbeziehung einer reichen Literatur und nicht zuletzt auf das stets klug und sachlich abgewogene Urteil P.s (z. B. in der Berufungs- und Krankheitsfrage, in der Charakterschilderung) beifügen. Nötiges.

126. Coppens, J., Le Mystère eucharistique et les Mystères païens. — Le canon de la sainte messe est-il une „célébration du mystère“? Sonderdruck aus: Cours et conférences des Semaines Liturgiques t. VII (Louvain 1929) 111—134. — Eine geschickte Synthese. Die Eucharistie, deren Feier von den Quellen als *Mysterium* im Sinne einer sakramentalen Darstellung bezeichnet wird, umfaßt Anamnese, mystische Erneuerung und Zuwendung des Heilswerkes, wodurch sie aber nicht ohne weiteres ein Kultdrama im Sinne des antiken *δράμα*

wird. Die Daten der Religionswissenschaft erlauben folgende Definition eines Mysteriums: Eine Gruppe von Riten, mythischen und zugleich magischen Charakters, die ein Drama aufführen, dessen Held ein Gott oder Stammesahne ist, und dieses Drama zum Wohle der Gemeinschaft nutzbar zu machen suchen. O. Casels vielfach zu ungünstig ausgelegte Studien haben die Notwendigkeit, die antiken M. zum Verständnis des christlichen heranzuziehen, übertrieben, ebenso die Analogien zwischen beiden. Ein bedeutender Einfluß der M. auf die theologische Sprache des werdenden Christentums ist unbestreitbar. Nach einer allgemeinen Charakteristik der Lage, in der sich die M. beim Eintritt des Christentums in die Welt befanden, werden ihre Mythen und Riten im einzelnen zusammenfassend gewürdigt. Es ergibt sich: Auf seiten der M. fehlen alle Vorbedingungen, die eine Abhängigkeit des eucharistischen Mysteriums von ihnen nahelegen könnten. Trotzdem haben die heidnischen M. eine religiöse Haltung mitbegründen helfen, die dem Christentum näherstand als der jüdische Legalismus. Angesichts dieser ihrer providentiellen Bedeutung ist der Ausdruck von Casel, der die M. eine Vorschule Christi nennt, kaum eine Übertreibung. — Dieser vermittelnde Standpunkt verdient gewiß alle Beachtung. Er ist die Frucht einer selten anzutreffenden Vollständigkeit der Literaturbenützung, von der die 96 Anmerkungen Zeugnis ablegen. Der Verf. zeigt sich dabei auch mit der ethnologischen Seite des Problems, die heute einfach nicht mehr zu umgehen ist, vertraut. Wenn das Gesamtbild vielleicht in einem Punkte noch einer Abrundung und wohl auch einer kleinen Verschiebung bedarf, so wird dieser Punkt die terminologische Vorfrage nach dem Sinn des Wortes *μυστήριον* selbst betreffen. Diese Frage ist für das Problem der Realität des Typs der „Mysterienfrömmigkeit“ im spätantik-christlichen Kulturkreis von entscheidender Wichtigkeit; freilich fehlt noch immer die erforderliche, in genügender Breite durchgeführte semasiologische Untersuchung. Prümm.

127. Coppens, J., *Le ministère des femmes dans l'Église: La femme belge* (1929) 307—320. — Der Verf. wertet hauptsächlich Ergebnisse seiner Untersuchung über die Handauflegung und verwandte Riten im N. T. und in der alten Kirche (Paris 1925) aus, um gegenüber dem Vormarsch der Idee des weiblichen Kirchenamtes in den protestantischen Kirchenverbänden den katholischen Standpunkt aus den Quellen zu begründen, vor der Anklage zeitgeschichtlicher Bedingtheit zu schützen, in seiner inneren Berechtigung verständlich zu machen und in seiner Unrevidierbarkeit sicherzustellen. P.

128. Prümm, K., *Das menschliche Bildungsideal im antiken Christentum: StimmZeit* 116 (1929) 449—459. — Das Ziel aller Bildung ist überzeitliches, gottgegründetes, christusgeformtes Menschentum. In diesem Lichte wird das Menschenbildungsideal der heidnischen, griechisch-römischen Antike geschildert, sodann die ganz selbständige, in dieser Selbständigkeit natürlicherweise unerklärbare, teilweise läuternd veredelnde, teilweise scharf abweisende Leistung des jungen Christentums gegenüber dem heidnisch-antiken Bildungsideal uns in bezeichnenden Zügen, besonders bei Paulus, vor Augen geführt. Ein für die Kämpfe um das humanistische Gymnasium richtungweisender Artikel, in dem erprobte Kenntnis der Antike mit Liebe zur Jugend in ihren heutigen Krisen sich verbindet. Gemmel.

129. Fuchs, H., *Die frühe christliche Kirche und die antike Bildung: Die Antike* 5 (1929) 107—119. — F. schildert in ähnlicher Weise wie Prümm die Wertschätzung der jungen Kirche für die antike Bildung. Wenn er (108) einen Gegensatz sieht zwischen der anfäng-

lichen Urkirche mit ihrer dem Parusieglauben entsprungenen, „von allem Irdischen abgewandten reinen Heilssuche“ und der späteren kulturzugewandten Bildung der Christen, so entspricht diese These Troeltschs u. a. nicht den Tatsachen des Evangeliums und der Urkirche, die Gott gab, was Gottes war, dem Staate und der Kultur das Ihre.

130. Paris, Gerardus M., O. P., Ad mentem S. Thomae Aqu. Tractatus de Ecclesia Christi. 8° (254 S.) Taurini 1929, Marietti. L 12.— Das Buch ist eine Umarbeitung des seit 1906 nicht mehr erschienenen Handbuchs „De Ecclesia“ von P. de Groot, kürzer, in leichter Sprache, aus der Schulpraxis erwachsen, mit klarer Disposition und scharfer Begriffsbestimmung, inhaltlich etwas ergänzt (besonders nach Billuart, Gatti, Tanquerey, Schultes). Die „Apologetik“ wird mit Garrigou-Lagrange definiert als „defensio scientifica rationalis, sub lumine fidei directa (positiv, innerlich?), divinae revelationis“: der Traktat will „theologicus, quamvis etiam apologeticus“ sein (78). Die „quaestiones historicae“ sollen vorwiegend der Kirchengeschichte überlassen bleiben; Dieckmann ist nicht zitiert. Die Anordnung ist die bekannte. Kösters.

131. Leturia, Pedro, S. J., Del Patrimonio de San Pedro al Tratado de Letrán, Croquis historico documentado de la „Cuestion romana“ (Biblioteca „Razón y Fe“ de Cuestiones Actuales 4). 8° (269 S.) Madrid 1929, Editorial „Razón y Fe“. Pes. 4.— Während das lesbare und gut ausgestattete Buch von Wilfrid Parsons S. J., The Pope and Italy 8° (134 S.) New York 1929, The America Press, praktischen Zwecken dient, sucht L.s fleißige Studie, die grundsätzlich („orientaciones ideológicas“ 13 ff.) und historisch (21—220) die Notwendigkeit der staatlichen Unabhängigkeit des Papstes nachweist, eine wissenschaftliche Arbeit zu sein. Da L. die Feststellung des Tatsächlichen nicht für eigentlich wissenschaftlich hält (8), will er die genetische Entwicklung offen legen. Werden so auch manche geistreiche Einblicke vermittelt (z. B. 46), so liegt doch der Hauptvorzug des Buches, der es auch für den Fundamentaltheologen wertvoll macht, darin, daß es einen brauchbaren Auszug darstellt aus den vorliegenden großen Werken (Bastgen, Nürnberger, Olivart, Seignobos, Döllinger, Hergenröther usw.) und die Zeitschriftenliteratur hineinarbeitet, wobei Verf. („doctor en historia por la Universidad de Munich“) das deutsche Schrifttum besonders berücksichtigt. Bastgen, dessen Werk ständig benutzt wird, erhält einen Tadel wegen „su buena dosis de tendencia nacional“ (8 240) und der französischen Wiedergabe spanischer Texte. Im letzten Kapitel (221 ff.) bespricht L. den Lateranvertrag, „obra benéfica de paz y de amor“. Das Buch liest sich leicht wegen der frischen, warmen Sprache und der Hervorkehrung mancher anziehender Einzelheiten (vgl. 199 232 237 ff. 243). Auch die drei, allerdings sehr einfachen Karten tragen dazu bei. K.

132. Schmidlin, Jos., Die spezifischen Vorzüge der modernen Kirche: ThGl 22 (1930) 1—18. — Ein guter Beitrag zu dem Beweis von der „Ecclesia per se ipsa“ (Vat. s. 3, c. 3): Dogma (Vaticanum), Theologie, hierarchische Verfassung, Verhältnis zur weltlichen Macht, Liturgie und Frömmigkeit, Tugendleben, Haltung des Klerus, Ordensleben, Heidenmissionen, Seelsorge, Schule und Presse, Vereinswesen, politische Organisationen, Caritas zeigen die Unzerstörbarkeit der Kirche und wecken frohe Zuversicht für Gegenwart und Zukunft. K.

133. Vilinskij, Valerij, Geistesleben der russischen Emigranten: ThGl 22 (1930) 59—73. — Verfasser, russisch-orthodoxer Jurist, berichtet besonders über das religiöse Leben: Hindernisse, Wachstum,

Betätigung. „Die verhältnismäßig kleine Zahl von Übertritten bedeutet keineswegs ein geringes Interesse für die Union.“ K.

134. Pribilla, M., Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom. Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen [Veröffentlichung des Kath. Akademikerverbandes] 8^o (XII u. 332 S.) Freiburg 1929, Herder. *M* 8.50, *Lw. M* 10.— Mit klug abwägendem Urteil und im Geiste verstehender Liebe hat der Verf. sich seiner Aufgabe entledigt. Dabei ist er peinlich genau in seinen Quellenangaben. Er zeichnet zunächst die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnenden, auf eine größere Einheit der christlichen Kirchen abzielenden Bewegungen. Zwei Richtungen lassen sich unterscheiden. Die eine will mit der Einheit in der Liebe und im Werk zufrieden sein. Sie trat besonders zutage in dem 1908 in Philadelphia gegründeten „Bund der Kirchen Christi in Amerika“ (Federal Council of the Churches of Christ in America) und in dem 1914 in Konstanz gestifteten „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“. Diese Richtung führte schließlich zur Weltkonferenz von Stockholm 1925. Die zweite, tiefergehende Richtung will Einheit im Glauben und in der Verfassung der Kirche. Einen starken Antrieb erhielt diese Bewegung durch die Weltmissionskonferenz von Edinburg 1910, auf der ein Bedürfnis nach Einheit im Glauben hervortrat; sie führte zur Weltkonferenz von Lausanne 1927. Verlauf und Bedeutung der Stockholmer und Lausanner Konferenz sind klar und anregend geschildert. Es folgt die Darlegung und Begründung der Stellung Roms und seine Antworten auf die von den Führern der Einheitsbewegung unternommenen Anknüpfungsversuche; besonders beachtenswert ist der Briefwechsel zwischen dem Laien Robert Gardiner, dem Generalsekretär der geplanten Weltkonferenz für Glaube und Verfassung, der aber 1924 vor deren Zustandekommen starb, und dem Kardinalstaatssekretär Gasparri (205). Für den Dogmatiker ist es eine bemerkenswerte Tatsache, daß die Lehre Luthers von der Grundschlechtigkeit der einzelnen Menschennatur von den Lutheranern auf die weltlichen Gemeinschaften ausgedehnt wird, so daß sie an der Möglichkeit der Durchdringung der Kultur mit christlichen Grundsätzen verzweifeln (77—81). Fern von verstiegenem Optimismus, aber auch von lähmendem Pessimismus, wirbt der Verfasser für verständnisvolle und liebevolle Mitarbeit an dem großen, gemeinsamen Ziel: Einheit der Kirche Christi, wie Christus sie gewollt hat. Deneffe.

2. Protestantische Theologie.

135. Reinhold-Seeberg-Festschrift, In Gemeinschaft mit einer Reihe von Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Koepf, gr. 8^o (Bd. 1: XII u. 342 S., Bd. 2: IV u. 342 S.) Leipzig 1929, Deichert. Zusammen *M* 36.— Einzeln *M* 20.— Die Beiträge sind auch einzeln käuflich. *M* —.50 bis 2.40. — Die Festschrift zu Seebergs 70. Geburtstag bringt 37 Aufsätze der bedeutendsten prot. Theologen. Der erste Band behandelt die Theorie, während der zweite der Praxis des Christentums gewidmet ist. Fast alle modernen Probleme der prot. Theologie sind behandelt. Um nur einiges zu nennen: Beth spricht von der „erkenntnistheoretischen Aufgabe der Theologie“; Fabricius handelt auf seinem Fachgebiet über „die Urbekenntnisse der Christenheit“; Titius über „Platos Gottesgedanken und Theodizee“; v. Harnack glaubt, daß Hippolyt Christus nicht den „inneren Menschen“ genannt hat. C. Stange schildert „die Einwirkung des modernen Geisteslebens auf den Glauben an Christus“ innerhalb

des Protestantismus. Idealismus und Geschichtswissenschaft haben Christi Bild einseitig beeinflusst. Nun sucht der Voluntarismus die Einheit zu bringen. Neben das Persönliche tritt in ihm die Geschichte. So wird das persönliche Verhältnis zu Christus nicht nur durch die gefühlsmäßige Einwirkung bestimmt, wie im Pietismus. Es findet vielmehr seine Begründung darin, daß Jesus nicht allein der persönliche Heiland, sondern auch der Heiland der Welt, in folgedessen der Heiland aller Menschen und der Vollender der Schöpfung ist. So tritt die kosmische Bedeutung Christi wieder mehr in den Vordergrund. M. Schulze setzt sich mit Emil Brunners „Der Mittler“ auseinander. Über die Rechtfertigungslehre handeln Herman, D. Torsten und E. Weber. Endlich spricht im ersten Band noch E. Peterson zur Bedeutungsgeschichte von *παροησία*, A. Deißmann über *ἐπιούσιος*, W. Caspari über *Imago divina* (Gen. 1) und J. Behm über das Bildwort vom Spiegel (1 Kor. 13, 12). — Der zweite Band enthält aus der Homiletik Arbeiten von L. Ihmels und Gennrich. Aus dem Gebiet der Kirchenkunst stammt der Beitrag von Stuhlfauth „Das Baptisterium S. Giovanni in Fonte zu Neapel und seine Mosaiken“. Daneben finden sich mehr sozial-religiöse Aufsätze, wie z. B. Herbst, „Das Problem der industriellen Arbeit und die christliche Ethik“; Schreiner, „Der Begriff der Verwahrlosung“.

136. Walter, Joh. Wilh. von, Ignatius von Antiochien und die Entstehung des Frühkatholizismus. Sonderdruck aus der Reinhold-Seeberg-Festschrift. M — 90. — Der Frühkatholizismus ist nach W. nicht aus dem Gegensatz von Geist und Amt entstanden. Ignatius gründete ihn vielmehr dadurch, daß er das von Gott eingesetzte Amt zum Priesteramt machte, das dingliche Sakramente spendet. Dadurch trennte er zugleich die paulinische Verbindung von Sittlichkeit und Religion, welche dann Luther wiederherstellte. W. begründet das mit der bei Ignatius so stark hervortretenden sakramentalen Eucharistielehre. Das dingliche Abendmahl gibt die Unsterblichkeit, die nach Ignatius nicht zunächst von der Seele, sondern vor allem vom Leibe verstanden sein soll; also nicht innerlich sittlich ist. — Wenn man freilich das Gesamtschrifttum des Ignatius von Antiochien studiert, wird man finden, daß dieser selbst ausdrücklich die Unsterblichkeit umschreibt als das *ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός* (Eph. 20, 2). Und W. muß selber zugeben, daß dieses „Leben“ bei Ign. das gesamte „Heilsgut“ bezeichnet. Damit ist doch deutlichst das sittliche und religiöse Element der Unsterblichkeit an erster Stelle bezeichnet. Dieses ewige Leben gibt uns die Eucharistie, indem sie uns den wahren Leib des ewigen Lebens, Jesus Christus, gibt und dadurch die Kräfte des Satans in uns vernichtet (vgl. Eph. 13, 1). So verbindet sie aufs innigste Religion und Sittlichkeit. Das sind völlig paulinische Gedanken, besonders wenn man die sakramentalen Tauflehre des Apostels mitberücksichtigt. Der Frühkatholizismus hatte es daher nicht nötig, Anleihen beim „Paganismus“ zu machen. So wird auch diese neuerdings öfter vertretene Ansicht den gleichen Weg gehen, wie die jetzt als unhaltbar erkannte Theorie, die den Katholizismus aus dem Gegensatz von Geist und Amt entstehen läßt. W.

137. Wiegand, Friedr., Vom Mittelalter zur neuen Zeit. Sonderdruck der Reinhold-Seeberg-Festschrift. M 1.— Der Verfasser sucht die charakteristischen Merkmale des großen Wandels in Deutschland herauszuarbeiten, der sich in den Jahrhunderten zwischen dem Interregnum und der Reformation vollzog. Er sieht sie in den großen politischen Umwälzungen und in dem Aufkommen einer städtischen Laienkultur, die — demokratisch, materialistisch, aufs Massenhafte

abgestellt — aus den hergebrachten Formen des sozialen, kulturellen und religiösen Lebens herauswächst. Wie alle derartigen Zusammenfassungen unendlich komplizierter Vorgänge, geht es nicht ab ohne gewaltsame Heraushebung und Verallgemeinerung vereinzelter Erscheinungen und kühne Behauptungen, die nicht erweisbar sind. Noch sind unsere Forschungen über die deutschen Verhältnisse vor der Reformation nicht so weit gediehen, als daß sich eine wissenschaftlich brauchbare Zusammenfassung schreiben ließe. Noch kann eine andere Auffassung über den Ablauf der Entwicklung mit gleichwiegenden Gründen vorgetragen werden.

J. Grisar.

138. Jörgensen, Alfr. Th., Wentz, Abdel Ross, Fleisch, P., Die Lutherischen Kirchen der Welt in unseren Tagen. Lex. 8^o (VIII u. 261 S.) Leipzig 1929, Dörffling & Franke. *M* 11.50; geb. *M* 13.50. — Im Auftrag des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltkonvents veröffentlichten die Verfasser eine umfangreiche, nach Ländern geordnete Statistik aller lutherischen Kirchen der Welt. Auch die Missionsländer sind erfaßt worden. Die Verfassung der einzelnen Landeskirchen, ihre innere Organisation, ihre Bekenntnisschriften, die Zahl der Gemeinden und der Anhänger werden mitgeteilt. An diese Angaben schließt sich meist eine Darstellung der „Arbeit der Kirche“, wobei auch der wissenschaftlichen Betätigung gedacht ist. Angegeben werden u. a. die Verleger und die wichtigsten theol. Autoren. Den Abschluß bildet jedesmal eine kurze allgemeine Charakteristik der „äußeren und inneren Lage“. — Ein Buch auch für den Dogmatiker, wenn er sich kurz über die verschiedenen Richtungen innerhalb der lutherischen Kirche unterrichten will. Weisweiler.

139. Heienbrok, W., Evangelische Kirchenkunde. Ein Buch von Geist und Werk der deutschen Kirchen. Unter Mitwirkung von D. Ed. Frh. von der Goltz, Fr. Ulmer, P. Gabriel, J. Richter, M. Ulbrich, C. Frick. gr. 8^o (VI u. 305 S.) Bielefeld 1929, Velhagen & Klasing. *M* 8.—; geb. *M* 10.— Während das in der vorigen Nummer besprochene Buch über die augenblickliche Lage der luth. Kirchen der ganzen Welt nur kurze statistische Notizen bringt, finden wir hier eine mehr allgemein gehaltene deutsch-protestantische Kirchenkunde, die neben der Organisation auch den Gottesdienst, die Arbeit bei den einzelnen Ständen, die innere und äußere Mission, wie das Streben der Vereine dem inneren Geiste nach genauer darlegt. Eine meist eingehendere Literaturangabe ergänzt die Darstellung. Das Buch ist für die Kenntnis der augenblicklichen Strömungen bemerkenswert, wenn wir auch dort, wo konfessionelle Gegensätze behandelt werden, wie z. B. bei der Mischehenfrage, beim Évang. Bund, eine sachlichere Darstellung im Interesse des Buches und der Wahrheit gewünscht hätten.

W.

140. Ludwig, Joh., Luthers Kirche im Leben der Gegenwart. Die Verhandlungen der XX. Haupttagung des Lutherischen Einigungswerkes (Allgem. Evang. Luth. Konferenz) in Hamburg und Altona. 8^o (410 S.) Leipzig 1929, Dörffling & Franke. *M* 7.50. — Eine Tagung voll religiösen Ernstes und tiefen religiösen Verantwortungsgefühls! Davon zeugen die Reden und Predigten der Landesbischöfe von Schweden, Schwerin, Neustrelitz, Budapest, Finnland, Holstein und Sachsen; davon sprechen die Vorträge in den Nebenversammlungen, in denen z. B. E. Stange der Jugend Gehorsam und Demut empfahl und in denen offen die großen Probleme der Diaspora, der Auswanderer-seelsorge, der Diakonissenarbeit erörtert wurden. Überall das Streben, die ganze Religion wieder in das Menschen- und Kulturleben hineinzustellen. Aber nicht eine verwaschene Religiosität moderner

Ethik, sondern das wirkliche Luthertum, wie es Ihmels in seinem ersten großen Referat über die zentrale Aufgabe der lutherischen Kirche ausführte. Konkreter wies im Korreferat Pfarrer Knolle (Hamburg) auf den Rechtfertigungsglauben Luthers, der allein unsere augenblickliche Not wieder auf Christus und durch Christus trösten könne. Wenn der Katholizismus auch eine wesentlich andere Art des Glaubenslebens hat, so begrüßen wir doch im augenblicklichen Kampf um Christus dieses klare Bekenntnis zu ihm. — Im zweiten Hauptreferat sprach P. Althaus über „Christentum und Kultur“. Kultur ist nicht das Höchste. Das ist allein die wahre Gottesgemeinschaft. Der Protestantismus steht anders zur Kultur als der Katholizismus: „Kultur ist freies Schaffen aus eigenster Verantwortung der Sachkundigen... Die Kultur soll nicht unter der Kirche, aber in ihr stehen“ (123). Damit dürfte wohl kaum das Rechte getroffen sein. Denn auch im Katholizismus ist „Kultur freies Schaffen aus eigenster Verantwortung“, die der Katholik wie der Protestant normiert sieht durch Gottes heiligen Schöpferwillen. Dieser wird freilich für den Katholiken erkennbar auch aus den Äußerungen der durch Gottes Geist geführten und geleiteten sichtbaren Stellvertreterin Gottes hier auf Erden. So steht für den Katholiken die Kultur nicht „unter der Kirche“ als einer rein menschlichen Gesellschaft, sondern unter Gott, der durch die Kirche zu uns Menschen spricht. — „Christentum und Religion“ war das Thema des dritten Hauptreferates von Nygren (Lund) und Schöffel (Hamburg). Scharf wandten sich beide gegen eine „allgemeine Religiosität“. Wir freuen uns über diese Anerkennung einer an objektive Offenbarung gebundenen historischen Religion, wenn wir auch nicht einzusehen vermögen, warum Luther durch seine Lehre „der unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und Seele vermittels der Geschichte in Christus“ (167) jene „allgemeine Religiosität“ nicht gefördert haben soll. Die ganze Geschichte des Protestantismus dürfte doch lehren, daß gerade das subjektive Erlebnismoment Luthers der Ansatz zu starkem religiösen Subjektivismus war. Das gilt besonders, wenn man mit Schöffel meint: „Das Wort Gottes ist nicht der Buchstabe, auch nicht der der Schrift, sondern ist jenes Wort, das von Gott ausgeht, je und je sein Geheimnis kundtut und so das Leben wirkt... Das Wesen des Christentums ist seine Geschichte; aber nicht die des nur-historischen, sondern die Geschichte jenes Christus, der noch heute gegenwärtig ist und wirkt wie am ersten Tage“ (168). Damit ist leider die objektive Offenbarung sehr stark in eine subjektive verwandelt. W.

141. Pfenningsdorf, E., Der Erlösungsgedanke. Deutsche Theologie 2. Band. Bericht über den II. deutschen Theologentag in Frankfurt a. M. (Herbst 1928). 8^o (144 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht, M 6.— Der II. Theologentag der protestantischen deutschen Theologen war dem Erlösungsgedanken gewidmet. „Erlösung und Luther“ lautete das Thema des ersten Tages, über das Hermelink referierte: Erlöst wird der Mensch zum Glauben. Ein eigentliches eschatologisches Erlösungsziel tritt bei Luther nicht klar hervor. Am Erlöser Christus, am Gegensatz des Menschlichen und Göttlichen in ihm, erkennt der Christ einerseits die Größe und Tiefe der Sünde und des Gotteszornes, andererseits Gottes gnädige Hinwendung zu ihm. Die Diskussion bemängelte vor allem das zu starke Zurücktreten der objektiven Erlösung und die Behauptung, daß der Glaube Heilsziel sei. „Nicht der Glaube selbst kann das Heilsziel sein, sondern das im Glauben Angeeignete“ (Meyer, Göttingen S. 16). — Der Begriff der Erlösung im Urchristentum wurde am zweiten Tag

besprochen. Referent war Lohmeyer (Breslau). Bei Christus ist Erlösung die gläubige Befreiung von der naturhaften Bestimmtheit alles Menschlichen und Weltlichen. Während er selber in der klaren Luft einer erkannten Norm und ihrer treuen Erfüllung lebt, sieht er doch erst in der Ferne die ganze Erlösung kommen. So ist er „der Erlöser und harret der Erlösung“ (31) wie jeder andere Mensch. Im Gegensatz hierzu hat Paulus die Erlösung selber von der Tat des sich Erlösenden in die Seinssphäre erhoben und so den Erlöser, der dieses Sein uns brachte, in den Vordergrund gestellt. Anders Johannes: Christus bringt nicht nur die Erlösung, sondern ist die Erlösung. Erfreulich stark war in der Diskussion die fast allgemeine Ablehnung einer solchen subjektiven Auslegung der Quellen. — „Der Erlösungsgedanke in der gegenwärtigen Glaubenslehre.“ Das war das Referat des dritten Tages, gehalten von Lütgert (Halle). Erlösung ist Befreiung von Schuld und Sünde. Zugleich aber gibt sie positiv auch im Glauben die Kraft Gottes, stark zu sein und zu bleiben. L. wandte sich gegen die Auffassung, als ob Erlösung nur im Glauben vorhanden sei: „Für Paulus ist der geschichtliche Jesus selbst Versöhnung, Rechtfertigung, Erlösung und Heiligung, und der Glaube besteht in der Anerkennung dieses im Kreuz Christi ausgesprochenen Urteils und Tat gewordenen Willen Gottes“ (56). Hiergegen wandte sich in der Diskussion besonders Wobbermin mit der Bemerkung, daß dann ein geschlossener Aufbau der evangelischen Erlösungslehre unmöglich sei. — In weitem Umfang scheint die Erkenntnis sich Bahn zu brechen, daß zwischen Paulus und Luther doch große Unterschiede vorhanden sind. So konnte Schrenk fordern, „weiterzuarbeiten an der Vergleichung paulinischer und reformatorischer Auffassung der Rechtfertigung“ (61). Damit ist der Grund zu einer großen Forscherarbeit auch über die Kreise der protestantischen Theologen hinaus gelegt. Freilich müßte gleichzeitig noch ein anderer Wunsch in Erfüllung gehen, an die Paulusbriefe nun auch den objektiven Maßstab jener Textkritik anzulegen, die sonst für jedes wissenschaftliche geschichtliche Arbeiten anerkannt ist. Hier scheint gerade in der jetzt erstarkenden „systematischen“ prot. Theologie mit ihrer so starken Betonung des subjektiven Glaubenserlebnisses eine Gefahr zu liegen. W.

142. Delekat, Fr., Rudolf Otto und das Methodenproblem in der heutigen systematischen Theologie: ChrWelt 44 (1930) 4—11 113—119. — Bespricht den „Wirklichkeitsbegriff des Positivismus und die Irrationalität der Religion“, beantwortet sodann zur Charakterisierung der „neuen religiösen Lage“ die beiden Fragen: Was ist „Geist“? und: Was bedeutet die „Irrationalität des Geistes“? Endlich erörtert er den neuen Sinn des Begriffs vom Irrationalen und was unter „Wort Gottes“ verstanden wird. Kösters.

143. Brunner, Em., Die andere Aufgabe der Theologie: Zwischen den Zeiten 7 (1929) 255—276. — Neben der „dogmatischen“ Theologie auch (gegen Barth) eine „existische“ Theologie. Vgl. dazu: M. Rade und H. Knittermeyer: Was ist existenzielles Denken? (ChrWelt 43 [1929] 654 966 1130—1135; 44 [1930] 3 f. 50—53.) K.

144. Gierens, M., Die „dialektische Theologie“ in katholischer Sicht: StimmZeit 118 (1929) 196—206. — Durch das „existentielle Denken“ wird der „Bewußtseinsimmanentismus“ tatsächlich gesprengt; aber mit dem Widerspruch als Grundprinzip geht es auch nicht: die Hauptthemen der dialekt. Theologie sind christliches Erbgut, das im Widerspruch zu den eigenen Grundsätzen festgehalten wird. K.

145. Siegfried, Th., Das Wort und die Existenz. Eine Aus-

einandersetzung mit der dialektischen Theologie. I. Die Theologie des Wortes bei Karl Barth. 8° (VI u. 301 S.) Gotha 1930, Leopold Klotz. — Schärfste Ablehnung: „Kritische Analyse“ (Dogma, Religion, Kirche: 1—98) und „Dialektische Grundgedanken“ (Offenbarung, Christologie, theologisches Denken, Kritik der Bewußtseinstheologie: 155—301).
K.

146. Scheller, Walther, Die Absolutheit des Christentums. Ihr Sinn und ihre Berechtigung. 8° (X u. 221 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 9.50; *Lw. M* 12.— Die häufige Wiederkehr des behandelten Themas allein schon zeigt, wie brennend aktuell die behandelte Frage ist. Das vorliegende Buch geht den Möglichkeiten nach, mit den abseits der „dialektischen Theologie“ gelegenen Methoden, vornehmlich der religionspsychologischen, zum Erweis der Absolutheit des Christentums und zum Verständnis ihres Wesens zu kommen. Philosophen wie James, Wundt, Scheler, und Theologen wie Schleiermacher, Harnack, Troeltsch, Wobbermin, Otto u. a. finden bedingt positive Würdigung, letztlich aber Ablehnung. Des Verfassers Auffassung von Religion kann mit folgenden Sätzen charakterisiert werden: Im religiösen Akt ist das kognitive Erkennen mit dem emotionalen durch schöpferische Synthese zu einer eigenen Kategorie vereinigt. Es führt kein völlig sicherer Weg aus dem Offenbarungsbewußtsein heraus an das Ansich der religiösen Objekte. Alles ist ein persönlicher Wirkungszusammenhang mit einem höheren normativen Personwesen (18f.). Von einer solchen Position führt selbstverständlich kein Weg zur Sicherung eines wirklichen Absolutheitsanspruches einer auf historischen Tatsachen beruhenden Religion. Auch tiefere Einsicht und größere spekulative Begabung, als sie dem Verfasser eignet, wäre hier notwendig zum Scheitern verurteilt. Sch. sucht sich dadurch zu helfen, daß er die Absolutheit nicht als Erfüllung, sondern als Aufgabe sieht: „Man muß zur Paradoxie übergehen — wenn man die tiefere Absolutheitsidee gerettet sehen will —: Wäre die Absolutheit des geschichtlichen Christentums ein Bewiesenes und objektiv Gesichertes, so wäre sie ein Faktum, so wäre sie keine Aufgabe; wäre sie ein Wissen, so wäre sie kein Heil“ (216 f.). Der letzte Sinn der Absolutheit des Christentums soll ein „unendliches Ziel“ sein: „Die Überwindung der Antinomie von Religion und Ethik, vom Vollendungsstreben und Erlösungsverlangen, von Gnade und Freiheit durch das unwägbar unirdische Lebensgefühl der Freiheit der Kinder Gottes“ (219). Alles in allem wird man nicht sagen können, daß dieser Versuch die Frage der Lösung erheblich nähergebracht habe.
Gierens.

147. Emge, C. A., Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik. Prolegomena zu einer wahren Theologie. gr. 8° (153 S.) München 1929, Reinhardt. *M* 6.— In engem Anschluß an Hegelsche Gedankengänge wird die gesamte Dogmatik: Gott, Schöpfung, Erlösung und Heiligung auf die letzten Grundbegriffe hin untersucht. „Dogmatik“ hat nämlich nach E. die Aufgabe, die Begriffe zu entwickeln, die sich aus der religiösen Grunddisjunktion: Gott-Welt ergeben (113). Vom konkreten Geschehen interessiert sie nicht die bestimmte Situation, wie z. B. der Sündenfall oder die Menschwerdung, sondern nur die aus der Situation zu gewinnende Erkenntnis des „in die Situation eingegangenen Normativen“. So zeigt der Sündenfall dem Dogmatiker allein die Möglichkeit der Sünde, während die Menschwerdung ihn lehrt, daß das absolut Normative auch konkret normativ werden kann. Aber „einen Mittler als faktisch Erlösenden darf es nicht geben, wenn nicht das Ethische

gefährdet werden soll“ (126). Es wäre ein Widerspruch, einen tatsächlich erlösenden Gott anzunehmen, da Gott als das absolut normative Prinzip sich nie mit seinem Gegenpol faktisch verbinden kann, ohne sich aufzugeben. Daher würde ein solcher Erlöser nicht in der Welt sterben, sondern durch die Welt. Der wesentliche Fehler aller bisherigen Dogmatik besteht darin, daß sie die Welt des Möglichen und Ontischen mit der faktischen identifiziert hat. — Das Buch und seine Gesamtrichtung wird bei denen, die in der deutschen Philosophie zu Hause sind, einiges Interesse finden, da es einen neuen Versuch darstellt, Hegelsche Ideen nach der religiösen Seite fortzuführen. Größere Bedeutung dürfte es nicht erlangen, da die Zeitauffassungen sich heute auch innerhalb des Protestantismus völlig geändert haben. Weisweiler.

148. Schumann, Fr. Karl, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. 8^o (XI u. 380 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 16.—; geb. M 19.— Der Verfasser stellt den Einfluß der idealistischen Erkenntnistheorie auf die protestantische Dogmatik dar. Sowohl die Versuche, den Gottesgedanken ganz auf idealistischer Grundlage zu entwickeln, wie wenigstens einige Elemente des Idealismus dafür zu benutzen, schlugen fehl, weil der Idealismus wesentlich aus dem „mystischen Selbstverständnis“ des Menschen erwächst, dem „Innewerden der geheimnisvollen Verwurzelung unserer Existenz in der Gesamtheit des Existierenden“ (85). Der christliche Gottesgedanke aber liegt in einer völlig anderen Sphäre: Gott gehört nicht zu den dem Menschen allgemein zugänglichen allgemeinen Gründen des Seins, sondern kann nur in der Offenbarung erkannt werden. Soweit die protestantische Theologie diese letztere Wahrheit retten wollte, verfiel sie in anderer Weise dem Idealismus: sie machte Gott auf Grund idealistischer Theorie zum „Nichtgegenständlichen“. Damit aber verfehlte sie sich von neuem an dem christlichen Gottesbegriff, der von Gott sehr konkrete gegenständliche Aussagen macht. So kann die Rettung nur in der völligen Abkehr vom Idealismus liegen. Philosophie darf nur soweit in der Theologie ein Recht haben, als sie die Begriffe klärt und reinigt; nicht aber z. B. als Erkenntnistheorie. — Das Werk enthält teilweise umfangreiche Darstellungen aus protestantischen Systemen, aus Natorp, Eucken, E. Troeltsch, R. Otto, Schaefer, Heim, Barth u. a. Freilich dürfte allzusehr stimmen, was der Verfasser selbst in der Vorrede sagt: die einzelnen Systeme sind im Interesse einer klaren Linie sehr vereinfacht. Das wird vor allem für den Begriff der Mystik gelten. Es geht wohl nicht an, ihn allein aus der idealistischen „Mystik“ begreiflich zu machen und die Mystik des Mittelalters als Nebenstufe „gebrochener Mystik“ so stark unberücksichtigt zu lassen. Eine wirkliche Würdigung dieser Mystik der katholischen Kirche wird dem Verfasser freilich unmöglich gemacht durch den von ihm aufgestellten Schöpferbegriff: Schöpfer sein sagt nach ihm nicht Ursache sein, sondern nur Herr der Welt sein in jedem Augenblick. Sch. muß zwar zugeben, daß von den ältesten Zeiten des Christentums an die Gleichsetzung Schöpfer = Weltursache bestanden hat. Wir möchten hinzufügen, daß auch die Heilige Schrift wie die ganze damalige Zeit den Schöpfer als Weltursache auffaßt; z. B. im Römerbrief (1, 20) wird gerade aus dem Gedanken, daß Gott als Ursache die Welt geschaffen hat, die Erkennbarkeit seiner Kraft und Gottheit gefolgert. Wie sehr Sch. trotz aller Bestrebungen, sich nicht von weltanschaulich beeinflussten philosophischen Begriffen leiten zu lassen, doch in deren Bann steht, zeigt gerade dieser sein Schöpferbegriff. Gott kann nicht Ursache

sein, weil „Ursache“ notwendig sagt, daß das, was ich als wirkende Bedingung feststelle, mir schon anderweitig bekannt ist. Das ist aber ein Ursachebegriff, den nur bestimmte neuere philosophische Systeme aufstellen. Daß diese aber einen bestimmenden Einfluß auf die Theologie haben dürfen, bestreitet ja gerade Sch. Wie kann er also auf Grund solcher philosophischer, neuer und bestrittener Anschauung den klaren Bibeltext auslegen? Verursacht bleibt ein Ding doch auch dann, wenn ich seine Ursache noch nicht kenne. Verursacht sein ist ja ein rein ontologischer Vorgang, der von meiner Erkenntnis unabhängig ist. So verstand es auch die Zeit des Neuen Testaments und dementsprechend sind die Texte der Offenbarung auszulegen. Hier gewinnt denn auch das kath. Weltbild von der großen Einheit der Welt eine Offenbarungsgrundlage. Wenn daher der Katholizismus das Weltbild des Mittelalters wiederherzustellen sucht, dann ist er sich bewußt, daß er damit auf dem Boden der göttlichen Offenbarung steht. Dies Rückschauen auf das einheitliche Bild des Mittelalters ist also kein Blick der Müden, sondern der Blick der siegbewußten Wahrheit.

149. Hoffmann, Georg, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie. (Stud. z. system. Theol., hrsg. v. A. Titius u. G. Wobbermin, Heft 2.) gr. 8^o (120 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. M 7.20. — Der durch die protestantische Christusforschung der beiden letzten Jahrzehnte so stark hervorgehobene eschatologische Gedanke hat auch auf die prot. systematische Theologie seinen Eindruck nicht verfehlt. H. zeigt in kurzen, klaren Ausführungen die Grundrichtungen: endzeitliche und überzeitliche Eschatologie. Die erstere stellt die Ewigkeitserwartung an das Ende der Zeit, während die letztere die Ewigkeit parallel mit der Zeit gehen läßt. Eschatologie ist nach ihr vor allem die lebendige Spannung des gegenwärtigen zeitlichen Augenblickes mit dem parallel laufenden ewigen (so u. a. die dialektische Schule). Durch diese Spannung und in ihr wird die rechte Christenstimmung erzeugt. Demgegenüber tritt die Erfüllung in der Endzeit zurück. — Die endzeitliche Eschatologie teilt sich in zwei große Klassen. Ein Teil ihrer Anhänger glaubt auf Grund der Heiligen Schrift oder der Vernunft eine genaue Beschreibung des Endzustandes vorlegen zu können. Ein anderer Teil lehnt das ab und begnügt sich mit einer allgemeinen Darstellung. — H. sucht im zweiten Teil der Arbeit die endzeitliche und überzeitliche Eschatologie zu vereinigen: Die ewige Zukunft ist ein nach der Zeit eintretender Abbruch der Zeit; sie ist aber auch jetzt schon gegenwärtig und kann daher im Glauben vorweg behauptet werden. Die Arbeit, die gut mit den verschiedenen Strebungen im Protestantismus bekanntmacht, schließt mit einer hinreichenden Literaturangabe. — Wir hätten gewünscht, daß der Verfasser sich an Stelle der im Römerbrief Barths vertretenen Eschatologie genauer und eingehender mit dessen neuen Ideen in Dogmatik I auseinandergesetzt hätte. Das würde noch klarer gezeigt haben, daß sich die Trennung in endzeitliche und überzeitliche Eschatologie doch nicht so leicht in den verschiedenen Systemen durchführen läßt. W.

150. Burger, E., J. G. Hamann. Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus. gr. 8^o (72 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. M 4.80. — J. G. Hamann († 1788), in der deutschen Literaturgeschichte bekannt als der Magus des Nordens, „ein Original, über das weder seine Zeitgenossen noch die Geschichte völlig klar geworden ist“ (A. Salzer, Gesch. der deutschen Lit. 2, 1021), der „Vater der Sturm- und Drangperiode“ (ebd. 1022), trotz allem wegen seiner

Fülle anregender Gedanken gerühmt, wird seit einiger Zeit in die protestantische Theologie hineingezogen. Er gilt als ein Vorläufer Schleiermachers und Ritschls, wohl besonders, weil er gegenüber einem kalten Rationalismus das Recht des Gefühls und Gemüts betonte. Er war kein Pantheist und nahm einen persönlichen Gott und Schöpfer an. — Ich habe den Eindruck, als ob der Verf. der vorliegenden Studie mit einer ähnlichen Dunkelheit schreibt, wie sie Hamann nachgesagt wird. Über die Beziehung von Schöpfung und Erlösung mag man folgende Sätze des Verf. hören: „Es geht in Schöpfung und Erlösung um den irrationalen Grund des Seins. Das irrationale Sein in seiner Gottbezogenheit ist für H.s Glauben der Einheitspunkt von Schöpfung und Erlösung. Der Christ geht aus von der Gottbeziehung in der eigenen Existenz: Das ist Erlösung, um sie in aller Existenz zu finden: Das ist Schöpfung. In beiden geht es um eine Sache, um den Grund des Seins in Gott“ (45). Deneffe.

151. Gogarten, Friedrich, Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. 8^o (212 S.) Jena 1926, Eugen Diederichs Verlag. M 6.—; Lw. M 8.50. — Der Katholik, der den Bekenntnissatz im Haupttitel dieses Buches liest, wird sich hüten müssen, in ihm etwa den Sinn unseres Dreifaltigkeitsdogmas zu vermuten. Was G. will, ist deutlicher im Untertitel ausgesprochen. Der verhängnisvolle Spalt von fünfzehn Jahrhunderten, der den Beginn des Protestantismus vom zeitlichen Ursprung des Christentums trennt, macht naturnotwendig ein ungezwungenes Begründen seiner religiösen Anschauungen auf Grund historischer Zeugnisse unmöglich. Darum ist man von jeher in der Lehrentwicklung des Protestantismus und in seiner Theologie auf andere Auskünfte verfallen. G. wendet sich in seiner Untersuchung scharf gegen den Historismus und ebenso scharf gegen die geschichtsphilosophische Verflüchtigung des durch die Trennung von Vergangenheit und Gegenwart aufgegebenen Problems ins Übergeschichtliche, Überzeitliche, weil das nur eine Flucht aus der Wirklichkeit ins Reich der Idee, d. h. ins Leere sei. Da er die Idee nur im Sinne des modernen idealistischen Monismus verstehen kann, so ist ihm jede Idee, jede Wesensspekulation Flucht aus der Wirklichkeit. Wirklichkeit ist einmaliger, nur in seinem Zeitpunkt zu sehender Entscheid, und als solcher nur möglich gegenüber einem Partner, der in einem letzten Sinn von der Zeit unabhängig ist. Geschichte ist nie, was an einem einzelnen geschieht; sie ist immer Beziehung zwischen verschiedenen Menschen; sie ist Begegnung eines vergangenen Du mit einem gegenwärtigen Ich, das auf den Anspruch des vergangenen Du verantwortlich hört. So ist die Wirklichkeit gerade in dem, was sie zur Wirklichkeit macht, zwiespältig und gegensätzlich. Dieser Zwiespalt ist mit der Schöpfung gegeben. Er kann nicht erkannt, sondern nur geglaubt werden. Glauben besagt, sich in der Furcht des Herrn gerade dahin gestellt wissen, wo man sich in der Zeit und im Raume befindet. Der Anfang, da Gott schuf, ist die bestimmte Stunde, da mich sein Anspruch, Entscheidung fordernd, trifft. Die Entscheidung ist Anerkennung der Begrenzung des Ich durch ein Du oder ihre Nichtanerkennung. Der Wille Gottes ist immer das Hören auf den Anspruch des Nächsten. — Die Anerkennung eines für das Ich maßgebenden, seine Willkür begrenzenden Du ist ein positiv zu wertender Gedanke. Daß aber alles — mit eigentümlicher Geistesenge — in diesen Gedanken hineingezwängt, das ganze Christentum auf ihn verarmt werden soll, muß Erstaunen und Befremden erregen. Es gelingt G. nicht, das an seinen Gegnern bemängelte Deuten zu vermeiden.

Was er an christlichem Erbgut gerettet wissen will, wird von ihm gedeutet, bis es in sein Grundschema eingeht. Gierens.

152. Windisch, H. en Mourik Broekman, M. C., Brunners Mittler. 8° (55 S.) (Studiënclub van moderne Theologen, Vlugschriift No. 9) Assen 1929, Van Gorcum & Comp. — Die kleine Schrift bietet einen Bericht über die Hauptideen von Brunners Mittler und eine liberale, ablehnende Kritik mit Rücksicht auf das Neue Testament (Windisch) und auf den Ideengehalt (Mourik Broekman). Tieferegehende Untersuchungen enthält sie nicht. G.

153. Hirsch, Emanuel, Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen. 2. Aufl. gr. 8° (92 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. M 3.— Das Buch ist nicht im sachlichen Stile geschrieben, wie der Untertitel vermuten ließe, sondern mit der persönlichen Anteilnahme, wie sie der (im Vorwort ausgesprochenen, neben der wissenschaftlichen mitbezweckten) Absicht entspricht, persönlich fragenden Menschen den Weg zur lebendigen und gewissen Erkenntnis Jesu Christi zu zeigen. H. ist aus der historisch-kritischen Schule hervorgegangen. Auf Rechnung dessen ist die absolute Willkür in Auswahl und Auslegung der christologischen Bibeltexte zu setzen. Er stand aber auch unter starkem Einfluß A. Schlatters. Er lehnt Schleiermacher und die ihm folgenden Richtungen ab, aber auch die dialektische Theologie, ebenso die altkirchliche Tradition. Die protestantische Tradition, die in der persönlichen Erfahrung der herzbezwingenden Gewalt des Wortes Gottes in uns die Grundaussage evangelischer Frömmigkeit sieht, ist ihm maßgebend auch für das theologische Denken. Eine wirkliche Gottheit kommt dementsprechend Jesus Christus nicht zu, sondern nur „ein vollkommenes Gestaltgewinnen Gottes im Menschen“ gemäß der Formel Schlatters: „Gottheit Christi = „die Gegenwart Gottes in Christus“. Sie ist nichts anderes als vollkommener Gehorsam und vollkommene betende Hingabe (80). „Herr“ heißt Jesus Christus, weil er für uns an Gottes statt steht (46 57). Darum wird auch Kierkegaards Lehre von der Gleichzeitigkeit mit Christus freudig angenommen, während das Paradox scharf abgelehnt wird (51 59). G.

154. Völter, Paul, Jesus Christus heute. 34 biblische Abhandlungen. (126 S.) Stuttgart 1929, Steinkopf. Kart. M 3.— Das Büchlein bietet nicht Abhandlungen über christologische Fragen, sondern erbauliche Lesungen im Anschluß an Bibeltexte. Die sprachliche Form ist bewegt und warm. V. verkündet einen christlichen Optimismus. G.

155. Schreiner, Helmut, Zur Neugestaltung der Ehe. gr. 8° (35 S.) Berlin-Spandau 1929, Buchhandlung des Ev. Johannesstiftes. — S. bespricht die moderne Kritik an der Ehe und neuere Reformversuche, handelt dann von der Entwicklung der Anschauungen über die Ehe in den christlichen Kirchen und sucht eine Neugestaltung aus christlichem Geiste. In den Fragen der Ehescheidung und der Rationalisierung versagt er. Seine Vorschläge bleiben zu sehr im Allgemeinen. G.

156. Merz, Georg, Der vorreformatorische Luther. 2. Aufl. gr. 8° (64 S.) München 1928, Chr. Kaiser. M 1.50. — In diesem aus Vorträgen entstandenen Schriftchen greift M. nicht eigentlich in den Kampf um die Theologie des jungen Luther ein. Er propagiert in schlichter Darstellung die Ansicht, daß Luthers wesentliche Anschauungen schon vor dem äußeren Anlaß der Ablassverkündung sich entwickelten und daß ihm an der Überzeugung von der Alleinwirksamkeit Gottes sowohl das mittelalterliche Heiligenideal, als auch

das moderne humanistische Lebensideal des in sich selbst ruhenden und sich selbst genügenden Menschen zerschellte. G.

157. Burgdori, Martin, Der Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510. 8^o (41 S.) Kommissionsverlag von Dörffling & Franke, Leipzig o. J. — Der Verfasser erstrebt den Nachweis, daß die Anfänge von Luthers Entwicklung von der alten Kirche und ihrer Lehre fort, deren erste Anzeichen in den Bemerkungen Luthers zu Augustin und dem Lombarden vorliegen, auf seine Beziehungen zu dem Erfurter Humanistenkreis zurückgehen, nicht aber auf die okkamistische Lehre, die ihm in Erfurt geboten wurde. Zwei Dinge sollen es vor allem sein, die ihm die Humanisten gaben: der Sinn für die eigentlichen theologischen Quellen, für die Heilige Schrift und die Väter (Augustin), und die ersten Zweifel an der Autorität der damaligen kirchlichen Lehre. Der Verfasser bringt neue beachtliche — aber keineswegs zwingende — Gründe für ein enges Verhältnis Luthers zu dem mutianischen Kreis vor seinem Klostereintritt und für ein Fortwirken dieses Einflusses während des Aufenthaltes im Erfurter Augustinerkloster. Alles, was der Verfasser darüber hinaus über die Art dieses Einflusses sagt, ist reine Konstruktion, aufgebaut auf einer ganz unbegründeten Überschätzung eines kleinen Kreises junger Humanisten und einer einseitigen Bewertung des sittlichen und wissenschaftlichen Strebens in den Observantenklöstern. Kritiklos werden wenige Urteile des späteren Luther und einiger zeitgenössischer Reformen zum Unterbau kühnster Folgerungen benutzt. Für die Arbeit, die wertvolle Ergebnisse hätte zeitigen können, ist die überhebliche Beiseitlassung katholischer Forschungen zum Verhängnis geworden. J. Grisar.

158. Lang, Heinr., Die Rechtfertigungslehre in Luthers erster Psalmenvorlesung und ihr Verhältnis zu Augustin: NKirchlZ 40 (1929) 549—564. — Luther stützt sich in seiner ersten Psalmenvorlesung für die Lehre von der Notwendigkeit der Selbstverurteilung vielfach auf Augustin. Die angewandte Terminologie ist augustinisch, aber der Sinn ist völlig verschieden. Was Augustin auf die Vergangenheit bezog, bezieht Luther auf die Gegenwart. Auch nach der Rechtfertigung bleibt der Gerechte Sünder. Somit muß Luther an Stelle der Infusionslehre Augustins die bloße Anrechnung der Gerechtigkeit Christi setzen. Nicht richtig ist die Behauptung L.s, daß die Gnadenlehre bei Augustin relativ selbständig gegenüber der Christologie erscheine, die nur eine Vorbedingung für das Wirken der Gnade sei. Das geschichtliche Werk Jesu und seine Fortsetzung ist bei Augustin vielmehr Ursache der persönlichen Rechtfertigung eines jeden Menschen. Vgl. z. B. In Io tract. 81, 3 (ML 35, 1841): „Sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest.“ Weisweiler.

159. Bohlin, Torsten, Luthers Glaubensverständnis und der religionspsychologische Zirkel. ZThK 10 (1929) 321—328. — Für Luther ist das vor allem Wesentliche in der Glaubenserfahrung nicht das Gefühl, sondern das im Gefühl verborgene objektive Besitzen Gottes als einer überweltlichen Realität. Daher braucht die subjektive Erfahrung auch nicht immer eine im Leben jederzeit konstaterbare Größe zu sein. Wenn er im Großen Katechismus sagt, daß Glaube und Gott zu Haufe gehören und allein das Trauen und Glauben des Herzens Gott und Abgott machen, so ist das nur eine Seite seines Glaubensbegriffes: „Diese wertbetonte Empfindung erschöpft die Gotteserfahrung nicht. Ebenso wesentlich ist die andere Seite, deren objektives Korrelat Gott als heilige Majestät ist.“ Daher besteht der

Glaube auch zunächst im gehorsamen Annehmen des Gotteswortes. Hinterher darf der Gläubige dann auch konkret die Gnade Gottes als siegreiche Macht erfahren und fühlen. — Klar sieht man den Einfluß der dialektischen Schule auf die Lutherforschung, der nun bewirkt, daß man die objektive Seite seines uneinheitlichen Lehrsystems wieder mehr beachtet, mehr noch, als es bisher in Wobbermins religionspsychologischem Zirkel schon geschah. W.

160. Bornhäuser, Karl, Zum Verständnis von Matth. 16, 18 u. 19: NKirchlZ 40 (1929) 221—237. — Im Anschluß an die Midrasch-ausführungen zu Is 51, 1f. sucht B. Mt 16, 18 zu erklären. Der Midrasch sagt: „Als Gott auf Abraham schaute (bei Erschaffung der Welt), der erstehen sollte, sprach er: Siehe, ich habe einen Felsen gefunden, auf den ich die Welt bauen und gründen kann. Deshalb nannte er Abraham einen Felsen.“ Vers 19 kann jedoch nicht aus der Abrahamlegende erklärt werden, weil Abraham den Schlüssel zum Hades hat, den Petrus nicht erhielt. Ihm wurde nur hier auf Erden der Schlüssel zum Himmel gegeben, wie ihn die pharisäischen Schriftgelehrten sich anmaßten. Auf wen Petrus den Bann legt, d. h. wen er von der Gemeinde ausschließt, der muß in die Pein. Dabei bedarf er „des Rats und der Mitwirkung anderer nicht“. Die gleiche Macht erhielten Joh 20, 22 auch die übrigen Apostel. Aber diese Übertragung galt nur persönlich für die Elf. Denn Mt 18, 15 ff. zeigt, daß für später dies Recht der Gemeinde gegeben wurde. — Für Mt 18 sei auf H. Dieckmann, De Ecclesia Bd. I S. 259 ff. hingewiesen, wo D. beweist, daß in diesem Kapitel die Apostel angedeutet werden und das Wort „ecclesia“ von der Kirche zu nehmen ist, wie Christus sie eingesetzt hat, d. h. von einer monarchischen und nicht demokratischen Organisation (vgl. Mt 16; Joh 21, 15). Daß die Übertragung der Schlüsselgewalt nicht rein persönlich war, folgt auch daraus, daß sonst mit dem Aposteltode die ganze Regierungsform der Kirche und damit die Kirche selber von einer hierarchischen zu einer demokratischen geändert worden wäre. — Wenn Petrus auch nur die Schlüssel erhalten hat, hier auf Erden zu binden und zu lösen, so folgt daraus keineswegs, daß „die Lehre der römischen Kirche vom Fegfeuer erledigt“ ist. Denn die Ablass für die Verstorbenen wendet die Kirche diesen nicht in Ausübung der richterlichen Gewalt, sondern nur fürbittwaise zu. W.

161. Garenne, G. M. de la, Le problème des frères du Seigneur. 8° (148 S.) Paris 1928, E. Leroux. — Der positiv gerichtete Exeget schaltet bei der Untersuchung der Frage nach dem Sinn des mehrdeutigen Ausdrucks ‚Herrenbruder‘ stets zwei Widerstände ein, an denen die meisten der Lösungsvorschläge der liberalen Exegese zerbrechen: die jungfräuliche Geburt des Herrn, die in den Kindheitsberichten bei Mt und Lk, und die ständige Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn, die, soweit die neutestamentlichen Quellen hier vielleicht einer Ergänzung bedürfen, durch frühe einhellige Überlieferung historisch bezeugt ist. Der Verfasser obiger Studie schafft sich durch eine auch innerhalb des Kreises der liberalen Exegeten, dem er angehört, einzig dastehende Ignorierung wesentlicher Angaben der Kindheitskapitel bei Mt und Lk freie Bahn zu einer abenteuerlichen Konstruktion, die Jesus zum Sohne des Klopas-Alphäus macht, der Maria, die Verlobte Josephs, nach dessen frühem Tod dem Gesetz der Leviratsehe gemäß heimführte, so daß Joseph der gesetzliche Vater Jesu wurde. Die Herrenbrüder sind Söhne des Alphäus aus dieser und einer anderen Ehe. Auch eine anerkennenswerte geschichtliche Kombinationsgabe kann auf der einmal gewählten, so wenig einwand-

freien Grundlage nur ein Kartenhaus aufbauen. Es ist anzuerkennen, daß der Verfasser sich in die katholischen Auffassungen hineinzuendenken sucht. In der Art, wie Lagrange die Eigennamen von Mk 15, 40 zu denen bei Mk 6, 3 in Beziehung setzt, erblickt er Inkonsequenz. Es wäre aber offenbar ganz und gar unverständlich, wenn der Evangelist die beim Leiden ihres Sohnes anwesende Mutter durch ihr Mutterverhältnis zu zwei anderen Söhnen kennzeichnete, selbst wenn ein solches denkbar wäre.

Prümm.

162. Bö k l e n, E., *MONOGENΗΣ*: ThStudKrit 101 (1929) 55–90. — Der Verfasser meint, das Wort bedeute bei Johannes: „der von dem Einen, von Gott allein, mutterlos Gezeugte oder Geborene“. Er weist darauf hin, daß Gott nach jüdischer Auffassung viele Söhne habe (filii Dei: Gen 6, 2; Job 1, 6 usw.) und daß Christus *πρωτότοκος* genannt werde. Aber das ist kein Beweis. Die anderen sind Söhne in einem anderen Sinne. Nur Christus ist der mit dem Vater wesenseine Sohn. An sich könnte *μονογενής* die Bedeutung: „von einem einzigen gezeugt“ haben nach Analogie von *γηνεής* erdgeboren, *διογενής* zeusentstammt (57). Aber bei Johannes ist das nicht der Sinn, wenigstens nicht der Hauptsinn. Die Einzigkeit des eigentlichen Gottessohnes kommt auch sonst im Johannesevangelium zum Ausdruck, so wenn Christus sagt: „Ich fahre hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater“ (Jo 20, 17); sie wird auch bei den Synoptikern gelehrt, z. B. in der Parabel von dem Sohn des Herrn des Weinberges (Mt 21, 37) und im Petrusbekenntnis: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Mt 16, 16). Völlig unbewiesen ist die vom Verfasser ausgesprochene Ansicht, daß bei Johannes mit dem *μονογενής* „auf einen höchst altertümlichen theogonischen Mythos angespielt“ (58) sei. Daraus, daß es heidnische Mythen gibt über sonderbare Entstehung von Göttersöhnen, folgt nicht, daß das, was von den Evangelien als Wahrheit und Tatsache bezeugt wird, aus heidnischen Mythen stammt. Zwischen diesen Mythen und jenen Wahrheiten und Tatsachen ist eine Kluft, die von keinen religionsgeschichtlichen Konstruktionen überbrückt werden kann. Für heidnische Mythen gingen ein Ignatius und Polykarp nicht in den Tod. Wenn Origenes durch die Ablehnung von mythischen Vorstellungen über die Erzeugung des Sohnes „beweist, daß sie vorhanden waren“ (70), so zeigt er eben auch, welches die alte kirchliche Lehre war.

Deneffe.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

163. Zubizarreta, Val., Archiep. S. Iac. de Cuba, *Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis*. 4 tomi (tom. I u. II in 2. Aufl.) 8^o (587 637 623 530 S.) Bilbao 1925–1928, Ed. Eléxpuru. *Pes.* 32.— Ein Werk, das von Belesenheit in der älteren und neueren spekulativen scholastischen Literatur zeugt und sie in der Darstellung reichlich verwendet hat. So ist ein großes Sammelwerk entstanden, das wesentlich für den Schulgebrauch zusammengestellt ist. Zur Beurteilung der Lehrrichtung des Buches seien einige Ergebnisse vorgelegt: Der Glaubensakt wird gemäß der Ansicht von Pesch und Billot letztlich aufgelöst in die göttliche Auktorität in sich (III 260). Für die Beichte genügt eine *attritio* ohne Liebe, auch ohne *amor concupiscentiae* (IV 311). Die Kirche hat immer, wenn man von einzelnen Mißbräuchen absieht, allen Büßern die Sünde im Bußsakrament vergeben, auch den Rückfälligen (IV 297). Beim Meßopfer wird nach Thomas eine *destructio saltem aequalvens* gefordert (IV 265). — Die dogmengeschichtliche Seite wird nur in sehr kurzen Bemerkungen berührt.

Weisweiler.

164. Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. Band. 6. verm. u. verb. Aufl. gr. 8^o (XIV u. 380 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 9.—; geb. M 10.75. — Mit aufrichtiger Freude begrüßen wir das Erscheinen dieser sechsten Auflage. D.s Dogmatik ist bei aller Knappheit reichhaltig, klar und echt theologisch, in den positiven wie in den spekulativen Teilen vorzüglich gearbeitet. Sie trägt wirklich dazu bei, „daß im hellen Lichte der Grundsätze des hl. Thomas von Aquin die dogmatische Theologie immer reiner und tiefer erfaßt“ wird (IX). Die reichen Literaturangaben sind bis in die neueste Zeit ergänzt. Daß der Umfang des Bandes gegenüber der dritten bis fünften Auflage um gut 70 Seiten gewachsen ist, kommt zu einem Drittel daher, daß der Verf. jetzt die Lehre von der Vorsehung und Vorherbestimmung bei der Lehre von Gott dem Einen behandelt, wie es auch der hl. Thomas in der Summa tut. In den großen Streitfragen über *scientia media* und *praedeterminatio physica* folgt D. der thomistischen Ansicht. Auf mehrere vom Verf. gegen die *scientia media* erhobene Einwände erwidert Chr. Pesch, Compendium Theologiae II³ (1924) n. 91 am Schluß; in Wilmers, Lehrbuch der Religion IV³ (1930) S. 101 wird auf zwei Schwierigkeiten gegen den Molinismus geantwortet. Deneffe.

165. Mailloux, B., In quonam medio Deus cognoscit futura contingentia libera iuxta Ferrariensem?: Angelicum 6 (1929) 387—401. — De decretis divinis circa actus nostros liberos iuxta Ferrariensem: ebd. 497—518. — M. glaubt, den Beweis erbracht zu haben, die Lehre „de decretis praedeterminantibus, infallibilibus ex se“ sei vor Bañez vom Ferrariensis bei Thomas gefunden worden (518). Der erste Artikel führt den Nachweis, Ferr. habe einschließlich und ausdrücklich gelehrt, Gott erkenne die absolut zukünftigen freien Akte der Geschöpfe in den Dekreten seines Willens. Diese von allen Schulen angenommene Lehre brauchte nicht als „thesis hodierna thomistica“ hervorgehoben zu werden (401). Nicht minder selbstverständlich sind im zweiten Artikel die aus Ferr. beigebrachten Sätze: „quod electiones et voluntates immediate a Deo disponuntur“ (505), und: „effectus *quilibet* (etiam actus liber) divinae Providentiae *infallibiliter* eveniet“ (509). Zur Sache gehört im Grunde nur, was auf den letzten 2½ Seiten erörtert wird: „A quo repetenda sit efficacia decretorum divinatorum.“ Ferr. beruft sich mit Thomas auf die *efficacia divinae voluntatis*. Aber aus diesem Ausdruck allein geht doch wohl nicht hervor, daß jene *efficacia*, mit der der göttliche Wille einen prädefinierten bestimmten freien Akt des Geschöpfes unfehlbar sicher erreicht, aus einer *praedeterminatio physica* und nicht etwa aus einem dem absoluten Dekret voranleuchtenden unfehlbaren Wissen Gottes (*scientia media*) abzuleiten sei. Solche Texte entscheiden also nicht, ob Thomas und sein Erklärer im bañezianischen oder molinistischen Sinne zu verstehen sind. — Sehr richtig wird aus den beigebrachten Texten gefolgert: „Unde errant omnino qui tribuunt divinae Providentiae fallibilitatem circa continuationem futuram actuum salutarium facilius“ (510). Lange.

166. Gächter, P., Zum Pneumabegriff des hl. Paulus: ZKathTh 53 (1929) 345—408. — „Pneuma“ ist für Paulus ein Lieblingsbegriff und -ausdruck, der an 158 Stellen vorkommt, darunter etwa 130mal im religiösen Sinn (352). Dahinter stehen weit zurück das A. T., die jüdischen Apokryphen, das rabbinische, hellenistische, orphische Schrifttum, die Stoa, Philo, die Hermetica (die von Reitzenstein angeführten Parallelen sind bloß „rein sprachliche Konvergenzerscheinungen“ 365), die Zauberpapyri. Im N. T. übertrifft hier den Apostel nur der erste Teil der Apg. an Häufigkeit des Gebrauchs und an

Bedeutsamkeit des Gedankens; aber unerreicht bleibt der Reichtum des Inhalts der paulinischen Pneumaidee (377). Eine Untersuchung der Gesetze für die Entstehung von Lieblingsausdrücken an der Hand profaner und religiöser Beispiele erlaubt den Schluß: Pneuma muß zum Lieblingsbegriff und -wort Pauli geworden sein durch ein religiöses Erlebnis, das sich nur durch göttliche Offenbarung befriedigend erklärt (381 385). Zu den 34 aus Resch angeführten und den 8 von Blüml hinzugefügten Texten bringt G. noch weitere 10 bei, wo Pneuma in der Begriffsdreierheit Gott-Christus-Pneuma auftritt. Die 52 Stellen werden dann formal, nicht inhaltlich untersucht. Mit Hilfe eines psychologischen Gesetzes ergibt sich daraus: Die Gewohnheit des Apostels, sich triadisch auszudrücken, setzt einen dreieitlichen Begriff voraus, aus dem die Göttlichkeit und Eigenpersönlichkeit des Pneuma notwendig folgt (404 ff.). Das Denken Pauli ist vom Trinitarischen förmlich durchtränkt, was wiederum auf eine ihm zuteil gewordene göttliche Offenbarung hinweist (408). — Ein sehr fleißiger und beachtenswerter Beitrag zur schwierigen Pneuma-Frage, der freilich über das geschaffene Pneuma im Sinne Pauli keinen Aufschluß bietet. L.

167. Dander, Fr., Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: ZKathTh 53 (1929) 1—40 203—246. — Eine systematische Darstellung der Lehre des Aquinaten vom *Exemplarismus divinus*. Nachdem die Grundbegriffe Ähnlichkeit, Bild, Urbild, Spur erklärt sind (I), wird der tiefste Grund aller Gott-ebenenbildlichkeit im inneren Leben des dreieinigen Gottes gefunden (II). Darauf werden Gottes Abglanz im gesamten Reich der Schöpfung im allgemeinen (III), die „Spuren“ Gottes in den vernunftlosen Wesen (IV) und am eingehendsten das natürliche und übernatürliche Ebenbild im Menschen, hienieden (außer durch die heiligmachende Gnade auch im Tugendleben und durch den sakramentalen Charakter) sowie in der ewigen Heimat, erörtert (V). Besonders bemerkenswert ist das Schlußkapitel: Die Bedeutung der Ebenbildtheologie des hl. Thomas für die gesamte katholische Welt- und Lebensanschauung (VI). L.

168. Bittremieux, J., *Justitia originalis et gratia sanctificans*. Doctrina Cajetani: EphThLov 6 (1929) 633—654. — Schon früher, RevThom 26 (1921) 121 ff., hat B. die Ansicht vertreten, die „ursprüngliche Gerechtigkeit“ sei nach dem hl. Thomas adäquat verschieden von der heiligmachenden Gnade. Gegen ihn wandten sich Michel, van der Meersch, Hugon (vgl. Hugon, *Tractatus dogmatici I*⁵ [Paris 1927] 810). Im vorliegenden Aufsatz will B. zeigen, daß Cajetan eine *distinctio adaequata* zwischen der ursprünglichen Gerechtigkeit und der heiligmachenden Gnade annimmt. Die heiligmachende Gnade ist *gratia gratum faciens*, die *iustitia originalis* ist *gratia gratis data*. Die heiligmachende Gnade ist die Wurzel der ursprünglichen Gerechtigkeit, und zwar so, daß sie selbst nicht einen Teil dieser Gerechtigkeit ausmacht. Eva verlor durch ihre Sünde sofort die heiligmachende Gnade, nicht aber die ursprüngliche Gerechtigkeit, außer „quoad aliquid“ (der Wurzel nach?); die ursprüngliche Gerechtigkeit verlor sie erst einfachhin, als Adam sündigte: „submota enim radice possunt aliquamdiu rami vivere“ (In S. th. 1, q. 95, a. 1, n. IV). Eine Folge dieser Auffassung zeigt sich bei der Erklärung des Wesens der Erbsünde: „Et propterea ipsum peccatum originale, quod essentialiter est privatio iustitiae originalis, non est essentialiter privatio gratiae, quamvis utique illa privatio cum hac connexa sit“ (650). Das ist, soviel ich sehe, auch B.s eigene Auffassung von der Erbsünde. Vgl. Schol 4 (1929) 297 f. Dieser Begriff der Erbsünde ist, wie es

scheint, mit der Lehre des Tridentinums, wonach die Erbsünde der Tod der Seele ist (Denz. n. 789), nicht unvereinbar; denn sie ist der Tod der Seele, auch wenn der Mangel der heiligmachenden Gnade nicht ihr ganzes Wesen und nicht ein Wesensteil, sondern nur notwendige Folge oder Begleiterscheinung ist. Mit dem für das vatikanische Konzil vorbereiteten, aber nicht erledigten Kanon: „ad rationem peccati originalis pertinere privationem gratiae sanctificantis“ (Collectio Lacensis 7, 517) ließe sich vielleicht der Begriff so vereinigen, daß man sagt: *Privatio gratiae est de ratione peccati originalis similiter ac risibilitas est de ratione hominis, sc. non ut essentia nec ut pars essentiae, sed ut necessario consequens vel connexum*. Trotzdem dürfte die andere Ansicht, daß der durch Adam verschuldete Mangel der heiligmachenden Gnade das Wesen oder wenigstens ein Wesensteil der Erbsünde ist, vorzuziehen sein. Jedenfalls scheint das besser dem Satz zu entsprechen: „*Peccatum originale est mors animae*.“ Es bleibt auch noch die Frage, ob Cajetan, wenn er wirklich eine *distinctio adaequata inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem* annimmt, hierin die Ansicht des hl. Thomas richtig wiedergibt. Deneffe.

169. Bover, J. M., S. J., *Maria Mediatrix: EphThLov 6* (1929) 439—462. — Im ersten Abschnitt entwickelt B. den Begriff der Mittlerschaft Mariä. Der zweite Abschnitt bringt eine dankenswerte Liste von Aussprüchen morgenländischer und abendländischer Väter bzw. kirchlicher Schriftsteller bis zum 15. Jahrhundert, worin Maria Mittlerin genannt wird. An erster Stelle steht unter den Morgenländern der hl. Ephräm (4. Jahrhundert), unter den Abendländern der hl. Ildephons von Toledo († 667). Jedenfalls, daß Maria irgendwie Mittlerin ist, ist allgemeine, katholische Lehre. In einem dritten Abschnitt werden die Zeugnisse in großen Zügen mehr systematisch geordnet und ausgewertet. Sie sollen eine moralische und eine allgemeine Gnadenvermittlung besagen. Für das letztere bringt der Verf. (459 f.) diese beachtenswerten Gedanken: 1. In keinem Zeugnis wird die Allgemeinheit geleugnet oder angezweifelt; 2. der Name Mittlerin besagt in sich keine Beschränkung; 3. die oftmalige, emphatische Bezeichnung Mariä als Mittlerin weist auf Allgemeinheit hin; 4. ebenso der Vergleich mit der Mittlerschaft Christi; 5. mehrere Zeugnisse nennen ausdrücklich die Allgemeinheit in bezug auf alle Menschen, einige auch in bezug auf alle Gnaden. D.

170. *Maria Middelaars. I. N. Perquin, Christus' en Maria's bemiddeling. II. L. Rood, Maria's middelaarschap en de Heiligen. III. F. Malmborg, Maria's genadebemiddeling en de Kerk: Studien ('s Hertogenbosch) 112* (1929) 243—286. — Der erste Artikel beantwortet die Frage, warum Gott neben Christus auch Maria zur allgemeinen Mittlerschaft berufen hat. Der zweite Artikel vergleicht Marias Fürbitte mit der Fürbitte der anderen Heiligen. Maria ist in gewissem Sinne das Prinzip der Verdienste der Heiligen und das Prinzip der Gnaden, die die anderen Heiligen uns erfliehen (265 f.). Sie betet als Mutter, sie hat eine vollkommene Kenntnis der menschlichen Verhältnisse als die übrigen Heiligen. Der dritte Aufsatz will zeigen, wie Maria nicht nur Mutter der einzelnen Menschen, sondern auch der Kirche in ihrer Gesamtheit ist (279 f.). D.

171. Neveut, E., *De la nature de la grâce actuelle: DivThom(Pi) 32* (1929) 15—42; — *La pratique de la vertu: ebd. 241—266*; — *Des actes entitativement surnaturels: ebd. 357—382 537—562*. — Thesen des Verfassers sind u. a.: Molina hat die von Thomas geforderte *motio divina* nicht verstanden und sich über die Natur dieser Gnade getäuscht (42). Die Gabe der Beharrlichkeit ist nötig, weil die heiligmachende

Gnade den Gerechten nicht unsündlich macht (250 ff.). Um einen einzelnen Tugendakt zu vollbringen, hat der Gerechte außer der heiligmachenden Gnade eine göttliche *motio naturalis* und von der Vorsehung gespendete Hilfen nötig (254 ff. 259 ff.). Mit Recht lehren Thomas und die Thomisten, daß es ohne eingegossenen Habitus, durch die bloße *motio* des Heiligen Geistes, keinen entitativ übernatürlichen Akt geben könne (357 ff.), während die gegenteilige Lehre der Molinisten dunkel und ohne überzeugenden Beweis ist (370 ff.). Das zweite Konzil von Orange lehrt gegen die Semipelagianer: Das Werk unserer Bekehrung ist eine Wohltat Gottes; die der Rechtfertigung vorhergehenden Werke können nicht vor Gott gut sein; der Anfang des Glaubens kann in uns nur durch die heiligmachende Gnade sein; wir können ihn nicht verdienen (538). — Die Art der Beweisführung ist auch in diesen Abhandlungen von der gleichen Art geblieben, wie sie in den früheren Jahrgängen der Schol wiederholt gekennzeichnet wurde.

Lange.

172. Schembri, A. M., O. S. Aug., De sacramentis. Vol. 1. De sacramentis in genere. De baptismo. De confirmatione. gr. 8^o (174 S.) Turin 1929, Marietti. L 7. — In der Art eines kurzen Lehrbuches hat der Verf. die einschlägigen Texte zusammengestellt. Dabei sind die eigenen Ordensgenossen besonders berücksichtigt worden. Es wird eine physische mittelbare Ursächlichkeit der Sakramente verteidigt. Christus hat alle Sakramente *in specie* eingesetzt. Bei der Priesterweihe hat er eine doppelte Materie bestimmt, die auch einzeln angewendet werden kann.

Weisweiler.

173. Spicq, C., O. P., Les sacrements sont cause instrumentale perspective de la grâce: DivThom(Pi) 32 (1929) 337—356. — Während Thomas im Sentenzenkommentar noch eine dispositiv-instrumentale Ursächlichkeit annahm, welche allein die Disposition zur Form bringt, hat er in der Summa eine instrumentale Ursächlichkeit gelehrt, welche mit der *causa principalis* die Form selber hervorbringt. An Stelle eines historischen Beweises folgt die bekannte spekulative Verteidigung dieser Annahme.

W.

174. Brinktrine, J., Der einfache Priester als Spender der heiligen Firmung: DivThom(Fr) 7 (1929) 301—314. — In der Frage, weshalb ein einfacher Priester firmen könne, sucht Br. im Gegensatz zu den Erklärungen von Praxmarer, Dölger, Suarez und Bellarmin einen neuen Weg: Die unmittelbare Wirkung der Bischofsweihe liegt allein in der *potestas generandi sacerdotium*, während die Firmgewalt nur eine mittelbare Wirkung ist. Wer die *potestas generandi sacerdotes* besitzt, hat auch mittelbar die *potestas confirmationis*. Sollte diese letzte nämlich eine unmittelbare Wirkung der Bischofsweihe sein, dann würde nach Br. die Einheit der Priester- und Bischofsweihe zerstört, da ein ganz neues Element, das keine Fortsetzung des Priestertums ist, hinzukomme. Dem Priester wird die Firmgewalt außersakramental von der Kirche als Weihegewalt gegeben. Im priesterlichen Charakter ist sie nur soweit enthalten, als dieser die *condicio sine qua non* ist. — Muß man sagen, daß die Einheit der Bischofs- und Priesterweihe nicht vorhanden sei, wenn die Firmgewalt ebenso wie die Weihegewalt unmittelbar dem Bischof gegeben wird? Genau wie die Weihegewalt ist doch auch die Firmgewalt eine innere Fortsetzung und Vollendung der Priestergewalt der Taufe und des im Priestercharakter liegenden Fundamentes für die zeitweise Übertragung der Firmgewalt.

W.

175. Brinktrine, J., De modo, quo operentur verba Christi in conficiendo S. Eucharistiae Sacramento. DivThom(Pi) 32 (1929) 128—142. — Die Konsekration nimmt alle Kraft aus den Einsetzungs-

worten beim letzten Abendmahl. Denn das Zeichen des Sakramentes, welches seine ganze Kausalität konstituiert, sind die Wandlungsworte, sofern sie sich auf Christi Worte beim letzten Abendmahl beziehen: „consecratio nihil aliud est quam consecratio Christi in ultima coena facta“ (141). Durch den Priester werden diese durch eine einfache „prolatio verborum“ nur auf die vorliegenden Gestalten angewandt (applicatur). — Selbst wenn man annimmt, daß die Konsekrationsworte, vom christlichen Priester über Brot und Wein gesprochen, als Zeichen nicht genügen, wird man dieser Ansicht Br.s nicht zustimmen können. Auch als relative Zeichen sind sie doch wahre Zeichen mit ursächlicher Wirksamkeit. Als relative Zeichen müssen sie nur in Beziehung zum Abendmahl gesetzt werden. Sie müssen im Namen Jesu (mein Fleisch), in Nachahmung seiner Worte und in Ausführung seines Befehles von Christi Stellvertreter gesprochen werden. Daß das relative Zeichen eine größere Abhängigkeit von den ursprünglichen Worten haben muß, beweisen auch die Texte der Väter und Liturgien nicht, die Br. anführt. Wenn z. B. Chrysostomus das Wort „crescite et multiplicamini“ zum Vergleich heranzieht, so bewirkt doch auch dieses Wort nicht effektiv jede Geburt, sondern gibt nur die Kraft dazu. Im übrigen scheinen die Wandlungsworte auch ohne die formale und ausdrückliche Beziehung zum Abendmahl für jeden, der innerhalb der Gemeinschaft steht, genügend in sich als Zeichen bestimmt zu sein, wenn er sieht, daß ein Priester Christi über Brot solche Worte spricht. Eine genaue Kennzeichnung für den Außenstehenden ist nicht erforderlich, wie z. B. die Absolutionsworte oder gar das Ehesakrament zeigen. W.

176. Cacia, Vincentius, De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum (Theses theologicae Pontificii Collegii Angelici) gr. 8^o (VIII u. 78 S.) Romae 1929, Collegio Angelico. — Es wird die bekannte Streitfrage auseinandergesetzt und die Lehre des hl. Thomas verteidigt. Leider sind für die Untersuchung der Lehre des Skotus wesentlich nur die Reportata benutzt. Bei der großen Schwierigkeit, genau zu sehen, was Skotus hier unter *annihilatio* versteht, werden wir erst zu einer vollen Sicherheit kommen, wenn die Untersuchung auch auf die anderen Werke ausgedehnt wird. W.

177. Geiselman, J., Die Stellung des Guibert von Nogent († 1124) in der Eucharistielehre der Frühscholastik: ThQschr 110 (1929) 66—84 279—305. — Guibert verfaßte zwei Schriften über die Eucharistie: *De pignoribus sanctorum* (ML 156, 629) und *Epistola de buccella Iudae* (ib. 527). Durch genaue Gesamtanalyse kommt G. zu folgendem Ergebnis: Die Eucharistie ist nicht bloßes Symbol. Der eucharistische Leib ist auch nicht vom wirklichen Leibe Christi getrennt. Mit dem verklärten Leibe besteht sogar völlige Gleichheit (conformitas), mit dem historischen Leib aber nur „identitas“, da dieser leidensfähig und sterblich war. Diese beiden Eigenschaften heben die wesentliche Gleichheit (identitas) nicht auf, da Christus sie nicht der Natur nach besaß, sondern nur infolge eines freien Willensentschlusses. Der Unterschied besteht daher nicht in Wesensverschiedenheiten, sondern nur in der äußeren Erscheinungsform des gleichen Leibes. Außerdem ist noch ein Unterschied im Ursprungsverhältnis festzustellen, da der eucharistische Leib aus dem historischen entstand, insofern er in seiner verschiedenen Erscheinungsform den historischen vertritt. In diesem Sinn spricht Guibert von einer „vicaria identitas“. — Gegen die neuerengerische Strömung lehnt der Abt von Nogent deutlich die subjektive Sakramentsauffassung ab: Das Nichtwirken eines Sakramentes hängt nicht von der Prädestination des Empfängers ab. Nur fällt

Guibert hier in die gegenteilige Ansicht, da er meint, der objektive Gnadenempfang trete auch bei jenen ein, welche zwar augenblicklich indisponiert seien, deren Bekehrung aber Gott voraussehe. — Betreffs der im letzten Teil der Arbeit vertretenen Auffassung über Augustin und seinen Einfluß, verweise ich auf die Besprechung des Buches „Die Eucharistielehre der Frühscholastik“ (Schol 2 [1927] 267 f.). W.

178. Browe, P., Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder: ThQschr 110 (1929) 305—332. — Während in den ersten Jahrhunderten bei unwürdigen Kommunionen Verwandlungen zu Asche, Kohle und Stein bekannt waren, wurde später meist die Hostie in Fleisch, Blut oder das Jesukind, ganz oder teilweise, verwandelt. Etwa seit Alexander von Hales sucht auch die Theologie diese Wunder theoretisch zu erklären. Thomas hielt jene Erscheinungen, welche längere Zeit andauerten und von vielen gesehen wurden, für objektiv; alle anderen für subjektive Visionen. Schwieriger war die Frage nach der Art des Fleisches in der verwandelten Hostie. Die Skotisten nahmen mit Alexander von Hales und Skotus meist an, daß wirkliches Fleisch vorhanden sei. Sie glaubten entweder Christi Fleisch selber zu sehen oder doch wenigstens wunderbar von Gott hervorgebrachtes Blut. So ließ sich die Gegenwart Christi leicht beweisen. Anders die thomistische Schule mit der Mehrzahl der Theologen, welche eine Bilokation aus inneren Gründen verwarfen. Nach Thomas ist das Grundakzidens der Ausdehnung nicht verändert. Nur die sekundären Akzidentien sind verwandelt. Daher ist nicht Fleisch vorhanden, sondern nur dessen äußere Erscheinungsform. Da das Volk jedoch diese Hostien anbetete, entstand die Frage, ob Christus auch unter den gänzlich veränderten Gestalten noch vorhanden sei. Der weitaus größere Teil der Theologen bejahte das. Nach Thomas blieb ja wenigstens das Grundakzidens immer unverändert; anderen genügte es, um Christi fortdauernde Gegenwart anzunehmen, daß wenigstens andere äußere und sichtbare Akzidentien vorhanden waren, unter denen Christus sich zeigen konnte. Viele meinten, daß die Gegenwart bei der Verwandlung aufhöre, wenn sie als Strafe für eine unwürdige Handlung geschehen sei. An anderen Orten löste man die theoretische Frage praktisch dadurch, daß man neben die wunderbare Hostie eine neu konsekrierte legte. — Also eine hochinteressante Arbeit des bekannten Spezialisten. W.

179. Galtier, P., Le péché et la pénitence (Bibliothèque catholique des sciences religieuses Bd. 64) kl. 8^o (216 S.) Librairie Bloud & Gay. — In dem für weitere Kreise berechneten Buche hat der bekannte Meister der Bußgeschichte Theorie und Geschichte des Bußsakramentes kurz und klar dargestellt. Vor allem aber will er auf die Notwendigkeit der persönlichen Reue hinweisen, die ihm in der Literatur zu wenig berücksichtigt erscheint. Daher beginnt er mit einer Darstellung der Natur der Sünde und ihrer Folgen, um so ein Fundament für den echten Bußgeist zu legen. Es folgen Kapitel über die Mittel der Vergebung: die vollkommene Reue und das Sakrament. Sinn und Umfang der Schlüsselgewalt, die Bedingungen des sakramentalen Nachlasses und seine Notwendigkeit wie die Devotionsbeichte erhalten ansprechende Darlegungen, immer auch unter der besonderen Rücksicht der persönlichen Mitwirkung. W.

180. Vosté, J.-M., La confession chez les Nestoriens: Angelicum 7 (1930) 17—26. — V. veröffentlicht Teile aus einem nestorianischen Bußbuche des 18. Jahrhunderts, welches in drei Exemplaren vorhanden ist: Ms. Vat. Syr. 505; Cod. 112 Couvent de N.-D. des Semences près Alqoß. Ein drittes fand der Verfasser in der Sakristei der dortigen

neuen Kirche. Es ist eine wenig veränderte Bearbeitung des jakobinischen Bußbuches von Dionysius bar Salibi († 1171), das in Cod. syr. 224 der Bibl. nat. zu Paris erhalten ist. Die nest. Bearbeitung enthält sieben Instruktionen über die Buße und die Intention der Messe. Es folgen eine große Anzahl von Bußkanones und schließlich ein *ordo confessionis*. Teile sind schon von Denzinger, Ritus orientalis, veröffentlicht. V. legt einige interessante Beispiele der Bußdisziplin vor. So wird z. B. für Abfall eine siebenjährige Enthaltung von den Sakramenten als Buße verordnet mit täglich 100 „genueflexiones“. Zweimal im Jahr soll jeder beichten. Den römischen Einfluß verrät eine sehr an die lateinische anklingende Absolutionsformel. Diese drei Hss waren offenbar in der Ebene von Mossul in Gebrauch, wo nach dem Zeugnis Josephs II. von Amida (1695—1713) in einigen nestorianischen Dörfern im Gegensatz zum sonstigen Nestorianismus der damaligen Zeit unter dem Einfluß der nahewohnenden Jakobiten und der römischen Missionare die Buße wiederum eingeführt war.

181. A d a m, K., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums: ThQschr 110 (1929) 1—66. — A. entwirft in vielen Punkten ein anderes Bußbild des ausgehenden christlichen Altertums als P o s c h m a n n in seinem gleichnamigen Buch (vgl. Schol 5 [1930] 109 ff.). In der apostolischen Zeit wurden die „Sünden zum Tode“ (vgl. 1 Joh. 5, 16), qualifizierte Unzucht (vgl. 1 Kor. 5, 4) und Abfall (vgl. 1 Tim. 1, 20) nicht mit einer eigentlichen Kirchenbuße, sondern mit der Exkommunikation bestraft. Diese jedoch hatte „die Bedeutung eines Vergebung bringenden Zuchtmittels, mochte die Vergebung selber im Sinne des Apostels schon im Diesseits von einer kirchlichen Wiederaufnahme begleitet sein oder nicht. Sie war ohne Zweifel sakramental gemeint; denn sie erwirkte, weil ‚in der Kraft des Herrn‘ angesagt, mit Sicherheit die endliche Verzeihung“ (24). Die anderen Sünden wurden rein innerkirchlich gebüßt. „Es gab hier keine Exkommunikation, folglich auch keine ausdrückliche Rekonkiliation. Indem die liturgische Gemeinde durch ihren Bischof das besondere Bekenntnis des Sünders entgegennahm, seine Buße durch ihr Gebet unterstützt und hierauf die Eucharistie gewährte. . . , war durch die Gesamtheit dieser kirchlichen Akte implicite die kirchlich-göttliche Vergebung ausgesprochen“ (24 f.). — Die erste Milderung trat durch Hermas ein, der auch die Kapitalsünden wenigstens einmal der innerkirchlichen Buße unterwarf, wenn diese auch bei der Trias nach und nach zu einer lebenslänglichen Buße ausgedehnt wurde. Erst in der Mitte des 3. Jahrhunderts wird auch diesen Sündern schon im Leben eine Rekonkiliation gewährt; dafür aber werden sie für die Bußzeit aus disziplinären Gründen exkommuniziert. Hier wird also zum erstenmal die Ausschließung Bestandteil der eigentlichen Kirchenbuße. In der apostolischen Zeit war sie ja nur Bestandteil der privaten, wenn auch sakramentalen Buße gewesen. — Für die Einzelheiten der Bußlehre der frühen Zeit werden wir immer nur auf Andeutungen angewiesen bleiben. Aber auch dies berücksichtigt, erscheinen die Beweise A.s für die von ihm gezeichnete Entwicklung doch wohl kaum genügend zu sein. Daß z. B. die in der Exkommunikation der apostolischen Zeit liegende Buße ohne Wiederaufnahme sakramental war, dürfte sich kaum belegen lassen. Jedenfalls ist das allgemeine Prinzip der innigen Verbindung der therapeutischen und richterlichen Funktion kein genügender Beweis. Sonst wäre z. B. auch die private Buße der Rückfälligen, die ja auch disziplinär war, sakramental und das wird doch deutlich von den Vätern geleugnet. Hier

trat kein direktes Bitten Jesu hinzu, sondern die Heilung geschah durch eigene Tränen. Deshalb geht es auch wohl nicht an, die Exomologese in der Kirche ohne weiteres als sakramental zu bezeichnen. Hier werden die Verhältnisse doch genau zu unterscheiden sein. Wir leugnen natürlich nicht, daß ein solcher Akt zu einer sakramentalen Spendung genügt hätte. Aber daraus allein läßt sich nicht schließen, daß es wirklich der Fall war. Bei Hermas findet sich ferner kein Hinweis, daß er zuerst die Trias der Kirchenbuße unterwarf. — A. stellt neben die öffentliche und geheime Buße als Mittelding die halböffentliche, bei der die Einreihung in die Büsserklasse, die Enthaltung von der Eucharistie und die öffentliche Rekonziliation am Gründonnerstag vorhanden war. Es fehlte dabei jedoch alles Diffamierende: die öffentliche Exkommunikation, die öffentliche Rüge, die feierliche Form der Wiederaufnahme. Gewiß gab es später, wie das Fuldaer Sacramentale bezeugt, eine solche Buße. Aber war das, wie A. meint, die regelmäßige Form der früheren Zeit? Oder ist sie vielleicht eher eine Weiterbildung der öffentlichen Buße, zumal bei ihr auch das Eintreten in die Büsserklasse notwendig war, welches sonst nur als Wesensmerkmal der öffentlichen Buße im Gegensatz zur geheimen erscheint? Hier müssen noch eingehendere Untersuchungen Klarheit bringen, ob es nicht richtiger ist, die eigentliche geheime Buße neben die öffentliche als Normalbuße zu setzen und die halböffentliche Buße nur als Seitenzweig der öffentlichen in der Übergangszeit anzusehen, die dann wohl in einzelnen Zeiten und Gegenden auch als Ersatz und Ergänzung der geheimen Buße in Anwendung gekommen sein mag. — Die allzu enge Verbindung der kirchenrechtlichen Strafe mit der therapeutischen sakramentalen Sündennachlassung macht sich auch bei der Besprechung der Buße in Gallien bemerkbar. Weil nach A. jedes priesterliche therapeutische Verfahren sündenvergebend ist, kann man auch dort, wo im Text nur von einer „directio spiritualis“ gesprochen wird, auf eine Sündenvergebung schließen. „Wo immer sich priesterliches Wirken mit privater Bußleistung verband, war für diese Betrachtungsweise die Bußleistung in die Segenskraft des Leibes Christi aufgenommen und dadurch vergebungbringend geworden, also das, was die spätere Theologie Sakrament nannte“ (49). Daß das immer und notwendig so war, müßte doch wohl genauer bewiesen werden. — Zum Schluß behandelt A. noch ausführlich die Bußlehre des hl. Caesarius von Arles. Ein letztes Urteil wird sich hier erst nach der kritischen Herausgabe seiner Werke geben lassen. Doch bringt A. aus den von Morin ihm angegebenen echten Texten manches neue Zeugnis für die Privatbuße. Eine besondere Schwierigkeit dürfte daraus, daß Caesarius fast ausschließlich die persönliche Bußleistung betont, kaum erwachsen, da er an anderen Stellen deutlich vom Priester als Arzt und von der priesterlichen Lossprechung spricht (55). W.

182. Lottin, O., Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge: RevScPhTh 18 (1929) 369—407. — Eine willkommene Ergänzung zu den Studien von Landgraf in Schol 3 f. (1928 f.). — Von etwa Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre erfährt der Traktat von den Tugenden eine bedeutende Entwicklung. Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus und Peter von Poitiers vertreten eine augustinische, Abaelard und Simon von Tournai eine aristotelische Richtung. Hervorzuheben sind die bekannte mehr theologische, nach Augustin gebildete Definition des Lombarden: „bona qualitas mentis . . .“ und die mehr philosophische, an Aristoteles anlehende der von einem Abaelard-Schüler verfaßten *Epitome theologiae christianae*: „habitus bene constitutae mentis“. Durch Simon von Tournai, dem sich

Alanus von Lille fast wörtlich anschließt, treten zwei Fragen in den Vordergrund des Interesses: 1. Empfangen auch die Kinder in der Taufe die Tugenden? Nachdem der Ausdruck „in habitu“ geklärt war (nicht wie etwa ein habituelles Wissen, andererseits auch keine bloße *habilitas* oder *aptitudo*), wurde die bejahende Sentenz bald die „communis fere omnium magistrorum opinio“ (Robert Courçon). Doch wird weniger genau bestimmt, welche Tugenden eingegossen werden. — 2. „An naturalia fiant gratuita?“ Nach Simon werden die „politischen“ Tugenden durch den Einfluß von Glaube, Hoffnung und Liebe zu „katholischen“, d. i. übernatürlichen Tugenden. Die anderen betonen mehr die Liebe als „Form“ der Tugenden. Gottfried von Poitiers sagt „theologische“ Tugenden im Sinne von „übernatürlichen“. — Die Systematisation macht bedeutende Fortschritte durch Wilhelm von Auxerre. Er übernimmt die Definition des Lombarden und stellt als Klassifikationsprinzip auf: „secundum primos et principales et substantialia fines“. Grundlage und Norm der politischen Tugenden ist nach ihm das „ius naturale“. Als eigentlich theologische Tugenden erkennt er nur die drei an, denen es eigentümlich ist „delectari in Deo immediate“. — Es folgen auf S. 389—407 ausführliche, bisher unveröffentlichte Texte über die allgemeine Tugendlehre aus Simon von Tournai, Petrus Cantor, Stephan Langton, Peter von Capua, Robert Courçon, Guido von Orchelles, Gottfried von Poitiers, Praepositinus von Cremona. Lange.

183. Lottin, O., La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin: RechThAncMéd 2 (1930) 21—53. — Von 1150 bis 1215 lehren fast alle Theologen ohne weitere Unterscheidung: Die Tugenden sind derart miteinander verbunden, daß mit einer alle erworben oder verloren werden. Ihr Hauptgrund ist, daß die *caritas* die *causa*, *mater*, *forma virtutum* sei. Tatsächlich denken sie vor allem an die eingegossenen Kardinaltugenden. Nachdem um 1215 Gottfried von Poitiers ausdrücklich die erworbenen und die eingegossenen Tugenden unterschied, wird von allen Theologen außer Hugo von St. Cher die Frage für die zwei Klassen gesondert behandelt. Einstimmig hält man weiter an der Verbundenheit der eingegossenen Tugenden fest; aber ebenso einstimmig wird diese Verbundenheit für die rein natürlich erworbenen Tugenden abgelehnt. Im Anschluß an Philipp den Kanzler und Odo Rigaldus wird zugegeben, daß eine Tugend die anderen, nicht zwar im eigentlichen Sinne, wohl aber in einem allgemeineren, analogen Sinne mit sich bringe, d. i. die „condiciones, quae generaliter exiguntur ad virtutem“ schaffe. So denken auch noch Bonaventura und Albert. Thomas dagegen lehrt schlechthin die Verbundenheit auch der erworbenen Tugenden und begründet diese These vermittle der Tugend der Klugheit. Es folgen die Texte von Odo Rigaldus und Johann von Limoges. L.

184. Püntener, G., Das Vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalles eines Katholiken: DivThom(Fr) 7 (1929) 414—445. — Klar und deutlich lehrt das Vatikanum, daß der Glaubensabfall eines Katholiken nie gerechtfertigt werden kann, weder objektiv noch subjektiv. Das wird nachgewiesen aus „Schema prosynodale“ Kap. 9 nebst Adnot. 18 u. 20 (meiner Arbeit in Schol 2 [1927] 342 ff. wird zugestimmt); ferner aus dem logischen Aufbau von Sess. 3 Kap. 3, wozu Adnot. 19 des genannten Schemas nähere Aufschlüsse gibt (Vacants Deutung wird abgelehnt). Das Konzil lehrt jedoch nichts Näheres über die Art und Schwere der Schuld (aber wenn es von Gott sagt: „non deserens nisi deseratur“, dann spricht es doch von einer Schuld, durch die wirklich Gott „deseritur“!). Damit die äußere

Trennung von der Kirche ein wirklicher „Abfall“ sei und nicht ein unter Umständen ganz schuldloses „Getrenntwerden“, ist erforderlich, daß die Kennzeichen der wahren Kirche tatsächlich auf jemand eingewirkt haben und daß er ein genügend selbständiges Geistesleben führt. Wer in der Beurteilung des Glaubwürdigkeitsausweises der Kirche und in der Stellungnahme zu ihr von den Führern der Gemeinschaft völlig abhängig ist, der kann unter Umständen ohne jede (oder mit bloß läßlicher) Schuld von der Kirche getrennt werden. Er ist unverantwortlich infolge seiner unverschuldeten Unselbständigkeit, was z. B. in der Reformationszeit bei sehr vielen der Fall gewesen sein mag. Die haben ihren Glauben gar nicht „geändert oder in Zweifel gezogen“, sondern wurden, ohne daß sie es hindern konnten und daß es ihnen zum Bewußtsein kam, von der Kirche getrennt. So verlieren die Hauptbedenken von Pribilla und anderen ihre Kraft. (Diese Art, die Schwierigkeit zu lösen, hat den Vorzug, daß man nicht etwa mit Wilmers, *De fide divina* n. 182 S. 190, zu sagen braucht: „Unter dem Lehramt der Kirche den Glauben angenommen haben“ gilt nur von denen, welche die Kirche als jenes große und beständige Glaubwürdigkeitsmotiv erkannt haben, als welches das Vatikanum sie beschreibt.) — S. 442 wird ungenau das „mutandi fidem“ gleichgestellt mit „in dubium eandem fidem revocandi“. Es handelt sich um zweierlei: 1. Glaubenswechsel (Annahme eines anderen Bekenntnisses); 2. Glaubenszweifel (ohne sich einem anderen Bekenntnis anzuschließen). Für beides kann nach dem Vatikanum der Katholik niemals einen gerechten Grund haben. L.

185. De Vries, J., *Der Akt der Gottesliebe nach der Lehre des hl. Thomas*: ZAM 5 (1930) 17—34. — Die verschiedenen Arten von Liebe überhaupt: Ein zunächst unwillkürliches Wohlgefallen am Guten (Liebe des Wohlgefallens); ein wesentlich freies „In-Liebe-sich-zum-Guten-hinbewegen“, der eigentliche Akt der Liebe, der sich in Liebe des Wohlwollens und des Begehrens teilt; Freundschaftslove als besondere Art der Liebe des Wohlwollens. — Anwendung auf die übernatürliche Gottesliebe: Eine unwillkürliche (vom Heiligen Geist verliehene) Liebe des Wohlgefallens an der göttlichen Wahrheit geht dem Glauben und aller übernatürlichen Tugend voraus. Der Akt der Hoffnung schließt die übernatürliche Liebe des Begehrens ein. Auch eine gewisse übernatürliche Liebe des Wohlwollens (*dilectio*) ist möglich, die noch nicht „über alles“ (*caritas*) ist. Die *caritas* ist wesentlich Freundschaftslove, die sich auf die Mitteilung der ewigen Seligkeit gründet. Die Akte des Glaubens und der Hoffnung fließen irgendwie virtuell auf sie ein. Formalobjekt für jede Liebe des Wohlwollens und der eigentliche Beweggrund auch für die *caritas* ist die göttliche Güte in sich. Aber die besondere Rücksicht, unter der dieses in der *caritas* betrachtet wird, und somit deren spezifisches Formalobjekt ist Gottes Güte in sich, insofern sie Gegenstand unserer Seligkeit ist. Übernatürlich ist dieses Formalobjekt nur in dem Sinne, daß es aus der Offenbarung stammt. Die Einigung des Affektes als Grundakt der Liebe ist die gemeinsame Wurzel sowohl für das liebende Wohlwollen wie für das liebende Verlangen. „Jemandem Gutes wollen“ kann nicht das ganze Wesen der Liebe ausmachen. Unwillkürliche Liebe des Wohlgefallens und freie Liebesbewegung, begehrlche und wohlwollende Liebe stehen zueinander nicht im Verhältnis von Gattung und Art, sondern in Verhältnissen der Analogie. Die wahre Liebe äußert sich, ohne mit der begehrlchen Liebe zusammenzufallen, nicht bloß in Akten des Wohlwollens, sondern auch in liebendem Verlangen nach realer Vereinigung mit Gott. Wenn die Auswirkungen dieser zwei mehr

zusammengesetzten Akte einander zuweilen gegenübertreten, so erfordert die Vollkommenheit, dem liebenden Wohlwollen den Vorzug zu geben. L.

186. Garrigou-Lagrange, Reg., *De amore puro secundum Sancti Thomae principia: Angelicum 7* (1930) 1—16. — Gegenüber der Schwierigkeit, wie überhaupt eine selbstlose Liebe zu Gott möglich sei, da doch jeder nur das für sich Gute (*bonum sibi*) lieben könne, weist Thomas bekanntlich darauf hin, daß der Teil natürlicherweise das Ganze mehr liebe als sich selbst. Skotus wendet dagegen ein, das Geschöpf verhalte sich zu Gott nicht wie der Teil zum Ganzen. Aber das Verhältnis von eigentlichem Teil zum Ganzen bringt Thomas nur als Beispiel zur Erläuterung des allgemeineren Prinzips, daß das, was seinem Sein nach auf ein anderes hingeordnet ist (*alterius est*), notwendig auch seinem Naturstreben nach mehr auf dieses andere als auf sich selbst hingeordnet ist; sonst wäre die Natur an sich verkehrt, und die Gnade müßte die Natur zerstören, um reine Liebe zu ermöglichen. Da aber in Wahrheit die Natur, insofern sie Gottes Werk ist, wesentlich recht geordnet ist, kann die Liebe zu Gott keine Vergewaltigung der Natur und keinen Verzicht auf unsere Seligkeit verlangen, sondern wahre Selbstliebe und wahre Gottesliebe haben schließlich dieselbe Zielrichtung. Nur die durch die Sünde herbeigeführte Unordnung der Natur steht der reinen Liebe entgegen. — Nach diesen Ausführungen scheint also das Prinzip des hl. Thomas nicht so sehr dartun zu sollen, wie eine reine Liebe psychologisch möglich ist, als vielmehr nur, daß ihre Möglichkeit metaphysisch gefordert ist. De Vries.

187. Klein, Jos., *Die Überlegenheit der Charitaslehre des Johannes Duns Skotus: FranzStud 16* (1929) 141—155. — Die Überlegenheit der skotischen Charitaslehre gegenüber der thomistischen sieht K. besonders in drei Punkten: 1. Nach Sk. sei Hauptmotiv der Liebe allein die absolute Güte Gottes in sich ohne jede Beziehung auf uns, wie doch auch tatsächlich Gottes Liebenswürdigkeit unabhängig sei von jeder Mitteilung Gottes nach außen; Th. dagegen trübe die Selbstlosigkeit der Liebe, indem er die „Mitteilung der Seligkeit“ zum Motiv mache — denn nicht bloß als metaphysische Grundlage, sondern als psychologisch wirksames Motiv müsse diese Mitteilung bei ihm aufgefaßt werden. 2. Näherhin bestimme Sk. die absolute Güte Gottes, die Motiv der Liebe sei, als die sittliche Güte, die Heiligkeit Gottes; mit der sogenannten metaphysischen Güte Gottes habe die Charitas nichts zu tun; dagegen stehe bei Th. die Teilnahme am „Sein“ Gottes im Vordergrund. 3. Nach Sk. sei das freie, objektiv und gerecht wertende Wohlwollen (*affectio iustitiae*) der wesentliche Akt der Liebe, nach Th. dagegen das an sich unfreie Wohlgefallen. — Die temperamentvollen Ausführungen K.s haben uns nicht überzeugen können. Die meisten Angriffe gegen Th. scheinen uns darin begründet, daß die Lehre von der Mitteilung der Seligkeit als Fundament der *caritas* mißverstanden ist. Durch diese Lehre soll nur bestimmt werden, in welcher besonderen Weise in der *caritas* als übernatürlicher Liebe uns Gott als unser Gut gegenübersteht. Wenn man aber im Gegenstand der Liebe von jeder Beziehung zu uns absieht, so sieht man von seiner Liebenswürdigkeit für uns ab und macht die Liebe unmöglich. Damit ist keineswegs gesagt, daß jede Liebe „begehrliche“ Liebe sei, da die begehrliche Liebe ihren Gegenstand in einem anderen, engeren Sinn als „unser“ Gut betrachtet (vgl. 1, 2 q. 28, a. 1). — Im ganzen scheint uns Sk. in einseitiger Betonung der Selbstlosigkeit die Wärme und Innigkeit der Liebe etwas verkümmern zu lassen, und auch die Übernatürlichkeit der Liebe, die

doch ganz wesentlich nicht bloß Leistung des Menschen, sondern vor allem Geschenk Gottes ist, und das nicht bloß ihrem verborgenen physischen Sein nach. Und schließlich: kann man gegenüber 1 Joh. 4, 10 16 19 eine Liebe, die sich an Gottes Liebe zu uns entzündet hat, noch „unvollkommen“ nennen, weil sie „nur“ Gegenliebe sei? De V.

4. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

188. Vermeersch, Arth., S. J., Soixante ans de théologie morale: *NouvRevTh* 56 (1929) 863—884. — In der Jubiläumsnummer der *NouvRevTh* (vgl. oben Nr. 116) referiert der Verfasser als Moralist in vorzüglicher Weise über die einschlägige moraltheologische Literatur oder richtiger über die Moraltheologie dieses Abschnittes. In sechs Punkten wird der Überblick gegeben: Punkt 1 und 2 bieten hauptsächlich Literaturangaben über Moralwerke und moraltheologische Zeitschriften und Artikel; sodann folgt eine eingehende Rundschau im Stoffgebiet der Moraltheologie und ein Aufweis, wie die verschiedenen Sachfragen in den verschiedenen Dezennien behandelt worden sind. Abschnitt 4 fragt nach den aktuellen Bedürfnissen der heutigen Moraltheologie, wobei der Verfasser u. a. sehr treffend die Notwendigkeit einer klaren Beweisführung *ex visceribus rei* und die Notwendigkeit der letzten Zielbeziehung alles menschlichen Tuns anführt. Im 5. Punkt stellt er die Frage: „Quels thèmes aujourd'hui s'imposent?“ und gibt als Antwort: „Das Verantwortungsproblem und die sexuelle Frage!“ Den Abschluß bildet: 6. Quelle est la tâche suprême de la Morale contemporaine? Als Kennzeichen der Gegenwart wird hier gegeben: „Une morale relativiste et opportuniste au lieu d'une règle absolue, dominant tout le contingent.“ Als Ideal und Aufgabe wird bezeichnet: „De surnaturaliser les visées des hommes, jusqu'à la croix, et par là jusqu'au ciel.“ Hürth.

189. Menendez-Reigada, I. G., O. P., *Caso de Moral: CiencTom* 40 (1929 II) 92—95. — Der Artikel bietet an sich nur die Lösung eines praktischen Einzelfalles, in dem ein Beichtvater ein Beichtkind, das sich einer *plena ebrietas*, *procurata ad mitigandam tristitiam et indignationem*, *subsequentibus ex ebrietate pollutionibus* angeklagt hat, angeblich damit beruhigt, daß die *ebrietas perfecta* kein *peccatum mortale* sei, wenn sie aus einem vernünftigen Grund, *prout in casu*, bewirkt werde; ebenso seien die *subsequentes commotiones carnales* unter keinen Umständen *peccata mortalia*. Der Verfasser selbst mißbilligt diese Stellungnahme; meint aber, daß in der Tat viele Beichtväter so urteilen unter dem Einfluß der heute so verbreiteten Lehren der Probabilisten; indes seien die Urteile Gottes nicht wie die der Menschen (*Sencilamente, que así obran muchos sacerdotes imbuídos en las doctrinas de autores probabilistas, tan corrientes hoy en día. Mas los juicios de Dios no son como los de los hombres*). Diese grundsätzliche Berufung auf den „Probabilismus“ ist vollständig verfehlt; die Entscheidung des betreffenden fingierten Beichtvaters hat mit Probabilismus und Probabilisten nichts zu tun. H.

190. Bergmann, Wilh., *Religion und Seelenleiden*. Vorträge der IV. Sondertagung des Katholischen Akademikerverbandes in Kevelaer. 8^o (264 S.) Augsburg 1929, Literar. Institut Haas & Grabherr. — Ein einleitendes Referat des Vorsitzenden, Sanitätsrat Doktor Bergmann, betont wieder die Wichtigkeit der Kenntnis seelischer Krankheitszustände für die Seelsorge und Erziehung und bietet eine

kurze Entgegnung auf einzelne Bedenken, die gegen die Kevelaerer Sondertagungen erhoben worden sind. — Gegenstand der vierten Tagung bilden die Entstehungsursachen der Psychopathien; und zwar vor allem die auf geschlechtlichem Gebiet liegenden, mit Ausnahme der der Pubertät und der Ehe eigentümlichen Kausalmomente. Das Referat des hochwürdigsten Herrn Abtes Laurentius Zeller O. S. B. über „Sünde und Krankheit“ ist mehr allgemeiner Natur; es läßt sich vielleicht in den Satz des Redners zusammenfassen: „Wir müssen die Tatsache der Sünde anerkennen und können auch an ihrem zerstörenden Einfluß auf das Seelenleben nicht zweifeln.“ — Die späteren Referate sind enger gefaßt und befassen sich fast ausschließlich (zwei Referate bilden wohl eine Ausnahme) mit den im Geschlechtlichen liegenden Ursachen seelischer Anomalien; es genüge die Titel einzelner Referate anzuführen: „Geschlechtliche Enthaltsamkeit und Ausschweifung als Entstehungsursache für Psychopathien“ (man muß hier dem Referenten danken, daß er die Bedeutung der sexuellen Aufklärung einmal klar herabsetzt), „Unklarheit und Unwissenheit in Moral- und Sexualfragen als Entstehungsursache von Psychopathien“, „Die Großstadt und ihre sittlichen Gefahren in ihrer Bedeutung für die Entwicklung von Psychopathien“, „Die Verbreitung unzuchtiger und geschlechtlich erregender Schriften und Darbietungen und ihr Einfluß auf die Entwicklung von Psychopathien“; anschließend je ein Referat über „Ärztliche“ und „Seelsorgliche Würdigung dieser Gefahren“. — Erzieher wie Seelsorger werden in den Ausführungen viel Wissens- und Beachtenswertes finden; der Vorsitzende wie die Referenten verdienen darum in der Tat allen Dank für die Mühe, die sie im Interesse und im Dienste der seelisch Kranken auf sich genommen haben. Eine genauere Stellungnahme zu Einzelheiten würde zu einer förmlichen Abhandlung nötigen, die weit über den Rahmen einer Besprechung hinausführte; nur eine allgemeinere Bemerkung sei gestattet. Es ist gut, daß die vorwiegend pastoraltheologische Ausbildung durch pastoralmedizinische Tagungen eine Erweiterung erfährt; indes kann man sich beim Lesen des vorliegenden Bandes mitunter des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß die Bedeutung dieser mehr medizinpsychologischen Erörterungen etwas überbetont und demgegenüber die Notwendigkeit wie der Wert der eigentlich theologischen Ausbildung und der typisch religiösen Seelenführung und -behandlung etwas zurückgedrängt wird. Was sodann die zwingende Not der Psychopathen, und vor allem die fast zum Kehrreim gewordene „Verlegenheit und Hilflosigkeit der Seelsorger gegenüber diesen armen Menschen in und außerhalb des Beichtstuhls“ angeht, so besteht sie in dem allgemeinen Umfang, wie sie behauptet wird, nicht. Was der einfache Seelsorgspriester auf diesem Gebiet wissen kann und wissen muß, wird ihm heute wohl in allen Seminarien gesagt. Darüber hinaus ist durchaus daran festzuhalten, daß der Theologe nicht Nervenarzt ist und nicht zum Nervenarzt ausgebildet werden soll; ebenso wie der Nervenarzt weder Theologe und Beichtvater ist, noch dieses Amt für sich in Anspruch nehmen und ausüben soll. Der Grundsatz der Zusammenarbeit, wie er auf den Kevelaerer Sondertagungen wiederholt ausgesprochen worden ist, dürfte hier den richtigen Weg zeigen; im übrigen werden Seelsorger und Arzt gut daran tun, innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit zu bleiben. Es ist, wie gesagt, sehr zu begrüßen, daß Theologen auf den genannten Tagungen eine Ergänzung ihrer Ausbildung suchen; indes muß es mit dem klaren Bewußtsein geschehen, daß Medizin wohl eine Hilfe der Pastoration, nicht die

Pastoration ist; und ferner wäre zu wünschen, daß umgekehrt Mediziner in ähnlicher Weise eine Ergänzung der einschlägigen theologischen Kenntnisse suchten, deren Mangel sie oft Ratschläge erteilen läßt, die der Seelsorger im Bereich des Gewissens nicht gelten lassen kann. H.

191. Van Hove, Aloys., Circa quaestionem de defensione occisiva contra iniustum aggressorem: EphThLov 6 (1929) 654—664. — Die Tatsache des „licet vim vi repellere“ wird von allen Moraltheologen zugegeben; die Schwierigkeit liegt in dem Auffinden eines durchschlagenden Beweises ex visceribus rei. Die einen leiten die Erlaubtheit her aus dem „ius defendendi propriam vitam“ (der Verfasser sieht darin keinen Beweis, sondern nur eine neue Behauptung der zu beweisenden These); andere berufen sich auf eine *collisio iurium*, bei der das *ius invasi* selbstverständlich dem *ius iniuste invadentis* (in *propriam vitam*) vorgehen müsse; wieder andere glauben mit Hilfe der Prinzipien über den „*actus duplicis effectus*“ den Beweis für die Erlaubtheit führen zu können. Der Verfasser versucht seinerseits die These *ex ratione boni communis* zu beweisen. Das Gemeinwohl fordere, daß die *defensio* zulässig sei (auch *com directa occasione iniusti aggressoris, si haec est unicum medium*), weil es sonst *propter audaciam malefactorum* um die „*securitas publica*“ geschehen sei; er glaubt, daß seine Beweisführung mit der Lehre des hl. Thomas durchaus übereinstimme. — Der Gedankengang des Verfassers ist wohl richtig; aber es fragt sich doch, ob die Beziehung zum Gemeinwohl die letzte und eigentliche *ratio constitutiva* der *licitas cruentae defensionis* oder nur eine *ratio manifestativa* und *confirmatoria* ist. Man braucht nur die Frage zu stellen, ob denn die Einzelpersonlichkeit in *signo antecedenti ad societatem humanam* kein Recht der *cruenta defensio* hätte, um einzusehen, daß die Darlegungen des Verfassers nicht den letzten und eigentlichen Grund enthalten können. H.

192. Geis, Rud., Katholische Sexualethik. Zweite, vermehrte und umgearb. Aufl. 8^o (118 S.) Paderborn 1929, Bonifacius-Druckerei. M 3.—; geb. M 4.50. — Es ist zu begrüßen, daß die treffliche Schrift in neuer Auflage erschienen ist. Ihr Vorzug ist die klare und charakterfeste Darlegung der sicheren Grundsätze katholischer Ethik, die das ganze Gebiet des Geschlechtlichen beherrschen. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf die bloße Wiedergabe der sittlichen Normen; er bietet auch die Begründung derselben aus der Natur der Sache heraus. Erweitert ist die zweite Auflage durch die Einleitungskapitel über Grundsätzliches zur Moraltheologie und durch ein praktisches Kapitel über Gefahren der Keuschheit in der Studentenzeit. Behandelt werden: die körperliche, die seelische Seite, die Ethik, die Pädagogik des Sexuallebens. Mit Recht macht der Verfasser in den neu eingeschobenen Kapiteln auf die subjektivistische Einstellung der heutigen Gewissensbildung als auf eine der schwersten Gefahren der modernen Sexualethik aufmerksam; man will auf dem Gebiet des Geschlechtlichen nicht die objektive Sittennorm, sondern das subjektive Mögen und das selbstabgemessene Leisten-Können als das geltende Maß der Sittlichkeit anerkannt wissen. H.

193. Schilling, O., Katholische Sozialethik. gr. 8^o (357 S.) München 1929, M. Hueber. M 6.30; geb. M 8.50. — Die Eigenart seines Buches hat der Verfasser wohl selbst am besten mit dem Satze des Vorwortes gekennzeichnet: „Im System der ‚katholischen Sozialethik‘ werden die in Betracht kommenden Prinzipien dargelegt nicht auf Grund subjektiven Meinens und nicht auf Grund moderner und

modernistischer Theorien, sondern auf Grund der christlichen Tradition.“ Das Buch zerfällt in die zwei Teile: 1. Grundfragen, 2. Die einzelnen Probleme. Die Grundfragen beschäftigen sich mit der „Eigenart der christlichen Ethik“ und den Grundbeziehungen von „Kultur und Christentum“. Wiederholt kommt hier und auch später an verschiedenen Stellen das Verhältnis von Natur und Gnade und die Zentralstellung der theologischen Tugend der Caritas zur Sprache. Vielleicht wäre es angebracht, neben dem ethischen, vorwiegend gesinnungshaftern Element der übernatürlichen Caritas auch das wesentlich seinshaftern Element der Erhebung in die Übernatur durch die gratia habitualis (sanctificans) deutlich hervorzuheben; wobei die Frage, ob gratia sanctificans und habitus infusus caritatis realiter verschieden sind, ruhig beiseite gelassen werden kann. Das Wort „gratia perficit naturam“ wird vielfach zu einseitig von dem vorwiegend Gesinnungshaftern verstanden, während schließlich doch der tiefste und letzte Unterschied zwischen Natur und Übernatur mehr im Ontisch-Wesenhaften als im Ethisch-Gesinnungshaftern liegt. — Was über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft gesagt wird (32 ff.), scheint mir besonders beachtenswert; die beiden Extreme einer Verabsolutierung, sei es der Einzelpersönlichkeit, sei es der Gemeinschaft, werden in gleicher Weise mit voller Bestimmtheit abgelehnt und die richtige Mittellinie aufgewiesen. — Der zweite Hauptabschnitt, „Die einzelnen Probleme“, erörtert: Ehe und Familie, das wirtschaftliche und soziale Leben, Staat, öffentliches Leben und christliche Moral. Namentlich dieser letzte Abschnitt (245 ff.) verdient heute eine besondere Beachtung. Die hier vom Verfasser entwickelten Grundsätze zu den verschiedenen Fragen des öffentlichen Lebens werden es auch dem Laien ermöglichen, sich nach der grundsätzlichen Seite für seine Einstellung zu diesen Problemen ein sicheres und festes Fundament zu verschaffen; der Seelsorger aber und diejenigen, die durch politische Tätigkeit in das öffentliche Leben unmittelbar einzugreifen berufen sind, werden aus den Ausführungen des Verfassers eine sichere Orientierung rücksichtlich der feststehenden Grundsätze schöpfen können. Es ist das Verdienst des Verfassers, in klarer und systematischer Form in gewisser Hinsicht als erster eine eigene katholische Sozialethik veröffentlicht zu haben, wenngleich dasselbe sachliche Material im wesentlichen schon von anderen Autoren geboten wurde; es sei nur auf das bekannte Werk Cathreins „Moralphilosophie“, vor allem dessen zweiten Band, verwiesen. H.

194. Umberg, I. B., Quo iure haereticis et schismaticis sacramenta sint neganda. — Vermeersch, A., Practica disquisitio de sacramentis conferendis vel negandis acatholico: PeriodMorCanLit 18 (1929) 97*—122* 123*—148*. — Aus dem Wesen der Kirche, dem Symbolismus der Sakramente, die auch äußere Zeichen der wechselseitigen Zugehörigkeit Gottes und der Kinder der Kirche sind, aus der Lehre der Väter über die Zulassung von Nichtkatholiken zu den Sakramenten, endlich aus der schon in der apostolischen Zeit üblichen Absperrung gegen solche, die die richtige Lehre nicht innehielten, glaubt Umberg auf ein besonderes positives göttliches Gesetz schließen zu dürfen, das die Sakramente denen vorbehalte, die auch in corpore Ecclesiae sunt et fidem etiam externe profitentur unice et verae Ecclesiae catholicae, und das Nichtkatholiken ausschließe. Inwieweit dieses besondere positive göttliche Gesetz auch gutgläubigen nichtkatholischen Christen gegenüber gelte, die in periculo mortis sich befinden, müsse man von der Kirche lernen, die

auch hier Recht und Pflicht der authentischen Interpretation besitze. Eine solche Interpretation böten die bekannten vier Entscheidungen des S. Officium vom 25. Juli 1630, 13. Januar 1864, 20. Juli 1898 und 17. Mai 1916, die im allgemeinen die Zulassung von nicht-katholischen Christen untersagten, auch für den Todesfall, wenn sie nicht vorher *meliori quo fieri possit modo, errores reiciant et professionem fidei faciant*; dagegen geständen die Entscheidungen zu, daß unter gewissen Voraussetzungen *christianis non-catholicis moribundis, quando sensibus sunt destituti, sacramenta, saltem sub condicione dari possint*.

Wenn es ein solches positives göttliches Gesetz, wie es U. annimmt, gäbe, dann ließe sich allerdings aus ihm all das folgern, was U. als vorhanden anführt; aber umgekehrt kann man nicht zugeben, daß aus dem, was an Zeugnissen und Einrichtungen und Entscheidungen vorhanden ist, eine *specialis lex positiva divina* gefolgert werden muß. Daß die Verweigerung der Sakramentspendung an bösgläubig Irrende ein solches Gesetz nicht fordert, ist wohl selbstverständlich. Daß die Verweigerung per se auch gutgläubig Irrenden gegenüber zu handhaben ist, ergibt sich zur Genüge daraus, daß ein solches Vorgehen allzu leicht, durch die bloße konkludente Tatsache der Spendung als eine theoretische oder wenigstens praktische Gleichsetzung des Irrtums mit der Wahrheit, einer bloß menschlichen Religionsgemeinschaft mit der einen und einzigen Kirche Christi aufgefaßt werden kann und wird. Man könnte und würde darin auch nur zu leicht das irrige Zugeständnis sehen, daß die auch äußere Zugehörigkeit zur wahren Kirche Christi von keiner entscheidenden Bedeutung sei. Liegt aber in einem einzelnen Fall die Gefahr einer solchen Deutung nicht mehr vor und sind zugleich die schwerwiegendsten Gründe (wie z. B. das *immediatum mortis periculum*) vorhanden, so kann die kirchliche Autorität festsetzen, wie weit ein Priester in der Spendung der Sakramente an nichtkatholische Christen (*suppositis iis, quae ex natura rei ad susceptionem requiruntur*) gehen darf. Daß nun die Gefahr einer falschen Deutung zunächst auf seiten des *recipients* weit geringer ist, wenn er *sensibus destitutus* als wenn er bei Bewußtsein ist, ist selbstverständlich. Für die Umstehenden aber wird in einem solchen Falle, eben wegen der Gefahr einer Falschdeutung, der Priester die Pflicht der Aufklärung über das Verhalten der Kirche (*remotio scandali*) haben, die annimmt, daß der Sterbende vielleicht zur Einheit der Kirche habe zurückkehren wollen und ihm für diesen Fall die mögliche Hilfe der Sakramente zuteil werden lassen möchte. — Weder die tatsächlichen Daten noch die allgemeinen dogmatischen Grundsätze, die U. anführt, werden in Zweifel gezogen, sondern die Deutung, die er ihnen gibt, und die Schlußfolgerungen, die er daraus zieht.

Auch die Interpretation, die S. 118* f. der *intentio praevalens* von U. gegeben wird, entspricht meines Erachtens nicht der Wirklichkeit. Dort heißt es: „*Protestans vero, qui suam religionem unice veram autumat, mori vult more protestantico, i. e. sine extrema unctione et etiam sine absolutione. Et quo magis in sua religione est bona fide, eo minus habet voluntatem in extremis suscipiendi sacramenta catholica. Nec valet obiectio... eum praecise ideo, quod optima sit fide, velle mori, modo a Christo Domino ordinato.*“ U. analysiert die *intentio* eines solchen Protestantens so: *si sciret quod Christus instituit, vellet; und er will nicht gelten lassen, daß die zum Empfang der Sakramente notwendige intentio (saltem im-*

plicita) tatsächlich schon vorliegt und überwiegend ist. Aber seine Analyse ist meines Erachtens nicht richtig. Es liegen actu zwei Intentionen vor: die eine, alles zu tun, was Christus will; die andere: keine Sakramente der katholischen Kirche zu empfangen. Diese beiden Intentionen sind objektiv unvereinbar; aber ihre Unvereinbarkeit kommt subjektiv nicht zum Bewußtsein. Die Frage ist: Welche der beiden Intentionen ist nach der actu vorhandenen (nicht nach einer zukünftigen, sicher oder vielleicht eintretenden) Willensverfassung die vorwiegende? Diese ist vor Gott entscheidend. Als praevaleus gilt aber die, die kraft des bereits vorhandenen Willens die andere ausschließt, welch letztere infolgedessen sofort von dem Betreffenden aufgegeben wird, sobald ihm die objektive Unvereinbarkeit beider Intentionen subjektiv zum Bewußtsein kommt. Nun wird aber nicht selten bei einem gutgläubigen Protestanten der actu durchaus vorwiegende Wille sein: *faciendi omnia, quae Christus facienda statuit*; und darum ist in sehr vielen Fällen die gegenwärtige Willensverfassung nicht zu analysieren: *si sciret, aliter vellet atque de facto vult, sondern: si sciret, non aliter vellet atque vult, sed vi actualis voluntatis aliter ageret, atque de facto agit*. Die richtige Analyse der gegenwärtigen Willensverfassung dürfte darum sein: *vult sacramenta voluntate actuali praevaleante, sed implicita tantum, non vult sacramenta voluntate explicita, sed minus-valente: utrumque, quia nescit totam et distincte voluntatem Christi; sed vellet sacramenta voluntate etiam explicita et ageret correspondenter, si sciret distincte et totaliter, quid Christus staturit*.

Der unmittelbar folgende Artikel Vermeerschs (S. 123* ff.) steht in einem gewissen Gegensatz zu den Ausführungen Umbergs; er leugnet selbstverständlich nicht die von diesem angeführten allgemeinen dogmatischen Grundsätze und historischen Tatsachen, aber seine ganze Ausführung ist von einer etwas anderen Denkrichtung beherrscht und stellt die beiden Grundsätze in den Vordergrund: „*sacramenta propter homines*“ und „*In extremis extrema sunt tentanda*“. Der Artikel V.s zerfällt in die Abschnitte: I. *Observationes generales*. II. *De baptismo acatholici moribundi, qui voluntatem suam exprimere nequit*. III. *Schematica propositio casuum de collatione sacramentorum acatholicis*. V. benutzt dieselben Entscheidungen des S. Officium wie Umberg, aber die Schlußfolgerungen beider decken sich nicht in allem vollständig. — Die Stellungnahme V.s ist meines Erachtens die richtigere.

In der ThPrQschr. 83 (1930) 112—120 vertritt J. B. Umberg im wesentlichen die gleiche Auffassung von dem Vorhandensein eines positiven göttlichen Gesetzes, das die Spendung der Sakramente an gutgläubige nichtkatholische Christen verbiete und dessen Dasein in dem Artikel der *PeriodMorCanLit* von ihm bewiesen sei. So beachtenswert sonst die neuen Ausführungen U.s sind, so müssen sie doch meines Erachtens mit aller Klarheit als nicht beweiskräftig abgelehnt werden, soweit sie die oben bereits zurückgewiesenen Behauptungen des ersten Artikels wiederholen. H.

195. Gerster a Zeil, Thom., O. M. Cap., *De quaestionibus a confessario ponendis*. 8^o (86 S.) Oniponte 1929, Rauch. M 150. — Die Fragepflicht des Beichtvaters wird nach der theoretischen (*Pars prior: De confessarii officio interrogandi in se spectato*) wie nach der praktischen Seite (*Pars secunda: de huius officii executione*) behandelt. Der Verfasser gibt in beiden Abschnitten im allgemeinen die verschiedenen Ansichten der bewährten Moraltheologen wieder; aber auch die eigene Erfahrung kommt zu Wort. Jeder Seelsorger

wird die Schrift mit Nutzen für sein theoretisches Wissen wie für die praktische Verwaltung des Bußsakramentes lesen. Das S. 53 ff. Gesagte: „De interrogationibus in casu, quo delictum iam ante confessionem constat“, bietet willkommenen Aufschluß über einige schwierige Fälle der Praxis. Was die „modo interrogationum“ (S. 59 ff.) ausgeführt wird, ist im wesentlichen das gleiche, was die gebräuchlichen Moralwerke bieten; was die Fragepflicht quoad abusum matrimonii betrifft, so verweist der Verfasser hier mit Recht (S. 80 f.) auf die bekannten einschlägigen Responsa der S. Poenitentiarum. H.

196. Salsmans, J., S. J., Donner ou différer l'absolution?: *NouvRevTh* 57 (1929) 26—40. — Als „iudex“ muß der Confessarius auch über die subjektive Disposition des Pönitenten urteilen, vor allem über die erforderliche Reue und den notwendigen Vorsatz. Die Frage ist, wie sich der Beichtvater verhalten müsse, wenn er zu keiner vollen Gewißheit über die subjektive Verfassung des Beichtkinds kommen kann, namentlich über die notwendigen Eigenschaften der Reue und die notwendige Festigkeit des Willens. Verfasser ist der Ansicht, daß zum erlaubten Erteilen der Absolution bezüglich der Disposition des Pönitenten auf seiten des Confessarius eine „positiva et solida probabilitas“ genügen muß; da ein Mehr in den meisten Fällen unmöglich ist. H.

197. Micheletti, A. M., *Epitome Theologiae Pastoralis. II: De magisterio pastoralis. Pars altera. De sacris concionibus et catechesi, cura iuventutis, actione catholica et sociali, deque administratione temporali parociae.* 16^o (XVI u. 352 S.) Romae-Taurini 1929, Marietti. L 15.— Der Inhalt des Buches ist in dem ausführlichen Titel hinreichend angedeutet. Nach der sachlichen Seite verdient es die beste Empfehlung, wenn auch an einzelnen Stellen (z. B. De catholico feminismo quoad rem pastoralem 276 ff.) das ausgesprochene Verdikt etwas zu scharf und zu sehr verallgemeinert erscheint. Sehr willkommen werden heute vielen die ausführlichen Erörterungen „De actione catholica“ (139 ff.) sein, in denen sowohl das Theoretisch-Grundsätzliche als auch das Konkret-Praktische zur Darstellung kommt. Das Buch berührt auch, wenngleich nur kurz, die brennendsten Fragen der modernen Pastoral. Die authentischen Quellen finden reiche Verwendung, wie schon bei Besprechung des ersten Teiles (Schol 3 [1928] 312 n. 165) hervorgehoben wurde; aber der ebendort gerügte Mangel gilt auch von dem vorliegenden zweiten Teil: die Darstellung wird durch die vielen Zitate und die zahlreichen Einteilungen zu sehr zerrissen und wirkt ermüdend. H.

198. Vermeersch, Arth., *Quanam die leges Pontificiae effectus suos irritationis vel obligationis sortiuntur: PeriodMorCanLit* 18 (1929) 179*—182*. — Da für die Rechtsgültigkeit bzw. Unzulässigkeit bestimmter Handlungen der genaue Zeitpunkt, in dem Gesetze rechtswirksam werden, von entscheidender Bedeutung ist, bietet der Artikel zunächst einige grundsätzliche allgemeine Normen über den Beginn der Rechtswirksamkeit und wendet diese dann auf die Gesetze über die *Matrimonia mixta* in Deutschland an („Tametsi“, „Provida“, „Ne temere“, CIC). — Nachtrag l. c. 1930, 10*—12*. H.

199. Mostaza, Mich., S. J., *De nuperrima editione indicis: PeriodMorCanLit* 18 (1929) 173*—178*. — Der erste Teil handelt von dem *Index Leos XIII.* und seiner Rechtsgültigkeit nach Inkrafttreten des *Cod. Iur. Can.*; der zweite Teil von dem neuen *Index Pius' XI.*, in dem alle bis zum 1. November 1929 durch Partikulardekret des Heiligen Stuhles indizierten Bücher aufgeführt sind, und

hebt seine sachlichen und redaktionellen Besonderheiten hervor. Der dritte Teil beschäftigt sich mit den zwischen dem jetzigen und dem früheren Index bestehenden Rechtsbeziehungen. — Die sehr summarische Darstellung wird hoffentlich in den späteren Heften durch eine ausführlichere Darlegung eine Ergänzung finden. H.

200. A r e n d t, G., S. J., *De Simoniae delicto et censura can. 2392: PeriodMorCanLit 18 (1929) 161*—166**. — Es fragt sich, ob nur die *Simonia iuris divini* oder auch die *Simonia iuris mere ecclesiastici* (vgl. Can. 729) von der Zensur des Can. 2392 getroffen werde. Der Verfasser vertritt die Auffassung, die Strafbestimmung des genannten Can. sei auf die *Simonia iuris divini* beschränkt. In einer Nachschrift zu diesen Ausführungen vertritt F. M. Cappello S. J. die entgegengesetzte Auffassung als die durchaus festzuhaltende. H.

201. H e e r i n c k x, J., *De Theologiae Spiritualis studio: Antonianum 4 (1929) 209—230 303—336 431—454*. — Die Artikel fassen klar und gründlich zusammen, was über den Gegenstand zu sagen ist und zum Teil in den letzten Jahren in verschiedenen Schriften gesagt wurde. Dieser Zweig der theologischen Wissenschaft ist ja erst in unserer Zeit selbständig geworden, zumal gegenüber Moral und Pastoral, wenn man von der Pflege der mystischen Theologie in der Karmelitschule absieht. H.s. Gedankengang ist folgender: Ein wissenschaftliches Studium der Th. Sp. ist vor allem für Predigt und Seelenführung notwendig. Dogma und Exegese sind wesentlich theoretische Wissenschaften, Moral und Pastoral sind mit anderem Stoff zu sehr gesättigt, die geistlichen Konferenzen sind notwendig zu speziell und praktisch eingestellt. Daher ist ein eigener Kursus zu geben und ihm in den vier Jahren der Theologie je eine Wochensunde zuzuteilen. Wenn H. schon für die persönliche Heiligung des Priesters dieses Studium für nötig hält, so ist das wohl dahin einzuschränken, daß in unserer Zeit des Bücherstudiums eine bloß praktische Einführung im Kampf der Meinungen nicht mehr genügt. — Von Nutzen ist die Angabe der beträchtlich angewachsenen Literatur. Nur die „*Principios fundamentales de la Mistica*“ des Seisedos Sanz S. J. und die beiden englischen Werke: „*Manual of ascetical (bzw. mystical) theology*“ von Devine fehlen. Auch das kluge Werten und Wägen der Quellen nach ihrer Autorität und ihren Vorzügen, zumal aber nach ihren notwendigen Einseitigkeiten (deduktiv-induktiv, doktrinär-affektiv, Hervorheben der Furcht oder der Liebe, des Aktiven oder des Kontemplativen usw.), verdient volle Anerkennung. Die reichen Quellenangaben tragen schließlich noch dazu bei, die Artikelserie zu einer wahren Einführung in die *Theologia Spiritualis* zu machen. v. Frenz.

202. H e r t l i n g, L. v., S. J., *Antonius, der Einsiedler (1. Heft der „Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens“)*. gr. 8^o (XVI u. 96 S.) Innsbruck 1929, Rauch. M 4.— Die Arbeit, die in erster Linie durch Schilderung der Umwelt der *Vita Antonii* des Athanasius verständlich machen will, eröffnet eine zweite Schriftenreihe, die zur ZKathTh eine wertvolle Ergänzung zu bieten berufen ist. H. bringt nicht nur reiches geschichtliches Material über die Anfänge des ägyptischen Mönchtums, er nimmt auch mit kluger Mäßigung zur psychologischen Frage der Teufelerscheinungen und zur theologischen der Eucharistiefeyer und der Mystik Stellung. v. F.

203. Q u i n t, J o s e p h, *Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I*. gr. 8^o (63 S.) Bonn 1929, P. Hanstein. M 2.80. — Qu. stellt ausgewählte Texte deutscher Mystiker für Übungen im germanistischen Seminar zusammen. Das erste Heft bietet Proben aus Mechthild von

Magdeburgs Fließendem Licht, aus den Visionen der Antwerpener Begine Hadewych, aus Meister Eckeharts Predigten; weitere aus Tauler, Seuse, Ruysbroeck, der Deutschen Theologie sollen folgen. Die Vorzüge einer solchen Wiedergabe nach den besten Handschriften gegenüber einer Übertragung ins Hochdeutsche liegen auf der Hand, und selbst eine kurze Auswahl wird die Eigenart von Geist und Gemüt der Mystiker viel besser zur Anschauung bringen. Da es sich zudem nicht selten um theologische Lehrmeinungen handelt, deren Orthodoxie umstritten wird, ist ein Zurückgehen aufs Original unumgängliche Notwendigkeit.

v. F.

204. Fogelklou, Emilia, Die heilige Birgitta von Schweden. Aus dem Schwedischen übertragen von Maja Loehr. Mit einem Geleitwort von Fr. Heiler. 8^o (339 S.) München 1929, E. Reinhardt. M 7.50. — Das Buch ist nüchtern und zugleich glänzend geschrieben. Fast wie der Moses des Michelangelo steht vor dem Leser das Bild der Prophetin des 14. Jahrhunderts, die vor Könige und Päpste getreten ist, um ihnen furchtlos Gottes strenge Aufträge zu überbringen und die Laster der Zeit bei Geistlich und Weltlich schonungslos bloßzudecken. Die einzelnen Kapitel sind meist ein geschlossenes, festgefügt Ganzes, wenn sie etwa die Familienmutter darstellen wie die kluge und tatkräftige Hausfrau der Proverbia oder die mütterliche Seelsorgerin für Unzählige oder die furchtlose Wallfahrerin zum Heiligen Land. Mit psychologischer Meisterschaft schildert F. im Abschnitt über „Birgittas Seelenzustand“, wie sich eine fast hausbackene Vernunft und ein energischer Wille mit dem „flammenden Genie“ der Visionärin eint. Ein anderes Kapitel: „Gestalten und Stimmen in B.s Offenbarungswelt“, legt den theologischen Inhalt ihrer Schauungen vor, wie sie die Trinität, den Heiland, die Gottesmutter, die Engel und Heiligen, den Teufel sieht. Das erinnert daran, daß ungefähr 60 Jahre nach B.s Tod Kardinal Torquemada O. P. dem Basler Konzil eine Apologie ihrer dogmatischen Sätze vorgelegt hat, die in der großen Mansi-Ausgabe über 100 Spalten umfaßt (Bd. XXX, Sp. 698—814). Wie schon bei ihrer Heiligsprechung (1391), so wurde damals und wiederum durch Benedikt XIV. (De canoniz. Sancti. I. 2 c. 32 und I. 3 c. 52) die Orthodoxie ihrer Lehren anerkannt. — Das Buch, mit zu viel psychologischer Reflexion geschrieben, um als Heiligenleben im gewöhnlichen Sinn zu gelten, läßt doch B.s heroische Tugend deutlich hervortreten. Voll Verständnis für katholisches Leben, zeigt es nur durch einige dogmatische Unebenheiten, wie: die innere Stimme habe B. mehr gegolten als selbst das Wort des Papstes, daß die Verfasserin Protestantin ist.

v. F.

205. O'Sheridan, P., La doctrine Vauvertine sur le communisme ecclésiastique (Extrait de la Revue des Sciences Religieuses 8 [1928] 9 [1929] gr. 8^o (67 S.). Le Puy-en-Velay 1929, Imprimerie La Haute Loire. — Die Arbeit will dartun, daß der Prior von Groendal (Vauvert) Ruysbroeck und sein Schüler Jan de Leeuw zur Besserung des schon im 14. Jahrhundert stark verweltlichten Klerus das gemeinschaftliche Leben der Priester in Befolgung der evangelischen Räte, aber ohne Gelübde, vorgeschlagen hätten. Der Text aus der „Zierde der geistlichen Hochzeit“, der dies für Ruysbroeck beweisen soll, verliert jedoch viel an Durchschlagskraft durch die Gegengründe L. Reypens' S. J., mit denen der Verfasser sich auseinandersetzt. Wertvoller scheinen daher die gedanklichen Zusammenhänge zu sein, die O'Sh. aufweist zwischen Joachim von Floris, den Beginen, Ruysbroeck und Gerard Groot, dem Stifter der Fraterherren.

v. F.

206. Stelzenberger, Johann, Die Mystik des Johannes.

Gerson (Breslauer Studien zur historischen Theologie Bd. X). 8^o (XIV u. 112 S.) Breslau 1928, Müller & Seiffert. M 5.— Auf den ersten Blick wird man von dem Schriftchen nicht viel erwarten, da der Verfasser selbst in der Einleitung (8) seinen Autor nur als einen „ruhig reflektierenden und kompilierenden Wissenschaftler“ bezeichnet. Aber schon unter dieser Rücksicht beansprucht G. Interesse. Denn gerade weil er ein „Sammelbecken“ (102) ist, in dem die Ströme der Vergangenheit zusammenfließen, ist er besonders geeignet, uns das Traditionsgut der katholischen Mystik vorzulegen, zumal er getreulich seine Quellen angibt. Diese bietet uns nun St. in geschichtlicher Folge: das Alte und das Neue Testament, Augustin, Ps.-Dionysius, Gregor, Bernard, die Viktoriner, Bonaventura, Thomas, Hugo von Balma, Ockham, Seuse, Ruysbroeck, und so sieht man hier das Anschwellen des mystischen Stromes lebendig vor sich. — Von nicht geringerer Bedeutung ist das, was G. persönlich hinzugefügt hat: die Formgebung. Er hat selbst seine spekulative Mystik auf dem Katheder doziert, ehe er sie dem Buchhandel übergab, und zwar in einer Art, wie wir auch heute wieder an diese Fragen gehen. Weder beschreibt er ausschließlich, was in der Mystik geschehen kann, noch baut er einzig eine scholastische Theorie; er teilt sein System in einen spekulativen und einen praktischen Abschnitt. Im spekulativen erörtert er verschiedene Grundfragen, nicht zuletzt die psychologischen; im praktischen stehen die psychologischen über größere und geringere Eignung zur Beschauung ganz im Vordergrund. Natürliche Analogien, wie die „Ekstase“ des Verliebten, des Melancholikers, des Zornigen, des Gelehrten, hat er gut beobachtet. — Aus diesen verschiedenen Gründen wird man mit St. nach Lesung seines Büchleins eine neue Ausgabe der Werke des Pariser Kanzlers, die heute recht schwer erhältlich sind, herbeiwünschen.

v. F.

207. Leclercq, Jacques, Die Mystikerin des Apostolates, Sankt Katharina von Siena, die römisch-katholische Heilige. Aus dem Französischen übertragen von P. Albert M. Kaufmann O. P. 8^o (XV u. 404 S.) Vechta i. O. 1929, Albertus-Magnus-Verlag. Geb. M 6.— Zunächst gibt L. einen kurzen, aber glänzenden Überblick über dieses einzigartige Leben, das für die Religionspsychologie ebenso wie für die mystische Theologie von größtem Interesse ist. Schon als Kind ist K. eine Heldin der Buße und Liebe. Kaum 25 Jahre alt, ist ihre innere Entwicklung so vollendet, daß sie, das vorletzte von den 25 Kindern des Färbers Benincasa, mit eingegossenem Wissen, mit übernatürlicher Klugheit und Kraft ausgerüstet, aus der Verborgenheit des Städtchens treten und entscheidend in die große Kirchenpolitik eingreifen kann: Sie führt persönlich Gregor XI. von Avignon nach Rom, stiftet Frieden zwischen ihm und Florenz, mahnt mit nicht weniger Freimut als Liebe zur Reform an Haupt und Gliedern, wirbt im Schisma für den legitimen Papst, und schon hat sie, erst dreiunddreißigjährig, ihre große Laufbahn vollendet. — Die verschiedenen Seiten ihres Wesens behandelt dann L. in eigenen Kapiteln: ihre Buße und Mystik, ihren gewaltigen Einfluß auf Fürsten und Volk, ihre weniger systematische als intensive und ganz persönliche Einwirkung auf die Seelen, das völlige Zurücktreten des eigenen Ich oder besser sein Aufgehen im Gekreuzigten und im Kreuz. Wenn irgendwo, dann wird man in diesem Leben, das durch ihre Briefe und die Biographie aus Raimund von Kapuas Feder uns so gut bezeugt ist, das Übernatürliche anerkennen und das außerordentliche Wirken des Heiligen Geistes und seiner Gaben verspüren müssen.

v. F.

Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie — nach dem hl. Augustinus.

Von Franz Maria Sladeczek S. J.

„Wie man einer Gesamtdarstellung der antik-mittelalterlichen Philosophie“, schreibt mit Recht Bernhard Jansen, „am bezeichnendsten das aristotelische Wort: *Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* — Das Sein ist ein vielfältiges‘ als Motto voranschicken würde, so der Geschichte der neueren Philosophie fast noch erschöpfender den Satz von Descartes: *Cogito, ergo sum* — Ich denke, also bin ich.‘ . . . Ausgang vom Ich und Erkenntnistheorie sind der innerste Geist der modernen Philosophie. In beiden zeigt sich ihr Augustin aufs engste verwandt. Das gerade ist es, was ihn mehr als alles andere so modern macht¹.“ Bei der heutigen erkenntniskritischen Grundeinstellung der Philosophie² und dem gleichzeitigen mehr und mehr durchbrechenden Sehnen nach absoluter Wahrheit³ erscheint es durchaus zeitgemäß, die Grundlagen absoluter Wahrheitserkenntnis erkenntniskritisch zu prüfen. Keiner prüft diese Grundlagen kritischer, keiner stellt sie sicherer fest als der hl. Augustinus in seiner unübertroffenen Analyse der Selbsterkenntnis. Es verlohnt sich darum, diesen feinsinnigen Gedankengängen des großen Afrikaners nachzugehen.

I. Die Tatsache der Selbsterkenntnis.

Augustinus hat seine Philosophie nicht nur durchdacht, er hat sie durchlebt. Das gilt vorzüglich von seiner Lehre über die Selbsterkenntnis. Errungen hat er sie in zäher Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus, der ihn zeitweise umfängen

¹ B. Jansen S. J., *Wege der Weltweisheit* (Freiburg 1924) 80 f.

² Man denke nur an den Einfluß Descartes', Kants, des Empirismus und Positivismus auf die neuere Philosophie.

³ Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen*³ (Halle 1922); N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*² (Berlin 1925). Noch metaphysischer sind A. v. Pauler und B. v. Brandenstein eingestellt. A. v. Pauler, *Grundlagen der Philosophie* (Berlin 1925). Seine Auffassungen von der Wahrheitserkenntnis hat er erweitert und vertieft in seiner: *Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit* (Berlin 1929). B. v. Brandenstein, *Grundlegung der Philosophie* (Halle 1926). Auf den Aufschwung der Neuscholastik sei nur

hielt, als er die Haltlosigkeit der manichäischen Phantasiegebilde durchschaut hatte⁴. „Mit Rücksicht auf diese Frage“, schreibt Augustinus, „habe ich bald nach meiner Bekehrung drei Bücher gegen die Akademiker geschrieben, um damit Hindernisse zu beseitigen, die mir gleichsam schon auf der Schwelle den Weg zu vertreten drohten. Jedenfalls mußten gerade diese bangen Zweifel, ob ich überhaupt jemals die Wahrheit finden würde, weggeräumt werden; diese Verzweiflung findet aber scheinbar in den Beweisen der Akademiker eine Stütze⁵.“ In diesen Büchern gegen die Akademiker zeigt Augustinus mit bewunderswerter Schärfe den inneren Widerspruch des Skeptizismus⁶, deckt aber gleichzeitig die Grundlage auf, von der aus positiv der Skeptizismus überwunden werden muß: Die Selbsterkenntnis⁷. Immer wieder kommt er in seinen späteren Schriften⁸ auf sie zurück, immer feiner und sicherer arbeitet er die verschiedenen Teilrücksichten, die in ihr enthalten sind, heraus, bis er in seinem großen Lebenswerke „Über die Dreifaltigkeit“, das er „als Jüngling begonnen, als Greis vollendet⁹“, eine Analyse der Selbsterkenntnis gibt¹⁰, die in ihrer Feinheit und Schärfe bis heute noch unübertroffen ist und sich nicht nur im Mittelalter¹¹,

kurz hingewiesen. Eine Synthese zwischen Scholastik und Phänomenologie versucht M. Honecker, *Logik* (Berlin 1927). Vgl. Schol 3 (1928) 137 266 ff. 269 ff.; 4 (1929) 433 ff.

⁴ Conf. lib. 3 c. 6 — lib. 6.

⁵ „Unde tria confeci volumina in initio conversionis meae, ne impedimento nobis essent, quae tamquam in ostio contradicebant. Et utique fuerat removenda inveniendae desperatio veritatis, quae illorum videtur argumentationibus roborari.“ *Enchir.* c. 20 (n. 7).

⁶ *Contra Academ.* lib. 2 c. 7 — lib. 3 c. 16. — ⁷ *Ebd.* lib. 3 c. 11.

⁸ *De beata vita* c. 2 n. 7; *Soliloq.* lib. 2 c. 1; *De lib. arbitr.* lib. 2 c. 3; *De vera rel.* c. 39 n. 73; *Enchir.* c. 20 (n. 7); *De civ. Dei* lib. 11 c. 26.

⁹ *Epist.* 174.

¹⁰ *De trinit.* lib. 9 c. 3 n. 3 ss.; lib. 10 c. 1 n. 1 ss.; lib. 14 c. 5 n. 7 ss.; lib. 15 c. 10 n. 17 ss.

¹¹ Erkenntnistheoretisch haben Wilhelm von Auvergne, Matthäus von Aquasparta u. a. Augustins Lehre von der Selbsterkenntnis verwertet. Vgl. M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* (*BeitrGeschPhilMA* II 1, Münster i. W. 1893) 85; M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta* (Wien 1906) 36ff.; ders., *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott* (Köln 1916) 33 ff. Auf die mittelalterliche Psychologie und psychologische Trini-

sondern bis in die neueste Philosophie¹² hinein als überaus fruchtbar erwiesen hat.

„Du, der du dich erkennen willst, weißt du, daß du bist? — Ich weiß es. — Woher weißt du das? — Das weiß ich nicht. — Meinst du, daß du einfach oder zusammengesetzt seiest? — Das weiß ich nicht. — Weißt du, daß du dich bewegst? — Das weiß ich nicht. — Weißt du, daß du denkst? — Das weiß ich. — Also ist es wahr, daß du denkst. — Es ist wahr¹³.“

„Wir sind und wir wissen, daß wir sind, und wir lieben dieses Sein und Wissen. Nichts kann uns beunruhigen, daß uns in diesen drei Stücken ein bloßer Schein der Wahrheit trüge. Denn nicht wie die Dinge, die außer uns sind, nehmen wir sie durch irgendeinen körperlichen Sinn wahr, so wie wir die Farben durch das Auge, die Töne durch das Ohr wahrnehmen Ohne daß hier eine trügerische Vorspiegelung der Phantasie und ihrer Vorstellungen möglich ist, ist es für mich über alles sicher, daß ich bin und dieses erkenne und liebe. In diesen wahren Erkenntnissen brauchen wir in keiner Weise den Einwand der Akademiker zu fürchten: ‚Vielleicht täuschst du dich‘; denn wenn ich mich täusche, bin ich; wer nämlich nicht ist, kann sich auch nicht täuschen; darum bin ich, wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, wenn ich mich täusche, wie kann ich mich denn täuschen, daß ich bin, da es ja sicher ist, daß ich bin, wenn ich mich täusche? Weil ich also auch dann, wenn ich mich täuschte, ein solcher wäre, der sich täuscht, so täusche ich mich offenbar nicht in dem Bewußtsein, daß ich bin. Folgerichtig täusche ich mich auch darin

fätsklärung hat Augustins Analyse der Selbsterkenntnis und Selbstliebe den tiefstgreifenden Einfluß ausgeübt. Vgl. die überaus wertvolle Schrift von M. Schmaus, die nicht nur für die Gottes- und Trinitätslehre des hl. Augustinus, sondern auch für seine Psychologie eine wahre Fundgrube ist: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münster 1927) 417 ff. — Der hl. Thomas von Aquin folgt in seiner Erkenntnislehre, die er S. th. 1, q. 79 ss. und in seinem Kommentar zur Schrift des Aristoteles „Über die Seele“ entwickelt, wesentlich Aristoteles. Vgl. Schol 1 (1926) 573 ff. In seiner Erkenntnisanalyse, die er mit seiner Trinitätsspekulation verflücht, ist er aber wesentlich von Augustinus abhängig, so daß Thomas eine innere Synthese der aristotelischen und augustiniischen Erkenntnisauffassung herstellt. Vgl. Schol 1 (1926) 204 ff.; S. th. 1, q. 27, a. 1; De pot. q. 8, a. 1; Opusc. De natura verbi intellectus; Opusc. De differentia divini verbi et humani. Über die Echtheit dieser zwei Schriften vgl. M. Grann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (1920) 264 f. Über die synthetische Eigenart des Aquinaten vgl. B. Jansen S. J., Wege der Weltweisheit 98 ff.

¹² Auf die Erkenntnisanalyse der neueren Phänomenologen (Anm. 3) hat Franz Brentano einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Ihm war das augustinische Erbgut durch Thomas von Aquin bekannt.

¹³ Soliloq. lib. 2 c. 1.

nicht, daß ich um dieses mein Wissen weiß. Denn so wie ich weiß, daß ich bin, so weiß ich auch, daß ich um dieses mein Wissen weiß¹⁴.“

„Keiner zweifelt, daß er lebt, sich erinnert, versteht, will, denkt, weiß und urteilt. Denn wenn er zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich, weshalb er zweifelt; wenn er zweifelt, weiß er, daß er zweifelt; wenn er zweifelt, will er zur Sicherheit gelangen; wenn er zweifelt, denkt er; wenn er zweifelt, weiß er, daß er noch nichts Sicheres weiß; wenn er zweifelt, urteilt er, daß er nicht ohne Grund seine Zustimmung geben darf. Mag einer auch an allen anderen Dingen zweifeln, an all diesem kann er nicht zweifeln; denn wenn dieses nicht wäre, so könnte er überhaupt nicht zweifeln¹⁵.“

„Nicht einmal das kann der Akademiker einwenden: Vielleicht schläfst du und weißt es nicht und siehst ein Traumbild; denn wer weiß nicht, daß die Gesichte eines Träumenden den Gesichtern eines Wachenden sehr ähnlich sind? Aber wer sich sicher bewußt ist, daß er lebt, sagt damit nicht: ‚Ich weiß, daß ich wache‘, sondern: ‚Ich weiß, daß ich lebe.‘ Mag er also schlafen oder wachen, er lebt. In diesem Bewußtsein kann er durch Träume nicht getäuscht werden, weil, wer schläft und träumt, lebt¹⁶.“

II. Augustins Analyse der Selbsterkenntnis.

Daß wir in der tatsächlichen Selbsterkenntnis die unumstößliche Evidenz absolut sicherer Wahrheitserkenntnis haben, geht aus der Analyse hervor, die Augustinus in seinem Werke „Über die heiligste Dreifaltigkeit“ von ihr gibt. Wie bei jeder Erkenntnis unterscheidet er auch bei ihr den Erkenntnisakt als Akt, das innere Wort, das Subjekt, den Gegenstand, untersucht die verschiedenen Beziehungen zwischen den einzelnen Erkenntniselementen und beleuchtet das vollkommene

¹⁴ De civ. Dei lib. 11 c. 26. — ¹⁵ De trinit. lib. 10 c. 10 n. 14.

¹⁶ Ebd. lib. 15 c. 12 n. 21. Vgl. Th. Gangauf O. S. B., Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen (Augsburg 1865); J. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus (Freiburg 1882) 30 ff.; A. Kratzer, Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus (München 1913) 5 ff.; B. Kälin O. S. B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus (Sarnen 1921) 75 ff.; M. Schmaus a. a. O. 235 ff.; M. Grabmann (wie in Anm. 11); J. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit² (Freiburg 1895) 190 ff.; J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I² (Freiburg 1929) 53 f. 87 ff.; Cl. Baeumker, Die patristische Philosophie²: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. v. P. Hinneberg, I 5: Allgemeine Geschichte der Philosophie (Leipzig 1913) 293; E. Portalié, Augustin (Saint): DictThéolCath I³ (Paris 1923) 2332; L. Blanchet, Les antécédents historiques du „Je pense, donc je suis“ (Paris 1920).

Insichselbstzurückkehren, das zwar jede intellektuelle Erkenntnis in sich schließt, am vollkommensten aber in dem intellektuellen Selbstbewußtsein ist.

1. Die Selbsterkenntnis als Erkenntnisakt.

Augustinus faßt das Wesen des Erkenntnisaktes ähnlich wie Plato und die Neuplatoniker auf. Diese Auffassung unterscheidet sich durchaus von der aristotelischen, wenn sie auch bis zu einem gewissen Grade mit ihr vereinbar ist. Plato wie Aristoteles sehen das Wesen der Erkenntnis in einer Verähnlichung des Erkenntnisaktes mit dem Gegenstande. Doch fassen sie diese Verähnlichung durchaus verschieden auf.

Nach Aristoteles wird der Erkenntnisakt dem Gegenstande ähnlich, aber nicht gleichartig. Er lehnt darum die Auffassung des Empedokles und anderer früherer Philosophen ab, die die Seele aus denselben Elementen wie die Dinge bestehen ließen, weil nach ihnen Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne¹⁷. Nach Aristoteles besteht die Verähnlichung nicht in einer seinshaften Gleichartigkeit, sondern wesensmäßig in einem Abbilden, so daß das Erkennen wesensmäßig in diesem Abbilden aufgeht. Freilich ist das Abbilden kein physisches, sondern das Erkenntnisbild hat die physische Seinsweise der Erkenntniskraft und ihres substantiellen Trägers. Aristoteles stellt darum dem Satze der früheren Philosophen: „Gleiches wird durch Gleiches erkannt“ den anderen gegenüber: „Das Erkannte ist im Erkennenden nach Weise des Erkennenden.“ Die Verähnlichung mit dem Erkenntnisgegenstande ist nur eine rein bildhafte. Man hat dafür den Ausdruck „intentional“ geprägt.

Mit dieser ersten Eigentümlichkeit des Erkennens hängt eine zweite zusammen: die Passivität. Die menschliche Seele ist aus sich nur in Potenz zu ihren Lebensäußerungen. Das gilt insbesondere vom menschlichen Verstande. Er ist von Anfang an, wie Aristoteles sagt, gleich einem unbeschriebenen Blatte und muß erst zu den einzelnen Erkenntnisakten bestimmt werden. Er ist darum ein leidender Verstand (*intellectus possibilis*); denn die bewußten Erkenntnisakte, deren der Verstand fähig ist (*in potentia ad actum*), müssen in ihm erst verursacht werden; der Verstand muß erst zu ihnen aktuiert werden. Dieses Aktuiertwerden bezeichnet Thomas als ein Erleiden (*pati*). Aktuiert wird der Verstand durch die *species (impressae)*, die der

¹⁷ Aristot., De anim. lib. 1 c. 2, pag. 404 b 8 ff.; c. 5, pag. 409 b 26 ff. Theophrast, De sensu. Vgl. A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit: BeitrGeschPhilMA Suppl. II (Münster i. W. 1923) 65 ff.

sogenannte tätige Verstand (*intellectus agens*) aus den sinnfälligen Einzeldingen abstrahiert hat. Zusammen mit dem von ihnen aktuierten leidenden Verstande (*intellectus possibilis*) bilden sie das Prinzip des bewußten Erkenntnisaktes. Ist dieses bewußte Erkennen auch ein Akt, so trägt doch das intentionale „Abbilden“ des Gegenstandes, worin nach Aristoteles das eigentliche Wesen des Erkennens besteht, vorwiegend einen passiven Charakter; denn es ist durchaus durch die *species (impressae)* bestimmt¹⁸.

Gerade hierin liegt der größte Unterschied von der platonisch-augustinischen Auffassung. Nach Plato¹⁹ ist das Erkennen durchaus aktiv, spontan. Es ist das lichtvolle Durchdringen und das sich angleichend durchdringende Erfassen des Gegenstandes selbst. Spontaneität und durchdringendes Erfassen des Gegenstandes sind nach Plato und Augustinus die Wesenszüge des Erkennens. Die Spontaneität steht der aristotelischen Passivität, das durchdringende Erfassen des Gegenstandes dem bloßen intentionalen „Abbilden“ gegenüber. Besonders Plotin hat diese zwei Eigentümlichkeiten des Erkennens im Geiste Platos herausgestellt. Schon die sinnliche Empfindung ist nach ihm „nicht wesentlich ein Bestimmtwerden durch Äußeres, sondern eine auf Grund oder bei Gelegenheit der körperlichen Affektion ausgelöste Selbsttätigkeit der Seele²⁰“. Sie besteht in dem affektionslosen Schauen von Formen. Das gilt erst recht von dem intellektuellen Erkennen, das Plotin mit einem durchdringenden Licht vergleicht²¹.

Ebenso ist nach Augustinus der Erkenntnisakt als Akt seinem innersten Wesen nach ein „Licht“. Er unterscheidet „das körperliche Licht, das wir mit den Augen des

¹⁸ Aristot., De anim. lib. 1 c. 2; lib. 2 c. 5 ss.; lib. 3 c. 4 ss.; Thom. de Aq., In 1 de an. lect. 4; lib. 2 lect. 10 ss.; lib. 3 lect. 7 ss.; S. th. 1, q. 14, a. 1 2; q. 79 ss.; De ver. q. 2, a. 1 2; q. 10, a. 4 ss. Fr. Sladeczek, Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, entwickelt aus der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 (1926) 573 ff.; J. Kleutgen S. J., Die Philosophie der Vorzeit I² (Innsbruck 1878) 23 ff.

¹⁹ Rep. VI 508 ss.; VII 514 ss.; Phaedon 65 ss.; Theaet. 184 C; Timaeus 45 B.

²⁰ H. Siebeck, Geschichte der Psychologie (Gotha 1884) I 2, 323 ff.

²¹ Enn. I 1, 6; 1, 7; 6, 9; IV 4, 23; V 5, 7; VI 8, 18. Vgl. IV 3, 17; V 3, 12; 3, 17; 6, 4; VI 7.

Leibes sehen, wie das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne“, von „dem Licht, das in der Seele seinen Sitz hat“ und das „empfindende Leben“ selbst ist. Ähnlich wie das „empfindende Leben“, jedoch wesentlich höher, ist das „geistige Licht, durch das wir denken“²². Unter diesem inneren Lichte versteht Augustinus nicht, wie gewöhnlich, das objektive Licht der ewigen Wahrheiten²³, sondern den Erkenntnisakt selbst, durch den wir eines Objektes *innewerden*²⁴. Dieses „Innewerden“, diese ursprüngliche, unzurückführbare Gegebenheit der „Bewußtheit“, vergleicht er mit dem „Licht“, ja sie ist ihm „Licht“ im volleren Sinne

²² „Iam quot modis possit intelligi lux, supra dictum est, quibus contrariae privationes possunt tenebrae nominari. Alia est enim lux, quae videtur his oculis corporeis, etiam ipsa corporea, ut solis et lunae et stellarum, et si quid huiusmodi est, cui contrariae sunt tenebrae, cum aliquis locus ea luce caret. Alia item lux est vita sentiens, et valens discernere, quae per corpus ad animae iudicium referuntur... Alia est enim lux, quae sentitur oculis, alia, qua per oculos agitur, ut sentiatur. Illa enim in corpore, haec autem, quamvis per corpus ea, quae sentit, percipiat, in anima est tamen. Huic contrariae sunt tenebrae, insensibilitas quaedam, vel si melius insensualitas dicitur, id est non sentire, quamvis inferantur, quae sentiri possent, si esset in illa vita lux ista, unde sentitur... Tertium lucis genus in creaturis intelligi potest, quo ratiocinamur. Huic contrariae tenebrae sunt irrationabilitas, sicut sunt animae bestiarum. Sive ergo lucem aetheream, sive sensualem, cuius animalia participant, sive rationalem, quam angeli et homines habent, a Deo factam primitus in rerum natura haec sententia vult intelligi...“ De Gen. ad litt. lib. imperf. c. 5 n. 24 s.; vgl. n. 20. De trinit. lib. 12 c. 15 n. 24; lib. 15 c. 8 n. 14.

²³ De magistro c. 12 ss.; De lib. arbitr. lib. 2 c. 10 ss.; De civ. Dei lib. 11 c. 27 s.; De trinit. lib. 12 c. 14 s.; Contra Faustum lib. 20 c. 7 und anderswo. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin: Veröffentlichungen des kath. Institutes für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln I 4 (Münster i. W. 1924) 14 ff. Siehe auch die Literaturangaben daselbst. Storz a. a. O. 59 ff. Kälin a. a. O. 41 ff. O. Willmann, Die Geschichte des Idealismus II² (Braunschweig 1907) 296 ff. Portalie a. a. O. 2334 ff. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin (Paris 1920). Baumecker, Die patristische Philosophie a. a. O. 293.

²⁴ Vgl. Anm. 22. Selbst das körperliche Licht ist in der Gesichtswahrnehmung nicht bloß Objekt, sondern Mittel der Wahrnehmung. Erkenntnis mittel ist es sogar in allen Sinneswahrnehmungen. De Gen. ad litt. lib. 7 c. 15 n. 21. De trinit. lib. 9 c. 3 n. 3. Die Auffassung geht auf Plato (vgl. Anm. 19) zurück, nach dem das körperliche wie geistige „Licht“ nicht nur Gegenstand der Erkenntnis ist und die Erkenntnisgegenstände sichtbar macht, sondern offenbar auch Erkenntnismittel.

als das körperliche Licht²⁵. Aus dieser innersten Eigenart des „Innewerdens“ als eines geistigen „Lichtes“ verstehen wir auch die Wesenszüge des Erkennens überhaupt: die Spontaneität, mit der der Erkenntnisakt den Gegenstand durchdringt, ja gleichsam durchleuchtet, ähnlich wie das Sonnenlicht einen Bergkristall oder das Röntgenlicht einen Körper durchdringt und durchleuchtet — und die Verähnlichung des Erkenntnisaktes mit dem Objekte nicht im Sinne eines bloßen „Abbildes“, sondern eines sich angleichenden, lichtvoll durchdringenden Erfassens des Gegenstandes, so wie das Röntgenlicht, den Körper durchdringend, ihm sich angleicht und das Sonnenlicht, das den Bergkristall durchleuchtet, gleichsam dessen Gestalt annimmt²⁶. Selbst wenn im Erkenntnisakt ein Abbild des Objektes entsteht, wie nach Augustinus bei der äußeren Wahrnehmung, so ist das Erkennen nicht im Abbild selbst zu suchen, sondern im lichtvollen Erfassen des Bildinhaltes oder besser des im Bildinhalte entgegenleuchtenden Objektes. Die Selbsterkenntnis als Erkenntnisakt ist also ein geistiges Licht, durch das die Seele sich ihrer selbst bewußt wird²⁷. Worin dieses Bewußtwerden besteht, geht aus Augustins feinsinnigen Untersuchungen über das innere Wort hervor.

2. Das Objekt der Selbsterkenntnis.

a) Das Erkenntnisbild.

In jeder Erkenntnis ist nach Augustinus das Bild des erkannten Gegenstandes. Am ausführlichsten spricht er über das Erkenntnisbild bei der Analyse der äußeren Wahrnehmung²⁸. Er unterscheidet hier den Gegenstand, z. B. einen Stein oder eine Flamme oder sonst etwas, was wir mit

²⁵ Das geistige Licht ist im volleren Sinne des Wortes „Licht“ als das sinnfällige. De Gen. ad litt. lib. 4 c. 28 n. 45.

²⁶ Vgl. die Texte in Anm. 28. So erklären sich auch die daselbst und sonst oft gebrauchten Ausdrücke, wie „acies mentis“ und ähnliche.

²⁷ Vgl. Cl. Baemker, Witel: BeitrGeschPhilMA III 2 (Münster i. W. 1908) 357 ff. 459 ff.; Siebeck a. a. O. 387 f.; O. Willmann, Die Geschichte des Idealismus II 296 ff.; A. Kratzer a. a. O. 48 ff.

²⁸ De trinit. lib. 11 c. 1 ss.; lib. 12 c. 15 n. 25; lib. 14 c. 8 n. 11; lib. 15 c. 3 n. 5.

den Augen sehen können, und was schon da sein konnte, bevor wir es gesehen haben — das Erkenntnisbild, das er hier *visio* „Schauung“ nennt²⁹ — und die „Intention der Seele“, worunter er die vom Willen auf den Gegenstand gerichtete Aufmerksamkeit des Erkenntnisaktes versteht³⁰. Die „Schauung“ (*visio*) ist ein „Bild“ (*imago*) des Gegenstandes, das vom Gegenstande und der Erkenntnisfähigkeit erzeugt wird³¹. In diesem Bilde wird der Gegenstand geschaut, ähnlich wie ein Gegenstand in seinem Spiegelbild gesehen wird, ohne daß etwas vom Spiegel selbst bemerkt wird. Bei der Wahrnehmung selbst können wir somit das Erkenntnisbild vom Gegenstand nicht unterscheiden. „Erst durch Überlegen können wir (nachträglich) feststellen, daß eine Wahrnehmung nicht möglich gewesen wäre, wenn nicht in unserem Sinne (Wahrnehmungsvermögen) ein Bild des gesehenen Körpers entstanden wäre.“ Augustinus veranschaulicht das durch ein Beispiel. Drücken wir einen Siegelring in Wachs, so entsteht im Wachs ein Abbild. Das können wir aber erst feststellen, wenn wir den Ring entfernt haben. Während des Eindrückens selbst können wir das Abbild vom Gegenstande nicht unterscheiden. Ebenso entsteht im Wasser ein Abbild, wenn wir einen Ring in dasselbe drücken. Verschwindet dieses Abbild auch, wenn wir den Ring entfernen, so können wir daraus nicht schließen, daß kein Abbild da war, als wir den Ring ins Wasser drückten; denn im Wasser mußte ebenso ein Abbild durch das Eindrücken entstehen wie im Wachs. Ähnlich verhält es sich mit der Wahrnehmung. Auch bei der Wahrnehmung haben wir ein Erkenntnisbild des gesehenen Gegenstandes. Verschwindet es auch mit dem Aufhören der Wahrnehmung, so folgt daraus nicht, daß es nicht in der Wahrnehmung da war, auch wenn wir es von dem gesehenen Gegenstande selbst nicht unterscheiden konnten. Ja, Augusti-

²⁹ Ebd. lib. 11 c. 2. Augustinus gebraucht hier in gleicher Weise die Ausdrücke *visio* (Schauung), *forma* (Form), *sensus formatus* (gestalteter Sinn), *imago* (Bild), *similitudo* (Ähnlichkeit).

³⁰ Ebd. lib. 11 c. 2 n. 2. Vgl. Anm. 28.

³¹ „Gignitur ergo ex re visibili visio, sed non ex sola, nisi adsit et videns. Quocirca ex visibili et vidente gignitur visio.“ Ebd. n. 3.

nus führt auch einen positiven Beweis für das Vorhandensein eines Erkenntnisbildes in der sinnlichen Wahrnehmung aus der Tatsache der sogenannten „Nachbilder“³². Wie in der äußeren haben wir auch in der inneren sinnlichen Wahrnehmung ein Erkenntnisbild des Gegenstandes. Das Erkenntnisbild der äußeren Wahrnehmung verschwindet nämlich nicht ganz, sondern wird im sinnlichen Gedächtnis aufbewahrt. Durch das Sicherinnern wird sein Inhalt wieder ins Bewußtsein erhoben und in einem Vorstellungsbilde von neuem erfaßt³³.

Ähnlich ist auch in jeder Verstandeserkenntnis ein Bild des erkannten Gegenstandes. Sachlich fällt es mit dem „inneren Worte“ zusammen. Aus dem Schatze des Wissens, das im Gedächtnis ruht, bildet der Verstand das innere Wort, das „dem erkannten Gegenstande ganz ähnlich ist, von dem es als sein Bild erzeugt wird“³⁴. In ihm erkennt, schaut er den Gegenstand selbst³⁵. Dieses Bild ist aber nicht immer als selbständiges Bild wie ein Spiegelbild zu denken, sondern als Angleichung an den erfaßten Gegenstand, wie es das angeführte Beispiel vom Siegelring nahelegt und nachher noch eigens dargetan werden soll. So wie das Sonnenlicht, das einen Kristall durchdringt, diesem sich angleicht und gleichsam seine Gestalt annimmt, so daß der Kristall in dem ihn durchdringenden Lichte abgebildet ist — noch viel mehr gilt das von dem Röntgenbilde —, ebenso ist das Erkenntnisbild im intellektuellen Erkenntnisakte, der ja

³² Ebd. n. 4.

³³ Ebd. c. 3 ss. Vgl. Anm. 28. Schmaus a. a. O. 201 ff.; Storz a. a. O. 40 ff., Kälin a. a. O. 8 ff.; W. Ott, Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis: PhJb 13 (1900) 45 ff. 138 ff.

³⁴ „Haec igitur omnia et quae per se ipsum et quae per sensus sui corporis et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet, ex quibus gignitur verbum verum, quando, quod scimus, loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia, de qua nascitur.“ De trinit. lib. 15 c. 12 n. 22.

³⁵ De trinit. lib. 15 c. 9 n. 16; c. 12—16 n. 22—25; c. 27 n. 50; De Gen. ad litt. lib. 12 c. 6 ss.

nach Augustin ein „geistiges Licht“ ist, nicht immer als Spiegelbild des Gegenstandes aufzufassen, sondern als das abbildende unmittelbare Erfafßtsein des Gegenstandes durch das ihn durchdringende geistige Licht des Verstandesaktes.

b) Das innere Wort.

Inneres Wort und Erkenntnisbild fallen sachlich zusammen, unterscheiden sich aber formell. Augustinus unterscheidet drei Arten von Worten: das äußere Wort, das gesprochen wird und aus Lautsilben besteht; — die Vorstellung dieses äußeren Wortes, die wir bilden, bevor wir etwas sprechen, z. B. ein Lied vortragen; — das innere Wort des Geistes, den Begriff, der durch das äußere Wort ausgedrückt wird³⁶.

„Es gibt ein Wort auch im Menschen selbst, welches drinnen bleibt. Denn nur der Schall geht aus dem Munde hervor. Es gibt ein Wort, welches wahrhaft geistig gesprochen wird, jenes Wort nämlich, welches du aus dem Schalle erschließest, welches aber nicht selbst der Schall ist. Siehe, ich spreche ein Wort, wenn ich sage: Gott. Wie kurz ist das Wort, das ich gesprochen habe, vier Buchstaben und eine Silbe. Ist etwa dies das ganze Wesen Gottes, vier Buchstaben und eine Silbe? Oder ist, so gering an Wert dieses ist, so wertvoll dasjenige, was man darunter versteht? Was ist in deinem Herzen geschehen, als du hörtest: Gott? Was ist in meinem Herzen geschehen, als ich sagte: Gott? Ein großes und überaus hohes Wesen ist gedacht worden, welches alle veränderliche Kreatur übertrifft, die fleischliche und die beseelte. ... Was ist also das in deinem Herzen, wenn du ein lebendiges, ewiges, allmächtiges, unendliches, allgegenwärtiges, überall ganz gegenwärtiges, nirgends eingeschlossenes Wesen denkst? Wenn du das denkst, so ist dies das Wort (der Begriff) von Gott in deinem Herzen³⁷.“ „Notwendig muß nämlich, wenn wir Wahres sagen, d. h. das sagen, was wir wissen, aus diesem unserem Wissen, das wir im Gedächtnis bewahren, ein Wort erzeugt werden, das derartig ist, wie das Wissen, aus dem es erzeugt wird. Dieses Wort, das wir mit dem Herzen sprechen, ist der Gedanke, gestaltet durch den Gegenstand, den wir wissen. Dieses Wort ist weder griechisch noch lateinisch, noch gehört es sonst einer Sprache an³⁸.“ Die Eigenart dieses Wortes läßt sich ähnlich wie die Eigenart des äußeren Wortes bestimmen.

³⁶ De trinit. lib. 15 c. 11 n. 20.

³⁷ Tract. 1 in Io. n. 8 (Übersetzung von Th. Specht [Kempten 1913, Kösel]).

³⁸ De trinit. lib. 15 c. 10 n. 19.

Das äußere Wort bezeichnet irgendeinen Gegenstand und ist der äußere Ausdruck der Erkenntnis dieses Gegenstandes. „Es steht fest,“ sagt Augustinus, „daß die Worte Zeichen sind³⁹.“ „Alle artikulierten Laute, die hervorgebracht werden, damit sie etwas bezeichnen, heißen Worte⁴⁰.“ Zum Zeichen gehört ein Doppelpes: Dasjenige, was das Zeichen physisch in sich ist, und dasjenige, was es bedeutet. „Etwas kann nur dann ein Zeichen sein, wenn es etwas bedeutet⁴¹.“ Das Wort „Gott“ ist in sich ein vom Munde hervorgebrachter Laut von einer Silbe. Er bedeutet aber das allmächtige, höchste Wesen, das alle Kreaturen unendlich übertrifft. Das Wort bedeutet aber nicht nur einen Gegenstand, es ist auch der äußere Ausdruck der Erkenntnis dieses Gegenstandes. „Meistens wird ein Laut, bisweilen auch ein Wink, jener für die Ohren, dieser für die Augen, angewandt, um durch körperliche Zeichen auch den körperlichen Sinnen das Wort (Begriff) bekanntzugeben, das wir im Innern tragen⁴².“

Wie das äußere Wort der äußere Ausdruck, so ist das innere Wort der innere Ausdruck der Erkenntnis eines Gegenstandes, wie der Ausdruck des erkannten Gegenstandes selbst. Es wird vom Verstande aus dem inneren Wissen, das wir im Gedächtnis haben (dem habituellen Wissen), erzeugt und ist so ein innerer Ausdruck des subjektiven Wissens und Erkennens von dem gewußten Gegenstande, den der Erkenntnisakt in sich ausdrückt⁴³. Augustinus nennt darum das innere geistige Wort, und zwar nicht nur das göttliche, sondern auch das menschliche, ein Wissen vom Wissen (*scientia de scientia*)⁴⁴. Es ist ihm mehr „Wort“ als das äußere Wort. „Das äußere Wort ist ja nur ein Zeichen des Wortes, das uns im Innern leuchtet, dem mehr der Name ‚Wort‘ zukommt. . . . Das äußere Wort wird ja nur wegen des inneren Wort genannt, von dem es den Namen übernommen hat, um es nach außen auszudrücken⁴⁵.“

³⁹ De magistro c. 2 n. 3. — ⁴⁰ Ebd. c. 4 n. 9. — ⁴¹ Ebd. c. 2 n. 3.

⁴² De trinit. lib. 15 c. 10 n. 19.

⁴³ „Pervenendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedat, et gignitur de scientia, quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est. Similima est enim visio cogitationis visioni scientiae.“ De trinit. lib. 15 c. 11 n. 20. „Ex scientia, quam memoria tenemus, nascitur verbum.“ Ebd. lib. 15 c. 10 n. 19. Vgl. Anm. 34.

⁴⁴ Ebd. lib. 15 c. 15 n. 24. — ⁴⁵ Ebd. lib. 15 c. 11 n. 20.

Wie verhält sich nun das innere Wort zum Erkenntnisbilde? Sachlich fällt es mit ihm zusammen. Das innere Wort ist darum nicht nur wie das äußere Wort ein bloßes Zeichen des Gegenstandes, sondern auch sein wahres Abbild. Dementsprechend wird es nicht nur wie das äußere Wort vernommen und gesprochen, sondern auch geschaut⁴⁶. Sachlich ist „Erkenntnisbild“ und inneres „Wort“ dasselbe⁴⁷.

Gleichwohl besteht zwischen beiden ein formeller Unterschied. Das „Erkenntnisbild“ ist ein Mittel, in dem (*medium in quo*) oder durch das (*medium quo*) der Gegenstand selbst erfaßt und erschaut wird. Das „innere Wort“ ist der innerlich gebildete Ausdruck des erkannten Gegenstandes und damit seiner Erkenntnis, „Wissen vom Wissen“. Es wird bewußt gebildet und selbst erkannt, wie noch eingehend dargelegt werden wird, ist somit ein Ausdruck des Gegenstandes, aus dem (*ex quo*) dieser erkannt werden kann.

Dem „Erkenntnisbilde“ und dem „inneren Worte“ entsprechen zwei verschiedene Funktionen des Erkenntnisaktes selbst. Dem Erkenntnisbilde entspricht das Erfassen des Gegenstandes und damit das Erkennen in seiner eigentlichsten Bedeutung. Terminus dieser Funktion ist der Gegenstand selbst, der in dem Erkenntnisbilde erfaßt wird. Nur untergeordnet ist das Bild selbst Terminus der Erkenntnis⁴⁸. — Dem Worte entspricht die Funktion des inneren „Sprechens“ (*dicere*), d. h. des bewußten Ausdrückens des Gegenstandes und seiner Erkenntnis, so wie das Sonnenlicht den durchleuchteten Kristall oder das Röntgenbild den durchstrahlten Körper lichtvoll ausdrückt. Ausdrücklich macht Augustinus in Gott einen Unterschied zwischen Wissen (*nosse*), dem Erkennen in seiner eigentlichsten Bedeutung, und dem Sprechen (*dicere*). Dieses Sprechen identifiziert er mit dem Zeugen des inneren Wortes⁴⁹. Auch im menschlichen Erkennen nennt er das Ausdrücken des Gegenstandes in gleicher Weise ein Zeugen und Sprechen. Terminus des „inneren

⁴⁶ Ebd. lib. 15 c. 10 n. 18. — ⁴⁷ Vgl. Anm. 34.

⁴⁸ Vgl. Anm. 35. — ⁴⁹ De trinit. lib. 15 c. 14 n. 23.

Sprechens“ ist das „innere Wort“ selbst, nur im weiteren, uneigentlichen Sinne der Gegenstand ⁵⁰.

Es besteht also ein Unterschied zwischen dem Sp: hen (Zeugen) des inneren Wortes und dem Erfassen des Gegenstandes im Worte, und damit auch ein formeller Unterschied zwischen dem „inneren Worte“ und dem „Erkenntnisbilde“.

c) Das „Ich“ im Erkenntnis, im inneren Worte.

Augustins Auffassungen vom Wesen des Erkenntnisaktes, des Erkenntnisbildes und des inneren Wortes geben uns den Schlüssel für das Verständnis der Analyse des Selbstbewußtseins, wie er sie unnachahmlich im 9. Buche seines Werkes „Über die Dreifaltigkeit“ entwickelt. Daß es sich hier um das aktuelle Selbstbewußtsein im Gegensatz zu dem habituellen, nur unbewußten Sichwissen handelt, hat Schmaus unwiderleglich dargelegt ⁵¹.

Eine Schwierigkeit macht der Ausdruck *notitia sui*, der wie *nosse sui* vom hl. Augustinus sehr oft vom habituellen unbewußten Sichwissen verstanden wird ⁵². Schmaus zeigt nun, daß *notitia sui* im 9. Buch von Augustinus als das innere Wort und Erkenntnisbild von sich selbst verstanden wird ⁵³. Das innere Wort als solches findet sich aber nur im aktuellen Erkennen ⁵⁴. Augustinus läßt darum auch die *notitia sui* aus dem *cognoscere* entstehen, das die aktuelle Erkenntnis bezeichnet ⁵⁵. Dazu kommt, daß er sie zur aktuellen Liebe in Parallele setzt, was nur dann einen Sinn hat, wenn es sich um die aktuelle Selbsterkenntnis handelt ⁵⁶. Die aufgeworfene Schwierigkeit löst Schmaus dadurch, daß er einen Bedeutungswechsel des Ausdruckes *nosse* annimmt, so daß er im 9. Buche das aktuelle Erkennen, in den folgenden das habituelle Erkennen bezeichnen würde.

⁵⁰ Vgl. Anm. 43. Schmaus a. a. O. 331 ff.

⁵¹ Schmaus a. a. O. 250 ff. Er setzt sich hier vor allem auseinander mit: C. van Enderf, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit (Freiburg 1869) 104; H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes (Marburg 1901) 69; Kratzer, Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus (München 1915) 27 ff.

⁵² Er wird so in Gegensatz zum Ausdruck „cogitare“ gesetzt, der das aktuelle Denken bedeutet. De trinit. lib. 10 c. 12 n. 29; c. 3 n. 5; lib. 14 c. 6 s.; lib. 15 c. 21 n. 40.

⁵³ Ebd. lib. 9 c. 11 s.

⁵⁴ „Verbum esse sine cogitatione non potest.“ Ebd. lib. 14 c. 7 n. 10.

⁵⁵ Ebd. lib. 9 c. 4 n. 4; lib. 10 c. 9. — ⁵⁶ Ebd. lib. 9 c. 3 ss.

Uns scheint nicht ein eigentlicher Bedeutungswechsel vorzuliegen, sondern nur eine Einschränkung des Begriffes. So bezeichnen wir mit dem Ausdruck „Wissen“, der dem Ausdruck *nosse* entspricht und auch von Augustinus so aufgefaßt wird⁵⁷, sowohl das aktuelle Wissen wie das unbewußte Wissen im Gedächtnis. In welchem Sinne es im Einzelfalle zu nehmen ist, ist aus dem Zusammenhange festzustellen⁵⁸. Jedenfalls kann man nicht bezweifeln, daß Augustinus im 9. Buche von der aktuellen Selbsterkenntnis spricht.

Diese kommt nach Augustinus dadurch zustande, daß der Geist in sich ein inneres Wort, ein Bild von sich selbst erzeugt (spricht), indem er sich selbst schaut und erfaßt. Die Selbsterkenntnis (*notitia sui*) ist „ein Erzeugnis des Geistes und ein Ausdruck, inneres Wort, von ihm selbst“; sie ist „sowohl Bild wie Wort“⁵⁹. — Es fragt sich nun: Ist dieses Bild im Sinne eines Spiegelbildes aufzufassen, aus dem der eigene Geist, das „Ich“, entgegenleuchtet, — oder wird dieses „Ich“ unmittelbar in sich erfaßt, indem das „geistige Licht“ des Erkenntnisaktes, ihm sich angleichend, es durchdringt, durchleuchtet und durchscheint? Augustin läßt keinen Zweifel darüber, daß die Selbsterkenntnis im zweiten Sinne verstanden werden muß. Das erfaßte „Ich“ (*notitia sui*) ist nämlich nach ihm schlechthin identisch mit dem erkennenden Geiste selbst und ihm schlechthin gleich⁶⁰. Das wäre aber unmöglich, wenn die Selbsterkenntnis nur ein Spiegelbild

⁵⁷ Vgl. Anm. 52.

⁵⁸ Der Ausdruck „*nosse*“ wird nicht nur im 10. Buche, das mit dem 9. Buche innerlich zusammenhängt, im Sinne des „habituellen Wissens“ verstanden, sondern im 15. Buche bezeichnet der Ausdruck „*notitia*“ auch das aktuelle innere Wort. De trinit. lib. 15 c. 11 n. 20: „Quando ergo quod in *notitia* est, hoc est in verbo, tunc est verum verbum...“

⁵⁹ „Unde liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis *notitiam sui*. Ab utroque enim *notitia* paritur a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est *notitiae suae*; et cognitum enim et cognitor ipsa est. ... Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens, et *notitia eius*, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia.“ De trinit. lib. 9 c. 12 n. 18. — „Cum habeat *notitia* similitudinem ad eam rem, quam novit, hoc est, cuius *notitia* est, haec habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa, quae novit, est nota. Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur et est gignenti aequale, quod genitum est.“ Ebd. lib. 9 c. 11 n. 16.

⁶⁰ Ebd. lib. 9 c. 4 n. 4; c. 11 n. 16.

wäre, das ja mit dem Urbilde nicht identisch sein kann, sondern notwendig von ihm verschieden ist. Nach Augustinus ist darum die Selbsterkenntnis als *notitia sui* das Erfäßt- und Ausgedrücktsein des substantiellen „Ich“ im Selbstbewußtsein.

Nun erhebt sich die Schwierigkeit: Wie kann das substantielle „Ich“ unmittelbar erfaßt werden, da ja die Selbsterkenntnis ein Akzidens des Geistes, nicht seine Substanz ist? Daß die menschliche Selbsterkenntnis nur ein Akzidens ist, legt Augustinus klar dar, wo er über den Unterschied des göttlichen Wortes von dem menschlichen Worte spricht. Darum nennt er das menschliche Wort wohl „Wissen vom Wissen“, aber nicht wie das göttliche Wort „Wesen vom Wesen“ (*essentia de essentia*)⁶¹. Gottes Wort ist seine Substanz, weil er absolut einfach ist, die Bestimmungen der Seele ändern sich; sie können also nicht die Seele selbst sein. Auch das aktuelle Wort ist vorübergehend; denn unsere Erkenntnisakte bleiben nicht immer aktuell dieselben; sie sind also nur Bestimmungen der Seele, nicht die Seele selbst⁶².

Die Schwierigkeit löst sich dadurch, daß die Bestimmungen nicht als etwas von der Seele Getrenntes aufgefaßt werden dürfen, sondern als diese selbst innerlich bestimmend. Der Geist selbst ist es ja, der durch den Erkenntnisakt denkt, nicht der Akt ist der Denkende. Der Geist ist also in seiner Bestimmung, und die Bestimmung ist innerlich im Geiste. Wie also der substantielle Geist selbst im Erkenntnisakte erkennt, ebenso wird derselbe substantielle Geist im Erkenntnisakte erkannt. So kann Augustinus das erkannte „Ich“ (*notitia sui*) ebenso Substanz und Wesenheit nennen, wie das erkennende „Ich“, was er ausdrücklich tut⁶³. Erkennendes

⁶¹ Vgl. Anm. 44. — ⁶² De trinit. lib. 15 c. 7 11 ss. 22 s.; lib. 6 c. 4 n. 6; c. 6 n. 8.

⁶³ De trinit. lib. 9 c. 4 n. 5 6; c. 5 n. 8; c. 12 n. 18; De lib. arbitr. lib. 2 c. 3 n. 9. Es liegt gar kein Grund vor, hier den Begriff „Substanz“ im abgeschwächten Sinne zu verstehen. In Ps. 68 n. 5 wird Substanz im Sinne des „Seins“ verstanden. Augustinus zählt als Substanzen Mensch, Erde, Himmel, Sonne, Mond usw. auf und fährt fort: „Omnia ista substantiae sunt, eo ipso, quo sunt. Naturae ipsae substantiae dicuntur. Deus est quaedam substantia; nam quod nulla substantia est, nihil omnino est. Substantia ergo aliquid esse est.“ Hier wird das „Sein“ im Sinne des „Dingseins“ (*ens nominaliter sumptum*) verstanden, das in seiner eigentlichsten Bedeutung mit der „Substanz“ zusammenfällt. Die von Augustin angeführten Beispiele: „Mensch,

Subjekt und erfaßtes Objekt sind in der Selbsterkenntnis vollkommen gleich und identisch, und darum gleich substantiell und wesenhaft, obschon der Erkenntnisakt und das Erfassen des Objektes wie sein Erfaßtsein (inneres Wort) nur akzidentell sind.

d) Das „Ich“ als Gegenstand der Selbsterkenntnis.

Unter Gegenstand verstehen wir den Terminus des Erfassens, des Erkennens in seiner engsten Bedeutung, also das, was erkannt wird, nicht das, wodurch oder worin etwas erkannt wird. Gegenstand der Selbsterkenntnis kann nach dem Gesagten nur das substantielle „Ich“ selbst sein. Auch als Träger der eigenen bewußten Akte, und damit als Subjekt der Selbsterkenntnis, ist das „Ich“ Gegenstand der Selbsterkenntnis, wie später gezeigt werden wird. „Gegenstand“, d. h. Terminus des Erkennens und Erfassens, ist das substantielle „Ich“ in sich selbst. Terminus des „inneren Sprechens“ ist das „Ich“ im inneren Worte, im Erfaßtsein, das dem substantiellen „Ich“, wie dargetan, nur akzidentell zukommt. Freilich wird durch und in diesem Worte der Gegenstand, das substantielle „Ich“, unmittelbar in sich erkannt und ausgedrückt.

Dieses substantielle „Ich“ ist aber nur als bloße Tatsache Gegenstand der Selbsterkenntnis. Sein Wesen und seine wesentlichen Eigenschaften, wie Geistigkeit usw., werden erst durch weitere Reflexionen erkannt. Wir erkennen in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein nur, daß wir sind, nicht, was wir sind ⁶⁴.

Erde, Himmel, Sonne, Mond usw.“ bedeuten eigentliche Substanzen. Selbst wenn hier der Ausdruck „Substanz“ in weiterer Bedeutung verstanden werden müßte, läge kein Grund vor, ihn in dieser weiteren Bedeutung in De trinit. lib. 9 zu verstehen. Ja, dies scheint sogar ausgeschlossen, da Augustinus sowohl den Geist wie die Selbsterkenntnis (*notitia sui*) und die Selbstliebe „Substanzen“ nennt, alle drei aber zusammen ausdrücklich nur eine Substanz sind. „Eorum singulum quodque substantia est et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem.“ De trinit. lib. 9 c. 5 n. 8. Ebenso c. 12 n. 18.

⁶⁴ De trinit. lib. 10. Siehe B. Romeyer, Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain: ArchPh 6 (1928) Heft 2. Vgl. Anm. 16.

3. Das Subjekt der Selbsterkenntnis.

Subjekt der Selbsterkenntnis ist der Geist (*mens*). Der Geist ist der höhere Teil der menschlichen Seele. Er ist die menschliche Seele, soweit sie Prinzip der höheren, dem Menschen eigentümlichen Seelentätigkeiten ist, also des intellektuellen Erkennens und Wollens⁶⁵. Der Geist ist die Ursache des Erkenntnisaktes. Als Ursache ist er aber nicht bewußtes Subjekt der Selbsterkenntnis; denn als Ursache ist er wenigstens der Natur nach früher als der Erkenntnisakt. Bewußtes Subjekt der Selbsterkenntnis ist der Geist insofern, als er im fertigen Erkenntnisakte den erfaßten Gegenstand ausdrückt, das innere Wort spricht, und in diesem inneren Worte den Gegenstand erfaßt. Dieses Bewußtsein ist hier nicht als das Bewußtsein eines Objektes zu verstehen, sondern als die Urgegebenheit der „Bewußtheit“, die dem Erkenntnisakt als Akt eignet. Wir können sie funktionelle Bewußtheit nennen. Der Erkenntnisakt als Akt und das Ausdrücken des Gegenstandes in ihm, das Sprechen des inneren Wortes, fällt nicht unter die aristotelische Kategorie der Tätigkeit (*actio*), sondern der Qualität (*qualitas*), ist aber, wie nach scholastischer Auffassung das Licht, eine Tätigkeitsqualität, und darum ein absolutes, kein relatives Sein. Das Entstehen und Verursachen des Erkenntnisaktes fallen freilich unter die Kategorien des Erleidens (*passio*) und der Tätigkeit (*actio*). Stammen diese Bezeichnungen auch nicht von Augustinus selbst, so geben sie doch ganz den augustiniischen Gedanken wieder⁶⁶.

In diesem bewußten Erkennen ist es zwar der substantielle Geist, der den Gegenstand ausdrückt und ausdrückend erfaßt, aber das bewußte Subjektsein kommt ihm nur akzidentell zu, ebenso wie ihm das bewußte Erfaßtsein nur akzidentell zukommt, insofern er Objekt der Selbsterkenntnis ist. Ebenso wie dieses, hört auch das bewußte Subjektsein mit dem Er-

⁶⁵ De trinit. lib. 6 c. 9 n. 10; lib. 15 c. 27 n. 49; De civ. Dei lib. 22 c. 24 n. 3. Storz a. a. O. 125 ff.; Schmaus a. a. O. 310 ff.; A. Gardeil, Le „Mens“ d'après S. Augustin et S. Thomas d'Aquin: RevScPhTh 13 (1924) 145 ff.

⁶⁶ Thomas von Aquin, De verit. q. 8 a. 6. Vgl. Schol 1 (1926) 204 ff.

kenntnisakte selbst auf. Das bewußte Subjektsein des Geistes ist in seiner Selbsterkenntnis ebenso undenkbar ohne das bewußte Erfafstsein von sich selbst, wie das bewußte Erfafstsein ohne das bewußte Subjektsein. Beide sind untrennbar mit dem Erkenntnisakte des Selbstbewußtseins gegeben⁶⁷. Subjekt dieses Selbstbewußtseins ist also der Geist, insofern er bewußt sich selbst im inneren Worte ausdrückt und erfafst⁶⁸.

4. Die Beziehungen zwischen dem „Ich“ als Subjekt und dem „Ich“ als Objekt der Selbsterkenntnis.

Nach Kafka ist es „ein logischer Widerspruch, daß in einem Bewußtseinsakt Subjekt und Objekt dasselbe seien. Das folgt aus ihren Begriffen. Von zwei Elementen kann nicht in derselben Hinsicht gleichzeitig Identität und Verschiedenheit sich aussagen lassen“⁶⁹. Das Selbstbewußtsein scheint so eine innere Unmöglichkeit. In der Tat wäre diese Schwierigkeit unlösbar, die unleugbare Tatsache des Selbstbewußtseins im Widerspruch mit dem Widerspruchsprinzip selbst, wenn nicht das Subjekt- und Objektsein desselben „Ich“ durch Relationen zu erklären wäre. Augustinus war es, der dank seiner feinen psychologischen Beobachtungsgabe und unvergleichlichen spekulativen Begabung den Relationsbegriff zum erstenmal ganz klar herausgestellt hat, wenn ihm auch Aristoteles und die griechischen Kirchenväter vorgearbeitet haben. Er entwickelt diesen Begriff im Kampf mit den Arianern, um zu zeigen, daß kein Widerspruch besteht zwischen der Einheit und absoluten Einfachheit der göttlichen Substanz und der Dreiheit der göttlichen Personen. Durch den so entwickelten Relationsbegriff erklärt er denn auch im 9. Buche seines Werkes „Über die Dreifaltigkeit“ die Tatsache

⁶⁷ „Notitia, qua se mens novit, si esse desinat, simul et illa nosse se desinet.“ De trinit. lib. 9 c. 4 n. 6.

⁶⁸ Ebd. lib. 9 c. 3 ss. Auf die psychologische Erklärung des Selbstbewußtseins, die Augustinus gibt, gehen wir nicht näher ein.

⁶⁹ Kafka, Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem: ArchGsmtPsych 19 (1910) 1 ff.; J. Fröbes S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie II³ (Freiburg 1929) 99 ff.

des Selbstbewußtseins. Wir legen zunächst den Relationsbegriff dar, wie ihn Augustinus im 5. und 7. Buche desselben Werkes entwickelt, und wenden ihn dann auf die Selbsterkenntnis an.

a) Die Relationen.

In seiner Erklärung des Johannesevangeliums faßt Augustinus seine Relationslehre kernhaft zusammen. „Der Vater ist der Vater, der Sohn ist der Sohn, der Heilige Geist ist der Heilige Geist; was sind diese drei, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist? Nicht drei Götter? Nein. Nicht drei Allmächtige? Nein. Nicht drei Schöpfer der Welt? Nein. Also ist der Vater allmächtig? Gewiß, allmächtig. Also ist nicht auch der Sohn allmächtig? Gewiß, auch der Sohn ist allmächtig. Also ist auch der Heilige Geist nicht allmächtig? Auch er ist allmächtig. Also drei Allmächtige? Nein, sondern ein Allmächtiger. Durch das allein weisen sie auf eine Zahl, was sie in bezug aufeinander sind, nicht was sie in bezug auf sich selbst sind. Denn weil Gott der Vater in bezug auf sich selbst Gott ist, zugleich mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste, sind nicht drei Götter; weil er in bezug auf sich selbst allmächtig ist, zugleich mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste, sind nicht drei Allmächtige; weil er aber nicht in bezug auf sich selbst Vater ist, sondern in bezug auf den Sohn, noch Sohn in bezug auf sich selbst, sondern in bezug auf den Vater, noch Heiliger Geist in bezug auf sich selbst, sofern er der Geist des Vaters und des Sohnes genannt wird, kann man nicht drei zählen, außer Vater, Sohn und Heiliger Geist, diesen einen Gott, einen Allmächtigen⁷⁰.“

Vater und Sohn sind relative Begriffe. Wir müssen unterscheiden, was sie in bezug auf sich, auf ihr absolutes Sein (*ad se*) sind, und was sie in bezug aufeinander sind (*ad invicem*). Dieses „Inbezugsein auf einen anderen“ (*esse ad*) ist die Relation in ihrer eigentlichsten Bedeutung. Das „Bezogensein“ (*esse ad*) muß natürlich in einem absoluten Sein sein, weil Beziehungen zwischen nichts ein innerer Widerspruch sind. Es unterscheidet sich aber von diesem absoluten Sein, weil es eben etwas anderes besagt als das „in bezug auf sich“ oder „in sich Sein“. Doch sind dieses „Bezogensein“ (*esse ad*) und das absolute Sein nicht als zwei Teile, auch

⁷⁰ Tract. 39 in Io. n. 4.

nicht metaphysische Teile, eines einheitlichen Ganzen aufzufassen; denn ein Teil, auch ein metaphysischer Teil, ist in bezug auf sich etwas, also absolutes Sein, das „Bezogensein“ (*esse ad*) müßte darum wesensmäßig wiederum von diesem absoluten Sein unterschieden werden usf. bis ins Unendliche. Das ist aber unmöglich. Das „Bezogensein“ (*esse ad*) und das „absolute Sein“, das bezogen wird, sind also notwendig schlechthin dasselbe wirkliche Sein, so daß nicht einmal ein innerer virtueller Unterschied zwischen ihnen bestehen kann. Es sind nur zwei wirkliche Rücksichten eines und desselben Seins. Das wirkliche Sein des „Bezogenseins“ (*esse ad*) ist also ganz das wirkliche Sein des „absoluten Seins“, das bezogen wird. Nur als wirkliche Rücksichten desselben Seins unterscheiden sie sich voneinander. Das ist ganz die Auffassung des hl. Augustinus. So wird es verständlich, daß der Vater und Sohn ihrem substantiellen Sein nach schlechthin identisch sind, während sie als Vater und Sohn relativ einander entgegengesetzt sind. „Wenn es also auch etwas Verschiedenes ist, Vater zu sein und Sohn zu sein, so bedeutet das keine Verschiedenheit im substantiellen Sein, weil Vater und Sohn nicht dem substantiellen, sondern dem relativen Sein nach als solche bezeichnet werden. Die Relation besagt aber kein Akzidens, weil sie nicht veränderlich ist⁷¹.“ Dem substantiellen Sein und damit dem absoluten Sein nach gibt es in Gott überhaupt keinen Unterschied. Die Unterschiede zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist kommen nur durch das verschiedene „Bezogensein“ (*esse ad*). Vater und Sohn sind darum ihrem Sein nach schlechthin identisch. Der relative Gegensatz besagt gar keine Negation im Sein, er nimmt am absoluten kontradiktorischen Gegensatze in keiner Weise teil. Der Vater hat das ganze Sein des Sohnes, der Sohn das ganze Sein des Vaters; nur durch das Bezogensein (*esse ad*) sind sie einander real entgegengesetzt⁷².

⁷¹ De trinit. lib. 5 c. 5 n. 6.

⁷² Ebd. lib. 6 c. 6 ss.; lib. 7 c. 1 4 ss.; lib. 15 c. 3. Der hl. Thomas von Aquin (S. th. 1, q. 28) stimmt in seiner Relationsauffassung mit

Die Relationen sind keine subjektiven Konstruktionen des Denkens. Sie finden sich in den Erfahrungstatsachen als unzurückführbare Gegebenheiten⁷³. Gegebenheiten kann man nicht leugnen. Gegebenheiten gegenüber kann man sich nicht anders als anerkennend verhalten. Die Relationen und der relative Gegensatz treten am klarsten im Selbstbewußtsein hervor. Das gezeigt zu haben, ist das Verdienst des hl. Augustinus.

b) Die Relationen im Selbstbewußtsein.

Wir haben gezeigt, daß ein und dasselbe „Ich“ im Akte des Selbstbewußtseins sowohl Subjekt wie Objekt ist. Derjenige, der sich im Erkenntnisakte der Selbsterkenntnis erfaßt, ist das substantielle „Ich“, derjenige, der erfaßt wird, ist dasselbe substantielle „Ich“. Das „Ich“ ist also identisch und als Subjekt und Objekt sich selbst entgegengesetzt. Entgegengesetzt wird es sich selbst durch das Erfaßtsein im Erkenntnisakte (das innere Wort) und das bewußte Subjektsein desselben Erkenntnisaktes. Subjektsein und Erfaßtsein desselben „Ich“ sind, wie gezeigt, untrennbar mit dem Erkenntnisakte des Selbstbewußtseins gegeben. In demselben Erkenntnisakte ist also das substantielle „Ich“ sich selbst entgegengesetzt und doch identisch. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich dadurch, daß das bewußte Erfaßtsein und das bewußte Subjektsein nur Beziehungen (*esse ad*) besagen, die aber keine Negation im Sein selbst bedeuten. Das „Ich“ ist Subjekt, insofern es sich selbst im Erkenntnisakte ausdrückt. Das Ausgedrücktsein selbst ist das innere Wort. Durch diese Beziehungen ist das „Ich“ im Erkenntnisakte sich selbst entgegengesetzt, ohne daß dadurch ein Unterschied im Sein des

dem hl. Augustinus überein, nur daß nach dem hl. Augustinus die Beziehung (*esse ad*) eine Seinsvollkommenheit (*perfectio*) zu sein scheint, was u. a. durch De trinit. lib. 5 c. 5 n. 6 nahegelegt wird, ohne daß die Seinsvollkommenheit der göttlichen Wesenheit dadurch gesteigert würde. Der hl. Thomas scheint die Relation (*esse ad*) nicht als eigentliche Seinsvollkommenheit aufzufassen. Sehr klar entwickelt L. Billot S. J., De Deo uno et trino³ (Romae 1897) 371 ff. den Relationsbegriff.

⁷³ Alfr. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis (Leipzig 1910). Vgl. Schol 2 (1927) 14 ff. 22.

Erkenntnisaktes bedingt wäre. So ist es möglich, daß das selbe Ich, das sich selbst im Erkenntnisakt erkennt, gleichzeitig Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein ist. Wunderbarerweise ist der erkennende Geist und das „Ich“ im inneren Worte (*notitia sui*) voneinander untrennbar, und doch sind beide substantiell und zusammen nur eine Substanz und eine Wesenheit, da sie relativ einander entgegengesetzt werden⁷⁴. Augustinus vergleicht sie darum mit zwei Freunden, die in sich als Menschen substantiell sind, als Freunde aber relativ zueinander sind⁷⁵. Doch besteht ein großer Unterschied zwischen den Freunden und dem erkennenden und erkannten „Ich“ im Selbstbewußtsein. Die Freunde können aufhören, Freunde zu sein, ohne aufzuhören, Menschen zu sein. „Wenn aber das innere Wort, in dem der Geist sich selbst erfaßt, zu sein aufhört, hört auch der Geist auf, sich selbst zu erkennen.“ „Sie können voneinander nicht getrennt werden⁷⁶.“ Ferner sind sie nur ein substantielles und wesenhaftes Sein. Wenn darum der Geist sich ganz, d. h. vollkommen erkennt, ist er auch als erkannt ganz im erkennenden Geiste⁷⁷.

Das Selbstbewußtsein und die Selbstliebe sind so nach dem hl. Augustinus ein Bild der heiligsten Dreifaltigkeit, und zwar relativ für uns das vollkommenste Bild. Gleichwohl besteht ein unendlicher Unterschied zwischen Urbild und Abbild. In Gott sind die Relationen ewig, unveränderlich, substantiell, subsistierend, Personen. Anders in unserem Selbstbewußtsein. Der Erkenntnisakt unserer Selbsterkenntnis, in dem unser substantielles „Ich“ sich selbst erfaßt, ist zwar eine innere Bestimmung des Geistes selbst, in sich aber nur akzidentell. Darum sind auch die Relationen des Erfäßtseins (inneren Wortes) und des bewußten Subjektseins, die untrennbar mit dem akzidentellen Erkenntnisakte gegeben sind und mit ihm aufhören, selbst nur akzidentell. Das begründet den tiefsten Unterschied zwischen der Dreipersönlichkeit

⁷⁴ De trinit. lib. 9 c. 5 n. 8. — ⁷⁵ Ebd. lib. 9 c. 4 n. 5.

⁷⁶ Ebd. lib. 9 c. 4 n. 6.

⁷⁷ Ebd. lib. 9 c. 4 n. 4 7; c. 5 n. 8; c. 11 n. 16; c. 12 n. 18.

Gottes und der Selbsterkenntnis unseres einpersönlichen Geistes⁷⁸. Gleichwohl sind auch in ihr nach Augustinus wahre Relationen, und diese ermöglichen es, daß d a s s e l b e „Ich“ ohne Widerspruch gleichzeitig Subjekt und Objekt sein kann.

5. Das „Insichselbstzurückkehren“ des Selbstbewußtseins.

Objekt der Selbsterkenntnis ist das „Ich“ selbst. Damit ist zunächst gesagt, daß das substantielle „Ich“ in sich selbst Gegenstand der Erkenntnis ist. Noch nicht ist damit erklärt, wie das „Ich“ als bewußtes Subjekt des Selbstbewußtseins selbst Gegenstand der Erkenntnis ist; noch nicht ist genügend erklärt, wie das „Ich“ seine Akte als seine Akte erkennt, und damit sich selbst als Träger seines eigenen Selbstbewußtseins. Und doch ist das die unumstößliche Tatsache, von der Augustinus ausgeht.

Um sie zu erklären, wird mehr gefordert als die Relationen, wenn auch ohne sie die Erkenntnis des bewußten Subjektes unmöglich wäre. Es wird das vollkommene Zurückkehren des Geistes in sich selbst gefordert. Dadurch unterscheidet sich die intellektuelle Erkenntnis wesentlich von der sinnlichen. Das Auge kann sich selbst nicht in sein Blickfeld stellen. Nur mit Hilfe eines Spiegels kann es sich erkennen. Anders der Geist. Er erkennt sich unmittelbar selbst, wie bereits dargetan. Würde er sich so erkennen, wie das Auge sich erkennt, so müßte er vor sich selbst hintreten, und würde aufhören, dort zu sein, wo er war; er wäre von sich selbst weggenommen, um in sein Blickfeld zu treten. Damit wäre aber niemand da, in dessen Blickfeld er träte; er wäre selbst nicht mehr erkennend. Der Geist kann sich somit nur dadurch selbst erkennen, daß er in einer unkörperlichen (geistigen) Hinwendung zu sich selbst zurückkehrt. Die Bewußtheit des intellektuellen Erkenntnisaktes als „Akte“ ist nicht nur eine rein funktionelle, sie ist eine reflektierende Bewußtheit, so daß sie gleichsam vom Akte und seinem Subjekte ausgeht und in den Akt und sein Subjekt selbst mündet⁷⁹. Diese Reflexions-

⁷⁸ Vgl. Anm. 62. — ⁷⁹ De trinit. lib. 14 c. 6.

fähigkeit, die eine unleugbare Tatsache ist, ist nur im intellektuellen Bewußtsein. Das Zurückkehren in sich selbst ist nur ein Bild für die Urgegebenheit des reflexen Bewußtseins. Man könnte es sich, wenn auch nur unvollkommen, durch ein anderes Bild vorstellen. Würde im körperlichen Licht, das leuchtet und andere erleuchtet, wie die Sonne den Kristall, ein lichtvoller Träger sein, der aktiv durch das Licht und im Lichte die Gegenstände erfaßt, so würde dieser lichtvolle Träger durch sein Licht nicht nur andere erleuchten, sondern sich auch selbst leuchten und so sich selbst in seinem eigenen Licht erfassen. So ist der Träger des Selbstbewußtseins durch das „geistige Licht“ seines Erkenntnisaktes sich selbst licht, und erfaßt sich selbst in diesem seinem Lichte als den Träger, das Subjekt seines eigenen Selbstbewußtseins⁸⁰. Durch dieses reflexe Selbstbewußtsein und die in ihm enthaltenen Relationen ist das Subjekt des Selbstbewußtseins sich selbst Objekt. Das reflexe Selbstbewußtsein ist die Urgegebenheit unseres Bewußtseins, die wir selbst dann erfassen und anerkennen, wenn wir sie bezweifeln.

III. Das Selbstbewußtsein — die Grundlage der absoluten Wahrheitserkenntnis.

Was ist Wahrheit? Wir müssen die Antwort dem unüberwindbaren Wahrheitsstreben ablauschen, das sich in jedes Menschen Brust geltend macht. Augustinus geht in seiner Philosophie von diesem unüberwindbaren Wahrheitsstreben aus. Nachdem er als 19jähriger Jüngling Ciceros *Hortensius* gelesen hatte, flammte in ihm dieser Naturdrang nach Wahrheit zu heißer Sehnsucht auf⁸¹. Noch war es ein weiter Weg, bis er sie gefunden. Aber das Ziel dieses Naturdranges leitete

⁸⁰ Derselben Auffassung begegnen wir in der neuplatonischen Philosophie, in der freilich die Relationslehre nicht geklärt ist. *Στοιχείωσις θεολογική* c. 43 83 186. Liber de causis c. 14 (vgl. O. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift „Über das reine Gute“ [Liber de causis] Freiburg 1882). Über die Ansätze zu dieser Auffassung bei Plotin, der auf Augustinus einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat, vgl. Leder a. a. O. 72 ff. Siehe ebd. 89 ff., wie die entsprechenden Herenniusstellen zu bewerten sind.

⁸¹ Confess. lib. 3 c. 4.

ihn durch alle Irr- und Umwege, bis er es fand, bis er in den sicheren Besitz der Wahrheit gelangte⁸². „Wahr ist, was sich so verhält, wie es dem Erkennenden erscheint, wofern er es erkennen will und kann⁸³.“ Dann ist nämlich unser Wahrheitsstreben zur Ruhe gekommen, wenn unser Erkennen mit dem Sein, so wie es in sich ist, übereinstimmt, und wir diese Übereinstimmung selbst erfassen. Zwei Bedingungen müssen also in der absolut sicheren Wahrheitserkenntnis erfüllt sein: Der Sachverhalt muß in seinem Ansich gegeben sein, und die Vernunft muß die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem an sich seienden Sachverhalt erfassen. Augustinus zeigt nun, daß diese zwei Bedingungen im Selbstbewußtsein erfüllt sind. Im Selbstbewußtsein erfaßt der Bewußtseinsakt unmittelbar seinen Träger, sein Subjekt in seinem Ansich, und durch das vollkommene Zurückkehren in sich selbst ist er sich seines Erfassens des „Ich“ unmittelbar bewußt. Beide Bedingungen sind hier vollkommen erfüllt, und deswegen ist die Erkenntnis seiner selbst eine absolut sichere Wahrheitserfassung, so sicher, daß wir sie einschließlich selbst dann haben, wenn wir sie bezweifeln. Von hier aus wird der Skeptizismus und jede skeptische Anzweiflung absolut sicherer Wahrheitserkenntnis positiv überwunden.

Die Selbsterkenntnis bietet aber noch mehr. Sie ist die Grundlage, wenn auch nicht schlechthin die Quelle, der sicheren Erkenntnis allgemeingültiger Wahrheiten. Der Verstand erfaßt in seiner Selbsterkenntnis nicht nur das P h ä n o m e n seines „Ich“, sondern die R e a l i t ä t seines bewußten (phänomenalen) „Ich“ und seines Erkenntnisaktes selbst und ist sich dieser seiner Erkenntnis bewußt. Er erkennt somit eine objektiv gültige Wahrheit, nämlich die Wahrheit, daß er existiert, die so absolut gültig ist, daß sie durch Gottes Allmacht als Wahrheit nicht aufgehoben werden kann. „Es gibt keine Wahrheit, die nicht durch die Wahrheit wahr wäre⁸⁴.“

⁸² Confess. lib. 3 c. 6 ss.; Contra Academ. lib. 1 c. 5; De lib. arbitr. lib. 2 c. 9; De civ. Dei lib. 8 c. 3; lib. 19 c. 1 und anderswo. Vgl. M a u s b a c h a. a. O. I² 51 ff.

⁸³ Soliloq. lib. 2 c. 5 n. 8.

⁸⁴ De vera relig. c. 39 n. 72 s.; c. 30 ss. Sehr ausführlich entwickelt Augustinus hier die dargelegten Gedanken. Selbst im Zweifel erkennt

In der Selbsterkenntnis wird also die ontische Wahrheit als solche anerkannt. Damit werden einschließlich auch die absolut gültigen Seinsgesetze anerkannt, die mit der ontischen Wahrheit gegeben sind, wie das Widerspruchsprinzip, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten usw., ohne die jede Wahrheit innerlich unmöglich wäre⁸⁵.

Wie freilich die Selbsterkenntnis die Grundlage der Erkenntnis dieser absoluten Wahrheiten ist, führt Augustinus nicht näher aus. Das Verhältnis der Erkenntnis idealer Wahrheiten zur Erfahrungserkenntnis, vor allem der äußeren, aber auch der inneren Erfahrungserkenntnis, bleibt nach Augustinus ungeklärt. „Daß diese Schwierigkeit in der aristotelischen Erkenntnislehre behoben wird“, sagt mit Recht O. Willmann, „muß Augustinus entgangen sein“⁸⁶.

Zeigt Augustinus auch nicht, wie im Selbstbewußtsein die allgemeingültigen Wahrheiten erkannt werden, so besteht kein Zweifel, daß sie in der Selbsterkenntnis miterkannt

man die absolute Wahrheit an. „Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet.“

⁸⁵ De lib. arbitr. lib. 2 c. 3 15; De div. quaest. 83 q. 54 und anderswo. Auf diese Wahrheitserkenntnis gründet Augustinus seinen berühmten Gottesbeweis. Er faßt hier die Wahrheit nicht wie Thomas von Aquin als Bestimmung des erkennenden Subjektes auf (Schol 2 [1927] 141 f. Nr. 84), sondern, wenn auch nicht den Worten, so doch der Sache nach, als absolut betrachtete Seinsvollkommenheit (*perfectio simplex*), als die absolut betrachtete ontologische Wahrheit, wie sie vom Erkennenden erfaßt wird. Sein Gottesbeweis ist darum ebenso zwingend, wie der thomistische Gottesbeweis aus den Vollkommenheitsstufen des geschaffenen Seins (S. th. 1 q. 2 a. 3 arg. 4). Van Ender, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit 125 ff. Grabmann, Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott 84 ff. Storz a. a. O. 156 ff. Vgl. Anm. 23 und Schol 5 (1930) 203 f. Anm. 57. Besonders klar spricht sich Boyer a. a. O. S. 259 aus: „Nous connaissons l'être, l'unité, la beauté, la vérité, la bonté; si ces réalités n'existaient que dans les êtres particuliers, elles dépendraient de l'existence de ces êtres. Or elles n'en dépendent pas. Donc elles existent aussi, à l'état pur, et leur synthèse, dans cet état, constitue la Réalité suprême ou Dieu.“

⁸⁶ O. Willmann, Die Geschichte des Idealismus II² 391 f. Wohl ist nach Augustinus die Selbsterkenntnis eine intellektuelle Erkenntnis (De trinit. lib. 9 c. 3 n. 5 und anderswo), sie bleibt dabei aber doch eine Erkenntnis der inneren Erfahrung. Wie auf Grund der aristotelischen Abstraktionslehre in ihr das Widerspruchsprinzip, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten usw. erkannt werden können, ist in Schol 2 (1927) 18 ff. dargelegt worden. Vgl. B. Jansen S. J., Aus dem Bewußtsein zu den Dingen: PhJb 42 (1929) 167 ff.

werden. Ohne einschließliche Anerkennung des Unterschiedes von Wahrheit und Falschheit und damit des Widerspruchsprinzips in seiner absoluten Gültigkeit wären wir auch über uns selbst nicht sicher. Augustinus hat die letzten Grundlagen der Wahrheitserkenntnis und damit der Philosophie so klar und sicher festgestellt, wie keiner vor ihm, keiner nach ihm. Keiner erfaßt das erkenntniskritische Problem so tief, keiner löst es so unwiderleglich wie er. Keiner ist darum bei der kritischen und doch so wahrheitssuchenden Grundeinstellung der heutigen Philosophie so zeitgemäß wie Augustinus. Darin liegt mit die Bedeutung des Augustinusjubiläums für unsere Zeit.

Die Lehre des Kardinals Bellarmin über Kirche und Staat.

Von Jakob Gemmel S. J.

Wenn ein gewisser Zauber der Hegelschen Philosophie überhaupt und insbesondere seiner Staatslehre in der unerbittlichen Durchführung des Satzes liegt, daß erst das Ganze das Wahre sei, wenn der Menscheng Geist überhaupt nie ruht, bis er das Viele und das scheinbar sich Ausschließende auf eine letzte Ordnungseinheit zurückgeführt hat, so wird auch die immer wieder gebieterisch sich erhebende Frage nach dem Verhältnisse von Kirche und Staat nur in einer solchen letzten Ordnungseinheit zur Ruhe kommen können. Hier drängt sich nun fast immer wie unwiderstehlich, sei es zu ihrer Bekämpfung oder zu ihrer Vertiefung, die in strengem scholastischem Denken erstandene kirchenpolitische Lehre Bellarmins auf, die im folgenden eine gedrängte Darstellung finden soll.

Es hing mit Bellarmins stürmischer Zeit zusammen, daß er sich von wissenschaftlichen Gegnern auf den verschiedensten, entgegengesetzten Kampffronten umringt sah, von den Verleugnern der Kirche oder des Staates bis zu den staatlichen oder kirchlichen Extremisten. Dazu führte er diesen Kampf Jahrzehnte hindurch, und zwar zeitweise von dem einen „Hauptquartier“ aus, im Auftrag des Papstes. So mußte jeder Fehler unseres Strategen fast über einen Kontinent hin bemerkt und von Freund und Feind gehandelt werden. Alle diese Umstände lassen eine beschränkte Einseitigkeit bei ihm kaum möglich erscheinen. Es kommt hinzu, daß dieser erprobte Führer keine Menschenfurcht kannte, so daß trotz des Wachsens der Einsicht und gewisser Verbesserungen seine auf unwandelbaren Prinzipien aufgebaute kirchenpolitische Theorie in den vier Jahrzehnten seines Schrifttums eine im wesentlichen gleiche ist¹.

¹ Sixtus V. hatte Franz de Vitoria und Bellarmin, da von ihnen die Jurisdiktionsgewalt des Papstes zu weit eingeschränkt sei, für den Index aufgezeichnet, starb aber, bevor die Bulle, die dem Index erst

Was sich schon in der Arbeit über die Staatslehre Bellarmins² zeigte, gilt für die jetzige Aufgabe wegen der Vielschichtigkeit der Fragestellungen noch mehr: Das Wichtigste ist eine einwandfreie, folgerichtige Methodik der Quellenforschung und Quellenwertung³. — Das Ziel dieser Arbeit ist weniger die äußere Wiedergabe der Bellarminischen Lehre als das Aufspüren ihrer letzten Prinzipien, aus denen sie sich wie von selbst ergibt und in deren Lichte sich uns auch die Fehlerquellen erschließen, welche die Bellarmindeutung zu einem Wirrwarr gemacht haben. Nun zeigt die methodische Betrachtungsweise sofort, daß wegen der Mehrdeutigkeit der beiden Vergleichspole Kirche-Staat auch ihr Verhältnis nicht immer eindeutig sein kann. Tatsächlich dürfte man Bellarmins Stellungnahme nicht in eine schlagwortartige Formel zwingen. Es wird darum unerläßlich sein, eine reine Typenlehre⁴ der möglichen Bedeutungen von Kirche und Staat in kirchenpolitischer Beziehung zu entwickeln. In ihren Rahmen wird am gegebenen Ort die Bellarminische Lehre eingezeichnet.

A. Umgrenzung des Begriffes „Kirche“.

I. Religion im allgemeinsten Sinne und Staat.

Rein philosophisch, vom Christentum abstrahierend, kann man die Frage des Verhältnisses des Staates zu irgendeiner

Rechtskraft verleihen sollte, veröffentlicht war. Auf dem promulgierten Index stand also Bellarmin nie. Vgl. X. Le Bachelet: *DictThéolCath.* Art. Bellarmin, II 564.

² Schol 4 (1929) 161—188.

³ Zu den Quellen vgl. Schol 4 (1929) 162 f. In der *Controversia generalis de Romano Pontifice* (= De R. Pont.) kommt bes. das V. Buch in Frage. Außer den übrigen dort genannten Quellen werden in dieser Arbeit, und zwar in erster Linie, benützt: 1. *Recognitio librorum omnium Rob. Bell. . . ab ipso autore edita*, die z. B. dem II. Band der Kölner Kontroversenausgabe von 1615 beigegeben ist; diese 1607 abgefaßte Schrift bietet eine relativ späte, in vielem abschließende Meinungsäußerung, auch gegenüber vielen Kritikern, so daß diese *Recognitio* in etwa an die Retraktionen des hl. Augustinus erinnert; 2. X.-M. Le Bachelet S. J., *Auctarium Bellarminianum. Supplément aux Oeuvres du Cardinal Bellarmin* (Paris 1913) (= Auct.). Diese erstmaligen Drucke, oft gerade aus Bellarmins letzter, reifster Zeit, besitzen offensichtlich eine noch über die *Recognitio* hinausgehende Bedeutung, wie es sich schon bei der Darstellung der Staatslehre zeigte. — Wie in letzterer Arbeit (vgl. S. 161 168), wird auch hier des Suarez Stellungnahme oft zum Vergleich herangezogen; beide erklären ihre hierhergehörige Lehre (etwa mit Ausnahme der Lehre über die Exemption der Kleriker; Auct. 674) als die gleiche. Was Bellarmin oft mehr genial andeutet, finden wir bei Suarez in ruhiger, gründlicher Breite behandelt.

⁴ Jellinek, *Allg. Staatslehre*³ (1921) (= Staatsl.) 34 ff.

Religion oder Religionsgemeinschaft, „Kirche“, aufwerfen. So behauptet Suarez⁵, in der bloßen Naturordnung der Menschheit hätte der Staat die alleinige Kompetenz auch in religiösen Dingen gehabt. Viele heutige Staatsphilosophen scheinen die Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat nur in diesem Sinne zu verstehen, wie man ja auch in manchen Partekreisen von freidenkerischen „Kirchen“ spricht. Was aber bei Bellarmin und Suarez für die jetzige Ordnung als Relationsglied auftritt, das ist „nicht eine allgemeine, inhaltsleere Kirchenidee, die für alle ‚Kirchen‘ gälte, sondern das ist die einmalige, einzigartige katholische Kirche“⁶. Bellarmin kann nur der würdigen, dem Religion eine Wahrheits- und Pflichtfrage ist mit der logischen Folgerung, daß im Falle der unbezweifelbaren Tatsache einer Offenbarung jede andere Religion oder „Kirche“ ausscheidet. Ein „Kirchenrecht“ etwa auch für atheistische „Weltanschauungskirchen“ mag man ausarbeiten im luftleeren, geschichtslosen Raum; hier aber scheiden sich die Wege für oder wider Christus und seine Kirche; hier scheiden sich auch die Wege für eine verstehende Deutung Bellarmins und des ganzen katholischen Kirchenrechts. Jener abstrakte Kirchenbegriff verurteilt so viele Staatsphilosophien zur Unfruchtbarkeit. Diese Ablehnung einer doktrinären „dogmatischen“ Toleranz schließt immerhin die „bürgerliche“ Toleranz aus Menschenliebe und aus Rücksicht auf fremde Überzeugungen, etwa in paritätischen Staaten, auch nach Bellarmin, wie wir sehen werden, nicht aus.

II. Die katholische Kirche und der Staat.

1. Die Kirche Christi als Rechtsträgerin überhaupt.

a) Das Königtum Christi.

Da die beiden kirchenpolitischen Extreme, die wenigen „Hierokraten“ sowohl wie die Regalisten, im Mittelalter wie noch zur Zeit Bellarmins, sich auf die höchste geltende Autori-

⁵ De leg. IV 11 n. 7.

⁶ H. R o m m e n, Die Staatslehre des Franz Suarez S. J. (1926) (= Staatsl. Suar.) 263.

tät, Christus und sein Königtum, beriefen und auf letzterem ihre entgegengesetzten Theorien aufzubauen versuchten, legt Bellarmin größten Wert auf die wahre Auffassung des Königtums Christi. Nach Bellarmin⁷ folgerten aus derselben einen Theorie, Christus sei Priester und irdischer König zugleich gewesen, einerseits die Hierokraten, der Papst als Stellvertreter Christi sei Priester und weltlicher König der Könige zugleich, während andererseits die Regalisten daraus schlossen, dem Papste gehöre nur das Priestertum, das irdische Königtum Christi aber sei auf den Kaiser bzw. den König übergegangen. Da ferner Christus nicht aus dem Stamme Levi, sondern aus dem Stamme David habe geboren werden wollen, stehe sein irdisches Königtum über seinem Priestertum, und somit sei auch die unmittelbar von ihm gewährte, göttlich-rechtliche und deshalb unantastbare Königsmacht erhaben über Papst und Kirche; das *regnum throne* über dem *sacerdotium*.

Nach Bellarmins Erwiderung hat Christus außer seiner göttlichen Wesenheit und seinem menschlichen Hohepriestertum und höchsten Prophetentum ein dreifaches Königtum auch als Mensch: 1. Wegen der hypostatischen Union mit der Gottheit besitzt er von seiner Empfängnis an, in Gemeinsamkeit mit dem Vater und darum in unmittelbarer Weise, die allumfassende göttliche Herrschaft, *regnum divinum universale*. „Et in hoc dominio fundatur ius illud, quo potuisset Christus, si voluisset, regna omnia sibi assumere“⁸. 2. Das zweite Reich, das *regnum Christi in terris*,

⁷ De R. Pont. V 4 Utraque.

⁸ Recognitio, ad libr. de R. Pont. V c. 4. Wenn eine sonst verdienstvolle Arbeit über das Königtum Christi (CivCatt 76 [1925 IV] 11) Christus bloß das *exercitium* der irdischen Macht abspricht, ihm aber das *dominium directum* selbst zuweist, so zeigen obige Worte Bellarmins, daß auch er Christus ein *dominium directum remotum, potentiale* zuspricht. Aber ein *dominium actuale*, auch ohne *usus*, dürften die zahlreichen Argumente Bellarmins von Christus ausschließen, der nach ihm nicht haben wollte, wohin er sein Haupt legen könnte (auch wenn er wollte). Sind die Fürsten nach Christus nicht mehr wahre *domini*, nur *vicarii*? Non eripit mortalia, qui regna dat caelestia — worauf sich Bellarmin gern beruft. Wenn es AAS 17 (1925) 600 heißt: „ab eiusmodi dominatu exercendo [Christus] se prorsus abstinuit“, so deutet der ganze Kontext eher auf jenes *dominium universale remotum* hin.

proprium ipsius, begann mit seiner Predigt und keimhaften Grundlegung der Kirche. Jede pseudomessianistische oder chiliastische Auffassung dieses Reiches schließt Christus entschieden, z. B. vor Pilatus, aus. Diese Erlösergewalt Christi, kraft deren er z. B. die Sakramente einsetzte, nennt Bellarmin im Gegensatz zu seinen Kritikern mit Thomas *potentia excellentiae*⁹. Sie wurde, als Ganzes ebenfalls unmitteilbar, in etwa dem Papste und den Bischöfen übertragen, aber nur *quoad oves*. 3. Das dritte Reich, das Christus teilt mit den Auserwählten, ist das Reich der triumphierenden Kirche und begann mit seiner Auferstehung. Ein ferneres, irdisches Königtum Christi findet Bellarmin nicht¹⁰. Wohl aber ist ihm Christus, auch ohne die von ihm nicht erwähnte aktuelle zeitliche Herrschgewalt *de iure exempt*¹¹, wenn er auch wieder tatsächlich in vielem untertan sein wollte.

b) *Die Liebes- und Rechtskirche Christi.*

Aus seiner von ihm mit weiser Vorsicht, aber sichtlich zugleich mit glühendem Herzen vorgetragenen Lehre über das unendliche und doch arme Königtum Christi ergeben sich von selbst die Hauptumrisse der Lehre Bellarmins über die Kirche Christi als Liebes- und Rechtskirche.

Die Kirche im engeren Sinne, als sichtbares Reich Christi auf Erden, ist nach den Worten Leos XIII. gleichsam der Leib, dessen unsichtbare Seele der Heilige Geist ist; ihr unsichtbares gottmenschliches Haupt ist Christus. Nach dem Axiom der Scholastiker *actiones sunt suppositorum* geht somit alle Kirchengewalt und kirchliche Betätigung für das gläubige Auge zuletzt zurück auf Christus, den Heiligen Geist, den himmlischen Vater. Weil nun der Heilige Geist die Liebe ist,

⁹ Auct. 599; De R. Pont. V 4 Adde.

¹⁰ „Quartum Regnum, quod proprie temporale dici debet, qualia sunt regna Principum terrenorum, nos quidem in scripturis et in Patribus non invenimus, imo existimamus repugnare Christi paupertati, et sapere errorem Iudaeorum et haeticorum.“ *Recogn. a. a. O.*

¹¹ Die Ansicht des Paolo Sarpi, Christus sei Pilatus *de iure divino* unterworfen gewesen, weist Bellarmin als häretisch zurück (Auct. 590). Er schließt hier mit Kol 1, 18: „Ut sit ipse in omnibus primatum tenens.“

die den Vater und den Sohn vereinigt, und weil das Haupt, Christus, in größter Liebe am Kreuze alle Menschen erlöst und sich erobert hat¹², darum ist offensichtlich in ihrer Wurzel, ihrem Ziele, ihrem tiefsten Wesen alle von Christus stammende Kirchengewalt, alles Kirchenrecht zugleich Liebe, da die Wirkung der Ursache gleicht. Die Kirche Christi ist wesentlich Liebeskirche und die römische Gemeinde „Vorsteherin des Liebesbundes“¹³. Die Gerechtigkeit, die das Recht des Nächsten, des Ebenbildes Gottes, und, seinetwegen, der Gemeinschaft, hütet und schützt, sucht somit auch zutiefst liebend das göttliche Glück im Menschen; ferner ist die Gerechtigkeit, wie jede Tugend, eine Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen und liebt, was Gott liebt. Wie von Gott und Christus, so gilt von der Kirche das Psalmistenwort, das Pius XI. in seiner Antrittsenzyklika *Ubi arcanum* Italien zurief, es ermutigend, daß es von der Versöhnung mit der Kirche keinen Schaden zu fürchten habe: „Iustitia et pax osculatae sunt“¹⁴. Liebes- und Rechtskirche sind unter Voraussetzung der göttlichen Leitung der Kirche unzertrennliche, zuletzt identische Wohltaten, nicht Gegensätze. Diese allgemeine Lehre über die Kirche, die Bellarmin in seinen kanonistischen Traktaten voraussetzt, diesen göttlichen Goldgrund der Kirche und aller kirchlichen Gewalt muß man sich gegenwärtig halten, will man seine und der Kirche Lehre über sonst unbegreifliche Prärogativen der Kirche, wie Unfehlbarkeit, geistliche Gewalt über Seelen, überhaupt verstehen können¹⁵.

Bellarmin, der gegenüber der kalvinschen Trennung von Recht und Sittlichkeit allgemein sogar den Liebescharakter

¹² AAS 17 (1925) 668 Praefatio festi D. N. Jesu Christi Regis: „regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum iustitiae, amoris et pacis“.

¹³ Ignatius Antiochenus ad Rom.

¹⁴ AAS 14 (1922) 699.

¹⁵ Troeltsch erkennt gut diese Konsequenz: „Hat man schon überhaupt das supranaturale Wunder der Menschwerdung Gottes in Jesus und in der Bibel, so ist die Fortsetzung dieser Menschwerdung in Hierarchie und Sakrament die logische Folge; die volle Vergöttlichung des Kircheninstituts allein kann einer Vermenschlichung der Lehren und Wahrheiten wirklich widerstehen.“ Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1925) 46 f.

aller Gerechtigkeit betont¹⁶, deutet tiefsinnig den Liebescharakter allen kirchlichen Amtes aus den Fragen Jesu bei der Einsetzung des Papsttums: „Atque idcirco Dominus facturus Petrum pastorem Ecclesiae, interrogavit eum, an diligeret plus ceteris, ut admonerentur ii, ad quos pertinet eligere et constituere pastores, ut eos eligerent ad Episcopatus, qui caritate ceteris excellent¹⁷.“ In dem Kapitel über die von Gott verliehene Gesetzgebungsgewalt des Papsttums sagt er allgemein in Anlehnung an 1 Tim. 1, 5: „Omnium praeceptorum divinatorum finis est caritas¹⁸.“

2. Die geistliche Gewalt der Kirche.

a) Die Verbandsgewalt; *potestas spiritualis, temporalis*.

Aus dem Wesensziel, dem Gemeinwohl eines Verbandes, ergibt sich der Maßstab für Art und Kraft der Verbandsgewalt. Dem Verein wohnt eine Privatgewalt inne, dem in seinem Bereiche vollkommenen Verband, der *societas perfecta*, wohnt eine die betreffenden Glieder bindende Wesensgewalt inne. Diese richtet sich nach dem Wesen, dem Wesensziel des Verbandes. Man kann von dem nächsten, direkten Wesensziel (*obiectum formale propter quod, finis proximus*) des Verbandes immer noch seine weiteren ontologischen, teleologischen Fernziele unterscheiden. So dient zuletzt auch der Staat notwendig dem ewigen Ziele des Menschen; sein direktes, formales Wesensziel innerhalb der *causae secundae* ist jedoch nach Bellarmin die „*pax temporalis*“ seines Verbandes¹⁹. Das direkte, nächste Wesensziel der Kirche dagegen ist die „*salus aeterna*“ (ebd.), die hienieden durch die Heiligung der Seelen in der heiligmachenden Gnade bewirkt wird, um im Jenseits in die ewige Beseligung überzugehen. Das Materialobjekt, das Betätigungsfeld

¹⁶ Schol 4 (1929) 167.

¹⁷ De R. Pont. I 14 Ende.

¹⁸ De R. Pont. IV 16 Sed haec.

¹⁹ De R. Pont. V 6 Ita prorsus. Die Staatslehre Bellarmins zeigt, mit welcher Wucht er gegenüber den autoritätsfeindlichen spiritualistischen Sektierern die Staatsgewalt verteidigt, die er in Wesen und Ursprung unmittelbar von Gott ableitet. Schol 4 (1929) 164 ff.

oder der Gegenstand, *materia circa quam*, kann sich einmal bei Staat und Kirche äußerlich decken; beide befinden z. B. über dieselben Menschen. So kann der Staat über Kirchengebäude, auch mit kirchlicher Zustimmung, gewisse polizeiliche Vorschriften erlassen. Umgekehrt kann die Kirche, der die staatliche Gesetzgebung sonst fernliegt²⁰, vom Gehorsam gegen ein unhaltbares staatliches Ehegesetz entbinden. Das Materialobjekt ist in solchen „gemischten Fällen“ für Staat und Kirche das gleiche, aber das Formalobjekt, die Rücksicht, die Beleuchtung, ist je nach dem Wesensziel wesentlich verschieden. Demnach ist die kirchliche Gewalt, da nicht das Materialobjekt, sondern das formale Wesensziel spezifiziert und den Namen verleiht, ausschließlich übernatürliche, geistliche Gewalt, *potestas spiritualis*, auch wo sie ausnahmsweise auf sonst „weltliche“ Aktsphären der Menschen sich erstreckt, falls diese in ihr übernatürliches Zielgebiet eingreifen. Die Macht des Staates wieder ist seinem direkten Wesensziel entsprechend *potestas temporalis*, weltliche Gewalt, auch wo sie, indirekt, auf Dinge sich bezöge, die direkt dem kirchlichen Tätigkeitsgebiete zugehören.

b) Die Einheit der geistlichen Gewalt; *potestas indirecta*.

Erstreckt sich die geistliche Gewalt auf ihr direktes, formales Wesensgebiet, wie auf das Meßopfer, nennt Bellarmin sie *potestas (spiritualis) directa*; erstreckt sie sich einmal auf ein unhaltbares Staatsgesetz, also auf *per se temporalia*, dann nennt Bellarmin diese immer auch dann nur „geistliche“ Gewalt *potestas (spiritualis) indirecta*, die ihr Maß nur vom „geistlichen“ Ziel empfängt wie die *directa*. Die kirchliche Gewalt wird also nicht, weil sie einmal auf *temporalia* geht, selbst *temporalis*; die Kirche maßt sich nun nicht etwa „die“ Gesetzgebung überhaupt an. Hier will Bellarmin sachliche und sprachliche Genauigkeit; er unterscheidet also *potestas spiritualis directa* (= *in spiritualia*) und *potestas spiritualis indirecta* (= *in per se temporalia*). Er betont, man solle die

²⁰ AAS 14 (1922) 698: „*terrenis hisce negotiis mereque politicis moderandis, sine ratione, se immiscere nefas putat Ecclesia.*“

indirekte geistliche Gewalt nie *potestas temporalis* nennen, da ihr Wesensziel auch hier einzig das Geistliche bleibe.

Diese Unterscheidungen wurden im Mittelalter, trotz Übereinstimmung in der Sache, nicht immer beobachtet, worauf viele Mißdeutungen zurückzuführen sind. Es dürfte Bellarmins, der diese Ausdrücke nicht erfunden hat²¹, Verdienst sein, daß er die eindeutige wissenschaftliche Prägung gefördert hat. Kennzeichnend hierfür ist ein im Auctarium veröffentlichter Brief an Kardinal Saint-Georges aus d. J. 1600. Der Brief stellt eine scharfe Zensur eines dem Kardinal gewidmeten Werkes des Carerius dar und mußte darum die Ausdrücke sorgfältig abwägen. Hier betont Bellarmin die Einheit der geistlichen Gewalt, ob sie nun direkt oder auch einmal indirekt sich betätige: „nam potestatem, eamque proprie spiritualement“ sei die Gewalt des Papstes; ferner: „spiritualia per se et primo ad Pontificem... pertinere; temporalia vero secundario et consequenter, quod etiam indirecte dici solet“²². Eine Definition der *potestas indirecta* gibt Bellarmin ex professo im Lichte vieler Kritiken in der Recognitio²³: „Intelligimus autem per iurisdictionem indirecte iurisdictionem, quam Summus Pontifex habet super temporalia in ordine ad spiritualia, quae spiritualia proprie et per se respicit eius iurisdictionem.“ Die indirekte geistliche Gewalt besagt also mehr eine außerordentliche²⁴, negative Kontrollinstanz *in ordine ad spiritualia* oder, wie schon der mittelalterliche Ausdruck lautet, *ratione peccati*.

c) Die *potestas directiva* und *coactiva*.

Die eine und einzige geistliche Gewalt der Kirche, die direkt auf Geistliches geht oder indirekt auf dem Umwege über Zeitliches, aber nur in dessen übernatürlicher Zielrichtung (in ordine ad spiritualia), kennt demnach kein anderes Formalobjekt, auf das sie gehen könnte. Die Unterscheidung ist erschöpfend. Schon hieraus ergibt sich, daß eine Gegenüberstellung etwa von *potestas indirecta* und *directiva*, wie sie sich oft findet, in dem Sprachgebrauch von Bellarmin und Suarez keinen Sinn ergibt und auf ganz verschiedenen Ebenen liegt.

²¹ Bellarmin selbst führt den Ausdruck „indirekt“ bereits zurück auf Papst Innozenz IV., der ihn schon ähnlich auf die geistliche Gewalt anwandte: Tract. de pot. S. Pont. 5; Gillmann findet den Ausdruck schon bei älteren Autoren: ArchKathKR 98 (1918) 407 ff.

²² Auct. 433.

²³ In libros de R. Pont. ad libr. V c. 4.

²⁴ Suarez, Defensio fidei III 30 n. 8: administratio indirecta raro, et per occasionem tantum, ut supra ex Bernardo attigimus, occurrit.

Wohl aber ist nach beiden, wie nun gezeigt wird, die geistliche Gewalt, ob sie direkt oder indirekt sich betätige, als Rechtsgewalt eines vollkommenen, in ihrem Bereiche unabhängigen Verbandes sowohl gewissensverpflichtend, d. h. nach ihnen *potestas directiva*, als auch sanktionierend, d. h. *potestas coactiva*.

Das Begriffspaar *directa-indirecta* erstreckt sich also auf das ordentliche oder außerordentliche Gegenstandsfeld der Rechtsgewalt, die Ausdrücke *directiva*, *coactiva* auf den Verpflichtungswillen und die Verpflichtungskraft des Gesetzgebers und des Gesetzes. So kann ein Erlaß der *potestas directiva*, wie eine Rubrikenvorschrift, ein empfehlender Rat sein, während eine Verfügung der *potestas indirecta*, wie die befohlene Nichtbefolgung eines gottfeindlichen staatlichen Ehegesetzes, nach Umständen schwer verpflichtend sein kann. Der Ausdruck *directiva* ist demnach bei beiden Theologen gleichbedeutend mit *obligatoria*, *praeceptiva in conscientia*²⁵. Man darf mithin nicht die moderne Bedeutung von „Direktive“ in den verschiedenen Sprachen, wonach dies Wort meist *consilium*, nicht *lex* bedeutet, in die Textdeutung des Suarez oder Bellarmin zurückprojizieren²⁶.

Nach Bellarmin und Suarez schließt die *potestas spiritualis*,

²⁵ Suarez weist ablehnend auf einen, wie er sagt, damals seltenen Sprachgebrauch der Juristen hin, wonach *directiva* den empfehlenden, unverbindlichen Rat bedeute, dann natürlich nicht auf *lex* oder *praeceptum* Anwendung finden könne, da diese immer Gewissensverpflichtung begrifflich einschlossen. Er selbst wolle das Wort nie so gebrauchen. Desgleichen gebrauchten einige *coactiva* nicht als *vis puniens*, *sanciens*, sondern als Synonymon für *obligatoria*, *praeceptiva in conscientia*. Er lehnt diesen Sprachgebrauch ab. De leg. I 17, 3. Def. f. III 22.

²⁶ Études 190 (1927 I) 129 ff. Hier unterscheidet, dem heutigen Sprachgebrauch folgend, Yves de la Brière S. J. *pouvoir directif* (sugerierende Empfehlung) und *préceptif* (gewissensverpflichtendes Gebot, Gesetz mit Jurisdiktionsgewalt). Wie er beweist, kann die *potestas indirecta*, je nach dem Tenor des Erlasses, bald mit der einen, bald mit der anderen Verpflichtungskraft begabt sein. Sachlich ist also hier kein Unterschied gegenüber Suarez oder Bellarmin. — In dieser verdienstvollen Arbeit wird z. B. der empfehlende Wunsch Leos XIII. an das deutsche Zentrum 1887 in der Septennatsfrage „directif“ genannt, da der Papst in diese *res mere politica* nicht eingreifen und ausdrücklich die Freiheit der Abgeordneten gewahrt wissen wollte, trotz seiner kirchenpolitischen „Wünsche“.

ob *directa* oder *indirecta*, falls sie in ihrer Kraft auftritt, beides in sich, die Gewissensverpflichtung (sie ist *potestas directiva, obligatoria*) und zugleich die Sanktionskraft (sie ist *potestas coactiva, puniens*), weil ohne diese Kraft eine unabhängige Verbandsgewalt ihre Ziele nicht sichern könnte. „*Vis directiva sine coactiva inefficax est*“, sagt Suarez²⁷. „*Itaque essentia legis in hoc posita est, ut vim habeat cogendi*“, so Bellarmin²⁸. Betreffs der Sanktionsgewalt freilich heben beide die der kirchlichen *lenitas* (Leo I.) entspringenden *Canones* hervor, nach denen kein Kleriker ein Todesurteil fällen oder gar ausführen darf. Hierin lag es begründet, daß die kirchliche Gewalt in schwerster Not des christlichen Gemeinwohles die Gewaltanwendung durch katholische Fürsten, über deren Gewissen sie ja Jurisdiktion besaß, beanspruchen zu können und gegebenenfalls zu müssen glaubte.

Es empfiehlt sich, den geprägten wissenschaftlichen *Termini* ihre Bedeutung zu lassen. Sägmüller²⁹ umschreibt die geistliche Gewalt als „vorschreibend und strafend“, was sich, wie er hervorhebt, mit der Lehre des Suarez deckt. Er nennt nun aber diese so umschriebene Gewalt lateinisch *potestas directiva*. Nach wessen Terminologie? Sodann bezeichnet Sägmüller Bellarmins Lehre als die von der *potestas indirecta*, als ob hier irgendein Gegensatz zwischen Bellarmin und Suarez bestünde. (Im Hinblick hierauf ließ der obige Text Suarez besonders hervortreten.) Übrigens schildert Sägmüller diese *potestas indirecta* wohl ganz wie die von ihm soeben *directiva* genannte, um darauf die *indirecta*, obwohl sie „prinzipiell viel für sich“ habe, für „praktisch wenigstens nicht durchführbar“ zu erklären. Nun wollte Sägmüller damit gewiß nicht sagen, die praktische Durchführbarkeit der kirchlichen Grundsätze etwa in der staatlichen Ehegesetzgebung sei ein Grund, ewige kirchliche Rechtsforderungen und die Lehre darüber

²⁷ Def. f. III 23 n. 2. — Suarez wendet bei seinem Beweisgang den bei ihm beliebten, aber oft mißverstandenen „Stufenbeweis“ an, von dem er in diesem Zusammenhang sogar ausdrücklich spricht: „*quasi per partes, seu gradus a nobis declarata*“. Def. f. III 24 n. 1. Er betont zunächst, auch die *potestas indirecta* müsse gewissensverpflichtend, *directiva*, sein (aber nicht, wie ihn manche verstanden zu haben scheinen, „nur“ *directiva!*); sodann beweist er ebenso ihre *coactivitas*: „*cardo et praecipuus scopus praesentis controversiae*“. Das hebt er gegenüber dem englischen König Jakob I. hervor, der die Gewissensverpflichtungsgewalt des Papstes nicht leugne, wohl aber seine Sanktionsgewalt, wie die Exkommunikation usw. Def. f. III 23 n. 1.

²⁸ De R. Pont. IV 16 Ende.

²⁹ Lehrbuch des kath. Kirchenrechts² (1909) 42.

mit der Gunst der Zeiten sich wandeln zu lassen. Praktisch durchführbar war die *potestas indirecta* auch zur Zeit Bellarmins selten. Übrigens ist, wie Böckenhoff³⁰ gut betont, auch das gebundene Recht der Kirche nicht immer machtlos. Der Erlaß Pius' X. (1906) gegen das französische Trennungsgesetz und die Kultusvereine hatte zur Wirkung, daß „nicht die von der staatlichen Gesetzgebung ausgeklügelten Bedingungen für die Weiterexistenz des katholischen Kultus maßgebend waren, vielmehr der Staat sich gezwungen sah, das tatsächliche Verhalten der Kirche... mit dem Mantel der Legalität zu umkleiden“. Darum hätte Sägmüllers Gesamtstellungnahme seinen eigenen Ausführungen entsprechend eindeutig lauten müssen: Die geistliche Gewalt über zeitliche Dinge ist eine indirekte, die an sich gewissenverpflichtend und sanktionierend ist (prägnant „direktiv“ und koaktiv)³¹.

d) *Ablehnung der potestas directa temporalis Ecclesiae.*

Die Entschiedenheit, mit der Bellarmin den Begriff der *potestas indirecta* klärt und nicht duldet, daß sie je *potestas temporalis* genannt werde, hängt mit seinem unerbittlichen Kampf gegen die „hierokratische“ Anschauung der *potestas directa temporalis Ecclesiae* zusammen. Das Verdienst, letztere Ansicht wohl endgültig erledigt zu haben, macht ihm niemand streitig. Schon seine Lehre vom Königtum Christi zeigte ihm hier den Weg, abgesehen von den übrigen zahlreichen Argumenten, deren Wiederholung sich hier erübrigt.

Eins aber dürfte für die weitere, ihrer Selbständigkeit bewußte katholische Forschung Beachtung verdienen. Immer mehr kommen neueste, selbst nichtkatholische, Forscher zum Ergebnis, daß diese Lehre einiger „Hierokraten“ von keinem Papste und keinem maßgebenden Vertreter der Kirche vorgetragen wurde. So ist denn der Name „Kuriaristen“ geschichtlich wenig berechtigt und der schon übliche allgemeinere Name „Hierokraten“ vorzuziehen. Aber darüber hin-

³⁰ Kath. Kirche und moderner Staat (1911) 78 f.

³¹ Timpé (Die kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kard. Bell.: Kirchengesch. Abh. von Sdralek III [1925] 87) beruft sich auf Sägmüller, betont aber kaum die Strafgewalt der von ihm umschriebenen *potestas directiva*, die darum derjenigen Sägmüllers nicht entspricht. — Nach Böckenhoff (a. a. O. 76) kann die Kirche betreffs gottloser Staatsgesetze „verpflichtende Direktiven“ geben. Wenn es sich nun etwa um einen katholischen Fürsten handelt, welchen Fall Bellarmin und Suarez hauptsächlich voraussetzen, hat die Kirche keine Zwangsgewalt über ihre eigenen Söhne? Später (91) spricht Böckenhoff selbst der Kirche eine wirkliche Macht gegenüber „dem“ Staate zu, was in der Ordnung sei, „weil eine sittliche Macht doch einmal in irgendeiner Form sich geltend machen muß“.

aus verdien des Bellarmin und Suarez Bemühungen, nicht bloß den hl. Thomas, sondern selbst die „klassischen“ Hierokraten, den Italiener Agostino Trionfo und den Spanier Alvaro Pelayo, von dem Vorwurf der Theorie eines göttlich-rechtlichen päpstlichen Weltkaisertums in tiefgründiger Interpretation freizusprechen, ernsteste Beachtung. Auch im Lichte der selbstverständlichen Fortschritte der historischen Kritik bleiben die geschichtlichen Ausführungen Bellarmins, dessen kritischen Sinn auch Thiersch³² anerkennt, in ihrer Objektivität vorbildlich. Bellarmin findet bei jenen Hierokraten wohl eine unklare, unvollständige Ausdrucksweise, glaubt ihnen aber angesichts allzu eindeutiger Texte im wesentlichen eine richtige *potestas indirecta*-Lehre zuschreiben zu dürfen. Desgleichen der äußerst vorsichtig abwägende Suarez. Jedenfalls kann keine unabhängige Forschung die hierokratische Anschauung als eine Lehre „der Kirche“ zu irgendeiner Zeit dartun³³.

³² Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche 2³ (1897) Art. Bellarmin. Thiersch spricht von der umfassenden Gelehrsamkeit des Kontroversenverfassers 552; „Bellarmins Berichte über die Ansichten und Beweisgründe der Protestanten sind auffallend vollständig und treu“ 553, 1—3.

³³ Vgl. Bellarmin, De R. Pont. V 5 Arg. postr. Suarez, Def. f. III 22 n. 2. — Es seien folgende Werke genannt, ohne daß damit alle Einzelheiten als endgültig anerkannt sein sollen: W. Kibling, Das Verhältnis zwischen „Sacerdotium“ und „Imperium“ nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (1921). — Augustin Fliche, La Réforme grégorienne I (1924); II (1925). — Élie Voosen, Papauté et Pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII (1927). — Tito Bottagisio S. J., Bonifacio VIII. e un celebre commentatore di Dante. Opera in gran parte composta su documenti dell' Archivio Vaticano novamente e criticamente discussi (1926). Nach Bottagisio lehrt Bonifaz VIII. nicht die *potestas directa*. Auch Sägmüller (a. a. O. 53) neigt dahin, viele Texte Bonifaz' VIII. ließen sich nur im Sinne der *potestas indirecta* verstehen. — Jean Rivière, Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel (1926). Bottagisio und Rivière zeigen, wie man dieselben Dokumente verschieden deuten kann. — Methodisch lehrreich in den einschlägigen Partien: P. Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule (1923). — Egidio Romano, in dem man den geistigen Vater der Bulle *Unam sanctam* zu erkennen pflegt, lehrt keine unbedingte direkte kirchliche Gewalt über das Weltliche: „Intromittet se ergo Ecclesia de rebus temporalibus, si (!) sint annexae spiritualibus.“ Boffito-Oxilia, Un Trattato inedito di Egidio Colonna (1908) 137. Wenn Egidio von bedingter „unmittelbarer“ kirchlicher Jurisdiktion in Zeitlichem spricht, so ist folgendes zu beachten. Liegt in einer Frage *per se*, deshalb *stets*, eine übernatürliche Seite vor, wie die sakramentale Seite der Ehe, so sind auch nach Suarez (Def. f. III 22 n. 11; De leg. IV 11) diese Seiten der *res (per se) mixtae* selbstverständlich der ordentlichen, direkten, nicht bloß der außerordentlichen geistlichen Gewalt zugewiesen; die Kirche hat hier ihre reguläre Gesetzgebung auszuüben. Anders verhält es sich mit den *res per accidens mixtae*, z. B. wenn die Lohngesetzgebung widernatürlich wäre.

B. Umgrenzung des Begriffes „Staat“.

Es gilt, I. im Bellarminischen Sinne das wahre Wesen der Staatsgewalt zu umschreiben, sodann II. den Einfluß der verschiedenen Staatstypen auf das Verhältnis des Staates zur Kirche zu ergründen.

I. Das Wesen der Staatsgewalt.

In der Schlußanrede an König Jakob I. in seiner *Defensio fidei* sagt Suarez: „Rex humanissime . . . , quam oboedientiam a subditis requiris, eam fideliter praesta illi prudenti ac fideli dispensatori, quem Christus super omnia bona sua constituit, tibi que ita praeposuit, ut rationem pro anima tua redditurus sit.“ Die Autorität, die eine andere untergräbt, untergräbt ihr eigenes Fundament. Bellarmin³⁴ legt diese letzten Prinzipien des Staates bloß: „Si . . . legem humanam, ut humanam, intelligas eam, quam fert homo auctoritate non a Deo accepta, sed propria, vel ab hominibus solis collata, fateor, talis legis transgressores non peccare mortaliter. Ceterum eiusmodi lex nulla est. Omnis enim vera potestas a Deo est, Rom. 13.“ Hierdurch ist die Unmöglichkeit ausgesprochen, die „*crux* der Rechts- und Staatsphilosophie“, die Verbindlichkeit der Rechtsordnung, je anders zu enträtseln als durch ein ausdrückliches „Jenseits“ des Staates im Gewissen und in Gott³⁵. Wie jede Wissenschaft ohne die Denkgesetze wesenloser Schein wäre, so müßte jede praktische Ordnung auf die Dauer zusammensinken, wenn sie die göttlichen Denk- und Willensgesetze in der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung durch Mißbrauch der menschlichen Freiheit antastete. Bellarmin stärkt somit die Staatsautorität, indem er sie an ihre Grenzen erinnert, an ihr unentbehrliches Jenseits, aus dem ihr erst ihr Leben strömt. Dieses

Auch der CIC c. 1553 spricht von *res spirituales* und *res spiritualibus adnexae* mit ausschließlicher kirchlicher Gerichtsbarkeit; zu ersteren rechnet er z. B. die Ehe, die in bürgerlicher Beziehung trotzdem zugleich dem Staatsrecht unterworfen sein kann (c. 1016).

³⁴ De R. Pont. IV 20 Ende.

³⁵ Vgl. Schol 4 (1929) 163 f.

tragende Jenseits der Staatsgewalt, in der Naturordnung das Gewissen, das Naturrecht, das ewige Gesetz, ist nach der Offenbarung leuchtender, eindeutiger geworden im „Worte“ Gottes und seinem Heiligen Geiste, die in der Kirche Christi walten, um Gott, aber auch dem Staate das Ihre zu sichern ³⁶.

II. Die Staatstypen in ihrem Verhältnis zur Kirche.

Bellarmin und Suarez werden nicht müde, auf die verschiedenen Staatsarten und ihre wesentlichen Unterschiede betreffs der kirchlichen Jurisdiktion hinzuweisen, so daß sie von dem Rechte der Kirche bezüglich „des“ Staates weniger sprechen als von ihrem Rechte bezüglich der verschiedenen Staatstypen. Sagt doch z. B. Bellarmin mit Suarez und den heutigen Kanonisten (entsprechend 1 Kor. 5, 12 „Quid enim mihi de iis, qui foris sunt, iudicare?“), daß auf die Ungetauften, abgesehen von ihrem Missionsauftrag an alle, die Jurisdiktion der Kirche sich weder direkt noch indirekt erstreckt. So sagt Suarez vom ungetauften Fürsten: „Ideo mirum non est, quod potestas eius temporalis non subordinetur spirituali iurisdictioni, neque ab illa pendeat etiam indirecte quoad vim directivam aut coactivam ³⁷.“ Wenn daher Rommen mit Recht betont, daß man von einer katholischen oder nichtkatholischen „Kirche an sich“ etwas Genügendes nicht sagen kann, so dürfte man ebensowenig von einem „Staate an sich“ schon das Entscheidende über sein kirchenpolitisches Verhältnis aussagen, auch wenn man von allem Positivrechtlichen absähe. Darum gilt es, für die wichtigsten verschiedenen Staatstypen in der Lehre Bellarmins die kirchenpolitischen Prinzipien aufzuweisen.

³⁶ „Quanquam enim ea [Ecclesia], divino iussu, rectâ spiritualibus nec perituris bonis intendit, tamen, ut omnia sunt apta inter se ac nexa cohaerent, prosperitati etiam terrenae tum singulorum hominum, tum ipsius humanae societatis sic favet ut plus favere minime posset, si iidem omnino provehendis instituta esse videretur.“ AAS 14 (1922) 697.

³⁷ Def. f. III 30 n. 4. Ähnlich Bellarmin: „Dominus... solum oves suas Petro commisit; infideles autem non sunt oves“ (De R. Pont. V 2).

1. Der nichtchristliche und der nichtkatholische Staat.

Gehen wir von der losesten Beziehung der päpstlichen Gewalt einem Staate gegenüber ansteigend zur denkmöglichsten Beziehungsform über, so kommt zunächst der an Haupt und Gliedern nichtchristliche, etwa heidnische oder — wenn er denkbar wäre — im vollen Sinne atheistische Staat in Frage. Wir sahen eben, daß nach Bellarmin und Suarez, wie nach den heutigen Kanonisten, außer dem Missionsauftrag eine auch nur indirekte Jurisdiktion der Kirche ihnen gegenüber nicht vorliegt.

Hieraus ergibt sich, daß man nach jenen Theologen nicht unterschiedslos die indirekte geistliche Gewalt der Kirche über „den“ Staat lehren kann und soll. Das wäre bei der Wiedergabe ihrer Lehre sowie der kirchlichen Lehre wohl zu beachten, zumal in einer Zeit des wachsenden Weltverkehrs, in der auch nichtchristliche Fürsten und Staaten kritisch jede besonders kirchenpolitische Lehräußerung der mächtigsten abendländischen Kirche verfolgen. Gerade Bellarmin betont im rechtlichen Schrifttum Liebe und Wahrhaftigkeit³⁸. Es ist darum bedauerlich, daß z. B. Buschbell ohne jegliche Andeutung des wesentlichen Unterschiedes der kirchenpolitischen Stellung eines Staatstypus, etwa eines nichtchristlichen Staates, als Lehre Bellarmins darbietet: „Als höchster geistlicher Hirt... vermag er [der Papst], wenn das Heil der Seele es erfordert, die Reiche dem einen zu nehmen und dem andern zu geben“³⁹.

Eine Abart dieses Typus wäre der gemischt heidnisch-christliche Staat, in dem einer heidnischen Regierung eine katholische Majorität oder Minorität gegenüberstünde. Hier spricht Suarez dem Papste nicht Jurisdiktion zu über den nichtchristlichen Fürsten, wohl aber über die Katholiken selbst⁴⁰. Auch hier nimmt man der beiden Theologen methodische Reinheit und Vorsicht wahr. Und darf man solche Unterscheidungen, die wesentlich sind, verschweigen?

³⁸ „Quae si Carerius et Carerii similes considerarent, et sanctorum Patrum sobrietatem imitarentur, neque potestatem ecclesiasticam odiosam principibus mundi redderent“ (Auct. 435).

³⁹ Staatslexikon⁵ (Herder 1926), Art. Bellarmin 770. Vgl. dazu die Besprechung von Josef Biederlack S. J.: ZKathTh 51 (1927) 548—555.

⁴⁰ Def. f. III 30.

Beide werfen nun die Frage auf, ob wegen der Katholiken im nicht-christlichen Staate oder wegen Erfüllung des Missionsbefehls Christi die kirchliche Gewalt im Falle schwerer Verfolgung Verpflichtungen und Rechte habe⁴¹. Auswärtige katholische Fürsten können nach ihnen verpflichtet sein und vom Papste verpflichtet werden, das Interesse der Christenheit wahrzunehmen. Aber beide betonen auch, worauf betr. Suarez Rommen mit Recht hinweist⁴², gegenüber drohendem Mißbrauch durch die Kolonialmächte die Wichtigkeit womöglich friedlicher politischer Mittel, da Gewalt in religiösen Dingen am wenigsten zum Ziele führe. Wer kennt heute, beim Beginn eines Völkerbundes, nicht die politische Intervention gegenüber allzu kulturfeindlichen und darum die Selbsterhaltung anderer Völker bedrohenden Staaten? Von solchem höchsten Kultur- und Minoritätenschutz sprechen hier die beiden Theologen. Im Falle einer Voll-demokratie kann selbstverständlich die katholische Minorität oder gar Majorität von ihren Volksrechten Gebrauch machen und den das Gemeinwohl im Falle der Glaubensverfolgung schwer schädigenden Machthaber zur Rechenschaft ziehen und absetzen; der Papst könnte selbstverständlich diese Gewissenspflicht einschärfen⁴³. Doch empfiehlt Suarez öfter in diesen Fragen Milde und Vorsicht der kirchlichen Gewalt: „In usu eius prudenter caveatur scandalum“⁴⁴.

Ähnlich betont Bellarmin sogar bezüglich der Maßnahmen häretischen Fürsten gegenüber, besonders im Falle althergebrachter Häresie oder schismatischer Trennung, die dem Stellvertreter Christi gebührende, mit der Gerechtigkeit zu verbindende Liebe und Klugheit⁴⁵. Für neu abfallende Häretiker, wie etwa für den sich sogar in etwa noch als Katholiken gebenden König Jakob I.⁴⁶, und ihre Völker mußte sich

⁴¹ CIC can. 1322 § 2.

⁴² Staatsl. Suar. 266.

⁴³ Bellarmin und Suarez standen mit der ihnen vorhergehenden Theologentradition unter dem Eindruck, der hl. Thomas lehre die Absetzbarkeit heidnischer Fürsten durch die Kirche im Falle der Glaubensverfolgung. Trotzdem bezeichnet Suarez diese Ansicht nicht als gewiß. Es dürfte übrigens fraglich erscheinen, ob der hl. Thomas in jenem Artikel (S. th. 2, 2, q. 10, a. 10) überhaupt von Landesfürsten spricht. Alle Ausdrücke und berührten Fälle in dem Artikel gelten von der privatrechtlichen, schon vom hl. Paulus aufgeworfenen Frage, ob z. B. christliche Sklaven ihren heidnischen „Herren“ (dominium, praelatura) unterworfen bleiben sollen oder nicht.

⁴⁴ Def. f. III 30 n. 6.

⁴⁵ Auct. 372 f. Vgl. über Carerius Anm. 38. In der oftmaligen Betonung solcher Milde begegnet sich Bellarmin mit seinem heiligen Zeitgenossen und Ordensbruder Canisius, mit dem er freundschaftlichen Briefwechsel pflog und der wegen seiner Mahnung zur Nachsicht gegenüber den Häretikern von einigen sogar mißverstanden wurde.

⁴⁶ Bei ihm kam hinzu, daß der Papst seit Jahrhunderten ein Oberlehnsherrentum über England mit entsprechender Verantwortung für dieses wichtige Land bekleidete.

die Kirche als Mutter noch als für ihre eigenen Söhne verantwortlich fühlen; solche standen zunächst noch unter der vollen Jurisdiktion der Kirche. Dieser Fall deckt sich darum kirchenrechtlich mit dem nun zu besprechenden des katholischen Staates ⁴⁷.

2. Der rein katholische Staat.

a) Seine Namen zu Bellarmins Zeit.

Der normale, „klassische“ Staatstypus, dem die Ausführungen Bellarmins wie des Suarez in erster Linie gelten, ist der des im ganzen rein katholischen Staates, weil er dem „qualitativen Idealtypus“ des katholischen Kirchenrechts entspricht. Hier ist für die Quellendeutung wichtig, daß das Wort *christianus* bei *princeps* usw. für unsere beiden Theologen noch fast immer, wie in der Vorzeit, bewußt oder unbewußt gleichbedeutend mit *catholicus* war. Die *haeretici* sowie ihre Abarten, *Lutherani*, *Calvinistae* usw., desgleichen die *Graeci*, *schismatici* erhalten ihre spezifische Bezeichnung. Ebenso bedeutsam für die Quellenwertung ist, daß sehr oft das Wort *principes* u. ähnl. auch ohne jeden Zusatz als *principes christiani*, d. i. *catholici* zu verstehen ist, wie aus dem näheren oder entfernteren Kontext sich ergibt. Wenn eben nicht dieser „normale“ Fall vorlag, erfolgte der Zusatz *ethnici* usw. Nur die Außerachtlassung solcher methodischer Richtlinien macht falsche Verallgemeinerungen damaliger Äußerungen über die kirchenrechtliche Stellung „der“ Fürsten erklärlich ⁴⁸.

b) Der mittelalterliche kirchlich-staatliche Gesamtverband der Christenheit.

Wie für die Deutung der Texte das Verständnis der Worte *christianus* = *catholicus*, *principes* = *principes catholici* unentbehrlich ist, so ist die richtige Auffassung der Begriffe *christianitas*, *populus christianus*, *res publica christiana* usw. von vielleicht noch größerer Bedeutung, weil hier erfahrungsgemäß eine besonders ergiebige Fehlerquelle sich eröffnet. Mußte

⁴⁷ Hierzu vgl. die treffenden Ausführungen bei Rommen, Staatsl. Suar. 243.

⁴⁸ Auct. 591. Fra Fulgenzio spricht hier vom *principe* allgemein ohne Zusatz. Bellarmin fügt in der Antwort ohne weiteres *christianus* bei als selbstverständlich.

solche folgenschwere Mißdeutungen doch schon Bellarmin zu seinen Lebzeiten berichtigen. Er mußte seinen Gegner, den katholischen Engländer Widdrington, dem die lateinische Schulsprache wohl ferner lag, darauf hinweisen, daß *populus christianus*, von dessen Rechten gegenüber Fürsten die Rede sei, nicht ein einzelnes (katholisches) Staatsvolk bezeichnen wolle: „Ego enim per *populum christianum* non intellexi solum plebem, quae principi politico subiecta est, sed caput et membra *corporis Ecclesiae*, sive *republicam christianam* totam cum suis rectoribus spiritualibus et temporalibus . . .; disputavi, an *Ecclesia christiana*, quae clericos et laicos, pontifices et principes complectitur, possit eligere et tolerare regem infidelem . . .“⁴⁹ In diesem Text treten jene wichtigen Ausdrücke großenteils auf. Der Gedanke, der ihnen zugrunde liegt, erschließt uns gleichsam das Heiligtum jener Zeit, eine geistige Völkereinheit, deren Schwinden Rommen mit Recht einen wahren „Untergang des Abendlandes“ nennt⁵⁰. Hier gilt „Verstehen“, Einfühlen in ein uns Fremdgewordenes. Manche immerhin vermeidbare Mißdeutungen der damaligen kirchenpolitischen Theorien, die unsere Ausdrücke rein politisch verstehen, haben hier ihren Ursprung. Darum Näheres über einige dieser Ausdrücke.

Christianitas findet sich schon z. B. bei Bonifaz VIII.⁵¹ Der Ausdruck *populus christianus* lag nahe als Parallele zum *populus Dei* des Alten Bundes⁵². Besonders mißverständlich klingt zunächst der häufige Ausdruck *respublica christiana*, der auch an sich sowenig einen christlichen (= katholischen) Einzelstaat bedeuten will wie *populus christianus*, sondern den gesamten kirchlich-staatlichen Verband der Christenheit⁵³. Die wichtigste Feststellung ist, daß auch *Ecclesia* prägnant jenen kirchlich-staatlichen Gesamtverband bezeichnen konnte, wie aus dem obigen Bellarminzitat hervorgeht. So sagt auch

⁴⁹ Auct. 371 f. Vgl. Schol 4 (1929) 186.

⁵⁰ Staatsl. Suar. 355.

⁵¹ Bottagisio a. a. O. 219.

⁵² Bellarmin, De R. Pont. IV 16 Primus.

⁵³ Hierher gehört das Mißverständnis, dem mit Gierke u. a. Jellinek verfiel: „Anhänger und Gegner der Kurie behaupten im Mittelalter den staatlichen Charakter der Kirche, die als *respublica*, *regnum*, *politia* bezeichnet wird.“ Staatsl. 236 Anm.

Suarez, „in der Kirche“ gebe es Staatsgewalt, wobei freilich stets der Zusammenhang den Sinn dartut: Im „Christentum“, wie wir heute sagen würden, ist die Staatsgewalt nicht, wie etwa die spiritualistischen Sekten lehren, aufgehoben⁵⁴.

c) *Der Kirchenstaat.*

Den engsten politischen Verband mit dem Papsttum gingen, ob aus Pietät oder Nützlichkeitsrücksichten, die Staaten ein, die in einem Oberlehens- oder gar Lehensverhältnis⁵⁵ zu ihm standen, bis zum eigentlichen *K i r c h e n s t a a t*, der übrigens auch nicht ein ganz einheitliches Rechtsgebiet darstellte. Es ist bekannt, wie betreffs einiger früherer päpstlicher Aktenstücke und Maßnahmen bis heute der Meinungskampf darüber andauert, ob sie nur für den Kirchenstaat galten oder allgemein⁵⁶. Die Vieldeutigkeit des Wortes *temporalis* mahnt zur Vorsicht bei der Quellenwertung. So kann die Frage nach der Erlaubtheit und Notwendigkeit der *potestas temporalis* auf den Kirchenstaat sich beziehen oder auf die sog. *potestas directa temporalis* über alle Reiche. Bellarmin⁵⁷ lehrt die „relative Notwendigkeit“ des Kirchenstaates:

„Etsi absolute forte praestaret, Pontifices tractare solum spiritualia, et reges temporalia: tamen propter malitiam temporum experientia clamat, non solum utiliter, sed etiam necessario, et ex singulari Dei providentia donatos fuisse Pontifici aliisque Episcopis temporales aliquos principatus. Si enim in Germania Episcopi principes non fuissent, nulli ad hanc diem in suis sedibus permansissent.“ — Einige seiner auch für seine Auffassung von der Staatsgewalt überhaupt lehrreichen Gegengründe gegen die Feinde jedes Kirchenstaates: „Potestas ecclesiastica et politica non sunt contrariae, sed utraque bona, utraque a Deo, utraque laudabilis, et una alteri servit; ergo non pugnant inter se; ergo simul in eodem esse possunt.“

⁵⁴ De leg. III 6 n. 1: „Diximus esse in Ecclesia Christi potestatem temporalem ad obligandos christianos legibus civilibus; nunc videndum sequitur, apud quos sit haec potestas.“ — Wie leicht könnte der Unkundige hier die Lehre der direkten weltlichen Gewalt der Kirche herauslesen!

⁵⁵ Vgl. Felix M. Cappello, *Summa iuris publici ecclesiastici* (Romae 1923) n. 233.

⁵⁶ Über den Judenerlaß Gregors XIII. 1584 vgl. Ojetti S. J., *Commentarium in CIC I* (1927) 105 ff.

⁵⁷ Die Lehre Bellarmins (De R. Pont. V 9) deckt sich ganz mit der von Cappello (*Summa* n. 380) und mit den päpstlichen Ansprüchen gelegentlich der Lateranverträge 1929.

— „Magis diversa sunt pax et bellum, quam bona temporalia et spiritualia; at unus et idem rex simul praeest senatui et exercitui, togatis et armatis; ergo multo magis poterit unus praeesse in temporalibus et spiritualibus rebus.“ — „Qui donaverunt Episcopo Romano aliisque Episcopis principatus temporales, pii homines fuerunt, et ea de causa praecipue a tota Ecclesia commendati sunt.“

d) Die geistliche Gewalt gegenüber dem rein katholischen Staate.

Alle aufgeführten Untertypen des rein katholischen Staats-typus, die wegen ihrer mannigfaltigen Rechtslage große Vorsicht bei der kirchenpolitischen Quellendeutung erfordern, begegnen sich doch in einer überzeitlichen, göttlich-rechtlichen Stellung zur Kirche. Dieser Typus ist freilich, wie wir sahen, nicht der einzige Fall, den unsere beiden Theologen behandeln, aber doch der „klassische“, normale Fall, den sie, wie ebenfalls betont wurde, ohne Zusatz als den selbstverständlichen voraussetzen, wenn sie von „den“ Fürsten, vom Staate schlechthin sprechen. Die Regeln der historischen Kritik verlangen selbstredend für die getreue Darstellung ihrer Lehre solche Unterscheidungen, die in ihrem Gesamttext gegeben sind.

In diesem klassischen Fall des katholischen Kirchenrechts trägt nach den beiden Theologen der Papst als oberster Gewissenlenker in etwa die Mitverantwortung, sollicitudo omnium ecclesiarum, bei jedem gott- oder christusfeindlichen Staatsgesetz. Diese lastende Verantwortung kann sich erstrecken auf die Verhütung eines kommenden Gesetzes, auf die Ungültigkeitserklärung eines Gesetzes und den Befehl zum diesbezüglichen Ungehorsam, der Gottes wahrer Autorität gehorchen würde. Der Papst kann ferner gegenüber einem glaubensverfolgenden Regenten verpflichten zur Inkraftsetzung jener den einzelnen Verfassungen entsprechenden Volksrechte, die das Gemeinwohl vor schwerem, äußerstem Schaden zu bewahren haben. Für den Katholizismus, wie im Mittelalter, war aber der Gewinn der ganzen Welt nichts gegenüber dem Schaden einer Seele.

So sah denn der Stellvertreter Christi in diesem idealen Falle katholischer Fürsten und Völker im Fürsten das Gewissen, für das er als oberster Hirte vor Gott einmal

Rechenschaft ablegen müsse; mehr, er sah in ihm nicht nur das persönliche, private Gewissen des Sohnes der Kirche, sondern in wahrhaft kollektiver Denkweise, auch die Verantwortung des Königs als König, ja die Verantwortung vor einer Nation im Lichte der späteren Generationen und der Ewigkeit⁵⁸.

Hier begegnet uns der jener Zeit so selbstverständliche, im tiefsten Sinne organische und soziologische Gedanke der Staats- und Gemeinschaftsheiligung des öffentlichen, politischen Lebens, der so mächtig auch wieder in den neuesten päpstlichen Aktenstücken zum Durchbruch kommt, der den tiefsten Sinn der *actio catholica* erschließt als einer Gegenwehr gegen den ökonomischen, sozialen, juridischen Modernismus und Laizismus. Keine wahre Religion oder Überzeugung kann je Privatsache bleiben. Diese Verpflichtung auch zum öffentlichen Gemeinschafts- und Staatsbekenntnis Christi enthüllt uns wohl die eindringlichste Absicht unseres Jubilarpapstes bei der Einsetzung des Festes Jesu Christi des Königs.

* * *

Im Lichte der dargestellten Lehre Bellarmins über das Verhältnis von Kirche und Staat sind wir imstande, die vielberufene „Einheit“ von Staat und Kirche im Mittelalter in ihrem wahren Kerne und in ihren Überspannungen zu erfassen. Das natürliche, in der Patristik wie Scholastik stets gültige Einheitsprinzip verlangt letzte Ordnung und Einheit aller Dinge, jedoch nicht immer eine quantitative, numerische Einheit. Hier zeigt sich die Wichtigkeit des Begriffes der Ordnungseinheit, der *unitas ordinis*⁵⁹, als eines Grundbegriffes der scholastischen Soziologie. Bellarmin⁶⁰ weist hin auf den

⁵⁸ „Sicut enim rex christianus potest errare et indiget regimine pastoris circa fidem et religionem christianam, sic etiam in usu potestatis regiae potest errare et indiget directione pastoris. Proinde rex christianus, non solum ut habet fidem et religionem christianam, sed etiam ut habet regiam potestatem qua uti debet ut christianum decet, subiectus est Summi Pontificis directioni.“ Auct. 591.

⁵⁹ St. Thomas, De potentia q. 3, a. 16 ad 2: „Creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquaeque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis.“

⁶⁰ De R. Pont. V 6.

schon von Gregor von Nazianz für das Verhältnis von Staat und Kirche herangezogenen Vergleich von Leib und Seele, den auch Leo XIII.⁶¹ für seine Theorie der *ordinata colligatio* der beiden Gewalten benützt. Dieser Vergleich, der nur ein Bild bleibt, soll, wie Bellarmin dabei näher ausführt, die Wesensverschiedenheit, wie des Fleisches und des Geistes, so der beiden Gewalten dartun, aber zugleich ihre Zuordnungseinheit nach dem höchsten Weltenplan. Die wichtige scholastische Unterscheidung zwischen *unitas naturae* und *unitas ordinis*, Wesenseinheit und Zuordnungseinheit — je nach der Sachlage —, zeigt die unüberbrückbare Kluft zwischen der gebieterisch geforderten *Ordnungseinheit* der beiden wesentlich verschieden bleibenden Gewalten nach der Lehre Bellarmins und jener überspannten Einheit, die entweder den Staat in der Kirche oder die Kirche im Staat aufgehen lassen will.

⁶¹ Immortale Dei, Herderausg. 20 f.

„Die geradezu lächerliche Torheit der päpstlichen Theologie“.

Von August Deneffe S. J.

Der in der Überschrift stehende Ausdruck findet sich in einem 1928 erschienenen Buche von Carl Stange, Professor für systematische und praktische Theologie an der Universität Göttingen¹. Der Verfasser glaubt, die „päpstliche Theologie“, wie sie um die Zeit des V. Laterankonzils (1512—1517) bestand, wegen des am 19. Dezember 1513 über die menschliche Seele erlassenen Dekretes der lächerlichen Torheit zeihen zu können. Da das Buch ein Sonderabdruck aus der von Stange herausgegebenen Zeitschrift für systematische Theologie ist, so sind die Worte auch dort zu lesen². Die Gründe, auf die hin Stange zu einem so belastenden Urteil kommt, sollen im folgenden einer Prüfung unterzogen werden.

Der Abschnitt, in dem die Worte von der lächerlichen Torheit vorkommen, lautet:

„So begreift es sich, daß sich an der Leugnung der Unsterblichkeit die Verkehrtheit und die verhängnisvollen Folgen des undisziplinierten philosophischen Denkens am besten verdeutlichen lassen. Aber zugleich tritt nun auch an diesem Punkte der ganze Widersinn und die geradezu lächerliche Torheit der päpstlichen Theologie [von mir hervorgehoben] grell zutage. Die päpstliche Theologie erklärt, daß sich die Philosophie ihre Maßstäbe von ihr, der päpstlichen Theologie, geben lassen solle, — und sie macht dann sofort ihrerseits die Anwendung, indem sie die Unsterblichkeit der Seele mit rein philosophischen Sätzen beweist. Der Beweis verläuft — wie wir gesehen haben — in den beiden Thesen: 1. die Seele ist die Form des Leibes, und 2. die Seele ist unsterblich. Die erste dieser beiden Thesen ist ein Stück aristotelischer Philosophie, und die zweite These ruht auf einer Schlußfolgerung der mittelalterlichen Theologen, die sich aus jener Formel des Aristoteles mit Hilfe anderer Aussagen des Aristoteles ergibt. Es ist also nicht so, als ob die Kirche im Besitze einer Erkenntnis von besonderer Art wäre, auf Grund deren sie die Philosophie zu belehren und zurechtzuweisen imstande wäre. Was sie der Philosophie entgegenhält, sind vielmehr Gedanken, die offenkundig von der Philosophie herkommen und von der Theologie übernommen sind, — nur daß es sich dabei allerdings um solche Gedanken der Philosophie handelt, die gerade in der damaligen Gegenwart von den Philosophen selbst angezweifelt und preisgegeben werden. Es sind die Gedanken einer vorübergegangenen Periode des philosophischen Denkens, auf die sich die Kirche festgelegt hat und von denen aus sie nun die neuen Gedanken der zeitgenössischen Philosophie als einen Angriff auf ihre Lehre empfindet. Es ist lediglich ein Streit philosophischer Schulen,

¹ Luther und das fünfte Laterankonzil. Von Professor D. Carl Stange, Göttingen. [Studien des apologetischen Seminars, 24. Heft.] Gr.-8°. (110 S.) Gütersloh 1928, Bertelsmann. M. 3.50. Der Ausdruck steht S. 25.

² ZSystTh 6 (1928) 359.

dessen Entscheidung die Kirche zu einer Glaubensangelegenheit macht. Darin besteht die empörende Ignoranz der kirchlichen Führer [von mir hervorgehoben], daß sie es gar nicht merken, wie sie sich in einem Gegensatz bewegen, der ganz im Rahmen philosophischer Überlegung liegt, und daß sie dann doch zur Entscheidung dieses Streites die höchste Instanz der Kirche in Bewegung setzen, als ob es sich um etwas ganz Heiliges und über das Seelenheil Entscheidendes handelte“ (25 f.). — Dazu kommen noch in einer Anmerkung (26, A. 1) die Sätze: „Daß das Konzil den christlichen Glauben verteidigt, ist unter keinen Umständen lächerlich. Lächerlich ist es aber, wenn das Konzil den verderblichen Einfluß der Philosophie brechen will und sich dabei der Waffen bedient, die es einer offenkundig heidnischen Philosophie entnimmt.“

Stanges Grundgedanke ist, soviel ich sehe, dieser: Die päpstliche Theologie will sich in herrschsüchtiger Absicht zur Lehrmeisterin der Philosophie machen und benutzt dazu philosophische Sätze, die einer heidnischen und veralteten Philosophie angehören und nichts Rechtes beweisen. Sie will ähnlich wie ein Don Quixote (der Vergleich ist von mir) mit völlig unzulänglichen Waffen einen Sieg erringen: eine lächerliche Torheit.

Im einzelnen sind Stanges Meinungen, die ihn schließlich zu seinem harten Urteil über die „päpstliche Theologie“ führen, folgende:

1. Das Konzil will die Unsterblichkeit der Seele philosophisch beweisen, und zwar aus der Tatsache, daß die Seele Form des Leibes ist. „Das Anathema des Konzils richtet sich nun zunächst gegen ... die Behauptung der Sterblichkeit der Seele. Aber dieser Satz wird nicht etwa mit den nachher folgenden Bibelstellen widerlegt, sondern mit dem Hinweis darauf, daß die Seele *per se et essentialiter humani corporis forma* ist. Wenn die Seele Form des Leibes ist, so ist sie als Form unzerstörbar“ (17). „Die päpstliche Theologie erklärt, daß sich die Philosophie ihre Maßstäbe von ihr, der päpstlichen Theologie, geben lassen solle, — und sie macht dann sofort ihrerseits die Anwendung, indem sie die Unsterblichkeit der Seele mit rein philosophischen Sätzen beweist“ (25).

Hier irrt Stange. Das Konzil stellt beide Wahrheiten, nämlich daß die Seele Form des Leibes und daß sie unsterblich ist, nebeneinander, aber es leitet die zweite nicht aus der ersten ab. Man lese nur die Worte des Konzils: „*Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicitis recordationis Clementis Papae V praedecessoris nostri in generali Viennensi Concilio edito confinetur; verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit*“³.

³ Denzinger, Enchiridion Symbolorum... Friburgi 1928 16—17 n. 738. — Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Tomus 32 (Parisiis 1902) 842 BC.

Wenn jemand sagt: Karl der Große war nicht nur ein Feldherr, sondern auch ein Staatsmann, so hat er damit noch nicht gesagt, Karl sei deswegen ein Staatsmann gewesen, weil er ein Feldherr war. Wenn das Konzil sagt, die Seele sei nicht nur Form des Leibes, sondern auch unsterblich, so hat es damit nicht gesagt, die Seele sei deshalb unsterblich, weil sie Form des Leibes ist. Ja, geschichtlich besehen, ist der Sinn eher dieser: Trotzdem sie Form ist, ist sie unsterblich.

Petrus Pomponatius (1462—1524), Philosophieprofessor in Padua, Ferrara, Bologna, Vertreter der doppelten Wahrheit und Leugner der individuellen Unsterblichkeit der Seele wenigstens vom philosophischen Standpunkt aus, hatte übertriebene Anschauungen über die Abhängigkeit der Seele von der Materie. Er unterschied nicht genug zwischen innerer und äußerer Abhängigkeit vom Körper. Auch überspannte er den Begriff der informierenden Form. Und so kam er zu dem Schluß: Weil die Seele Form des Leibes ist, ist sie materiell und sterblich⁴. Der Verfasser oder die Verfasser des Konzilsdekrets kannten die Lehre des Pomponatius und hatten gerade sie im Auge. Daher könnte man aus dem Dekret eher ein „trotzdem“, als ein „weil“ herauslesen: Trotzdem die Seele Form des Leibes ist, ist sie doch unsterblich. Rein sachlich betrachtet, enthält das Dekret weder das „trotzdem“ noch das „weil“, sondern es stellt beide Wahrheiten nebeneinander mit Hervorhebung der Unsterblichkeit. Das Buch des Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae*, kam erst 1516, also zwei bis drei Jahre nach jenem Konzilsdekret heraus; aber er hatte seine falschen Lehren schon vorher verbreitet: „Wenn er auch seine Ansichten erst später in Schriften verfochten zu haben scheint und ihm ein Widerruf erst 1518 auferlegt wurde, so hatte er doch schon vorher die volle individuelle Unsterblichkeit der Seele geleugnet“⁵. Wenn es ferner heißt, daß zu Beginn des 16. Jahrhunderts mehrere Philosophen, die „Alexandristen“ und „Averroisten“, die philosophische Unbeweisbarkeit der Unsterblichkeit der Menschenseele⁶ behaupteten, so hat doch das Konzil nicht die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit definiert. Sonst hätte es sich anders ausgedrückt. Es hat vielmehr die Unsterblichkeit selbst dogmatisch festgestellt.

2. Stange sieht die Absicht des Konzils, die Unsterblichkeit der Seele philosophisch aus dem Formsein der Seele zu begründen, schon darin hervortreten, daß es eben die Lehre von der Unsterblichkeit im Zusammenhang mit der Lehre von der Seele als Form des Leibes vor-

⁴ Vgl. etwa Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* III¹² (Berlin 1924) 29 über die Lehren des Pomponatius: „Die Seele muß daher im Sinne des Aristoteles als Form und Entelechie des Leibes aufgefaßt werden und ist insofern materiell und daher auch sterblich.“

⁵ L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste* IV¹⁻⁴ (Freiburg 1903) 562. Über das Buch des Pomponatius ebenda III 1⁵⁻⁷ (1924) 136—138.

⁶ Pastor, a. a. O., III 1⁵⁻⁷ 135.

trägt: „Ist es keine Begründung ‚auf philosophische Weisheit‘, wenn die Unsterblichkeit der Seele mit der Lehre von der Seele als Form des Leibes in Zusammenhang gebracht wird?“ (15). — Auch diese Erwägung kann nicht als stichhaltig angesehen werden. Wenn jemand sagt: Die Erde dreht sich nicht nur um ihre Achse, sondern sie bewegt sich auch in einem Jahre um die Sonne, so behauptet er allerdings die eine Bewegung im Zusammenhang mit der anderen, indem er eben beide Bewegungen in einem Satz von demselben Satzgegenstand aussagt; aber er behauptet nicht, daß die zweite Bewegung mit der ersten in einem solchen Zusammenhang stehe, daß sie aus der ersten gefolgert werden könne oder müsse. So ist es auch, wenn das Konzil sagt, die Seele sei nicht nur Form des Leibes, sondern sie sei auch unsterblich. Man kann sagen, es definiere beide Lehren im Zusammenhang, aber es definiert nicht, daß ein solcher Zusammenhang bestehe, daß das Zweite aus dem Ersten philosophisch gefolgert werde oder auch nur gefolgert werden könne. Es sagt darüber nichts.

3. Stange meint, es sei eine scholastische Lehre, daß aus dem Formsein die Unsterblichkeit folge: „Wenn die Seele Form des Leibes ist, so ist sie als Form unzerstörbar. Thomas führt diesen Gedanken bereits aus“ (17). — Das ist ein Irrtum. Stange möge einen einzigen Scholastiker nennen, der aus dem Formsein einfachhin schon die Unsterblichkeit dieser Form folgerte. Die Pflanzenseele ist Form der Pflanze, die Tierseele Form des Tieres; aber kein besonnener Scholastiker wird nun daraus, daß die Pflanzenseele oder die Tierseele Form ist, auf die Unsterblichkeit dieser Seelen schließen. Tatsächlich hat denn auch Stange gleich auf der folgenden Seite das entscheidende Wort, indem er aus Thomas, S. th. 1, q. 75, a. 6 anführt: „Impossibile est, quod forma subsistens desinat esse.“ Auch bringt er einige Zeilen weiter in einem deutschen Satz das „forma subsistens“. Aber das war eben vorher zu berücksichtigen. Nicht das Formsein, sondern die Tatsache, daß die Seele eine *forma subsistens* ist, bringt die Unsterblichkeit. Sie ist eine Form, die vermöge ihrer Geistigkeit die Möglichkeit und die Berechtigung zu selbständigem Dasein und Wirken hat und daher mit der Auflösung des ganzen Menschen nicht auch zugrunde gehen muß, die ferner wegen ihrer Geistigkeit keine Teile hat und daher auch nicht in Teile zerfallen kann: „nec per accidens corrumpitur nec per se“. Der hl. Thomas sagt in demselben Artikel ausdrücklich: „Animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus“⁷.

4. Stange weiß sehr wohl, daß das Konzil, nachdem es die Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen hat, sich auf Schriftstellen und

⁷ Wie etwa heute in der scholastischen Philosophie die Unsterblichkeit der Seele philosophisch bewiesen wird, kann man nachsehen bei J. Fröbes, *Psychologia speculativa*. Tom. II, *Psychologia rationalis* (Friburgi 1927) 280—305.

andere Dogmen beruft. Aber das macht ihn nicht wankend in der Überzeugung, daß die eigentliche Absicht des Konzils dahin geht, die Unsterblichkeit der Seele philosophisch, und zwar aus der Lehre von der Seele als Form des Leibes, abzuleiten. Das Konzil führt, so meint er, die Schriftstellen zu dem Zweck an, die Richtigkeit seines philosophischen Beweises darzutun. Nämlich: die Bibelstellen beweisen, „daß der Unsterblichkeitsglaube zum Bestand der geoffenbarten Religion gehört“ (26). Nun kann aber das Wahre dem Wahren nicht widersprechen; also muß auch die Philosophie, wenn sie eine wahre Aussage über die Unsterblichkeit machen will, zu demselben Ergebnis gelangen. Nun sind wir — Konzilsväter — mit unserer philosophischen Beweisführung zu dem Schluß gekommen, daß die Seele unsterblich ist. Also geben wir das Beispiel einer musterhaften Philosophie. Zugleich zeigen wir, daß wenigstens in diesem Falle der Satz von der doppelten Wahrheit nicht gilt. Denn sowohl philosophisch wie theologisch ist es wahr, daß die Seele unsterblich ist.

Die ganze Voraussetzung dieses Gedankenganges, nämlich daß das Konzil die Unsterblichkeit der Seele philosophisch habe beweisen wollen, ist hinfällig und von Stange nicht bewiesen. Übrigens ist es auch logisch nicht richtig, daß eine in sich wahre Schlußfolgerung schon das Zeichen eines guten Beweisverfahrens sei. Aus wahren Vordersätzen kann nie etwas Falsches folgen. Aber aus falschen Vordersätzen kann einmal etwas Wahres folgen; z. B.: Der Mensch ist ein Engel, der Engel ist sterblich, also ist der Mensch sterblich. Wir haben kein Recht, das Konzil eines logischen Fehlers für schuldig zu erklären. Auch ist die Unhaltbarkeit der doppelten Wahrheit nicht im eigentlichen Sinne beweisbar. Sie gehört zu den ohne Beweis klaren Wahrheiten, wenn man nur den Sinn der Worte genügend erfaßt⁸.

5. Stange will auch, so scheint es wenigstens, aus der Tatsache, daß das Konzil sagt, es seien Irrtümer über die Natur der vernünftigen Seele entstanden, den Schluß ziehen, es wolle die Unsterblichkeit philosophisch beweisen: „Aber es steht überhaupt gar nicht die Lehre der Kirche oder die Theologie, sondern die philosophische Seelenlehre (*de natura praesertim animae rationalis*) zur Erörterung“ (27). — Darauf wäre zu sagen: Gott kann auch über die Natur eines Dinges etwas offenbaren, und er hat tatsächlich über die Natur der Seele etwas geoffenbart, nämlich daß sie unsterblich ist. Er hat diese Offenbarung dem unfehlbaren kirchlichen Lehramt zur Bewahrung und Verkündigung übertragen. Daß die Unsterblichkeit der Seele eine ständig in der Kirche verkündete Lehre ist, weiß das Konzil sehr wohl; es rechnet den entgegenstehenden Irrtum zu den „errores a fidelibus semper explosos“. Aber jetzt geben ihm die aufgetauchten Irrtümer Veranlassung, die alte

⁸ Vgl. etwa den Artikel „Relative Wahrheit“: Stimmen aus Maria-Laach 78 (1910) 56—66.

Glaubenslehre feierlich zu definieren und in Schutz zu nehmen, damit die Gläubigen an der Seele keinen Schaden leiden.

6. „Neben dem Hinweis auf einzelne Schriftstellen beruft sich das Dekret auch auf den Zusammenhang, in dem die Unsterblichkeit der Seele mit dem Heilswerk Christi und der Auferstehung steht. Gibt es keine Unsterblichkeit der Seele, so gibt es auch keine Hoffnung auf ein Leben im Jenseits. Wir sind also mit unsrer Auferstehungshoffnung von dem Streit der Philosophen und seinem Ergebnis abhängig! — Man kann kaum unwürdiger von der christlichen Auferstehungshoffnung sprechen, als es hier geschieht“ (28). — Wieder wird ohne genügenden Grund vorausgesetzt, daß das Konzil die Lehre von der Unsterblichkeit philosophisch ableiten wolle. Das Konzil definiert die Unsterblichkeit der Seele als geoffenbarte Glaubenswahrheit und fügt bei, wenn Philosophen das Gegenteil lehrten, so verurteile es sie: „*Damnatus et reprobamus omnes assentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus.*“

Stange fährt fort: „Das Konzil beruft sich auf Paulus: die Heiligen und Gerechten wären die elendesten aller Menschen, wenn — es keine Unsterblichkeit der Seele gäbe! Aber Paulus sagt allerdings: wenn es keine Auferstehung von den Toten gäbe“ (28). — Hier wird angedeutet, daß das Konzil den Gedanken des hl. Paulus unrichtig wiedergebe. Man lese aber die schon einmal angeführten Worte des Konzils: „*Alias [wenn die Seele nicht unsterblich wäre] nec resurrectio expectanda foret, ac sancti et iusti miserabiliores essent, iuxta apostolum, cunctis hominibus.*“ Also die Auferstehung wird ausdrücklich genannt.

7. Stange wirft dem Konzil vor, daß es die Kompetenzen der Theologie und der Philosophie überschreite: „Das Dekret des Konzils bedeutet beides: 1. eine Überschreitung der Kompetenzen der Theologie, da die Theologie den Streit der Philosophenschulen entscheiden soll; und 2. eine Überschreitung der Kompetenzen der Philosophie, da die Philosophen die Glaubenswahrheiten begründen sollen“ (28). — Dazu ist im allgemeinen zu bemerken: Das kirchliche Lehramt steht allerdings über der dogmatischen Theologie, indem diese ihre Prinzipien, ihre obersten Sätze, vom kirchlichen Lehramt empfängt: „*principia theologiae sunt articuli fidei*“ (vgl. S. Thomas, S. th. 1, q. 1, a. 7), und es steht in mehrfacher Beziehung über der Philosophie; z. B. kann es, kraft der von Christus ihm gegebenen Befugnis, etwaige falsche, dem Glauben unmittelbar oder mittelbar widersprechenden Aufstellungen der Philosophie oder anderer Wissenschaften verurteilen.

Das Konzilsdekret soll eine Überschreitung der Kompetenzen der Theologie bedeuten, „da die Theologie den Streit der Philosophenschulen entscheiden soll“ (28). Im Konzilsdekret jedenfalls sprechen nicht die Theologen — sofern man das Wort im eigentlichen Sinne nimmt zur Bezeichnung der Vertreter der Glaubenswissenschaft —, sondern es spricht das von Christus eingesetzte kirchliche Lehramt.

Und das hat von Christus das Recht, den von der weltlichen Wissenschaft vorgetragenen Irrtümern, sofern sie die Glaubenslehre berühren, entgegenzutreten. Das Vatikanische Konzil sagt hierüber: „Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet, falsi nominis scientiam [1 Tim. 6, 20] proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam“ [cf. Col. 2, 8] (Sess. 3, cap. 4; Denzinger n. 1798).

Das Dekret des V. Laterankonzils soll ferner eine Überschreitung der Kompetenzen der Philosophie bedeuten, „da die Philosophen die Glaubenswahrheiten begründen sollen“ (28). Das Konzil sagt: „Omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint seu explanaverint, quale hoc est de animae mortalitate aut unitate et mundi aeternitate ac alia huiusmodi, teneantur eisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere“ (Mansi 32, 842 DE). Die Kirche ist auch hier um die Reinerhaltung des Glaubens und um die Abwendung von Seelengefahren besorgt. Daher befiehlt sie den katholischen Philosophieprofessoren, wenn sie ihren Zuhörern Meinungen anderer Philosophen, die mit dem Glauben im Widerspruch stehen, vortragen, sollten sie zugleich die entgegenstehenden Wahrheiten der christlichen Religion klarmachen und überzeugend darlegen und die Scheinbeweise jener Philosophen — denn ein Irrtum kann höchstens durch einen Scheinbeweis gestützt werden — nach Kräften auflösen. Hierin kann man nicht mit Recht eine Überschreitung der Kompetenzen eines katholischen Philosophieprofessors sehen; er ist ja nicht nur Professor, sondern auch Mensch und Katholik; und schließlich kommt es auch seiner Wissenschaft zugute, wenn er, wie er es soll, das von Christus eingesetzte kirchliche Lehramt als „norma negativa“ benutzt. Er wird so vor Irrtümern in seiner eigenen Wissenschaft bewahrt. Zudem nutzt er seinen Zuhörern und fördert sie auch in der philosophischen Wissenschaft. Wenn ein Professor der Chemie vor seinen Zuhörern einen Giftstoff behandelte und er dann schließlich auch auf ein Gegenmittel hinwies, das bei einer etwaigen Vergiftung angewandt werden könnte, dürfte man ihm das nicht übelnehmen, ihm nicht Überschreitung seiner Kompetenz oder Übergriffe in das Gebiet der Medizin vorwerfen. Vor allem könnte man ihm diesen Vorwurf dann nicht machen, wenn seine Hörer in Gefahr wären, sich beim praktischen Arbeiten mit jenem Stoff eine Vergiftung zuzuziehen.

Nach all dem dürfte der Schluß gerechtfertigt sein, daß C. Stange zu seinem harten Urteil über das V. Laterankonzil objektiv keine ge-

nügenden sachlichen Gründe hatte. Da das Buch in den Studien des apologetischen Seminars von Wernigerode herausgekommen ist, so liegt die Annahme nahe, daß sein Inhalt im Seminar durchbesprochen wurde. Sollte diese Vermutung richtig sein, so wäre es sehr zu bedauern, daß den Mitgliedern des Seminars derartige falsche Anschauungen über ein katholisches Konzil vorgelegt wurden.

Bemerkungen zur Kriegslehre von Fr. Suarez.

Von Johann B. Schuster S. J.

Die Kriegslehre des Fr. Suarez, die unseres Wissens noch nicht in einer ausführlicheren Studie gewürdigt wurde, zeigt die Eigenart und die Methoden, die aus den übrigen Werken des spanischen Theologen bekannt sind. Anschluß an den hl. Thomas, gewissenhafte Rücksichtnahme auf die bedeutenderen Lösungen der Vorzeit, ein offener Blick für die neuen Fragen und drängenden Aufgaben der Gegenwart, ein selbständiges Ringen und Entscheiden nach sorgfältiger Prüfung kennzeichnen auch seine Lehre über den Krieg. Sie ist hauptsächlich im Kommentar zur Summa des hl. Thomas, Pars II niedergelegt (Tractatus 3 de Caritate, disputatio 13). In seinem unter mancher Rücksicht verdienstvollen Buche „Weltfriede und Weltkirche“ beschäftigt sich Fr. Straßmann¹ auch mit Fr. Suarez und seiner Kriegslehre. Im engen Anschluß an Vanderpol, dessen großes Werk: „La doctrine scolastique du droit de guerre“ dem Nachweis dient, daß die Strenge der scholastischen Kriegslehre seit dem 17. Jahrhundert zum großen Schaden der menschlichen Gesellschaft abgeschwächt worden ist, wird Suarez der Vorwurf gemacht, daß er als erster die Frage bejaht, ob man auch schon bei einer *sententia probabilior* für sein Recht zum Krieg schreiten dürfe. Er wende damit zum erstenmal die für die distributive Gerechtigkeit geltenden Grundsätze auch für den Krieg an, der bei Augustinus und Thomas nur als Akt der vindikativen Gerechtigkeit in Frage kam. Hier erscheine also eine Lockerung der alten Kriegsmoral. Es wird dann noch in einer kurzen Übersicht gezeigt, wie sich die späteren Autoren von der alten Strenge immer weiter entfernten². Einen noch verhängnisvolleren Schritt als Suarez habe Molina gemacht. Nach ihm genügt für die Gerechtigkeit eines Angriffskrieges eine nur materielle Ungerechtigkeit, so daß, was bisher als absurd galt, der Krieg auf beiden Seiten ohne formelle moralische Schuld, also gerecht sein könne. Damit sei der erhabene Charakter des Krieges als einer Strafexekution gegen eine sichere und

¹ Weltkirche und Weltfriede. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem (Augsburg 1924; ² 1929, Haas & Grabherr).

² A. a. O. 86.

schwere moralische Schuld gefallen. Für Tanner wird der Krieg sogar Funktion der kommutativen Gerechtigkeit. Bei Busenbaum erscheinen als ausreichende Kriegsgründe schon die Notwendigkeit des Gemeinwohles oder die öffentliche Ruhe. Im 19. Jahrhundert endlich erklärt Goussset den Krieg für erlaubt, wenn er notwendig sei für die Nation. Der hl. Alfons, der außerhalb dieser Reihe berührt wird, habe allerdings auch diese Auffassung der neueren Periode übernommen, aber er halte doch wenigstens daran fest, daß man *in praxi* fast niemals bei bloß größerer Wahrscheinlichkeit den Krieg eröffnen dürfe. Dazu gehöre Sicherheit der *causa*. Stratmann macht sich u. a. den Einwand, auch materielles Unrecht soll aus der Welt geschafft werden. Darauf erwidert er, daß der Krieg noch viel schlimmer wäre. Denn erstens wäre die Kriegserklärung unmoralisch (wodurch das Unrecht schon vermehrt wäre), und zweitens wäre es völlig ungewiß, ob durch einen Krieg die Rechtslage verbessert würde. Als Mittel zur Beseitigung eines nur materiellen Unrechts müsse der Krieg ausscheiden.

Bei der Tendenz des ganzen Buches zur Verteidigung des Friedensgedankens erscheinen diese Bemerkungen wohl verständlich. Es regen sich aber begründete Zweifel, ob die Argumente und Bedingungen für einen gerechten Krieg wirklich einwandfrei dargestellt wurden. Auf jeden Fall scheint es bei der Bedeutung des Problems geraten, die strittigen Punkte der „neueren“ Auffassung etwas zu prüfen. Wir brauchen nicht zu fürchten, dadurch den echten Friedensgedanken zu gefährden. Im Gegenteil, eine gewissenhafte und möglichst allseitige Prüfung der Schwierigkeiten wird uns vor Überspannung bewahren und so die Gefahr vermeiden lassen, durch übertriebene Anforderungen den Erfolg der Friedensidee schon im voraus unsicher zu machen.

Wir beschränken uns im folgenden hauptsächlich auf die Lehre von Suarez. Zwei Fragen sollen zur Sprache kommen. Welches sind die gerechten Ursachen für einen Krieg? und: Welche Sicherheit ist dafür erforderlich?

I. Eine *causa iusta* ist für Suarez³ zunächst *gravis iniuria proportionata damnis belli*. Wie diese zu verstehen ist, wird sect. 6, n. 2 noch deutlicher erklärt. Als gerechter Titel erscheint der Streit um eine Stadt und ihre Zugehörigkeit zu einem Reich. Der Fall ist dem Zivilstreit zwischen zwei Privatpersonen ganz parallel. Offensichtlich braucht von Anfang an nicht gleich *iniuria formalis* vorzuliegen. Zuerst müssen alle friedlichen Mittel angewendet werden. Führt die Untersuchung der beiden Rechtsverhältnisse nicht zur Sicherheit und bleiben die Ansprüche gleich zweifelhaft, so muß, sofern keine Partei schon im Besitze des Streitobjektes ist, geteilt bzw. Ersatz geleistet werden. Weigert sich nun der eine Teil, so hat der andere, natürlich immer die proportionale Wichtigkeit des Gegenstandes vorausgesetzt,

³ De Caritate, disp. 13, sect. 4, n. 2.

das Recht zum gewaltsamen Vorgehen wider die *iniuria*. „Quodsi unus tentaret, rem totam occupare aliumque excludere, hoc ipso iniuriam alteri faceret, quam posset iuste repellere et eo titulo iusti belli rem totam occupare.“ Übrigens ist ein unparteiisches Schiedsgericht nach Kräften anzustreben.

Wie verhält sich diese Lehre zu den Gedanken der hl. Thomas und Augustin? In seiner Summa spricht der Aquinate ausdrücklich nur von der *vindicatio iniuriae*. Ein Gleiches gilt vom hl. Augustin. Aber schon des letzteren Lehre läßt sich ohne gezwungene Umdeutung so verstehen, daß dieses Unrecht nicht bloß in einer gewaltsamen Beeinträchtigung des gegenwärtigen Besitzes, sondern auch in der Weigerung liegen kann, in gerechte Schlichtung von gegenseitigen wichtigen Ansprüchen einzuwilligen. Gibt man die Möglichkeit eines Unrechtes in diesem Falle zu, dann besteht praktisch überhaupt kein wesentlicher Unterschied zwischen der „alten“ und der neuen Auffassung. Außerdem darf auch die Annahme nicht befremden, daß der hl. Thomas nur den nächstliegenden und klarsten Fall einer *causa iusta* anführen wollte. Mit Fug und Recht können spätere Untersuchungen ähnliche Fälle heranziehen, die eine analoge Beurteilung erlauben oder verlangen. Die Frage der hier möglichen *ignorantia* brauchte nicht eigens, wenigstens nicht in einem Schulbuch, hervorgehoben zu werden. Auch der Gedanke Molinas, schon eine *iniustitia materialis* könne genügen, fügt sich zwanglos in die Auffassung von Suarez ein. Zunächst mag darauf hingewiesen werden, daß Molina durchaus nicht etwa eine Tendenz zur Abschwächung des Ernstes in dieser wichtigen Frage zeigt. Im Eingang zur Disputatio 103 bringt er dies sehr deutlich zum Ausdruck. Für ihn ist die Möglichkeit eines „bellum materialiter et formaliter iustum ex utraque parte“ ein absurder Gedanke. Aber wie Suarez, verschließt er sich nicht vor der Möglichkeit eines Krieges wegen territorialer Besitzstreitigkeiten. Da gelten die allgemeinen Regeln der Gerechtigkeit wie in Zivilsachen unter Privaten. Das alttestamentliche Beispiel der Eroberung des Gelobten Landes zeigt, daß nicht notwendig immer formelles Unrecht vorliegen muß. *In praxi* ist freilich die Erlaubtheit eines Krieges bloß wegen materiellen Unrechtes selten. Für das *bellum vindicativum* muß natürlich immer Schuld vorliegen.

Wichtiger noch als das historische Problem der Kontinuität und Entwicklung der Lehre von der *causa iusta* ist die entscheidende Frage nach ihrer inhaltlichen Berechtigung. Diese kann nun unseres Erachtens nicht bestritten werden. Schon die jahrhundertelange, praktisch so gut wie einheitliche Auffassung der katholischen Moralthologie darf als gewichtiges Argument angeführt werden. Dies scheint auch Strammann zu fühlen, wenn er trotz seines abweichenden Standpunktes, vielleicht gerade wegen der Autorität des hl. Alfons nur sagt, es sei erlaubt, sich nach der Lehre der hl. Thomas und Augustinus zu richten.

Es war in der Tat nicht schwächliches Nachgeben gegen die Ansprüche eines überspannten Nationalismus, der die neuere Moraltheologie zu dieser Entscheidung bewog, sondern das lebhafteste Verantwortungsbewußtsein, der menschlichen Leidenschaft die gerechten Forderungen des göttlichen Sittengesetzes nach gewissenhafter Abwägung aller Gründe vorzustellen und gleichzeitig die Sicherstellung des internationalen Friedens zu gewährleisten, der die gerechte Schlichtung der gegenseitigen Ansprüche zur Voraussetzung hat. Letzte Wurzel des Kriebsrechtes ist ja die physische Erzwingbarkeit des Rechtes überhaupt. Das gilt für die Bestrafung des Verbrechers, für die Notwehr gegen aktuellen ungerechten Angriff, im Ausnahmefall auch schon gegen bloß materielles Unrecht, für die Entscheidung von Zivilstreitigkeiten, wenn die Staatsgewalt versagt oder der eine Teil sich dem gerechten Urteilsspruch nicht fügen will. Die gleiche Überlegung gilt auch für die Ansprüche der Staaten untereinander. Weil eine höhere Autorität fehlt, bleibt um der allgemeinen Sicherheit und des öffentlichen Wohles willen kein anderer Weg als Gewalt. Man braucht nur einmal die gegenteilige Meinung zu Ende zu denken, um die unheilvollen Wirkungen zu sehen. Nehmen wir das Beispiel von Suarez. Es entsteht Streit über eine Stadt oder eine wichtige Provinz, deren Besitz militärisch oder wirtschaftlich für den benachbarten Staat geradezu entscheidend wird. Muß sich dieser im Fall der Weigerung der Gegenseite zu einem gerechten Ausgleich die Wegnahme der Provinz gefallen lassen mit der sicheren Aussicht der schwersten Bedrohung seines Landes? Kann nicht sogar die Pflicht entstehen, mit bewaffneter Hand einzugreifen, wenn etwa der Provinz selber und dem eigenen Lande eine große Gefahr droht, z. B. durch den Bolschewismus oder in früherer Zeit durch die Mohammedaner oder sektiererischen Schwarmgeister? Das sind und waren keine abstrakten Möglichkeiten, sondern wirklichkeitsnahe Fragen von größter Wichtigkeit. Gerechte Verteilung der Güter ist auch für das internationale Leben von solcher Bedeutung, daß ihr Schutz im Notfall durch Zwang bewirkt werden darf und gelegentlich auch muß. Wenn dann Molina ausdrücklich sagt, wie auch Suarez und Vitoria wenigstens einschließlich und folgerichtig annehmen, daß unter Umständen auch materielles Unrecht genügt, nämlich wenn der eine Teil gutgläubig fremdes Gut besitzt und es nicht herausgeben will, so ist das nur die konsequente Anwendung eines allgemeinen Prinzips, und es ist schwer einzusehen, warum nicht auch *a u s n a h m s w e i s e* dieser Grund hinreicht, wofern nur sonst die geforderten Bedingungen erfüllt sind, also vor allem die *causa gravis et proportionata damnis belli*. Übrigens liegt gerade hier die Gefahr nahe, daß sich eine Partei leicht und vorschnell auf angebliche *ignorantia invincibilis* stütze, um sich so desto sicherer in den Besitz fremden Gutes zu bringen.

Nun ist es auch leichter möglich, über die terminologische

Frage zu einer Entscheidung zu kommen. Kein Zweifel besteht darüber, daß im Fall von offensichtlich schuldbar zugefügtem Unrecht, z. B. Gesandtenmord, und verweigerter Genugtuung, der Krieg „*ex iustitia vindicativa*“ legitimiert wird. Wenn aber der Anlaß des Krieges in einem Streit über eine Stadt oder Provinz liegt, so kann man ohne Zwang mit Suarez von der „*iustitia distributiva*“ reden, insofern die Funktion der gerechten Entscheidung, mag sie nun von einem Schiedsgericht oder von der staatlichen Behörde getroffen sein, der *iustitia distributiva* zugeschrieben wird. Wenn der eine Teil einen gerechten Ausgleich der Forderungen und Ansprüche verweigert, tritt natürlich auch wieder die Strafgerechtigkeit in Wirksamkeit. Blickt man endlich auf die der richterlichen Untersuchung zugrunde liegende Streitsache selber, so darf man mit vollem Rechte von „*iustitia commutativa*“ reden, deren Anspruch durch den Entscheid oder im Falle der Weigerung durch kriegerische Gewalt zu gewährleisten ist. Die Auffassung Tanners hat also nichts Gewalttames an sich. Wenn dann einmal ausnahmsweise wegen *ignorantia invincibilis* schon bei *iniustitia materialis* der Kriegsfall einträte, natürlich unter Voraussetzung der übrigen Bedingungen, so mag man auch hier von Vollzug einer *iustitia vindicativa* reden, so wie das im innerstaatlichen Zwangsvollzug bei irrtümlichem Besitz fremden Gutes trotz guten Glaubens möglich ist, wenn die Herausgabe verweigert wird. Falls die sachliche Entscheidung über strittigen Besitz als Kriegsgrund der Wahrheit entspricht, und dafür glauben wir beachtenswerte Argumente beigebracht zu haben, dann kann auch gegen die Einführung der Begriffe *iustitia distributiva* und *commutativa* kein wesentliches Bedenken erhoben werden. Nach dem hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 80, a. unicus ad 1) gehört die „*vindicta, quae fit auctoritate publicae potestatis, secundum sententiam iudicis*“, zur *iustitia commutativa*. Dies gilt offenbar deswegen, weil die Vindikativexekution im Dienste der gerechten Güterverteilung nach den Forderungen der *iustitia commutativa* steht. Also scheint unsere Terminologie auch der Auffassung des Aquinaten zu entsprechen.

II. Etwas schwieriger scheint die Entscheidung bei der zweiten Frage zu sein: Welche Sicherheit wird für die *causa belli* gefordert? Volle Einmütigkeit herrscht darüber, daß eine eigentliche Strafexekution nur wegen sicherer schwerer Schuld erlaubt ist. Wenn es sich aber um Besitzstreitigkeiten handelt, können Zweifel über die Rechtslage entstehen. Suarez formuliert den Streitpunkt (a. a. O. sect. 6, n. 2) also: Wenn bei Meinungsverschiedenheit über die Zugehörigkeit einer Stadt Gewißheit betreffs der Rechtslage nicht erzielt werden kann, sondern wahrscheinliche Gründe für den Anspruch beider Parteien bestehen, so ist der Ausgleich nach den Prinzipien der *iustitia distributiva* anzustreben. Natürlich ist es für Suarez auch hier ausgemacht, daß zuerst alle geeigneten friedlichen Mittel und insonderheit ein schiedsgericht-

liches Verfahren zu versuchen sind. Bei der Entscheidung sind verschiedene Möglichkeiten auseinander zu halten. Ist die Wahrscheinlichkeit auf beiden Seiten gleich groß, dann sind nochmals zwei Fälle denkbar. Entweder ist der Streitgegenstand schon im Besitz einer Partei, und dann hat diese den Vorzug, wenigstens, wie Suarez gegen Soto bemerkt, im Falle guten Glaubens von Anfang an; oder es hat noch niemand Besitz ergriffen, und dann meint unser Autor: „*Communior sententia esse videtur, unumquemque habere ius ad primo occupandum: unde fieret iustum bellum ex utraque parte, quod non refert, cum interponitur ignorantia.*“ Er selber hält dies jedoch nicht für zulässig. Wenn die beiderseitigen Ansprüche wirklich einander gleich sind (der Sicherheit nach), so muß geteilt, oder falls dies nicht tunlich, Wertersatz geleistet werden. „*Ergo ad hoc ipsum tenebuntur principes in casu belli, nam aut inter se rem dividunt aut sortem mittunt vel aliqua alia ratione negotium component*“ (ebd. sect. 6, n. 4). Im Weigerungsfalle wäre der Fall der *iniuria* gegeben.

Wenn aber eine Partei wahrscheinlichere Gründe hat — und diese Möglichkeit behandelt Suarez schon an erster Stelle —, so muß ihr ein gerechter Richter die Sache zusprechen, weil es sich hier um einen Akt der *iusiustitia distributiva* handelt, „*in qua dignior est praeferendus*“. Dieser darf also auch sein *ius melius* durch Waffengewalt geltend machen, während die andere Seite auf keinen Fall zum Kriege treiben darf. Während Vazquez und Laymann diese Entscheidung verwerfen, hält sie der hl. Alfons für innerlich probabel, aber mit Rücksicht auf die vielen Kriegsgreuel usw. gilt ihm die gegenteilige Ansicht für *longe probabilior*, wonach „*practice vix umquam bellum iustum videri possit, si ex solis probabilibus et non certis [causis] inferatur*“⁴. Mit Suarez stimmen nach dem hl. Alfons auch Vitoria, Bañez und Ledesma überein. Ebenso hält Croix deren Auffassung für zulässig. Es ist noch zu beachten, daß Alfons in seiner Stellungnahme für die Meinung, die er als die *longe probabilior* bezeichnet, nicht auf deren Prinzip drängt, daß man nämlich einen gutgläubigen Besitzer nicht stören dürfe, ohne das gegenteilige Recht sicher bewiesen zu haben, sondern allgemeinere Erwägungen über die unvermeidlichen Kriegsgreuel für bestimmend ausgibt.

Wenn wir zum Schluß ein paar kritische Bemerkungen anfügen und auch einen Lösungsversuch andeuten wollen, so scheint es sehr zweifelhaft, ob Suarez wirklich der erste war, der eine mildere Sentenz bezüglich der Sicherheit des Kriegsgrundes vorgetragen hat. Schon Molina kennt diese Auffassung, ohne indes Namen zu nennen. Er sagt nur: „*Sunt, qui dicant . . .*“ (De iustitia, tr. 2, disp. 103, n. 7). Sodann hat die Erwägung des hl. Alfons sicher in vielen Fällen ein großes Gewicht. Aber ist im Falle einer außerordentlichen Bedeutung und Wich-

⁴ Theologia Moralis lib. 3, tract. 4, cap. 1, n. 404.

tigkeit des Streitobjektes, und bei einem erst kürzlich, wenn auch gutgläubig erworbenen Besitz die Entscheidung wirklich unbedingt in dem Sinne zu treffen, daß trotz der besseren Gründe des einen Teiles die Gegenpartei ohne Entschädigung ihre außerordentliche Vorzugsstellung behaupten kann? Das erscheint manchem unbillig. So ist Sylvius (Comment. in S. Thom. tom. 3, q. 40, a. 1, concl. IV) der Meinung: „Si in dubio, qui non possidet, videatur habere plus iuris, potest compensationem petere ab illo, qui possidet; quam si dare nolit, potest bello impeti, quando negotium est tanti momenti, ut iudicio prudentum expediat illud terminari, etiam per arma.“ Wenn zudem der Machtzuwachs eine Bedrohung der religiösen und sittlichen Interessen des anderen bedeutet ⁵? Falls die *iusta distributio bonorum* für den Frieden unter den Völkern nicht minder notwendig ist, wie für den Privatmann, wird man vielleicht eine Entscheidung gegen Suarez nicht für so leicht halten. Wie übrigens seine Auffassung, deren praktische Tragweite nicht allzu groß ist, auch beurteilt werden möge, auf jeden Fall steht fest, daß er mit großer Umsicht und Gewissenhaftigkeit die Grundsätze des Rechtes auch auf die drängenden und schwierigen Fragen seiner Zeit anzuwenden suchte.

Intuition und Abstraktion.

Gedanken zum Aufbau der Erkenntnistheorie.

Von Joseph de Vries S. J.

J. Maréchal S. J. veröffentlicht unter dem Titel „Abstraction ou intuition“ drei außerordentlich anregende, im November 1928 im Institut supérieur de Philosophie der Löwener Universität gehaltene Vorträge, die zuerst in der *RevNéo-scol* 1929 im Druck erschienen: *Au seuil de la métaphysique. Abstraction ou intuition.* (8^o [89 S.] Louvain 1929, Inst. sup. de Phil.) Die Frage, die M. sich stellt, ist das Zentralproblem der Erkenntnistheorie: Wie kommen wir zur Erkenntnis metaphysischer Wesenheiten und damit zu absolut allgemeingültigen und notwendigen Wahrheiten? Durch Intuition oder durch Abstraktion? Das erste ist die platonische, das zweite die aristotelische Lösung. M. bekennt sich rückhaltlos zu einem reinen Aristotelismus („*franc aristotélisme*“ 57), wie er in der thomistischen Philosophie verwirklicht sei.

Eine intellektuelle Intuition als Ausgangspunkt der Metaphysik lehnt M. also ab. Doch ist zu beachten, in welchem Sinn: Intellektuelle Intuition ist ihm zunächst eine Erkenntnis des Verstandes rein *a priori*, eine Erkenntnis, zu der der Verstand aus sich allein heraus determiniert

⁵ Vgl. die heutige internationale Gewohnheit, wonach für bedeutsame territoriale Veränderungen regelmäßig auch die Anerkennung der übrigen Staaten eingeholt wird.

ist, ohne daß es irgendeiner „Entlehnung“ aus der sinnlichen Erfahrung bedürfte (30 f. 40). Hierher gehören also vor allem angeborene Ideen. Nach dieser Theorie stehen sich die rein sinnliche Erfahrung einerseits und die rein metaphysischen Ideen andererseits zunächst unvermittelt gegenüber. Die Frage nach ihrem Zusammenwirken ist das Kreuz der intuitionistischen Philosophen. Man sagt etwa: Die metaphysischen Prinzipien werden auf die Erfahrungswelt angewandt, und so wird auch in ihr metaphysische Notwendigkeit erkannt. Aber um z. B. das Kontraktionsprinzip auf Erfahrungsgegenstände anwenden zu können, müßten diese zuvor als Sein (ens) erkannt werden, d. h. in der Erfahrung selbst müßte schon etwas „Intelligibles“, etwas Metaphysisches enthalten sein (25). — Dies letztere ist nun in der Tat die Lehre des Duns Scotus (42). Nach ihm ist das Phantasma schon *actu intelligibile*; der Verstand kann in ihm ohne vorherige Tätigkeit des *intellectus agens* die verschiedenen metaphysischen Seinsgrade schauen und dann in „intuitiver Abstraktion“ die einzelnen für sich allein begrifflich auffassen; angeborene Ideen glaubt Sc. deshalb nicht nötig zu haben. Trotzdem sieht M. in seiner Lehre ein Stück Platonismus. Auch diesen skotistischen „Intuitionismus“ lehnt er ab. Zunächst scheint es ihm undenkbar, wie denn so grundverschiedene Elemente, nämlich die sinnlichen Phänomene und etwa die „ratio entis“, überhaupt in einem Erkenntnisbild vereinigt sein könnten (27). Vor allem aber sei gänzlich unerfindlich, wie in dem endlichen Wesen des Erfahrungsdinges der *transzendente* Begriff des Seins, der dieses unendlich überrage, enthalten sein könne (45). Entweder werde hier doch wieder stillschweigend eine angeborene Idee des Seins, „*cui infinitas non repugnat*“, vorausgesetzt; oder aber man komme nur zu eindeutigen Begriffen endlicher Seinsgrade, die nicht mehr über sich hinauswiesen zum absoluten Sein: der agnostische Standpunkt der „*Theoremata*“ (45—49). — Ähnlich scheint es M. auch unmöglich, aus dem Selbstbewußtsein, das er als ontologische Intuition über die Ich annimmt (82), einen Seinsbegriff zu gewinnen, der Grundlage der Metaphysik sein könnte, wenigstens so lange das Ich noch nicht im Sinne seines erkenntnistheoretischen Dynamismus in Beziehung zum absoluten Sein erfaßt werde (18 f.).

Da also schlichte intellektuelle Intuition nicht Ausgangspunkt der Metaphysik sein kann, bleibt nur die andere Möglichkeit übrig: Das metaphysische Objekt wird durch Abstraktion gewonnen. Freilich kommt hier vor allem nicht jene empiristische Theorie in Frage, nach der die Abstraktion nur in einem Weglassen des „*dies hier*“ und des „*hic et nunc*“ aus der Menge der sinnlich gegebenen Merkmale besteht (14 f.). Es muß vielmehr durch die Abstraktion über die sinnlichen Erscheinungen hinaus etwas Wesenhaftes erfaßt werden. Das wird zunächst im herkömmlichen thomistischen Sinn durch die Tätigkeit des *intellectus agens* erklärt (58—65). Das Ergebnis dieser Tätig-

keit ist das intellektuelle Erkenntnisbild (*species*), in dem die Wesenheit des materiellen Dinges dem Verstand dargestellt ist. Es wäre aber ein Irrtum zu meinen, im bloßen Bewußthaben dieser *species* hätten wir nun das metaphysische Objekt. Denn zunächst erhebt sich hier dieselbe Schwierigkeit wie gegenüber der skotistischen Intuition des Seins: Wenn man keine angeborene Idee des transzendentalen Seins annimmt, kann durch die Abstraktion, als bloße Isolierung der Wesenheit („*épuration formelle*“) aufgefaßt, nur ein eindeutiger Seinsbegriff gewonnen werden (75). Dazu kommt aber ein noch schwerer wiegendes Bedenken: Die *species*, rein ihrem Inhalt nach betrachtet, gibt nur eine ideelle Wesenheit, ihr bloßes Bewußthaben wäre nur eine Wesenserschauung im Sinn der Husserlschen Phänomenologie, aber noch nicht ein Wissen um eine reale, ontologische Wesenheit (68—74).

Es muß also noch ein letztes, nicht-intuitives Apriori hinzukommen, auf Grund dessen wir den Inhalt der *species* auf die ontologische Wirklichkeit des materiellen Dinges und zugleich wenigstens *implicite* auf die höchste ontologische Wirklichkeit des absoluten Seins beziehen. Dieses Apriori findet M. im „Dynamismus“ des Verstandes. Unser Verstand ist seinem tiefsten Wesen nach ein Naturstreben zum Schauen Gottes, des absoluten Seins. Unser Erkennen, das von der Potenz zum Akt fortschreitet, ist eine Bewegung auf dieses letzte Ziel hin. Jede Teilerkenntnis ist nur ein Teilziel auf diesem Wege. Dieses Dynamismus werden wir uns in unserer intellektuellen Tätigkeit irgendwie bewußt. So wird das in der *species* vorgestellte Objekt wenigstens *implicite* als Teilziel in dem gewaltigen Streben auf das absolute Sein hin erfaßt. Darum ist es notwendig ein reales Objekt, darum erleben wir auch in ihm die gesamte Analogie des Seins, darum also wird die abstrahierte Erkenntnisform eine wahre metaphysische Wesenheit (82 f.). Der Abstraktionsprozeß also, in dieser Weise in seiner Ganzheit aufgefaßt, bietet uns den Ausgangspunkt der Metaphysik.

Soweit M. Beim Lesen seiner Ausführungen mögen sich wohl einige philosophiegeschichtliche Bedenken aufdrängen: Ob diese Auffassung wirklich die Lehre des hl. Thomas getreu wiedergebe; ob dessen Erkenntnislehre tatsächlich reiner Aristotelismus sei; schließlich sogar, ob Aristoteles selbst seine Metaphysik nur auf Abstraktion und in keiner Weise auf Intuition aufbaue. Doch wollen wir diese Fragen zurücktreten lassen und nur vom systematischen Standpunkt M.s Theorie zu würdigen suchen.

Was zunächst die „Intuition“ angeht, so ist das Selbstbewußtsein nach M.s eigenen Worten „*véritable intuition ontologique*“ (82). Wir erfassen in ihm unser Ich in seinen Akten als ontologische Realität, d. h. als reales Sein. Das ist aber eine intellektuelle Intuition; denn die Sinnlichkeit vermag doch das Sein als solches nicht zu erkennen. Freilich ist es nicht eine „Intuition“ in dem besonderen Sinn, wie sie zuerst (30 f.) von M. definiert wird; denn damit wir zu Verstandes-

akten und so zum intellektuellen Bewußtsein kamen, mußte unser Verstand zuerst von außen her durch Vermittlung der Sinne zur Tätigkeit angeregt werden. Nachdem unser Verstand aber einmal in Tätigkeit ist, erkennen wir, daß wir erkennen, und darin, daß wir sind (vgl. Aristoteles, Eth. Nic. 9, 9), und diese Erkenntnis ist in ihrer Evidenz unabhängig von der Evidenz des durch die Sinne Vorgestellten. Wir können also aus diesem schlichten Bewußtsein allein, ohne noch durch weitere Reflexion das Naturstreben des Verstandes erkannt zu haben, durch bewußte („intuitive“) Abstraktion einen objektiv gültigen Seinsbegriff, sei es als „esse“ oder als „ens“, abstrahieren. Ob diese Abstraktion, wie auch schon das erste Bewußthaben unseres Seins, rein ontologisch in Kraft eines Naturstrebens auf Gott geschieht, ist hier zunächst gleichgültig; denn das kann natürlich nicht Erkenntnisgrund der objektiven Gültigkeit und Tragweite unseres Seinsbegriffes sein.

Nun erhebt sich die Kernfrage: Welches ist die Tragweite dieses so gewonnenen Seinsbegriffes? Kann er Ausgangspunkt metaphysischer, d. h. absolut allgemeingültiger Erkenntnisse sein oder nicht? M. scheint anzunehmen, daß es unmöglich ist; vielleicht wird er ähnlich wie gegenüber einem aus der Sinnlichkeit abstrahierten Seinsbegriff einwenden, das so erkannte Sein sei nicht das transzendente. Unter „transzendentalen“ Sein scheint M. hier das Sein zu verstehen, insofern es alle Arten des endlichen Seins und darüber hinaus selbst den am tiefsten gehenden Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein logisch in sich umschließt. Es ist nun gewiß zuzugeben, daß das so verstandene transzendente Sein als solches (qua transcendente) nur erkannt werden kann, wenn zugleich seine obersten Unterscheidungen, also namentlich der Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein erkannt wird. Aber muß das Sein als transzendental erkannt werden, damit wir zu absolut allgemeingültigen Urteilen kommen können? Uns scheint nicht. Es dürfte vielmehr ein Seinsbegriff genügen, der nur tatsächlich transzendental ist (qui est transcendentalis), auch wenn er nicht als solcher erkannt ist. Mit anderen Worten: Die absolute Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis kann für mich feststehen, selbst wenn ich nicht einmal ahne, welche Abgründe mehr als wesentlicher Unterschiede die Idee des Seins überbrückt. Denn welches ist der Seinsbegriff, den wir aus dem Bewußtsein abstrahieren? Wir erkennen unsere Akte und uns selbst als seiend (ens), als „etwas, dem Sein zukommt“ (aliquid, cui competit esse). Das, was in diesem Begriff klar und leuchtend ist, ist das Sein (esse); das „Etwas“ (aliquid) und auch die Art und Weise, wie diesem Etwas das Sein zukommt (modus, quo huic „competit“ esse), bleibt zunächst noch mehr oder weniger dunkel, wird intellektuell noch nicht in voller Klarheit und Deutlichkeit erfaßt; nur die Tatsache steht vorläufig fest, daß dieses da „ist“. Nun sehe ich aber in den Ideen von Seiendem und Nicht-Sein mit voller Klarheit, daß das Seiende als solches, d. h. inso-

fern ihm Sein „zukommt“, nicht nicht sein kann, und zwar einfach deshalb, weil es „ist“, nicht weil ihm das Sein in dieser oder jener besonderen Weise zukommt. Und darum eben erkenne ich, daß überhaupt alles, was ist, insoweit es ist, nicht nicht sein kann. Diese Einsicht ist unabhängig von der Erkenntnis der wesentlich verschiedenen Weise, wie das Sein Gott und den Geschöpfen, Substanzen und Akzidenzien zukommt.

Wenn wir diese schlichten Tatsachen und Einsichten in scholastische Ausdrücke übersetzen, ergibt sich folgendes: Unser Verstand kann nicht nur das Allgemeine vom Einzelnen abstrahieren („*abstractio totalis*“ nach dem hl. Thomas), sondern auch die „Form“ im weitesten Sinn von dem durch sie Geformten („*abstractio formalis*“). Es mag nun sein, daß durch *abstractio totalis* kein absolut allgemeingültiger Begriff gewonnen werden kann; der Begriff „ens“ abstrahiert ja nach streng thomistischer Auffassung nicht einmal von der Individuation, sondern enthält sie noch „*confuso modo*“. Aber die Abstraktion kann auch in anderer Richtung gehen: Ich kann im Seienden (*ens participialiter sumptum*) die reine „Form“ des Seins (*esse*) dem Subjekt (*ens nominaliter sumptum*) gegenüberstellen; dadurch befreie ich das Sein in Gedanken — wiederum nach strengster thomistischer Auffassung — von seiner Beschränkung (*limitatio*), und habe so einen Begriff, auf Grund dessen ich über alle Schranken der Erfahrung hinaus absolut allgemeingültige Urteile bilden kann. So ist also die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnisse letztlich begründet in der Möglichkeit, das Seiende als solches intuitiv zu erfassen und aus ihm den Begriff des Seins (*esse*) zu abstrahieren; dieses Sein ist, genauer gesagt, das *esse* „*absolute consideratum*“ (cf. *De ente et essentia*, c. 4), das eine Beschränkung weder besagt noch ausschließt; in diesem Begriff sehe ich noch nicht positiv die Vereinbarkeit mit der Unendlichkeit, sondern ich sehe nur nicht eine Unvereinbarkeit.

Obgleich wir aber in der beschriebenen Weise allein aus dem Bewußtsein heraus zu metaphysischen Erkenntnissen gelangen können, so ist doch die „*abstractio ex sensibilibus*“ keineswegs überflüssig; denn wir wollen zu einer Metaphysik der konkreten Wirklichkeit kommen. Mit vollem Recht warnt hier M. vor einer empiristischen Deutung dieser Abstraktion; das Mehr an Erkenntnis, das ein Wesensbegriff gegenüber der Anschauung von bloßen Erscheinungen besagt, kann offenbar durch ein Weglassen von Merkmalen nicht erklärt werden. Auch darin stimmen wir M. zu, daß das Bewußthaben des abstrahierten intellektuellen Erkenntnisbildes für sich allein die Realität des Inhaltes nicht gewährleistet. Wenn dieses Bewußthaben der ideellen Wesenheit schon genüge, um deren Realität oder auch nur reale Möglichkeit zu behaupten, wäre damit der wesentlichste Grund gegen den ontologischen Gottesbeweis aufgegeben. Tatsächlich berufen wir uns auch nicht auf das bloße Bewußthaben des Begriffsinhaltes, wenn wir dessen

Realität nachweisen wollen, sondern zunächst auf die „Erfahrung“, in der wir diesen Inhalt selbst oder einen anderen, aus dem dieser notwendig folgt, verwirklicht sehen. Diese Vergleichung des Begriffsinhaltes mit der „Erfahrung“ setzt freilich voraus, daß diese nicht rein sinnlich ist, sondern schon etwas Intelligibles enthält, d. h. daß das Intelligible nicht bloß in einer vom Phantasma getrennten, rein geistigen Erkenntnisform, sondern auch schon in der sinnlichen Vorstellung vom Verstand erfaßt werde; wie diese Auffassung, richtig verstanden, der Lehre des hl. Thomas entspricht, hat Fr. S l a d e c z e k S. J. in Schol 1 (1926) 184—215 in einer sehr interessanten Studie eingehend dargelegt. Danach wäre in dem durch die Tätigkeit des *intellectus agens* erleuchteten Phantasma sinnliche Vorstellung und inneres, intelligibles Wort eine Einheit, ein „Totalterminus“ unserer sinnlich-geistigen Erkenntnis. Freilich soll damit keineswegs gesagt sein, daß der tätige Verstand im Phantasma schon das ganze Wesen z. B. des Menschen intelligibel mache; es genügt vielmehr, daß er die sinnlich wahrnehmbaren Akzidenzien als *ens* erfassen läßt. Und warum sollte darin, daß so z. B. die vorgestellte Ausdehnung als *ens* erkennbar wird, eine größere Schwierigkeit liegen als darin, daß in der realen Ausdehnung das „Materielle“ der Ausdehnung tatsächlich das „Intelligible“ eines *ens* ist? Die Gründe, die M. gegen diese Möglichkeit vorbringt (27), scheinen uns doch ein wenig Rhetorik zu sein.

Wenn wir so die Geltung der aus der Sinnlichkeit abstrahierten Verstandesbegriffe zunächst durch deren Zurückführen auf die in der angegebenen Weise verstandene „Erfahrung“ begründen, so setzt das natürlich voraus, daß der Inhalt der Erfahrung schon als real erwiesen ist. Ohne diesen Nachweis gäbe es natürlich keine Metaphysik der materiellen Welt, also z. B. keinen Gottesbeweis aus der Zweckmäßigkeit in der Natur. Hier setzt nun M. mit seinem Dynamismus ein. Was diesen angeht, scheint vor allem ein Punkt, auf den B. J a n s e n S. J. in Schol 3 (1928) 348 f. schon aufmerksam machte, noch nicht genügend geklärt: Wie soll man den schillernden Begriff der „*implicita affirmatio Dei*“ verstehen? Wie soll das Naturstreben des Verstandes auf Gott den Realismus begründen? M. gibt zu (a. a. O. 350), daß Gott in keiner Weise logisch-psychologisch erfaßt zu werden braucht; aber wie soll man das Naturstreben auf Gott erkennen, ohne an Gott zu denken, ohne Gott irgendwie logisch-psychologisch zu erfassen? Wenn aber das Naturstreben auf Gott nicht erkannt wird, wie kann es Erkenntnisgrund der Realität der Außenwelt sein? Wäre die Behauptung dieser Realität, wenn sie nur aus einem unbewußten Streben hervorginge, nicht blind und irrational zu nennen? Aber uns scheint, wie auch Jansen (a. a. O. 351 f.) schon bemerkte, daß M. seine Theorie durch Einführung des natürlichen Verlangens nach der Gotteschau, und wir möchten hinzufügen, überhaupt des Naturstrebens auf Gott hin unnötig verwickelt gemacht hat.

Das Wesentliche des „Dynamismus“ kann gewahrt werden, auch ohne daß man sich auf ein Naturstreben nach Gott beruft. Denn das Formalobjekt unseres Verstandes ist nicht, wie der Ontologismus will, das göttliche Sein, sondern das Sein im allgemeinen, und zwar wohl nicht so sehr als „ens nominaliter sumptum“ denn als „esse verbaliter sumptum“, da ja, wie der hl. Thomas sagt, der Name *ens* von *esse* hergeleitet wird (nomen entis ab esse imponitur: In 1 d. 19, q. 5, a. 1), und da der Akt des Seins (esse) die „Form“ ist, durch die das Subjekt (ens), das als Potenz zum Sein aufgefaßt wird, intelligibel ist. Dieses Sein ist aber das reale Sein; denn dieses ist es, woran wir zuerst denken, wenn wir das Wort „sein“ hören, und das „ideale“, das „gedachte“ Sein als solches wird nur durch Beziehung zum realen Sein der „Idee“, des „Gedankens“ aufgefaßt. Daraus folgt nun, daß auch das Naturstreben des Verstandes auf die Erkenntnis des realen Seins der Dinge geht; der Verstand muß danach streben zu wissen, ob den Objekten, die ihm irgendwie gegeben sind, wirkliches Dasein zukommt. Erst weil der Verstand in dieser Weise auf das Sein als solches hingeordnet ist, erkennen wir ihn als ontologisch hingeordnet auf Gott, das unendliche Sein, in dessen Erkenntnis allein er seine volle Ruhe finden kann (vgl. S. c. g. 1, 43, 7. u. 8. Beweis); diese Erkenntnis ist aber nicht notwendig, um die Realität des nächsten, dem Verstand durch die Sinne vorgestellten Objektes zu erfassen. Dazu genügt vielmehr einzusehen, daß das Naturstreben des Verstandes auf die Erkenntnis des realen Seins vereitelt würde, wenn diesen Vorstellungen keine Realität entspräche, daß also die Sinne dem Verstand als Werkzeug gegeben sind, um sein Ziel zu erreichen; diesem Zweck könnten sie aber nicht dienen und wir könnten in dieser Welt nicht ein Leben führen, wie es einem vernunftbegabten Wesen entspricht, wenn zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Ding an sich gar keine Übereinstimmung bestände. Das ist es auch, was der „gesunde Menschenverstand“ dem Idealismus entgegenhält: Er ist ein „Unsinn“. Damit beruft man sich nicht, wie manche Vertreter des kritischen Realismus, darauf, daß die Wahrnehmungen eine Ursache haben müssen, sondern darauf, daß sie einen „Sinn“ haben müssen. Reflex-philosophisch ausgedrückt, heißt das: Man beruft sich auf das Finalitätsprinzip. In diesem Sinn erkennen wir das Recht eines erkenntnistheoretischen „Dynamismus“ an; er ist zwar viel nüchterner als der M.s, aber vielleicht doch besser begründet.

Um freilich aus dem Naturstreben des Verstandes auf irgendeine Realität zu schließen, wird notwendig die Einsicht in das Finalitätsprinzip, also eine metaphysische Erkenntnis vorausgesetzt. Folglich kann der Dynamismus nicht erster Ausgangspunkt der Metaphysik sein; die Metaphysik wird vielmehr in der oben angedeuteten Weise schon an die Bewußtseinsstatsachen anknüpfen müssen.

Eine erkenntnistheoretische Begründung der Metaphysik, die unter Vermeidung der besonders in der Erkenntniskritik lästig empfundenen

vorläufigen Voraussetzungen später zu beweisender Sätze folgerichtig vom Bekannteren zum weniger Bekannten fortschreitet, könnte also etwa in folgender Weise aufgebaut werden: Erste Grundlage bildet die durch Analyse des Bewußtseins gewonnene kritische Gewißheit vom Dasein unserer inneren Akte und ihres realen Subjektes, des „Ich“. Wie von da aus das erste metaphysische Prinzip, das Kontradiktionsprinzip, erwiesen werden kann, wurde schon gezeigt. Durch eingehendere Analyse des Verstandesaktes wäre dann die wesensmäßige Hinordnung des erkennenden Ich auf das reale Sein als Formalobjekt und Erkenntnisziel darzulegen, wie auch schon kurz angedeutet wurde; so darf man wohl die Erkenntnis der „natura intellectus“ auffassen, die der hl. Thomas als Vorbedingung für die Erkenntnis der Wahrheit — wenn auch offenbar nicht jeder Wahrheit — fordert (De veritate q. 1, a. 9). Um aber aus diesem Naturstreben des Verstandes etwas folgern zu können, müßte dann auf dem Weg über das Prinzip vom zureichenden Grund das Finalitätsprinzip kritisch erhärtet werden: das Gute als *ratio sufficiens* (vgl. S. c. g. 3, 2 3 16). Mit Hilfe dieses Prinzipes wird dann die Objektivität der Sinneserkenntnis, wie auch — am besten vorher — der Gedächtniserkenntnisse dargetan. Dann ist der Weg frei für die Behandlung der Universalienfrage in ihrer ganzen Weite.

Zum Wärmetod des Weltalls.

Von Adolf Steichen S. J.

Der unbequemen Folgerung aus dem Entropiesatze, daß die Welt dem Wärmetode entgegengeht, glaubt man vielfach durch die Annahme einer unendlich großen Energiemenge in der Welt entgegen zu können. Ist dieser Einwand berechtigt? Wir sehen hier davon ab, ob eine *actu* unendlich große Energiemenge philosophisch annehmbar ist oder nicht. Wir verfahren so, als ob kein Widerspruch im Begriffe selbst liege. Dann kann in doppelter Weise von unendlich großen Energiemengen geredet werden.

1. Man kann sagen: Die Energiedichte ist in jedem Punkte des Raumes endlich, aber die Energiemenge ist unendlich groß, weil die Energie einen unendlich großen Raum erfüllt. Allein diese unendlich große Energiemenge rettet die Welt nicht vom Wärmetode. Denn in einer unendlich großen Welt verläuft die Energieentwertung auch auf unendlich großen Fronten. In jedem einzelnen Punkte ist aber, gemäß der Annahme, die Energiedichte nur endlich. In jedem einzelnen Punkte findet somit eine völlige Entwertung in endlicher Zeit statt. Für den Gesamtprozeß der Entwertung ist die Größe der Front, auf der er sich abspielt, nicht ausschlaggebend, sondern nur die Energiedichte.

2. Man kann aber auch sagen: In gewissen Gegenden des Welt-

raumes können die Energiedichten unendlich groß sein. Diese uns tatsächlich unbekanntem Energieaufspeicherungen bilden unversieglige Energiequellen, aus denen den energiearmen Gebieten neue Energie, und damit neues Leben zufließen kann.

Muß nun die Physik die Möglichkeit unendlich großer Energiedichten zugeben? Im 51. Bande (1928) der Zeitschr. f. Physik, S. 730 ff., veröffentlicht der junge, hochbegabte russische Physiker G. I. Pokrowski eine beachtenswerte Arbeit „Zur Frage nach einer oberen Grenze für die Energiedichte“. Er schreibt: „Wie bekannt, ist in den meisten erforschten physikalischen Erscheinungen das Prinzip der Superposition der Energie gültig. Als Folgerung dieses Prinzips kann die Additivität von Energiedichten betrachtet werden. Dabei kann die entstehende Dichte der Energie, wenigstens theoretisch, unbegrenzt wachsen. Es kann aber eine Reihe von Tatsachen vorgeführt werden, welche auf die Möglichkeit der Existenz einer oberen Grenze für die Energiedichte deuten. Diese Tatsachen zu betrachten, ist das Ziel dieser Mitteilung.“

Den Ausführungen Pokrowskis liegt die Annahme zugrunde, daß die Materie sich restlos in Energie umwandle, und umgekehrt die Energie sich zu Materie verdichten kann. Diese Annahme ist heute unter den Physikern weit verbreitet. Wir lassen die einfachen Rechnungen fort und beschränken uns auf die wesentlichen Gedanken des Autors.

P. bringt folgende Tatsache. In Abständen vom Mittelpunkte des Atomkernes, die kleiner oder gleich $10^{-12.5}$ cm sind, treten sehr bedeutende Abweichungen vom Coulombschen Gesetze auf, „welche folgendermaßen gedeutet werden können. Man kann nämlich annehmen, daß die Energiedichte des elektrischen Feldes bei solchen Werten von r so groß wird, daß das Eindringen von Materie oder Energie in den Raum, welcher den Kern umgibt, nicht mehr möglich ist. Somit muß hier die Energiedichte ihren maximalen Wert erreichen, bis zu welchem das Prinzip der Superposition mehr oder weniger gültig sein kann.“ Schreibt man der Masse der schwersten Atomkerne einen energetischen Ursprung zu, und benützt man die Einsteinsche Beziehung zwischen der Energie U und der Masse m : $U = mc^2$ (c bedeutet die Lichtgeschwindigkeit), so erhält man für die Energiedichte ρ des elektrostatischen Feldes im Abstände $r = 10^{-13}$ cm den Wert $\rho = 10^{12.7}$ g/cm³.

„Diese Zahl stimmt mit der maximalen Dichte der Materie in den Atomkernen, welche gleich $10^{13 \pm 1}$ ist, gut überein, was bei der energetischen Auffassung von Materie auch zu erwarten wäre.“

„Nimmt man an, daß der maximale Wert für die Energiedichte eine allgemeine Bedeutung hat und für alle Arten von Energie gültig ist, so kann man auch die obere Grenze für einige andere physikalische Größen feststellen.“ P. tut dies zuerst für die absolute Temperatur T .

1. Aus dem Werte von ϱ und aus der Gleichung für die Energie des Atoms berechnet er als maximalen Wert: T rund $10^{12.6} \pm 1$ Grad.

2. Aus dem Werte von ϱ und der Stefan-Boltzmannschen Gleichung für die Dichte der Hohlraumstrahlung ergibt sich der maximale Wert der Temperatur im Raume um das Atom T rund $10^{12.4} \pm 0.3$ Grad. Diese beiden Werte für die maximale Temperatur sind von derselben Größenordnung. Daraus zieht P. die interessante Schlußfolgerung: „Wie ersichtlich ist, stimmen die beiden Werte innerhalb der Fehlergrenzen gut überein. Somit kann man den Schluß ziehen, daß bei einer Temperatur von etwa 3×10^{12} Grad die Energiedichte in den Teilchen und in dem sie umgebenden Raume gleich wird. Würde man die Teilchen als Energieverdichtungen ansehen, so müßten solche Teilchen bei dieser Temperatur in dem umgebenden Raume sozusagen ‚aufgelöst‘ werden. Hier haben wir also einen Grund, unsere Annahme bezüglich der oberen Temperaturgrenze als ganz richtig anzusehen. Bei der Temperatur, welche der maximalen Energiedichte entspricht, hört die Existenz der diskreten Materieteilchen auf, und man kann also von keiner höheren Temperatur sprechen.“

Aus der oberen Grenze für die Energiedichte bestimmt P. dann noch die obere Grenze für die Frequenz ν einer Strahlung. Er benutzt dazu mehrere Methoden, die innerhalb der Grenzen der unvermeidlichen Fehler hinreichend gut miteinander übereinstimmen. Als wahrscheinlichen maximalen Wert findet er $\nu = 10^{23.4}$. Die höchste bis jetzt tatsächlich beobachtete Frequenz findet sich bei der Höhenstrahlung. Hier fanden Millikan und Cameron $\nu = 10^{22.6}$.

Aus der ganzen Arbeit von P. ersieht man, daß eine obere Grenze für die Energiedichte sehr gut mit den neuesten Anschauungen der Physik verträglich ist und daß man wohl kaum ein Recht hat, sich auf das mögliche Vorhandensein unendlich großer Energiemengen irgendwo im Weltraum zu berufen, um den kommenden Wärmetod der Welt zu leugnen.

Zeitatome?

Von Adolf Steichen S. J.

In Bd. 51 (1928) der Zeitschr. f. Physik, S. 737 ff., veröffentlicht G. I. Pokrowski eine Arbeit unter dem Titel „Zur Frage nach der Struktur der Zeit“, von der er selbst schreibt: „In folgender Mitteilung wird die Möglichkeit der Existenz eines Zeitatoms von der Größenordnung von 4.5×10^{-24} sec. diskutiert.“ P. geht aus von einem Ergebnis seiner im vorausgehenden Beitrag besprochenen Abhandlung. Hier hatte er gezeigt, daß in den verschiedensten Fällen die Frequenz einer Strahlung einen gewissen Grenzwert nicht überschreiten kann. Da Frequenz und periodische Zeit einer Schwingung durch eine mathe-

matische Gleichung miteinander verbunden sind, so läßt sich aus der maximalen Frequenz auch die kürzeste Periode einer elektrischen Schwingung finden. Eine einfache Rechnung gibt für diese Periode $\Theta = 4.3 \times 10^{-24}$ sec.

Kritik. Hiermit ist keineswegs eine atomistische Struktur der Zeit nahegelegt. Wie aus der ersten Arbeit von P. klar hervorgeht, ist die maximale Frequenz bedingt durch die maximale Energiedichte. Die obere Grenze für die Energiedichte ist der zureichende Grund für die obere Grenze der Frequenz und damit auch für die untere Grenze der Schwingungsdauer. Alles, was P. bewiesen hat, ist, daß es keine elektrische Schwingung gibt, deren Periode kleiner als Θ ist. Eine atomistische Struktur der Zeit ist weder bewiesen noch wahrscheinlich gemacht. Sie ist ja auch in sich widersinnig.

P. beruft sich für seine Ansicht auf Arbeiten von J. J. Thomson, von H. Latzin und von Robert Lévi. In bezug auf J. J. Thomson und H. Latzin ist zu bemerken, daß in den angeführten Arbeiten keine Spur einer atomistischen Struktur der Zeit zu finden ist. Anders verhält es sich mit R. Lévi. Von diesem Gelehrten kommen zwei Arbeiten in Frage.

1. *Théorie de l'action universelle et discontinue.* Note de M. R. Lévi: *Comptes rendus... de l'Académie des sciences* 183 (1926) 865. In dieser Arbeit ersetzt L. das Prinzip von Wirkung und Gegenwirkung durch das Prinzip der allgemeinen Wirkung: „Alles wirkt auf alles in der Welt; die elementaren Wirkungen pflanzen sich mit Lichtgeschwindigkeit fort.“ Aus der Behandlung der Elektrodynamik in der Minkowskischen Welt (x, y, z, t) ergibt sich dann folgendes Bild: „Die Materie besteht aus unausgedehnten Teilchen, deren Weltlinien gebrochene Linien sind. Die Eigenzeitintervalle, die zwei Knickpunkte trennen, sind alle gleich groß und sind für die Elektronen gleich einer universellen Konstanten τ , die man Zeitatom oder Chronon nennen kann.“

2. *L'atome dans la théorie de l'action universelle et discontinue.* Note de M. R. Lévi: a. a. O. 1026. Hier berechnet Lévi die Größe des Chronons und findet $\tau = 4.5 \times 10^{-24}$ sec.

Kritik. Gesetzt, alles was L. hier schreibt, sei richtig, dann folgt nur, daß die kleinste periodische Zeit eines Vorganges gleich τ ist, d. h. es folgt höchstens, daß es keine periodischen Vorgänge gibt, die zur Vollendung einer Periode weniger als τ Sekunden brauchen. Damit ist jedoch über die Zeit selbst noch nichts ausgesagt, sondern die Aussage kann sich nur auf den Vorgang in der Zeit beziehen. Die Zeit selbst kann schon deshalb keine atomistische Struktur haben, weil sie, für sich allein genommen, keinen objektiven Bestand hat.

Besprechungen.

Neuere Kierkegaard-Bücher.

Geismar, Eduard, Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. Mit 1 Bildnis, Parallelverzeichnis der deutschen und dänischen Ausgaben K.s, gr. 8^o (VI u. 672 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. M 26.—; Gzl. M 28.50.

Dieses für die deutsche K.-Forschung hochbedeutsame Buch bietet eine gründliche Einführung in das innere Wesen und die Gedankenwelt des einsamen Dänen, der für einen großen Teil des heutigen deutschen Protestantismus außerordentlich große Bedeutung erlangt hat. G. legt besonderen Wert auf die Erkundung des Einflusses, den K.s Anlagen und Lebensschicksale auf die Gestaltung seiner Gedankenwelt und seiner schriftstellerischen Wirksamkeit hatten. Das Buch bringt zahlreiche und umfangreiche Zitate, auch aus Werken und dem handschriftlichen Nachlaß, die in Deutschland nicht zugänglich sind. Auch T. Bohlin noch hat die Bedeutung der „Erfahrungslinie“ bei K. bedeutend unterschätzt, indem er z. B. das Sündenbewußtsein bei K. als Folge seines Dogmatismus bezüglich der Zweinaturenlehre ansieht, während es sicher aus K.s religiösem Leben zu erklären ist (318²). Die Untersuchung G.s macht es gewiß, daß der Ausgangspunkt des prophetischen Berufes K.s in der Auflösung seiner Verlobung zu sehen ist und daß K. die Wärme und Kraft seiner dichterischen Darstellungskunst (161) und die spezifische Art seiner religiösen Auffassung aus dem inneren Schmerz und der Schwermut schöpft, die ihm durch ein teils schicksalshaftes, teils schuldbares Verhängnis entstand und ihm den Weg zum ersehnten Glück versperrte. Worin dieser „Pfahl im Fleische“, den K. vom Vater ererbt hatte, der die ganze Familie bedrückte, in dem er nicht nur Verhängnis, sondern auch Schuld sah, bestand, ist wegen absichtlicher Dunkelheit der Äußerungen nicht sicher festzustellen. Tatsache ist aber, daß die Entdeckung der heimlichen Schuld bei dem außerordentlich hoch geschätzten Vater, von dem er die strenge Auffassung des Christentums überkommen hatte, auf K. wie ein Erdbeben wirkte und in ihm den Gedanken wachrief, daß man Sünder sein müsse, um Gottes Auserwählter zu werden. Als er wegen des Pfahls im Fleische das Verhältnis zu seiner Braut löste und, um sein Geheimnis nicht zu verraten, lieber wählte, die Rolle des Schurken zu spielen, vertiefte sich ihm dieser Eindruck. Die tiefe Überzeugung von der eigenen und allgemeinen Sündhaftigkeit ist der Grund, warum K. den absoluten Trennungsstrich zwischen Christentum und humaner Religiosität zieht (319). Da wir ganz in Sünde sind, können wir Gott nicht in uns finden (gegen Sokrates). Da die Gegensätze von gut und böß absolut sind, können sie nicht „vermittelt“ werden (gegen Hegel). Als Weg zu Gott bleibt also nur der Sprung, die gebrochene Linie, der Glaube, der wesentlich paradox ist. Die Vereinigung der beiden Gedanken: universales Sündenbewußtsein der Menschen und Hervortreten Gottes in Christus als Offenbarer — Erlöser in der Zeit — ist K.s Freude (307). Er sieht etwas Seliges darin, daß der Mensch Gott gegenüber allezeit unrecht hat (115 168). Das ist eine Folge seiner persönlichen Erlebnisse beim Bruch des

Verlöbnisses — es drängte ihn damals, aller Welt und der Braut gegenüber sich als schuldig zu fühlen — und eine Voraussetzung seiner spezifischen Heilsaneignung durch den paradoxen Glauben. Der Mensch muß in Sünde und Gott gegenüber in der Unwahrheit sein; Gott kann sich ihm nicht vernunftgemäß offenbaren, da die Gedanken des Menschen vor Gott stets unwahr sind; die Offenbarung muß darum darin bestehen, daß das geschieht, was unmöglich ist, daß Christus Mensch und Gott ist. Darum ist das Christentum die törichte Predigt, das Ärgernis für die Vernunft. Das Christentum ist darum keine Lehre, sondern als Vorbild-Nachfolgeverhältnis ins Subjektive zu verlegen (322).

Auch die Betonung des Subjektiven, des Besonderen, des Paradoxes ist aus persönlichen Eigentümlichkeiten K.s zu erklären. Er hatte von Jugend auf eine Lust, anders zu denken als andere, eine aufsässige Natur (19). Zu Hause und in der Schule, wo er bei Lehrern und Schülern unbeliebt war, wurde er besonders behandelt, durfte witzige Bemerkungen machen, die Vorboten und Vorschule seiner späteren Ironie. Fingierte Spaziergänge, die er mit seinem Vater auf dem Fußboden zu Hause machte, ließen ihn sich einleben in die Art, wie er Erdichtetes als Wirklichkeit empfand (12f.). Weil er auch später sein Leben in der Phantasie lebte, wurde ihm die Wirklichkeit ausgehöhlt (73). Diese Eigenart, in Verbindung mit dem geheimen Leid, das durch die Lippen des Dichters zum Gesang wird (161), erklärt die Mystifikation in seinen Schriften (172) und den Grundsatz, über Selbsterlebtes nie das Wahre zu sagen, sondern die Wahrheit sich auf mannigfache Art brechen zu lassen (183), sowie das Bohren in die Tiefe, um ein Verhältnis zum Absoluten zu finden, durch das eine Suspension des Ethischen möglich wird, die sein sündhaftes Verhalten (zunächst Regine gegenüber) rechtfertigen könne.

Seine Auffassung vom Menschen als einer Synthese von Körperlichem und Seelischem in einem Dritten, dem Geist, und von Zeitlichem und Ewigem im Augenblick oder im Selbst, das von Gott gesetzt ist, führen ihn zu dem dieser Sehnsucht entsprechenden Gott-erfassen. Unsere Geistprinzipien haben ihre zusammenfassende Einheit in Gott. Deswegen kann Gott nicht bewiesen werden — er würde in den Prinzipien vorausgesetzt; er ist selbst der Grund aller Gewißheit. Gott ist allgegenwärtig in allem, was ein Mensch sich vornimmt. Einen eigentlichen Atheisten hat es nie gegeben, nur solche, die sich des beschriebenen Verhältnisses zu Gott nicht bewußt waren. Durch seine Synthese aus Ewigkeit und Zeitlichkeit erwächst dem Menschen die Aufgabe, das Ewige nicht nur zu denken, sondern auch handelnd in das Zeitliche hineinzubringen. Das Streben, diese Aufgabe zu verwirklichen, nennt K. in sonderbarer Terminologie „Existieren“. Durch den Übergang von der spekulativen zur existentiellen Einstellung wird das Ewige ins Subjekt gebracht, ins Dasein überführt, und es entsteht der ungeheure Widerspruch, daß das Ewige wird (272f.). Das Ewige als das in der Zeit zu Verwirklichende ist dem „Existierenden“ (dem durch seine Handlung zu Verwirklichenden) das Zukünftige. Daher hat er keine objektive Gewißheit davon. Seine Gewißheit ist Glaube, Wagnis. Die Leidenschaft der Unendlichkeit im Wagnis ist die Wahrheit. Durch das Wagnis wird das Subjekt existentiell umgestaltet: Das absolute Verhältnis zu den relativen Zwecken wird aufgegeben; nur zu dem Absoluten verhält sich der „Existierende“ absolut. Die ewige Seligkeit ist das Gute, das man dadurch gewinnt, daß man alles wagt.

Der Zweifel wird nicht durch Reflexion, sondern durch Handeln überwunden (275 ff.).

In K.s persönlicher Hochschätzung der Leidenschaft liegt die Erklärung für die Betonung der „Existenz“ und des Paradoxes (279). Er meint: „Die Schlüsse der Leidenschaft sind die einzig zuverlässigen“ (280). Das Paradox ist die Leidenschaft des Gedankens, und der Denker ohne Paradox ist ein Liebhaber ohne Leidenschaft, ein mittelmäßiger Patron (310). K. will subjektiv denken, d. h. seine eigene Stellung zu den ethischen Problemen seines eigenen Lebens durchdenken, so daß er sich in seinem Handeln versteht. Das wird erreicht durch die sogenannte Reduplikation, durch die der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis beseitigt wird, so daß Lehre und Leben sich decken (283 f.). Eine wichtige Folgerung fließt aus der Lehre vom subjektiven Denken: Gegenstand existentieller Gewißheit kann nur das sein, was seiner Natur nach geeignet ist, die Existenz eines Menschen zu verwandeln, also nicht z. B. die vielen äußeren Dinge in der Bibel. „Wenn es dir innerlich unendlich viel gewisser ist als jede historische Nachricht, daß er [Christus] da ist, — so kommst du los von alledem, was mit den Details seines historischen Daseins zusammenhängt, ob die Hochzeit in Kana war oder vielleicht an einem anderen Ort, ob zwei Jünger da waren oder bloß einer“ (285). Nicht im Historischen liegt die existentielle Wahrheit, sondern in der gegenwärtigen Aneignung. Das Grundchristliche der Aneignung, im Gegensatz zum Humanen, liegt in der unendlichen Tiefe des Sündenbewußtseins als Ausgangspunkt. „Wie sich die Vorstellung von Gott aus dem Menschengest durch dessen Verhältnis zu sich selbst und der Welt entwickelt, so die Vorstellung von Christus durch das Sündenbewußtsein. Dies war es, was dem Heidentum mangelte, und nicht so sehr die geschichtliche Offenbarung“ (307).

Es ist äußerst interessant zu sehen, wie nach G.s Untersuchungen das Persönliche die Gedanken K.s bis ins Letzte hinein maßgebend beeinflusst. Was werden diejenigen sagen, die diese Gedanken in letzter Zeit so eifrig ventilieren und als getreuesten Ausdruck des Christentums der Bibel und der Reformatoren priesen? Die „gebrochene Linie“ ist freilich bei K. vorhanden und damit ein wesentlicher Unterschied zum Idealismus gegeben. Aber auch die gebrochene Linie ist bei K. durch Subjektivität und Erfahrung bedingt.

M. Gierens S. J.

Schrempf, Christoph, Sören Kierkegaard. Eine Biographie. Bd. I 8^o (XVI u. 364 S.) Jena 1927, Eugen Diederichs. Bd. II 8^o (344 S.) ebd. 1928. Jeder Band *M* 7.50; *Lw.* *M* 10.—

Der Herausgeber der Gesammelten Werke K.s legt hier die Frucht einer vierzigjährigen Beschäftigung mit K. vor. Es ist ein eigentümliches Werk, das der Vf. selbst lieber mit einem anderen Untertitel versehen hätte, etwa: „Sören Kierkegaard, der Richter der Christenheit“ oder „S. K., der Sokrates der Christenheit“ oder: „S. K., der letzte Christ“ (Vorwort XII). Der letzte Titel gibt die persönliche Einstellung des Vf. wieder; er hat mit dem Zwiespältigen im Wesen K.s gerungen und kam zu einer negativen Haltung gegenüber dem Christentum. Das vorliegende Werk will diesen Kampf widerspiegeln und Schrempfs Haltung rechtfertigen. So wird es zu einer Verbindung von Biographie und Auseinandersetzung, zu einem Zwitter. S. bietet viel Material. Die Auswahl ist aber durch die

Tendenz bedingt und die Darbietung ist durch die stets begleitende Kritik unangenehm störend unterbrochen. Das Bild K.s und seiner Ideen wird zu sehr ins Negative verzeichnet. G.

Diem, Hermann, Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. von P. Althaus, K. Barth und K. Heim, zweite Reihe, Bd. 1.) 8^o (VIII u. 368 S.) München 1929, Chr. Kaiser. M 12.—; geb. M 14.—

Die vorliegende Untersuchung ist der Klarstellung der Gedankenwelt K.s gewidmet. Sie läßt die Person außer Ansatz und verzichtet damit von vornherein auf das Entscheidendste. Ein Verständnis des ganzen K. wird unmöglich. Trotzdem hat die gründliche, durchdachte Arbeit hohen Wert. Sie gibt einen Durchblick durch K.s Gedankenwelt, wie man ihn sonst nirgends findet, am wenigsten vielleicht bei K. selbst. Eine durchgehende Einheit kann auch D. nicht herstellen. Er gesteht, daß K.s Werk „Standpunkte in sich enthält, die an entscheidenden Stellen sich widersprechen“. D. stellt K.s Existentialdialektik in den Mittelpunkt und prüft die einzelnen Gedanken bzw. Haltungen an ihr; ob sie ihr gemäß durchführbar sind oder nicht, ist entscheidend. Indem bei der Nichtdurchführbarkeit in anderen Schriften nach Ergänzungen gesucht wird, wird Klärung und Abrundung erzielt. Eine Klärung und schärfere Fassung sehr vieler Begriffe im einzelnen und des gegenseitigen Verhältnisses der Ideengruppen wird zweifellos erreicht. Die Arbeit hat jedenfalls als Spezialuntersuchung hohen Wert. G.

Gilg, Arnold, Sören Kierkegaard. 8^o (VIII u. 231 S.) München 1926, Chr. Kaiser. M 5.—; geb. M 6.50.

Die vorliegende Schrift ist aus Vorlesungen entstanden, die an der Universität Bern gehalten wurden. Sie fußt lediglich auf den ins Deutsche übertragenen Werken K.s und der deutschen K.-Literatur. Als erste Einführung in Leben und Werke K.s kann sie gute Dienste leisten. G.

Kierkegaard, S. A., Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übersetzt von Wilhelm Kütemeyer. 8^o (VIII u. 369 S.) München 1929, Chr. Kaiser. M 7.50; Lw. M 9.50.

Die vorliegende Schrift ist die Doktordissertation K.s, die er gerade in der Zeit seiner Verlobung mit Regine Olsen (1840/41) arbeitete, vorlegte, verteidigte und veröffentlichte. Sie ist nicht eine thematische Abhandlung über die Ironie, keine sachliche Auseinandersetzung mit den Zeitanschauungen, weder Überwindung des Hegelianismus noch Rückfall in ihn (Geismar), auch nicht lediglich Absage an die Romantik. K. ist auch hier der Schriftsteller der Subjektivität. Die Dissertation gibt mehr Kenntnis über K. als über die Ironie. Ironie ist ihm nicht so sehr Form als Inhalt, und zwar Lebensinhalt (170 260). Die „ständige Rücksicht auf Sokrates“ ist tatsächlich eine ständige Rücksicht auf K. Wenn es heißt: Bei Sokrates deutete das Äußere ständig hin auf etwas anderes, entsprach nicht dem Innern (6; vgl. 253 265), so gilt das nach einem seiner Lieblingsgedanken und nach seinem schwer empfundenen Schicksal gerade von K. Wenn er sagt, es sei der Ironie eigen, sich nie zu demaskieren, sondern proteusartig die Maske zu verändern, so stimmt das auf niemand

besser, als auf den K. der pseudonymen Schriftstellerei. Der im Vordergrund stehende Sokrates, der am *aut-aut* seine Freude hat, erinnert an den Verfasser von Entweder-Oder (84). Der vollständige Isolationsstandpunkt des Sokrates (149), seine Unfähigkeit, ein reales Verhältnis zu dem Bestehenden zu begründen, die ihn zwang, als Privatmann zu leben (183), sind doch gerade das, was K. in seiner Verlobungszeit zu überwinden sucht und nicht überwinden kann. Er fühlt, wie Staat und Familienleben für ihn, wie für Sokrates, ihre Geltung verlieren (191). Er kennzeichnet seinen eigenen Zustand, wenn er den Ironiker eine Prophetie oder eine Abbeviatur einer vollkommenen Persönlichkeit nennt (152). Wenn er von Sokrates sagt, er sei der unendliche Anfang (224), und vom Ironiker, er begehre den Genuß, frei zu sein zum Anfang, ungeniert durch frühere Verhältnisse, so ist dies gerade das, was K. begehrt (260). Es ist die Aufhebung der Verlobung und die Aufgabe des Gedankens an Bewerbung um ein kirchliches Amt, die hier ihre tiefere Berechtigung finden sollen.

Die Bedeutung seiner Wirksamkeit wird gesehen in der welt-historischen Bedeutung der Ironie, die mit ihrer Negativität das Unberechtigte einer bestehenden Wirklichkeit nachweist und damit die Positivität gewinnt, zum Anfang des Neuen zu führen. Da aber eine neue Wirklichkeit mehr ist als ein bloßes Korrektiv, so hat der Ironiker nicht die hinreichende Positivität für sie. Er ist der Gegensatz zum Propheten; denn der Prophet geht Hand in Hand mit seiner Zeit (hat nicht die erforderte Negativität), ahnt aber schon das kommende Neue (hat mehr Positivität), während der Ironiker erkennt, daß das Bestehende keine Geltung mehr hat, aber das Kommende noch nicht sieht. Ironie ist eine Bestimmung des Subjekts, das sich in der Unendlichkeit der Möglichkeit berauscht (268 ff.). Die Ironie der Romantiker wird abgelehnt, weil sie nicht die wirkliche Subjektivität befreit, sondern von der Idee des Ich, vom Ich-Ich, abspringt. Sie hat es mit einer Subjektivität zweiter Potenz zu tun (284 ff.). Phänomen und Idee vernichten sich in ihr gegenseitig. Wirklichkeit mitsamt der Sittlichkeit wird hier ohne Gültigkeit, nicht weil sie überlebt ist, sondern weil der Romantiker das ewige Ich ist, für das keine Wirklichkeit adäquat ist (293). Alles wird Stimmung; das Leben verliert die Kontinuität, während die Kontinuität der Subjektivität für K. gerade das ist, was Wert hat (294 f.). Die Poesie, die die Kontinuität wahrt, ist eine Versöhnung mit der Wirklichkeit, aber nicht die wahre; sie ist eine Art Auswanderung, aber nicht Umgestaltung. Die wahre Versöhnung mit der Wirklichkeit ist das Religiöse. Denn es bewirkt Umwandlung, Verunendlichung der Wirklichkeit. Darin genießt sich das Subjekt selbst, indem es sich selbst ganz durchsichtig wird (308).

Das einheitliche Band, das die ganze Untersuchung zusammenhält, ist somit weniger die Idee der Ironie als solche, als vielmehr die Befreiung und Erlösung suchende Subjektivität K.s, die so unsäglich leidet, weil hinter dem Äußeren ein so ganz andersartiges Innere sich verbirgt. Wie dieses Innere in der Ironie das Mittel zu seiner Befreiung sieht, so glaubt K. in der Tatsache, daß sich hinter dem Äußeren der Christenheit ein verschiedenes Innere verbirgt, die Möglichkeit zu einem ihm gewordenen Beruf zu sehen, die Christenheit zu einem neuen Anfang zu führen.

Die Übersetzung Kütmeyers liest sich gut. Das Nachwort dürfte sachlicher sein. Auch wäre es wohl wünschenswert, daß einer Neuauflage ein Personen- und Sachregister beigelegt würde. G.

Kierkegaard, Sören, *Die Reinheit des Herzens*. Eine Beichtrede. Aus dem Dänischen übersetzt von Lina Geismar. Eingeleitet von Professor Eduard Geismar. Zweite Auflage. kl. 8^o (206 S.) München 1926, Chr. Kaiser. *M* 3.60; geb. *M* 5.—

Die hier zum erstenmal ins Deutsche übertragene große „Beichtrede“ K.s ist die erste seiner „Erbaulichen Reden in verschiedenem Geiste“, mit denen er den Anfang seiner Wirksamkeit als Erbauungsschriftsteller machte. Im Anschluß an Jak. 4, 8 handelt sie von der „Reinheit des Herzens“. Darunter versteht er, daß man immer nur Eines wollen soll, und das kann nur das Gute sein; das Gute aber ist nur dann das Eine, das man will, wenn man es seiner selbst wegen und wirksam will. Zwei Führer hat uns dabei die Vorsehung gegeben; der eine winkt vorwärts, der andere (die Reue) zurück. Wenn man einmal nicht tat, was man sollte, so ist nicht Vergessen der Schuld — auch nicht, nachdem man sie schon bereut hat — das Gute, sondern ständige Erinnerung an sie, durch die man in der Reue vertieft und verinnerlicht wird. Alles tut der Mensch als Einzelner; die Rede ist auch „Jenem Einzelnen“ gewidmet. Es fehlt gänzlich der Gedanke an die Sündenvergebung und das Reich-Gottes-Bewußtsein. Die Rede ist reich an poetischen Schönheiten, die in der Übersetzung gut zur Geltung kommen. G.

Kierkegaard, Sören, *Erbauliche Reden*. Bd. 3. *Leben und Walten der Liebe*. Übersetzt von Albert Dörner und Chr. Schrempf. Mit Nachwort von Chr. Schrempf. 8^o (410 S.) Jena 1924, Eugen Diederichs. *M* 7.—; Lw. *M* 9.50. Bd. 4. *Christliche Reden*. Übersetzt von W. Küttemeyer und Chr. Schrempf. Mit Nachwort von W. Küttemeyer. 8^o (425 S.) ebd. 1929. *M* 8.50; Lw. *M* 11.—.

Die erbaulichen Reden K.s haben das Eigentümliche, daß sie auf einem ganz anderen Boden gewachsen sind, als der Forderung, die etwa in Jesu Wort enthalten ist: „Wer das Gottesreich nicht aufnimmt, wie ein Kind, wird nicht hineinkommen“ (Mk 10, 15), und doch einen Wortlaut haben, der einem derartigen Christentum weithin entspricht. Gewiß spielt das K. eigene, dem Luthertum verwandte „Paradox“ auch hier seine Rolle, und auch die Ironie macht sich zuweilen geltend. Aber dieses Besondere, das in der Tiefe mächtig wirkt, bleibt derart in der Unterströmung, daß man den Wortlaut der Reden oft weithin als katholische Erbauungsrede ansehen könnte. Man würde dann sogar manche ganz eigentümliche Schönheit in dem Gebotenen finden. Stoßen würden einige Stellen immerhin, z. B. Bd. 2 S. 101 die Anpreisung der Hoffnung auf sich selbst oder S. 131 f. die Schilderung „der Ewigkeit, die zu uns kommt“ oder Bd. 3 S. 353 ff. die Beobachtung, daß die Liebe zu den Toten nur zu Reflexionen über das eigene Leben anregt. Trotzdem ist die in diesen Reden gepredigte Religiosität krank. Sie hat nicht nur einen krankhaften Ursprung, ist nicht nur von krankhafter Unterströmung begleitet, sondern leidet auch an krankhafter Einseitigkeit, an krankhafter Vereinzelung, weil der christliche Gemeinschaftsgedanke fehlt, und an krankhaftem Bohren im Schuldgefühl, dem keine wirkliche Verzeihung in Aussicht steht; sie ist mit einer dunklen Schwermut belastet, die sie zwar dämpfen, aber nicht beseitigen kann. G.

Przywara, Erich, S. J., *Das Geheimnis Kierkegaards*. 8^o (180 S.) München 1929, R. Oldenbourg. *M* 6.50; geb. *M* 8.50.

Kierkegaard ist modern geworden; nicht ohne Grund. Alle heutigen

Richtungen können sich auf ihn berufen, auch die entgegengesetztesten. Denn das ist die eigenartige Natur dieses Mannes und seines Werkes, daß er in „dialektischer“ Weise in jeder Frage die äußersten Standpunkte einnimmt, nicht in geschichtlicher Entwicklung, sondern in einem Hin- und Herschwingen des alle Möglichkeiten betrachtenden Geistes. Darum ist auch das Werk und mehr noch der Mann ein Geheimnis. In drei Stufen — Stil, Werk, Seele — führt P. in die Tiefen dieses Geheimnisses hinab, immer in Auseinandersetzung mit den heutigen Richtungen, die eine von Kierkegaards vielen Seiten zu einer Gesamtauffassung entwickelt haben. So wird das Buch in gedrängter Kürze eine Übersicht und Kritik des heutigen Geistes. Mit großer Ehrlichkeit prüft P. die verschiedenen Versuche, Licht zu bringen in das Geheimnis dieses Mannes, der zurückschreckte vor jedem festen Zugreifen und jedem endgültigen Standpunkte. Erklärt nicht die psychoanalytische Inversion eines Unterlegenen oder das ästhetische Spielen des Literaten das ganze Geheimnis? P. weist nach, daß trotz allem Treffenden, das diese Versuche zutage gefördert haben, das Letzte ihnen entgangen ist, das Letzte, das allein alles andere erklärt: das Sichfrehaltenwollen des Geschöpfes, zuerst in lutherischer Spannung und Unruhe, dann immer mehr katholischer Kindlichkeit und Beruhigung zu, um offen zu bleiben für Gott, um jede „Ordre weiter“ befolgen zu können. P. weist darauf hin, wie die Fülle und Unruhe des dialektischen Hin und Her hindrängt zur Lösung im Katholizismus, den K. gerade noch berührt, aber nicht völlig erreicht hat. Am schönsten zeigt sich das am Problem der Frau, der Frage: Eva—Maria; was P. darüber zu sagen hat, gehört mit zu dem Schönsten im Buche. — Zu bedauern ist nur, daß das Buch in seiner gedrängten Kürze an die Aufmerksamkeit des Lesers große, fast zu große Anforderungen stellt. A. Brunner S. J.

Ruttenbeck, Walter, Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk. (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 25.) gr. 8^o (XII + 379 S.) Berlin 1929, Trowitzsch & Sohn. M 18.—.

In drei Büchern behandelt R. den Denker, das Werk und den Einfluß auf die deutsche Theologie. Das erste Buch beschreibt zuerst den Lebensgang K.s, zeichnet dann die philosophische Mit- und Umwelt, also vor allem den späteren Schelling und Hegel, ohne deren Kenntnis man tatsächlich in Gefahr ist, manches bei K. völlig mißzuverstehen, und erklärt dann seine schriftstellerische Methode; hierher gehört das Problem der Pseudonyme und das der „indirekten Mitteilung“; diese wird bezeichnet als ein Aufmerksammachen unter Absehen von aller menschlichen Autorität, so daß nur das Mitgeteilte durch sich wirkt.

Das zweite Buch ist der Hauptteil der Arbeit. Zweck ist, die innere Systematik der Gedankenwelt K.s aufzuzeigen. Damit tritt naturgemäß die Darstellung der Entwicklung der einzelnen Gedanken bei K. etwas zurück gegen eine mehr statische Behandlung; auch der im ersten Teil stark betonte innere Zusammenhang von Leben und Lehre kann naturgemäß nicht so hervortreten. Die einzelnen Grundideen K.s werden gut herausgearbeitet. Existentialismus ist das wirkliche Ich im wirklichen Leben vor dem wirklichen Gott; existentielles Denken ist also die Reflexion persönlicher Interessiertheit, im Gegensatz zu unpersönlicher Spekulation, die alle Tatsachen auflöst. Die Stadien des Lebensweges sind eine Art dialektischen Voranschreitens, aber

nicht durch vermittelten Übergang, sondern durch einen Ruck oder Sprung. Die Sünde ist Angst und doch Tat. Offenbarung ist das Paradox der Gleichzeitigkeit mit dem ewigen, transzendenten Gotte im „Augenblick“, worin der Einfluß des existentiellen Denkens deutlich erkennbar ist. Im Christentum wird diese Gleichzeitigkeit zur Gleichzeitigkeit mit dem im erniedrigten Christus verborgenen Gotte, und damit zur persönlichen Stellungnahme der Unterwerfung oder des Ärgernisses. Glaube ist die persönliche Aneignung der Offenbarung, wobei die starke Betonung nicht nur des wirklichen Ichs, sondern auch des wirklichen Gottes eine deutliche Annäherung an den katholischen Autoritäts- und Glaubensbegriff zur Folge hat. Diesen letzten Eindruck sucht die sonst objektive Darstellung R.s zu verwischen, indem er einerseits in K.s Glaubensbegriff eine Abweichung von seiner sonstigen Gedankenwelt sieht, andererseits einen ziemlich schiefen katholischen Glaubensbegriff aufstellt mit einseitiger Hervorhebung der *fides, quae creditur*, als ob diese nicht nach katholischer Lehre durch den Glaubensakt als Unterwerfung unter den wahrhaften und von mir unabhängigen Gott persönlich angeeignet werden müßte. Der Glaube wirkt sich schließlich aus durch Nachfolge Christi, wobei aber K. und noch mehr R. sich von dem lutherischen Mißverständnis dieses Begriffes und der Askese nicht freimachen können. Wenn daher R. das evangelische Christentum im Gegensatz zum Katholizismus hinstellt als „persönliche Aneignung des objektiv Gegebenen und innerweltliche Askese“ (275), so ist zu bemerken, daß die Preisgabe des Dogmas und der gottgestifteten Glaubensautorität aus der persönlichen Aneignung eine subjektivistische macht und damit die Objektivität und letztlich das „vor Gott“ dem Gutdünken des einzelnen ausliefert, so daß also K.s Glaubensbegriff ganz in die Linie des existentiellen Denkens liegt und zum katholischen Glaubensbegriff hinführt, auf den allein obige Definition völlig paßt. Überhaupt gibt gerade R.s Darstellung dem Kenner katholischer Theologie die Überzeugung, daß die verschiedenen Linien in K.s Denken objektiv konvergieren zu einer von ihm nicht erreichten Synthese im Katholizismus, und spricht also auch in diesem Punkte für Przywaras Auffassung, mit dem R. sonst weitgehend übereinstimmt, wie er selbst im Anhang hervorhebt. Da beide Forscher unabhängig voneinander zu ihrem Ergebnis kamen, ist diese Übereinstimmung für die Richtigkeit ihrer Gesamtauffassung von großer Bedeutung.

Der dritte Teil stellt K.s Einwirkung auf die deutsche Theologie ausführlich dar. Naturgemäß handelt es sich da beinahe ausschließlich um protestantische Theologie. In Hinsicht auf obige Frage ist es interessant zu beobachten, wie kein protestantisches System mit dem ganzen K. fertig wird, sondern immer nur eine Seite annimmt, die andere ablehnt.

R.s Arbeit ist gründlich und beruht auf Kenntnis des einschlägigen Schrifttums, nicht nur des deutschen, sondern auch des skandinavischen. Obige Ausstellungen berühren ja nicht hauptsächlich die Darstellung von K.s Ideen selbst. Zu wünschen wäre vielleicht noch eine etwas stärkere Berücksichtigung (soweit hier schon Vorarbeiten vorhanden sind) des damaligen dänischen Protestantismus auch in seiner praktischen Welt- und Lebensauffassung, da manche Formulierung und Übertreibung K.s von hier aus ihre Erklärung finden dürfte. Ein Vorzug ist es, daß K. selbst reichlich zu Worte kommt, so daß der Leser sich in etwa ein Bild von seiner Art machen kann. Zum Eindringen in die gedankliche Welt und die Lebensauffassung K.s ist das Buch von hohem Werte.

B.

Kierkegaard, Sören, Über den Begriff der Ironie. Deutsch von Hans Heinrich Schaefer. 8^o (IX u. 282 S.) München 1929, R. Oldenbourg. Geb. M 9.50.

Dieses Jugendwerk Kierkegaards, seine Dissertation zur Erlangung des Magistergrades, ist weniger inhaltlich wichtig als für das Verständnis der Entwicklung des Verfassers. Schon die Wahl des Gegenstandes ist bezeichnend für den Mann, dessen Leben eine einzige ironische Zurückhaltung zu sein scheint, der in seinen Tagebüchern und Schriften Tiefstes, Intimstes niedergeschrieben hat und doch wieder sagen konnte, daß in seinem ganzen Schrifttum nicht das Geringste von seinem wahren, innersten Selbst zu finden sei. — Die Übersetzung liest sich angenehm. Eine kurze Einleitung unterrichtet über Zeit der Abfassung, über deutsche Lebensbeschreibungen Kierkegaards, über die Eigenart des Stiles und seinen Platz in der dänischen Literatur. B.

Strack, Hermann L., u. Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Vierter Band. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments in zwei Teilen. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie. gr. 8^o (VIII u. 1323 S.) München 1928, C. H. Beck. M 52.—.

Das große, bedeutsame Werk, das Strack und Billerbeck gemeinsam unternommen haben, ist mit dem vorliegenden vierten Bande zu Ende geführt. Der Band enthält die Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, vielleicht wäre treffender gesagt, zu einzelnen Fragen. Ihre Zahl beträgt nicht weniger als 33; drei derselben (2 5 17) sind schon in den 2. Band eingeschoben. Der Schlußband enthält auch die eingehenden, sehr brauchbaren Sach- und Personenregister und ein Verzeichnis der Schriftstellen.

Eingangs gibt Billerbeck eine Erklärung über den Anteil der beiden Herausgeber an dem Werke. Die Sammelarbeit und Verarbeitung des Stoffes hat B. selbst auf sich genommen. Strack hat nach dem Vorwort des ersten Bandes das Ganze durchgesehen und sich um die Drucklegung verdient gemacht. Billerbeck ist somit der eigentliche Verfasser dieses Kommentars.

Um dem Leser ein Urteil über den Inhalt des 4. Bandes zu ermöglichen, seien die wichtigeren Exkurse namhaft gemacht. Zur Bergpredigt Jesu, zum Beschneidungsgebot, über das Passahmahl, Synagogeninstitut und Synagogengottesdienst. Schema, Schemone Esre. Kanon und Inspiration der heiligen Bücher. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge und die altsynagogale Lohnlehre, altjüdische Dämonenlehre, altjüdisches Gastmahl, Sklavenwesen. Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits. Diese Welt und die Tage des Messias und die künftige Welt. Vorzeichen und Berechnung der Tage des Messias. Allgemeine oder teilweise Auferstehung der Toten. Gerichtsgemälde aus der altjüdischen Literatur.

Für die Behandlung der Fragen gilt ohne Einschränkung das früher Gesagte. Der Stoff ist in reicher Fülle zusammengetragen und zumeist sind die Stellen dem Wortlaut nach vorgelegt, so daß sich der Leser selbst ein sicheres Urteil zu bilden vermag. Vieles steht nicht in unmittelbarem Zusammenhang zum N. T., aber alles dient zur Kennzeichnung der religiösen Welt, in die Christus eintrat und an die er sich wandte. Denn wenn auch die größte Zahl der Aussprüche dem zweiten bis vierten Jahrhundert nach Christus angehört, und manches

sich nicht ohne weiteres auf die Zeit Christi übertragen läßt, so darf der Geist und die Richtung doch ohne Bedenken auf das erste Jahrhundert angewandt werden. Christus hat inmitten dieses Geistes gelebt und sich mit ihm auseinandersetzen müssen. Er hat mit Männern zu tun gehabt, die schon so stark von diesen Anschauungen erfaßt waren, daß sie seine Lehre und seinen Geist kaum mehr aufzunehmen vermochten, weil sie sich in ihrem Denken und Empfinden angegriffen fühlten. Daher die schroffe Ablehnung, die zuletzt mit offener Feindschaft enden mußte.

Einen Beleg zu dieser Gegensätzlichkeit bietet schon der erste Exkurs über die Bergpredigt. In ihm ist die Auffassung des Gesetzes und der Gesetzesgerechtigkeit dargestellt. Der Messias soll nach der Lehre der Mischna und der Folgezeit wohl eine neue Tora bringen, allein nicht in dem Sinne, als ob die alte ihre unbedingte Geltung einbüßen müßte. Eine Tora, die als präexistent gedacht wurde, konnte schlechthin nicht untergehen. Sie konnte wohl neue Auslegungen empfangen, aber selbst dieses Zugeständnis erschien mit der Zeit bedenklich, darum gilt Nachsinnen über diese Frage als gefährlich. Wenn damit schon ein Gegensatz gegen Christus, der als Gesetzgeber auftrat, gegeben war, so kam von anderer Seite ein wichtiger Grund hinzu. Billerbeck findet ihn in der Soteriologie der alten Synagoge, man möchte sagen, im Mangel einer Soteriologie. Die Theologie des Rabbinentums kannte keine Erlösungslehre und kein Erlösungsbedürfnis. Das Problem der Sündenvergebung empfand sie nicht. Der Israelit ist aus eigener Kraft imstande, das Gesetz zu beobachten und Verdienst zu erwerben. Die Tora ist ihm gegeben, um durch ihre Erfüllung Verdienst und Lohn zu gewinnen. Die Erfüllung der Tora erfolgt durch das Studium derselben von selbst. Bei solchen Anschauungen war ein Verstehen Christi und seines Apostels völlig undenkbar. Derselbe Gegensatz herrscht in bezug auf den Gerechtigkeitsbegriff. Nach rabbinischer Lehre ergibt sich der Gerechtigkeitsstand des Menschen vor Gott einfach aus dem zahlenmäßigen Verhältnis zwischen Verdienst und Schuld, und dieses wird bestimmt durch die Zahl der einzelnen Gesetzeserfüllungen oder -übertretungen. Dabei kommt es im Grunde nur auf die äußere Erfüllung an. Lehrreich sind auch die weiteren Ausdeutungen dieser Lehre, ihre Anwendung auf Lohn und Strafe in der anderen Welt (4f.). Die Mehrung der Verdienste vollzieht sich nicht nur durch Gesetzeserfüllung, sondern besonders durch Werke, die im Gesetze nicht vorgeschrieben sind. Die Schuld kann gesühnt werden durch Buße, Gebet, Fasten, Almosen, Gott selbst schafft Sühnung durch die im Gesetze vorgeschriebenen Opfer. Abgesehen von dieser letzten Lehre ist demnach die rabbinische Religion eine Religion gänzlicher Selbsterlösung.

Zur Ergänzung läßt sich Exkurs 19 über den guten und bösen Trieb (466-483) vergleichen, und namentlich der folgende über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg und die alt-synagogale Lohnlehre (484-500). Billerbeck wird hier freilich dem Sinne des Gleichnisses Christi nicht ganz gerecht, wenn er den Lohngedanken überhaupt ausgeschlossen sein läßt. Denn der Lohn spielt bei den Erstberufenen nicht nur nebenbei herein, er ist die Grundlage der Arbeitsberufung und -annahme, und bei der Entlohnung greift der Hausherr selbst auf den Lohnvertrag zurück. Dasselbe Verhältnis ist auch bei den folgenden Berufungen wenigstens stillschweigend vorausgesetzt. Nach Billerbeck hat die Synagoge zuerst den Gedanken vom reinen Gnadenlohn anerkannt, ihn aber später aufgegeben (490). Ich möchte ersteres nicht mit Bestimmtheit be-

haupten. Ein Beweis ist nicht wohl möglich. In den Quellen ist jedenfalls die Notwendigkeit der Verdienste und des damit erworbenen Lohnes oft ausgesprochen. Darum ist der Gedanke an den jenseitigen Lohn sehr stark vorherrschend und wird viel erörtert. Das Verlangen, den Lohn möglichst zu steigern, tritt sehr in den Vordergrund. Leicht begreiflich, wenn es der Gerechte in der Seligkeit als Schande empfindet, die eigene Herrlichkeit von der eines anderen überstrahlt zu sehen (491). Darum zahlt Gott den Gerechten hier nur geringen oder keinen Lohn aus, damit sie drüben den Lohn ungekürzt erhalten können. Doch ist festzustellen, daß der gesunde Sinn diese Übertreibungen nicht allgemein gebilligt hat. Die Gerechtigkeit wurde auch ihrer selbst wegen gepredigt, und es wurde betont, es komme nicht auf die Menge der Leistungen an (496).

Aus Exkurs 16 über Kanon und Inspiration mögen noch einige Aussagen hervorgehoben werden (415—451). Auffällig ist, daß in der rabbinischen Literatur die im N. T. wiederholt auftretende Zweiteilung der heiligen Bücher in Gesetz und Propheten sehr selten begegnet. Um so häufiger ist die Teilung in Gesetz und Überlieferung (Kabbalah). Ob diese damit zusammenhängt, daß man da und dort die Propheten und Hagiographa nach mündlicher Überlieferung niedergeschrieben sein ließ, die schon Moses empfangen haben soll (446 ff.)? Bei Rabban Gamaliel II. (um 90 n. Chr.) begegnet zum erstenmal die Dreiteilung Gesetz, Propheten und Schriften (Ketubim). Später, im 4. Jahrhundert, findet sich die Teilung Gesetz, Propheten und Weisheit (417).

Die Zahl der heiligen Bücher ist in der rabbinischen Literatur 24. Die bei Josephus nachweisbare und von den Kirchenvätern erwähnte Zahl 22 ist wohl später nicht mehr im Gebrauch gewesen. Die Scheidung der Propheten in „frühere und spätere“ bezieht sich in der älteren Zeit auf die Propheten selbst, nicht auf ihre Schriften. Erwähnenswert ist auch die Teilung der Hagiographa in große (Psalmen, Proverbia, Job) und kleine (Canticum, Ecclesiastes, Lamentationen). Doch scheint diese Benennung nicht allgemein üblich gewesen zu sein. Über den Abschluß des Kanons sind außer den bekannten Aussagen keine neuen zu finden. Auf die Bestreitung der Bücher Ezechiel, Ecclesiastes und Proverbien wird nicht viel Gewicht zu legen sein. Die Bedenken mögen in ältere Zeit zurückreichen, aber diese Bücher sind wohl niemals vom Kanon förmlich ausgeschlossen worden. Gerne hätte man etwas über die Beurteilung des Buches Sirach bei den Rabbinen gelesen.

Bemerkenswert ist die Erklärung, die B. für den Ausdruck „die Hände verunreinigen“ gibt. Er glaubt, es handle sich zunächst um die Priester. Wer die heiligen Bücher berührt hatte, durfte als Priester die Priesterhebe nicht genießen. Die heiligen Bücher wurden im Tempelvorhof aufbewahrt, wo auch die Hebe aufbewahrt wurde. Da konnten die heiligen Bücher leicht verunreinigt werden. Um das zu verhüten, habe man die Berührung solcher Bücher für verunreinigend erklärt. Später sei das Verbot allgemein ausgedehnt worden, obwohl derselbe Grund nicht vorlag (433 f.).

Die verschiedene Wertung der heiligen Bücher kommt in dem Satze zum Ausdruck: Die Tora ist ihrer selbst wegen gegeben. Die anderen Bücher sind der Sünde wegen dazugekommen (435 ff.). Die Tora stammt von Gott ohne menschliche Mitwirkung. Die Worte der Prophetie sind vom Gottesgeist durch Menschen gesprochen. Selbst die Halakoth zum Gesetz hat man alle auf Gott selbst zurückgeführt. Doch sind sie erst später niedergeschrieben. Den Vorgang der Inspi-

ration hat man sich sehr mechanisch gedacht. Die Schekhina oder der Heilige Geist bedient sich der Menschen und gibt ihnen alle Worte ein (443). Auffällig mag erscheinen, daß jedenfalls in späterer Zeit, im 4. Jahrhundert, häufig der Heilige Geist als Urheber der heiligen Bücher genannt wird (444). Über das Entstehen der Nebiim und Ketubim waren verschiedene Auffassungen vorhanden. Man hört, sie seien schon am Sinai geoffenbart, aber erst später niedergeschrieben worden. Oder sie seien den präexistenten Seelen ihrer menschlichen Verfasser mitgeteilt worden (450). Auch hier verliert sich die Schriftgelehrsamkeit wieder in die unglaublichsten Spekulationen.

Überblicken wir vom Schlußband aus noch einmal das ganze Werk, so verstärkt sich der Eindruck von der gewaltigen Arbeitsleistung seines Verfassers. Die vier Bände sind in ihrer Gesamtheit nicht nur ein Kommentar zum Neuen Testament, der in seiner Art etwas Neues ist und ganz einzigartige Beiträge zur Erklärung der neutestamentlichen Bücher bietet, sondern enthalten auch sehr wertvolle Abschnitte über die rabbinische Archäologie und namentlich Theologie. Sie werden für immer eine Fundgrube für alle sein, die sich mit den heiligen Büchern des A. wie N. T. und mit dem Judentum zur Zeit Christi und der folgenden Jahrhunderte beschäftigen. Welcher Gegensatz sich aber zwischen dieser Welt und der Lehre und dem Geiste Christi aufzutut, bedarf nach den obigen Andeutungen keiner weiteren Ausführung.

Man könnte versucht sein, beim Rückblick auf das Werk die Frage nach der Zulässigkeit der Arbeit und Arbeitsweise Billerbecks aufzuwerfen. Läßt sich aus dem uns zugänglichen Stoff bei all seiner Reichhaltigkeit ein wahrheitsgetreues Bild der rabbinischen Theologie zeichnen? Die Lehrer, deren Aussprüche uns vorgelegt werden, gehören verschiedenen Zeiten und verschiedenen Schulen an. Sie haben kein wissenschaftliches System ausgebaut, sondern oft genug nach dem Bedarf des Augenblicks, unbekümmert um Folgerichtigkeit und andere Fragen, Entscheidungen und Lösungen vorgetragen, die nicht verallgemeinert werden dürfen und vielleicht nur die Schlagfertigkeit ihres Urhebers erweisen sollen. Diese Bedenken haben eine gewisse Berechtigung. Dennoch bleibt das Verdienst Billerbecks bestehen. Allein schon die gewissenhafte Sammlung der Tatsachen verdient höchste Anerkennung. Aus den ungezählten Belegen ergibt sich sodann unverkennbar der Geist der rabbinischen Gelehrsamkeit. Viele Grundsätze und einzelne Lehrstücke lassen sich mehrfach belegen und offenbaren sich dadurch als Gemeinlehre. Bei der fast allgemein anerkannten Autorität der großen Lehrer und dem Festhalten an der Überlieferung gewinnen auch vereinzelt Aussagen größere Bedeutung. Häufig geben die Gegenründe und Gegenentscheidungen anderer Gelehrter die Möglichkeit einer Berichtigung. Wie weit die Lehrmeinungen der Rabbinen ins Volk gedrungen und Allgemeingut geworden sind, läßt sich im einzelnen oft nicht ausmachen, der Geist ist zur Herrschaft gelangt und hat dem religiösen Denken und Leben des Volkes den Stempel aufgedrückt.

A. Merk S. J.

Schröteler, Jos., S. J., Die geschlechtliche Erziehung. Beiträge zur Grundlegung einer gesunden Sexualpädagogik. 2. Aufl. 8° (VI u. 226 S.) Düsseldorf 1929, Pädagogischer Verlag. Gzl. M 7.50.

Eine große Fülle theoretischen Wissens und praktischer Winke über Sexualethik und Sexualpädagogik wird in dem Buche durch berufene Fachleute geboten. Es ist ein Vorteil, daß die verschiedenen Referate sichtlich bemüht sind, die Sexualität und die von außen

kommende sexuelle Beeinflussung womöglich immer in einer Zusammenschau, in der Gesamtheit des Charakters und des leiblich-seelischen Geschehens, ferner im Zusammenhang der ganzen jetztzeitigen Kultur und äußeren Umgebung zu zeigen. Das gibt dem typisch Sexuellen gegenüber eine gewisse Distanz und schützt vor der naheliegenden Überbewertung der Sexualsphäre. — Die Darstellung ist durchgängig sehr gut; die Sprache sachlich klar, aber trotz des oft heiklen Stoffes immer von einer vornehmen Zurückhaltung, wenn an geeigneter Stelle auch etwas Satire nicht fehlt.

Der Herausgeber ist mit drei Referaten vertreten: Sexuelle Not und Aufgaben der Sexualpädagogik; Grundzüge einer gesunden Sexualpädagogik; Sexualpädagogik im Lichte katholischer Lehre und Erfahrung. Universitätsprof. Bopp (Freiburg) referiert über Jugendkunde und Sexualpädagogik; Universitätsprof. Behn (Bonn) über Sexualreform (S. 77 ff.). Seine klare, entschiedene Stellungnahme gegenüber den „Sexualreformern“, die Nacktkultur, harmlose Triebentspannung, Kameradschaftsehe, Erleichterung der Ehescheidung und dergleichen mehr befürworten, deckt die Haltlosigkeit ihrer Schlagwortbeweise trefflich auf. Universitätsprof. Schmitt (Innsbruck) erörtert die ethisch-moraltheologische Grundlegung der Sexualpädagogik; vom Standpunkte des Jugendrichters spricht zur Sexualpädagogik Amtsgerichtsrat Dr. L. Clostermann; M. Schumacher-Köhl berichtet über „Frau und Sexualpädagogik“.

Das Buch verdient wärmste Empfehlung; kann aber nicht bloß „gelesen“, sondern muß durchgearbeitet werden. Nicht jeder Einzelheit wird man zustimmen; aber als Ganzes wird man das Buch nur billigen können. Zwei Fragen haben sich mir nach der Lektüre des Buches aufgedrängt. Die eine: Ist die Praxis der richtigen geschlechtlichen Erziehung wirklich so verwickelt und problemreich, wie sie in diesem Buche dem Leser entgegentritt? Die christlichen Richtlinien über Erziehung zur Keuschheit lauten so viel einfacher und schlichter. Hat man diesem „Problem“ gegenüber nicht allmählich etwas die Stellung eingenommen, die der Biochemiker dem „Problem“ der richtigen Ernährung gegenüber hat: er berichtet von höherem und geringerem Nährwert der verschiedenen Speisen, vom Kaloriengehalt der verschiedenen Eiweißverbindungen, von Vitaminen verschiedener Gruppen usw. Das alles ist gut und berechtigt und wird auch der Praxis dienen. Aber die richtige Zusammenstellung der Speisen erfolgt im Haushalt, gestützt auf die tägliche Erfahrung, doch viel einfacher und ohne diese biochemische Problematik. — Die zweite Frage betrifft einen Einzelpunkt: Hat die sexuelle Aufklärung im engsten Sinne (d. h. die Aufklärung über den Begattungsakt) tatsächlich und für gewöhnlich zur Unschädlichmachung der brutalen „Gassenaufklärung“ die entscheidende Bedeutung, die ihr an einzelnen Stellen des Buches doch beigelegt wird? Ich möchte das bezweifeln. Auch nach Erteilung einer richtigen und edlen Aufklärung bleibt der Jugendliche der Gassenaufklärung ausgesetzt und wird ihre Sprache hören. Die seelische Einstellung aber, die ihn gegen die psychische Straßenaufklärung immun machen soll, läßt sich ihm übermitteln auch ohne jenes sexuelle Wissen. Das gleiche gilt von der Unwirksammachung der Gefahr, die aus sexueller Neugierde stammt. In der rechtzeitigen Befriedigung liegt hier wirklich nicht das Wesentliche und Wirksame, das den Jugendlichen gegen den Schmutz der Gasse zu festigen vermag, und das tatsächlich Festigende läßt sich ohne diese „Befriedigung“ geben. Die Referate reden im übrigen durchaus nicht der sexuellen Aufklärung das Wort; aber bezüglich

des eben genannten Einzelpunktes scheint mir persönlich eine noch weitergehende Zurückhaltung und eine noch weitere Bedeutungs-minderung des sexuellen Wissens und seiner Übermittlung gefordert.

Fr. Hürth S. J.

HORVÁTH, Alex., O. P., Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. 8^o (VIII u. 240 S.). Graz 1929, Ulr. Moser. M 11.—

Das Buch gibt im wesentlichen die Aufsätze wieder, die der Verf. in letzter Zeit in der „Schöneren Zukunft“ veröffentlicht hat und zu deren Inhalt von entgegenstehender Seite bereits wiederholt Stellung genommen worden ist. Nach dem Verf. ist es keine Verpflichtung der bloßen Liebe, sondern der *iustitia legalis* (sofern sie im einzelnen ist), daß der Überfluß, als Gegenstand des gemeinsamen *ius utendi*, den Besitzlosen zugeführt werde. In dem Rundschreiben Leos XIII. „Rerum novarum“ wird allerdings auch betont, daß der Reichtum *quoad usum* in dem Sinne *communis* sein müsse, daß davon gerne und leicht an andere abgegeben werde; bez. des Überflusses heißt es dann aber im besonderen: „Quod superest, date eleemosynam. Non iustitiae, excepto in rebus extremis, officia ista sunt, sed caritatis, quam profecto lege agendo petere ius non est“ (ASS 23 [1890—91] 651). Daß hier *iustitia* nicht bloß *iustitia commutativa* bedeutet, sondern die *legalis* miteinschließt, ergibt sich daraus, daß der Text nach dem Zusammenhang verstanden werden muß von jeder *iustitia*, von der gesagt werden kann: „eam lege agendo petere ius . . . est.“

Nach dem Verf. ist gemäß der Lehre des hl. Thomas das Eigentum positiv-rechtlich eingeführt (S. IV) und steht unter dem naturrechtlich gemeinsamen *ius utendi*. Dieses allgemeine und gemeinsame *ius utendi* ist auf die Naturschätze intabuliert und belastet dieselben, auch wenn sie in der Form von „Eigentum“ beschlagnahmt werden. Durch diese naturrechtliche Belastung ist der Eigentümer *ex iustitia legali* gehalten, durch gemeinnützige Verwendung seinen Besitz dem allgemeinen *ius utendi* zugänglich zu machen. Die irdischen Güter können vernunftgemäß und innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit nur nach dem Maße der persönlichen Bedürfnisse angestrebt werden, und der Überfluß ist naturrechtlich wie nach dem evangelischen Recht *ex iustitia legali* den Armen abzugeben. Ohne diese Gesinnung der *iustitia legalis* ist die Beschlagnahme und die Verwaltung der Naturgüter ungerecht, weil sie gegen das genannte allgemeine *ius utendi* verstößt und weil sie die von der Natur beabsichtigten Besitzverhältnisse unmöglich macht. Darum ist eine Besitzordnung, durch die ein großer Teil der Menschen in seinem naturrechtlichen *ius utendi* geschädigt und das durch das *ius gentium* gesicherte Erwerbsrecht eines Sondereigentums für den größeren Teil der Menschheit unmöglich gemacht wird, als gegen die *iustitia legalis* und gegen das Rechtsgebiet verstoßend abzulehnen.

Wie bei Lektüre der Artikel wird man sich auch beim Lesen des Buches oft fragen, ob sich Wort und Sinn der Thomastexte tatsächlich mit Wort und Sinn des Verfassers decken. Es genüge, auf die Ausführungen Schillings über den Eigentumsbegriff und die Eigentumslehre des hl. Thomas hinzuweisen; ebenso auf Cathreins Entgegnung (in der Linzer Quartalschrift) zu der Thomasinterpretation des Verf. Sinn und Reichweite des allgemeinen naturrechtlichen *ius utendi*, ebenso Sinn und Reichweite des allgemeinen, durch das *ius gentium* gesicherten Erwerbsrechtes eines Sondereigentums sind m. E. nicht die, die der Verf. ihnen beilegt, und werden als solche auch nicht vom Verf. bewiesen. Auch stehen weder die ganze Menschheit noch die Gesamtheit der

Besitzlosen als eine Rechtspersönlichkeit dem einzelnen Besitzenden gegenüber, gegen die er eine Verpflichtung der *iustitia legalis* hätte, wie er sie als Glied des Staates der staatlichen Gemeinschaft gegenüber besitzt. Und was die staatliche Gemeinschaft angeht, so hat gewiß der einzelne vor jedem positiven staatlichen Gesetz ihr gegenüber aus dem Naturgesetz die Verpflichtung, sich einer widerrechtlichen Schädigung des Gemeinwohles zu enthalten; ferner auch positiv für das Gemeinwohl das zu leisten, was (sei es aus seiner Natur, sei es durch die Verhältnisse) eindeutig als für das Gemeinwohl hier und jetzt notwendig erwiesen ist. Was aber nicht in dieser Weise als sicher notwendig bewiesen dasteht, kann als konkrete Leistung dem einzelnen nicht vor jedem positiven Gesetz als Pflicht der *iustitia legalis* auferlegt werden. Das *bonum commune* kann eben in den meisten Fällen auf sehr verschiedene Weise besorgt werden, und es ist Sache der Obrigkeit, die tatsächlich anzuwendende Art und Weise durch ihr Gesetz zu bestimmen, während der einzelne diese gesetzliche Regelung abwarten darf. Daß nun das „*bonum commune*“, *antecedenter ad omnem legem positivam*, die Überlassung des gesamten Überflusses an die Besitzlosen verlangt, weil eindeutig feststeht, daß nur so in der notwendigen Weise für das Gemeinwohl gesorgt werden kann, wird von H. nicht bewiesen. — Sodann würde eine schärfere Unterscheidung des Wortes „*ius naturae*“ im Sinne von Natur-Recht und im Sinne von Natur-Gesetz manche Unklarheiten verhüten.

Im übrigen kann es nicht die Absicht sein, hier die ganze heutige Eigentums-Kontroverse aufzurollen und zu ihr Stellung zu nehmen; es sollte nur gesagt sein, daß das vorliegende Buch bei allem Guten und Richtigen, das es bietet, die Streitfrage nicht in einem bestimmten Sinn zu entscheiden vermag und entscheidet.

Der spätere Versuch der „Schöneren Zukunft“ (4. Mai 1930, S. 737 f.), aus dem Dankschreiben des Heiligen Vaters, das der Verf. für die Überreichung des Buches erhalten hat, eine Stellungnahme des Heiligen Stuhles zugunsten der darin entwickelten Eigentumsauffassung und Thomasinterpretation zu folgern, ist inzwischen durch den Osservatore Romano (Nr. 111, 12—13 Maggio 1930, S. 1, Spalte 6) zurückgewiesen worden. Das Schreiben hat danach nur den Sinn einer höflichen Dankesbezeugung, wie auch die „Schönere Zukunft“ jetzt (1. Juni 1930, S. 855) anerkennt. Der Osservatore Romano sagt: „A proposito di una lettera dell' Em.mo Card. Segretario di Stato diretta al P. Horváth che aveva inviato al Santo Padre un suo volume intitolato: 'Il diritto di proprietà secondo S. Tommaso d' Aquino', il dott. Eberle, sulla sua rivista 'Schönere Zukunft' del 4 corr., trae illazioni che vanno certamente oltre il valore ed il significato della breve lettera. Essa non voleva essere che un semplice atto di cortesia, col quale la Segreteria di Stato non intendeva affatto prendere posizione per qualsiasi teoria o questione disputata.“

Fr. Hürth S. J.

Zwei neue philosophische Wörterbücher von Rud. Eisler: Wörterbuch der philos. Begriffe. 4. völlig Neubearb. Aufl. 3 Bde. Lex.-8^o (893, 780, 906 S.) Berlin 1927—1930, Mittler. Zus. M 104.—; geb. M 120.—. Kant-Lexikon. Lex.-8^o (642 S.) Ebd. 1929—1930. 8 Lieferungen, je M 2.65.

Absaffung philosophischer Wörterbücher war die Eigenart des jüngst verstorbenen Wiener Philosophen Rudolf E. (nicht zu verwechseln mit dem Religionsgeschichtler Robert E.). Weitverbreitet in den Kreisen der Fachgelehrten wie der Studenten sind seit langem sein „Philosophen-Lexikon“ (1912), das einbändige „Handwörterbuch

der Philos.“ (1913; 2. Aufl. 1923), vor allem das mehrbändige „Wörterb. d. philos. Begriffe“, das binnen kurzem drei Auflagen (1900, 1903, 1910) erlebte. Von letzterem begann nun, nach Kriegsende und Inflationsunterbrechung, seit 1927 mit Unterstützung der Kantgesellschaft eine völlig neubearbeitete Auflage in 19 Lieferungen zu erscheinen (vgl. Schol 2 [1927] 442), die jetzt in drei stattlichen Lexikonbänden abgeschlossen vorliegt.

Man kann über die Eignung der Lexikon-Methode für die Darstellung der sachlich-geschlossenen Philosophie sehr geteilter Meinung sein: ein Lehrbuch der Philosophie oder der Philosophiegeschichte vermag ein solches Wörterbuch natürlich ebensowenig zu ersetzen, wie das Studium der Originalwerke der Philosophen selbst. Doch das will E. auch nicht, sondern beides nur ergänzen, indem er die Geschichte der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, möglichst auf Grundlage der Werke der Philosophen selbst und mit umfassender Zitierung des Wortlautes der Erörterungen, darstellt. Jeder philosophische Terminus wird zunächst begrifflich bestimmt; dann wird vom Standpunkt des Verf. aus das Wesentliche des betreffenden Problems erläutert; im letzten, umfangreichsten Teil wird dann in chronologischer Folge gezeigt, welche Bedeutung der betreffende Ausdruck und welchen Inhalt der durch ihn vertretene Begriff bei den verschiedenen Philosophen des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit bis in die jüngste Gegenwart annimmt. Hier wurde eine, natürlich relative, Vollständigkeit erstrebt und bezüglich der neueren, in etwa auch der antiken Philosophie tatsächlich erreicht.

Auch der Scholastik gegenüber, mit deren Gedankenwelt E. als autorisierter Übersetzer der „Gesch. d. mittelalt. Philos.“ von M. de Wulf vertraut wurde, zeigt sich unverkennbar das gleiche Streben nach ruhiger Sachlichkeit; nie findet sich ein verletzendes Wort. Trotzdem bedeutet das Werk in dieser Hinsicht eine Enttäuschung. Artikel wie *actus*, *actus purus* usw. sind viel zu dürftig ausgefallen; wichtige Ausschnitte des scholastischen Philosophierens (z. B. Gott und menschliche Freiheit, philosophischer Molinismus usw.) fehlen ganz (die wenigen Zeilen des Artikels „Prädeterminismus“ streifen kaum diese Fragen). Besonders fehlt E. das Verständnis für die Bedeutung der Wiedergeburt der Scholastik im 16. Jahrhundert (vgl. II 773). Ein genauer Vergleich der Neuauflage mit den älteren Auflagen lege als Grund für dieses Versagen einen schweren methodischen Arbeitsfehler bloß: wohl wurde am Schluß der betreffenden neuen Artikel die neueste Literatur äußerlich angefügt, z. B. die neueste 11. Auflage des II. Bandes Ueberweg von B. Geyer, aber im Corpus des Artikels die schon durch die 10. Auflage (von M. Baumgartner, 1914) völlig überholte 9. Auflage (1906) zitiert und der Darstellung zugrunde gelegt. (vgl. z. B. III 237 f.). — Grundsätzliche Bedenken muß man gegen die Verteidigung des unchristlichen voluntaristisch-pantheistischen Kritizismus in den Einführungen der Hauptartikel (man vgl. etwa: Gott, Glauben, Religion) erheben. Leider fehlt auf katholischer Seite bis jetzt ein Gegenstück (O. Willmanns „Philos. Fachausdrücke“ sind zu dürftig, Th. Mönichs' „Klare Begriffe“ wenden sich nicht an den Fachphilosophen). — Nach E.s Tode hat der Wiener Privatdozent Roretz von der Mitte des zweiten Bandes an das Manuskript druckfertig gemacht.

Auch bei seinem „Kant-Lexikon“, das ebenfalls mit Unterstützung der Kantgesellschaft erscheint, erlebte E. nicht mehr die Drucklegung, die H. Kuhn statt seiner leitete. Dies Lexikon will übersichtlich zeigen, wie Kant über die einzelnen Probleme von den ersten

bis zu den letzten Zeiten seiner philosophischen Arbeit gedacht hat; sein Eigenwert besteht darin, daß es das erste Kant-Lexikon ist, das die Gesamtquellen, einschließlich des Nachlasses und Briefwechsels, heranzieht.
W. Hentrich S. J.

Algazel, *El justo medio en la creencia*. Compendio de teología dogmática. Traducción española por M. Asín Palacios. gr. 8^o (555 S.) Madrid 1929, Instituto de Valencia de D. Juan.

In der programmatischen Einleitung zu diesem Werke will der hochangesehene Altmeister der Erforschung der spanisch-islamitischen Philosophie A. P. eine neue Arbeitshypothese vorlegen: der plötzliche Aufschwung der scholastischen Theologie ist nicht nur der (längst allgemein anerkannten) Einführung der philosophischen Werke der Araber, sondern auch dem Bekanntwerden mit eigentlich theologisch-dogmatischen Abhandlungen des Islams zuzuschreiben. Der Islam, beinahe als christliche, antitrinitarisch-arianische Sekte zu charakterisieren, hat viele Dogmen mit dem Christentum gemein; die islamitischen Theologen konnten daher, wie die griechische Philosophie, auch die dogmatisch-theologischen Systeme der orientalischen Patristik verwerten und diese in systematischer Hinsicht ungemein vervollkommen. Es steht nun auch geschichtlich fest, daß abendländische Scholastiker, wie Raimund Martín, wenigstens einige dieser theologisch-dogmatischen Traktate der Araber (trotzdem sie nicht, wie die philosophischen, übersetzt waren) gekannt und benutzt haben. Um nun den exakten Beweis für den entscheidenden Einfluß dieser arabischen Theologie auf den Aufschwung der scholastischen Theologie zu führen, muß die thomistische und skotistische Theologie mit den dogmatischen Summen der Araber verglichen werden. Da letztere aber wegen ihrer Sprache den meisten Erforschern der Scholastik unzugänglich sind, bietet A. P. (der in den letzten beiden Jahren bereits die Übersetzung des „Fisal“ des Kordovener Theologen Abenhamam veröffentlicht hatte) in dem vorliegenden Werke die mit wertvollen Anmerkungen versehene spanische Übersetzung des Compendium oder der Summa der dogmatischen Theologie des größten islamitischen Theologen Algazel (Gazâlî), betitelt „Ictisad“ oder „Die richtige, genaue Mitte im Glauben“, eine Systematisierung der islamitischen Dogmen auf einer mittleren Linie zwischen den extremen Richtungen, ein Werk, das bis heute im Islam als ein „Syllabus“ der Orthodoxie gilt.

Schon der systematische Aufbau dieses „Ictisad“ ist dem der scholastischen Traktate „De Deo Uno“ ungemein ähnlich: 1. Vom Wesen Gottes, d. h. von seiner Existenz, Ewigkeit, Unkörperlichkeit, Subsistenz, Erkennbarkeit und Einheit; 2. von den göttlichen Attributen: Leben, Wissen, Macht, Willen, Gehör, Gesicht und Sprache; 3. vom Wirken Gottes; 4. von den Gesandten Gottes. Noch genauer weist dann A. P. in den wertvollen Anmerkungen die Berührungspunkte und Übereinstimmungen nach zwischen der Theologie A.s und der des hl. Thomas in der Summa contra gentiles und der Summa theologica: Begriff der Theologie; Fähigkeit der natürlichen Vernunft, die Dogmen zu erklären und ihre Möglichkeit zu zeigen; Verwendung der „via remotionis“ in der Bildung des Begriffes „Gott“; Begriff und Möglichkeit der „visio beatifica“; die unveränderliche Ewigkeit des Vorauswissens und Wollens Gottes, in Einklang gebracht mit der Zeitlichkeit, Kontingenz und Freiheit der menschlichen Handlungen; Gratuität der göttlichen Gnade; usw. — A. P. zeigt, wie den drei Richtungen der abendländischen

Hochscholastik (den extremen intellektualistischen Peripatetikern des lateinischen Averroismus, den „übertriebenen voluntaristischen Antiperipatetikern des Skotismus“ und den vermittelnden gemäßigten Peripatetikern der Thomasschule) innerhalb der islamitischen Theologie drei ähnliche Richtungen entsprechen: die extrem-peripatetischen Falasifa, die voluntaristischen und streng-orthodoxen Axaries oder Mutakalimûn und die vermittelnden peripatetischen Mu'tazilah. Für die genauere Untersuchung der hypothetisch behaupteten Zusammenhänge zwischen diesen Dreiergruppen will A. P. der Spezialforschung hier das Material bieten, da A., selber ein Theologe der Axaries-Richtung, in diesem „Ictisad“ auch die Ansichten der beiden anderen Richtungen eingehend darlegt. — Die vorliegende Übersetzung, die erste in einer abendländischen Sprache, legt im allgemeinen die arabische Kairo-Ausgabe zugrunde, doch werden eine Reihe von kritischen Verbesserungen dieses Textes in arabischer Schrift beigelegt. In fünf Anhängen werden sechs andere Werke A.s (Ilcham, Mihac, Miyar, Macsad, Mostadhiri, Faisal), in denen er einzelne Themen des Ictisad weitläufiger ausführt, analysiert bzw. deren Hauptstellen übersetzt. Vier Indices (außer Sach- und Personenweiser einer der zitierten Thomas-Stellen und einer der Sekten und Schulen) erhöhen die praktische Brauchbarkeit. — Die hier vorgelegte fruchtbare Arbeitshypothese (die A. P. übrigens schon 1904 in seinem „Averroísmo teológico de S. Tomás d. A.“ angedeutet hatte) wird hoffentlich viele Forscher zu entsprechenden Einzeluntersuchungen anregen und so dazu beitragen, das thomistische System unter einer neuen Rücksicht als etwas in langsamem, vielgewundenem geschichtlichen Prozeß Gewordenes und Bedingtes verstehen und würdigen zu lernen. — A. P. baut 1929 seine Darlegungen über den Scotismus auf dem Werke „D. Scotus“ von B. Landry (Paris 1922) auf. Die Darstellung Landrys ist nun schon 1924 durch E. Longpré, „La philosophie du B. D. Scot“ widerlegt, und diese Widerlegung von der gesamten Fachwissenschaft in allen wesentlichen Punkten (besonders in dem Nachweis der Unehtheit der drei Schriften, denen Landry die extremsten skotistischen Sätze entnommen hatte) als überzeugend angenommen worden. Das wird auch A. P. zu einer Revision der betreffenden Darlegungen zwingen.

W. Hentrich S. J.

Brown Scott, J., El origen español del derecho internacional moderno (Universidad de Valladolid, Publicaciones de la Sección de Estudios Americanistas, serie 5 num. 1) gr. 8^o (XXVI u. 247 S.) Valladolid 1928, Talleres Tipogr. „Cuesta“. Pes 8.—

Ein neuer Beweis des wachsenden Interesses auch protestantischer Kreise für die Scholastik des 16. Jahrhunderts ist die Persönlichkeit des Verfassers: es ist der berühmte nordamerikanische Rechtslehrer B. S., Delegierter auf der Haager Friedenskonferenz 1907, Begründer der amerikanischen Gesellschaft für Völkerrecht, das geistige Haupt der Carnegie-Stiftung für den Völkerfrieden und Präsident des amerikanischen Institutes für Völkerrecht. Das Buch ist die überarbeitete Wiedergabe der Vorträge, die B. S. im November 1927 bei der Inauguration der „Cátedra de F. de Vitoria“ an der Universität von Salamanca hielt. Wie der Titel besagt, will B. S. die Begründung des heutigen Völkerrechtes durch die spanische Scholastik des 16. Jahrhunderts nachweisen. In einem Einführungskapitel zeigt er, wie die Zeitlage der Entdeckung Amerikas die Aufmerksamkeit der spanischen Denker auf die neu auftauchenden Fragen der Rechte der Indianer, auf das Völkerrecht hinlenken mußte, analysiert dann die beiden Reaktionen Vitorias „De Indis“ und „De iure belli“, die nach

B. S. „eine Zusammenfassung des modernen Völkerrechtes“ darstellen, um im 3. Teile die neuen Gedanken des Juristen und Kriegsgerichtsrates im Heere Farneses, Balthasar de Ayala (1548—1584), über die Erlaubtheit des Krieges und über das Kriegsrecht zu untersuchen. Im letzten Teile, einer gründlichen Studie über F. Suarez S. J., besonders seinen *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612) und den Abschnitt *De Bello* in der Abhandlung *De triplice virtute theol.* (1621), kommt B. S. zu der abschließenden Würdigung: Während die Werke Vitorias und Ayalas unmittelbar auf ein praktisches Ziel gerichtet sind, „ist die Abhandlung Suarez' über den Krieg als die rein sachliche, leidenschaftslose Untersuchung dieses Gegenstandes anzusehen...; sie bildet den Höhepunkt (*culminación*) der spanischen Schule, ohne Bezugnahme auf einzelne Casus und ohne eine andere These als die heilige Sache der Gerechtigkeit und der *caritas* zu verteidigen. Sie war die letzte Offenbarung des spanischen Gedankens [vor der Systematisierung durch de Groot]... , das Meisterwerk der modernen Völkerrechtsschule, deren Gründer Franz von Vitoria war“ (188). — Daß B. S. gerade auch das Werk des Suarez so eingehend untersucht hat, ist deswegen doppelt erfreulich, weil es von anderen Autoren zuweilen nicht gebührend studiert wurde. Zu bedauern ist allerdings, daß B. S. seine Suarez-Zitate aus der französischen Übersetzung von Vanderpol ins Spanische überträgt, statt zum lateinischen Urtext zu greifen. Daß B. S. neben Vitoria und Suarez gerade Ayala gestellt hat, wird vielleicht durch den Wunsch nach einem Vertreter der nichttheologischen Rechtswissenschaft bedingt sein: vom wissenschaftlichen Standpunkt aus sind Molina, Soto und viele andere Theologen jedenfalls bedeutender. Manche behandelte Fragen sind durch die Aufsätze von P. Larequi in *RazFe* zu ergänzen (vgl. Schol 5 [1930] 135 f.). Doch diese Ausstellungen können, ebensowenig wie die vielen Druckfehler in den Zitaten, den sachlichen Wert des Werkes mindern. Der Verf. ist uns Deutschen kein Unbekannter; hat er doch 1894 an der Heidelberger Universität studiert und sich den „*doctor juris utriusque*“ erworben und im Juni 1928 an der Kieler Universität mit großem Erfolge Gastvorlesungen über den gleichen Gegenstand gehalten. Es wäre sehr zu wünschen, daß eine baldige deutsche Übersetzung dies Werk allen deutschen Juristen und Völkerrechtlern zugänglich macht.

W. Hentrich S. J.

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*. gr. 8^o (XII u. 236 S.) Bonn 1929, Fr. Cohen. *M* 10.—; geb. *M* 12.50.

Geduld, viel Geduld braucht es, sich durch dieses Werk hindurchzuarbeiten. Stilistische Mutwilligkeiten, wie etwa „die Stadien der Durchführung des Entwurfs der inneren Möglichkeit der Ontologie“ (38) oder gar die Zeit als „das, was überhaupt so etwas wie das Von-sich-aus-hin-zu-auf bildet“ (181), bringen auf die Dauer selbst einen an abstraktes Denken gewöhnten Leser beinahe zur Verzweiflung; man atmet geradezu erleichtert auf, wenn einmal der alte Kant zu Wort kommt, und der ist doch wahrhaftig auch kein Meister lichtvoller Darstellung. Es soll indes nicht geleugnet werden, daß die aufgewandte Mühe sich lohnt.

H. stellt sich die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen. Grundlegung der Metaphysik aber heißt Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie (11). „Ontologie“ bedeutet hierbei für H. ein „vorgängiges“, von der Erfahrung unabhängiges Verständnis des Seins von Seiendem.

„Ontische“ Erkenntnis, d. h. Erkenntnis des wirklich Seienden, ist einem endlichen Wesen erst möglich auf Grund dieser ontologischen Erkenntnis. Insoweit ist also Erkenntnis von Seiendem möglich, insoweit gibt es „Transzendenz“, als die ontologische Erkenntnis sich von vornherein einen Spielraum, einen Horizont offenhält, in den hinein Seiendes erscheinen kann; „Erscheinung“ besagt hierbei keinen Gegensatz zu Seiendem, sondern nur das Seiende als Gegenstand endlich-hinnehmender Erkenntnis, während „Ding an sich“ das Seiende als „Ent-stand“ unendlich-schöpferischer Erkenntnis ist (29 f.). Endliche Erkenntnis ist wesentlich hinnehmendes Anschauen und — im Dienst der Anschauung — bestimmendes Denken. Endliche und darum hinnehmende Anschauung nennt Kant „Sinnlichkeit“; diese besagt also nicht wesentlich Leiblichkeit (139). Sinnlichkeit und Verstand entspringen nach Kant einer gemeinschaftlichen Wurzel, die uns aber unbekannt ist (33). Dieser unbekanntes Wurzel, deren Aufdeckung erst das letzte Verhältnis der ontologischen Erkenntnis bringen kann, will H. nachspüren; er versucht zu zeigen, daß Kant ihr in der 1. Auflage der Kr. d. r. V. sehr nahe gekommen, in der 2. Auflage aber wieder vor ihr zurückgewichen ist. In fortschreitendem „Rückgang“ auf die Grundquellen der Erkenntnis sucht H. die „transzendente Einbildungskraft“ als die gemeinsame Wurzel von reiner Anschauung und reinem Verstand zu erweisen. Insofern sie in der Zeit als reiner universaler Anschauung das dem Sinn begegnende Einzelne miteinander verknüpfen kann, ist sie notwendiges Bindeglied zwischen Sinn und Verstand (70—79). Darüber hinaus aber ist sie durch die Bildung der reinen Schemata „die ursprüngliche reine Synthesis“, die „Wesenseinheit von reiner Anschauung (Zeit) und reinem Denken (Apperzeption)“ (120). Sie ist die gesuchte gemeinsame Wurzel; ihr entspringen die Formen der Sinnlichkeit; aber „im transzendentalen Schematismus bilden sich auch allererst die Kategorien... , der Schematismus ist die ursprüngliche Begriffsbildung“ (104); so ist die scheinbare Eigenleistung des Verstandes „reiner Grundakt der transzendentalen Einbildungskraft“ (143). Diese aber ist die ursprüngliche Zeit (179). So ist schließlich das Ergebnis: „Die Zeit als reine Selbstaffektion ist diejenige endliche reine Anschauung, die den reinen Begriff (den Verstand)... überhaupt trägt und ermöglicht“ (182). Diese reine Selbstaffektion ist die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst. In dieser Urstruktur ist das transzendente Ich des Seinsverständnisses bedürftig; diese Bedürftigkeit nennt H. „Sorge“ (226); die Sorge ist also die „transzendente Grundverfassung“ des menschlichen Daseins (228).

Als Auslegung von Kants Kritik dürften diese Darlegungen wohl nicht ohne Widerspruch bleiben; so z. B., wenn die „Erscheinung“ realistisch gedeutet (28 f.) oder wenn der „transzendente Gegenstand X“ als der in der ontologischen Erkenntnis offene „Horizont“ erklärt wird (115 f.). Aber H. will auch nicht darlegen, was Kant ausdrücklich gesagt hat, sondern, was er hat sagen wollen; dazu, meint er, müsse jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen (192 f.). Diese Gewalttätigkeit der Auslegung tritt wohl am meisten zutage in der Erklärung des kantischen Abschnittes „Von der Synthesis der Recognition im Begriffe“, aus dem H. das Bilden der Zukunft als den Zeitcharakter der reinen Recognition ableiten will (175—180); und doch soll gerade „die Herausarbeitung des inneren Zeitcharakters der drei Modi der Synthesis den letzten entscheidenden Beweis dafür vorlegen, daß die Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als der Wurzel“ von Verstand und Sinnlichkeit notwendig ist (169)!

Doch über H.s Werk als Auslegung Kants mögen Berufenere urteilen; jedenfalls wird der Inhalt dieser „Auslegung“ vor allem als H.s eigene Auffassung zu betrachten sein. Die Frage, die H. stellt, nämlich die Frage nach der „transzendentalen Struktur“ unserer Erkenntnis, nach dem „Horizont, den sich das Ich von vornherein offen hält“, ist gewiß für die Grundlegung der Metaphysik von entscheidender Bedeutung. In der scholastischen Philosophie ist uns dieses Problem geläufig als die Frage nach dem Formalobjekt und dem am meisten entsprechenden Objekt (*objectum proportionatum*) unseres Verstandes. Befremden wird es freilich, wenn H. das aller Erfahrung vorhergehende Verhalten des Ich zu diesem seinem „Gegenstand überhaupt“ Erkenntnis (ontologische E.) nennt; doch scheint H. selbst nicht an Erkenntnis im eigentlichen Sinn zu denken (vgl. 116 f.). Schwerlich dürfte es auch angehen, die Wesensbestimmung der transzendentalen Struktur allein aus dem Begriff endlicher Erkenntnis a priori abzuleiten, wie H. es versucht; auch Kant geht hier von der inneren Erfahrung unserer tatsächlichen Erkenntnisse aus und abstrahiert aus ihnen die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit solcher Erkenntnisse. Der entscheidende Punkt aber in H.s Auffassung ist die Verwurzelung von Verstand und Sinnlichkeit in der „transzendentalen Einbildungskraft“. Insoweit damit nur gesagt sein soll, all unsere Erkenntnis sei letztlich in einem „Ein-bilden“, d. h. in einem immanent „bildenden“ Vermögen, das zugleich Spontaneität und Rezeptivität ist, begründet (vgl. 143—148), können wir dem zustimmen; so ist ja auch nach Thomas die Einsicht in die Natur des aktiven Prinzips, das der Verstand ist, Vorbedingung für die Erkenntnis transzendenter Gegenstände (*De ver. q. 1, a. 9*). Aber es fragt sich, welches ist der „Horizont“ oder, scholastisch ausgedrückt, das Formalobjekt dieser Einbildungskraft? Hier scheint uns H., trotz aller Einschränkungen (131 f. 138 f.), einer Art Sensismus bedenklich nahezukommen. Der Horizont der reinen Einbildungskraft ist die Zeitlichkeit; ihr scheint auch der Verstand vollständig unterworfen zu sein; er ist ja „Knecht der reinen Anschauung“ (70); das Sein selbst, das seinen Bereich umschreibt, scheint wesentlich zeitlich und damit endlich zu sein, wie es in H.s Freiburger Antrittsvorlesung ausdrücklich gesagt ist: „Das Sein selbst ist im Wesen endlich“ („Was ist Metaphysik?“ 26). Aber werden wir so nicht rettungslos eingeschlossen in die Enge der Innerweltlichkeit und schließlich in das Gefängnis des eigenen Bewußtseins? Oder wie sollte noch ein Durchbruch zum Unendlichen möglich sein? Wenn wir aber hoffnungslos in den Kreis der Endlichkeit gebannt sind, ist dann Metaphysik überhaupt noch möglich? Wird es, um mit *Maréchal* zu sprechen, möglich sein, die niederen Seinssphären für sich allein zu verteidigen? Oder sind in Wahrheit „alle Ebenen der Metaphysik so auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden“, daß „eine verstümmelte Metaphysik auf Zufallsstützen ruht, die notwendig früher oder später durch die rastlose Arbeit der Kritik zernagt und ausgehöhlt werden“ (*Abstraction ou intuition* 19)? Ist vielleicht gar der in „Sein und Zeit“ (59—63) so entschieden aufgestellte erkenntnistheoretische Realismus eine solche „Zufallsstütze“, wenn die in dieser Annahme einschließlich enthaltenen metaphysischen Voraussetzungen durch das System logisch unhaltbar gemacht werden?

Das sind die ersten Bedenken, die wir vorläufig noch gegen H.s Philosophie hegen. Es sollen nicht Anklagen sein; es sind nur Fragen, die sich uns aufdrängen; dürfen wir hoffen, daß es H. ge-

lingen wird, sie befriedigend zu lösen? Der zu erwartende zweite Band von „Sein und Zeit“ wird wohl die Antwort bringen müssen.

J. de Vries S. J.

Faigl, Karl, Ganzheit und Zahl. Ein Versuch über Bau und Erkenntniswert des mathematischen und ganzheitlichen Begriffsgebäudes. kl. 8^o (VIII u. 187 S.). Jena 1926, Fischer. M 6.—; geb. M 7.—

Der Verfasser geht von der mathematischen Physik aus und versucht, im Gegensatz zu ihr, das ganzheitliche Begriffsgebäude in seinem formallogischen Zusammenhange zu entwickeln und dem mathematisch-physikalischen gegenüberzustellen. Er beschränkt seine Untersuchungen auf das Physische (= Biologische), ohne jedoch die Psychologie und die Geisteswissenschaften ganz aus dem Auge zu verlieren.

Drei Jahrhunderte lang hat die mathematisch-physikalische Auffassung die ganze Naturwissenschaft unumschränkt beherrscht. In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts begannen die Gegenströmungen gegen diese Alleinherrschaft. Man begann zu erkennen, daß die mathematisch-physikalische Begriffsbildung in der Biologie nicht ausreicht. Die Fragen drängten sich auf: Muß der Biologe in letzter Hinsicht auf eine mathematisch-physikalische Begriffsbildung hinsteuern? Kann man sich überhaupt von diesem System loslösen? Der Verfasser sucht diese Fragen zu beantworten. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es neben dem mathematisch-naturwissenschaftlichen auch ein ganzheitliches Begriffssystem gibt, und daß dieses den Forderungen, die man an ein Begriffssystem stellen muß, Genüge leistet.

Im ersten Hauptteile des Buches behandelt der Verfasser den Bau der beiden Begriffssysteme. Das Charakteristische, das in der Art der Bestimmung eines Vorganges durch die Gleichungen der Physik liegt, ist, daß der Zustand des physischen Systems in einem Zeitmomente bestimmend ist für das ganze weitere Geschehen. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob man sich auf den Boden der Atomistik stellt oder Kontinuität der Materie annimmt. Eine wichtige Folgerung aus der mathematischen Darstellbarkeit der Vorgänge ist die räumliche und zeitliche Schnitthaftigkeit des Systems. Diese Schnitthaftigkeit, d. h. die Möglichkeit, einen Teil als abgeschlossenes System aus dem Ganzen herauszuschneiden und für sich allein zu betrachten, spielt im ganzen Buche eine große Rolle. Auf 24 Seiten erhalten wir eine klare, interessante und inhaltreiche Darstellung des mathematischen Begriffsgebäudes. Dann wird gezeigt, daß alle mechanistischen Theorien der Biologie durch physikalische Begriffe charakterisiert sind. Dem Mechanismus, den Verfasser mit Recht ablehnt, stellt er den Vitalismus von Driesch gegenüber. Drieschs Lehre von den Urformen des Naturwerdens ist schön, klar und knapp dargestellt. Die Entelechie weist F. als psychischen Faktor zurück. Sein Grundsatz ist, daß man auch in der Biologie im Physischen zu verbleiben hat. Der 44 Seiten starke Abschnitt über den Bau des ganzheitlichen Begriffsgebäudes bringt, nach Ansicht des Referenten, den wichtigsten und schönsten Teil der ganzen Untersuchung.

Betrachtet man die biologischen Vorgänge, etwa in einem Seegelei, dann darf man sich nicht auf einen Momentanzustand beschränken, man muß die ganze Vergangenheit miterücksichtigen. Kein Momentanzustand wirkt sich völlig im nächsten Momentanzustande aus. Ich muß mir die ganze Ahnentafel des Seegeleies vorstellen. Die Gesamtheit der Ahnen bildet eine Mannigfaltigkeit. Es müssen zwei Voraus-

setzungen gemacht werden: 1. Die Vergangenheit muß gegliedert sein; 2. die späteren Geschlechter sind Ebenbilder, kein reiner Abklatsch, keine Doppelgänger ihrer Vorfahren. Im befruchteten Ei wird das Geschehen bestimmt gleichsam durch das, was man das „Feld“ der Vorfahren nennen könnte. Dieses Feld ist aber kein überempirischer Faktor wie die Entelechie, denn es kann aus den früher dagewesenen Körpern bestimmt werden. Das Charakteristische der ganzheitlichen Zuordnung läßt sich kurz so geben:

1. Zeitlich entfernte Vorgänge werden einander zugeordnet; wir erhalten eine Art zeitlicher Fernwirkung. — 2. Das Einzelgeschehen im Individuum wird nicht so bestimmt, daß man Teil auf Teil wirken läßt, sondern das aus vielen Beobachtungen erhaltene Bild vom Verhalten eines ganzen Individuums gibt ein Beziehungssystem her, in dem von vornherein alles in Beziehung zu dem Ganzen eines Organismus gesetzt wird. Der Begriff Ganzheit (oder das Begriffspaar: das Ganze und die Teile) gehört zu den Urbedeutungen oder Urordnungsformen und läßt sich nicht ableiten oder definieren. — 3. Wesentlich in einem ganzheitlichen System ist die Ausgliederung. — 4. Das Geschehen in einem Raunteile ist nicht bestimmt durch das Geschehen im Innern oder an der Begrenzung. Der Zusammenhang mit der Umgebung ist räumlich und zeitlich ein anderer als bei den mathematisch-physikalischen Schnittsystemen.

Um von räumlicher und zeitlicher Fernwirkung reden zu können, faßt der Verfasser den Begriff der Wirkung viel weiter als es gewöhnlich geschieht. Er versteht unter Wirkung lediglich ein Zugeordnetsein von Ereignissen (80). Jedes Geschehen ist geregelt und bestimmt durch ein Gesetz. So erhalten wir ein geistiges Zentrum, das wirkt (im Sinne des Verfassers). Damit soll nur gesagt sein, daß das Geschehen so verläuft, daß die aus dem Geschehen gewonnenen begrifflichen Bestimmungsstücke untereinander in derselben Beziehung stehen, wie die durch sie bezeichneten Vorgänge. Für weitere Ausführungen müssen wir auf das Buch selbst verweisen.

Im zweiten Hauptteile des Buches behandelt der Verfasser in drei Abschnitten den Erkenntniswert der beiden Begriffsgebäude. Im ersten Abschnitt untersucht er, welche Fundamente das Kantsche System überhaupt hat und welche davon die Alleinherrschaft der Mathematik begründen sollen. Der zweite Abschnitt ist eine Auseinandersetzung mit der semiotischen Theorie des Erkennens. F. stellt sich auf den Boden dieser Theorie und erweitert sie so, daß eine ganzheitliche Zuordnung mit ihr vereinbar wird. Als Abschluß des Ganzen erörtert der Verfasser im dritten Abschnitt die Folgen der Alleinherrschaft des mathematisch-physikalischen Denkens für den Aufbau des Kantschen Systems und für die Philosophie unserer Zeit.

Das ganze Buch ist wohl durchdacht, klar geschrieben und ungemein gedankenreich und anregend. Jeder, der sich für das philosophische Erfassen der Vorgänge im lebenden Organismus interessiert, wird diese schöne methodologische Untersuchung mit Nutzen und mit Genuß lesen.

A. Steichen S. J.

Campbell, N. R., An account of the principles of measurement and calculation. gr. 8^o (XII u. 293 S.) London 1928, Longmans, Green and Co. Geb. Sh 12/6.

Der Verf. ist ein bekannter englischer Physiker. Er hat das Buch für junge Fachgenossen geschrieben, die ihre wissenschaftliche Ausbildung vollendet haben. Das Werk gibt deshalb keine praktischen

Anweisungen für physikalische Messungen, sondern behandelt die letzten Prinzipien der Messungen und deren rechnerische Verarbeitung. Es bietet deshalb auch sehr vieles, was den Naturphilosophen interessiert. Das gilt ganz besonders von den Kapiteln 1, 2, 5, 10 und 11. Wir werden unsere Besprechung auf diese Kapitel beschränken.

Im 1. und 2. Kapitel werden drei allgemeine Gesetze einer jeden physikalischen Messung aufgestellt, ohne jede Bezugnahme auf zahlenmäßige Ergebnisse. — Das erste Gesetz lautet: „Die meßbare Eigenschaft (Größe) muß einer bestimmten Ordnung fähig sein.“ Man könnte nun die Begriffe der Ordnung und der Reihe (series) als einfache und letzte Begriffe auffassen. Dann wäre über Ordnung nichts weiter mehr zu sagen. Der Verfasser ist damit nicht zufrieden. Er geht tiefer. Den Begriff der Eigenschaft (property) ersetzt er durch den Begriff der Beziehung (relation) und bedient sich dann der Begriffe und der Symbole der Logik der Beziehungen im Anschluß an Whitehead and Russell, *Principia Mathematica*. Das erste Gesetz erhält dann die folgende Fassung: „Die gemessenen Systeme müssen kraft (in virtue of) der Eigenschaft, auf die es ankommt, das Feld eines Paares von konversen, transitiven unsymmetrischen Beziehungen und der damit verbundenen (associated) transitiven symmetrischen Beziehungen sein; jedes System muß entweder $>$ oder $<$ oder $=$ jedem anderen sein (in der betreffenden Reihe), und $=$ wenigstens einem anderen (einer anderen Reihe).“ Die zu messende erste Reihe verlangt somit noch ein zweites System, das mit irgendeinem Gliede der ersten Reihe durch $=$ verbunden ist. Wir können aber nicht ins Endlose fortfahren, neue Systeme heranzuziehen. Wir müssen schließlich instande sein, gewisse Größen durch sich selbst auszudrücken. Solche letzte Messungen heißen fundamentale Messungen und die entsprechenden Größen fundamentale Größen. Alle anderen Größen heißen abgeleitete. Im folgenden handelt es sich nur noch um fundamentale Messungen.

Das zweite Gesetz der Messung: Eine fundamentale Messung beruht auf der Kombination von Systemen, die gleich sind, um daraus Systeme zu bilden, die ungleich sind. Daraus ergibt sich das zweite Gesetz der Messung: „Die zu messenden Systeme müssen additionsfähig sein.“

Das dritte Gesetz der Messung: Dieses Gesetz gilt nicht immer. Wenn es nicht gilt, dann liegen die Verhältnisse auch immer so, daß es nicht erforderlich ist. Wenn es gilt, dann läßt es sich immer ganz allgemein so fassen: „Es ist möglich, ein System zu finden, das so beschaffen ist, daß, wenn es als Standart gewählt wird, irgendein vorgeschriebenes Glied der Reihe von Größen irgendeine vorgeschriebene Zahl (numeral) zugewiesen erhält.“

Im 5. Kapitel werden die numerischen Gesetze behandelt. Sie bilden das Zentralproblem des ganzen Buches. Ihre Existenz verdanken sie der Messung und sie drücken Beziehungen zwischen Größen aus, z. B. $m = eV$, $s = \frac{1}{2} ft^2$, $I = I_0 e^{-\lambda t}$, $E = Ri$.

Jedes numerische Gesetz besagt, daß eine bestimmte physikalische Beziehung zwischen den Gliedern bestimmter Paare korrespondierender Größen, z. B. m u. V , s u. t , I u. t , E u. i , immer mit einer mathematischen Beziehung zwischen den Zahlen, die diese Größen darstellen, verbunden ist. Die erste Beziehung heißt physikalisch, weil sie nur durch die Beobachtung oder durch den Versuch mit materiellen Körpern erkannt wird. Die zweite heißt mathematisch wegen ihrer Ähnlichkeit mit den Beziehungen, mit denen sich die

Mathematiker beschäftigen. Numerische Gesetze lassen sich nur zwischen solchen Größen aufstellen, die unabhängig von dem betreffenden numerischen Gesetze gemessen werden können. Der Verf. stellt und untersucht die Frage, ob ein notwendiger Zusammenhang besteht zwischen den physikalischen Beziehungen, die der Physiker untersucht, und den Funktionstafeln der Mathematiker.

Im 10. Kapitel behandelt der Verfasser die Fehlertheorie der numerischen Gesetze. Jede physikalische Messung ist mit unvermeidlichen Fehlern behaftet. Die tatsächlich gemessene Größe ist deshalb nie der wirklichen Größe genau gleich. Die mathematischen Beziehungen im numerischen Gesetze bestehen nur zwischen den wirklichen, nicht zwischen den gemessenen Größen. Die Ausgleichung der Messungen ist deshalb immer ein Versuch, die Zahlen (numerals) so zu bestimmen, daß sie mit gewissen Funktionstafeln übereinstimmen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Kriterien aufzustellen, nach denen sich entscheiden läßt, ob Übereinstimmung zwischen den Beobachtungen und dem aufgestellten numerischen Gesetze besteht. Der Verf. gibt zwei Kriterien an: 1. „Die gemessenen Werte müssen um die entsprechenden Werte des numerischen Gesetzes unregelmäßig verteilt sein.“ 2. „Die Abweichungen der Messungen von den entsprechenden Werten aus dem numerischen Gesetze dürfen einen durch die Art der gemessenen Größe bedingten Maximalwert nicht übersteigen.“

Im 11. Kapitel werden Annäherungen und statistische Gesetze behandelt. Ist das erste Kriterium für numerische Gesetze erfüllt, das zweite aber nicht, dann sind die Abweichungen der gemessenen von den berechneten Werten größer als der zulässige Messungsfehler. Unter solchen Bedingungen bedient man sich der statistischen Gesetze. Diese beziehen sich auf die Individuen, nicht auf die Klasse. Aus den statistischen Gesetzen für die Individuen läßt sich dann ein Gesetz für die ganze Klasse ableiten. Dieses Gesetz für die Klasse ist kein statistisches Gesetz mehr; es ist ein wahres Gesetz, für das nun das zweite Kriterium besser erfüllt ist. Auf weitere Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden.

Die Darstellung ist immer originell. Der Verf. geht seine eigenen Wege; er weiß vieles zu sagen, was man vielleicht vergebens anderswo suchen würde. Er liebt es nicht, an der Oberfläche zu bleiben, sondern sucht in die Tiefe zu dringen. Schwierigkeiten werden nicht verschwiegen, sondern unumwunden zugegeben. Diese Offenheit wirkt wohlthuend und erweckt Vertrauen im Leser. Bei der recht guten Ausstattung des Buches muß der Preis als mäßig bezeichnet werden.

A. Steichen S. J.

Fröbes, Joseph, S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie. 2. Bd., 3. Aufl. gr. 8^o (XXIII u. 647 S.) Freiburg 1929, Herder. M 20.—; geb. M 22.—.

Am Schluß seines Werkes meint der Verf., die Psychologie, zumal die höhere, sei noch weit von der Vollständigkeit und Genauigkeit anderer Gebiete entfernt. Er hat damit recht, aber mehr noch mit der anderen Behauptung, daß es der psychologischen Wissenschaft an reichem, wissenschaftlichem Material nicht fehle und daß ihre grundlegende Bedeutung für alle Geisteswissenschaften durch sein Werk klarer werde. Gerade weil das Material so gewaltig anschwillt, in Büchern und Zeitschriften, ist ein Sammelwerk von so zuverlässiger Bearbeitung unbedingt notwendig. Auch wer sich mit Einzelforschung abgibt, findet hier als Ergänzung die befriedigende Synthese. Nur

wird es dem Leser schwer, zu entscheiden, ob er dem Einarbeiten der seit der vorigen Ausgabe gezeitigten Forschungsergebnisse oder ihrer inneren Durchdringung und Systematisierung mehr Anerkennung zollen soll. Doch ist das Zweite wohl wertvoller; denn es macht nicht bloß die Lesung des umfangreichen Bandes genußreich, es läßt auch klarer die Bedeutung der experimentellen Psychologie für die spekulative Psychologie und für andere Wissensgebiete aufleuchten.

Die spekulative Psychologie mit ihren allgemeinen Sätzen weiß notwendig mit nur sporadischen Ergebnissen des Experiments wenig anzutangen und wird die Auffassung beibehalten, daß der Erfolg den aufgewandten Mühen in keiner Weise entspricht. Wächst aber das Material, nimmt es Gestalt und Struktur an, erlaubt es, allgemeine Gesetze aufzustellen über die großen Seelengebiete des höheren und niederen Erkennens, Fühlens, Strebens, werden gar wertvolle Ergebnisse aufgezeigt über das Ich als Träger der einzelnen psychischen Funktionen, als deren Verknüpfer zu immer höherer Einheit bis zu den höchsten Lebenszielen der Sittlichkeit und Religion, über die Gesamtpersönlichkeit in Sein und Werden, in sich genommen und in der Gemeinschaft: dann kann man sich der Wahrheit nicht mehr verschließen, daß die beiden Methoden, die von oben und die von unten, sich die Hand reichen.

Was das Verhältnis zu anderen Wissensgebieten angeht, so sei nur kurz hingewiesen auf das der Experimentalpsychologie zur Religionspsychologie. Hier bieten die Forschungen über Affekte und höhere Gefühle, zumal die von McDougall und Shand, Grundlegendes. Was über den Willen gesagt wird, ist fast alles zu verwerten: Gewohnheitsbewegungen für die Erforschung des mündlichen Gebetes, Arbeitsfreude für den Einbau der religiösen Motive, Intensität des Wollens und Abhängigkeit von Trieben und Motiven für seine religiöse Beeinflussung, verschiedene Charaktere und Temperamente für die religiösen Typen, die Lebensziele für die Stellung der Religiosität in ihrer Reihe. Auch über die religionspsychologische Literatur und die Ergebnisse der Forschungen gibt Fröbes einen kritischen und gut zusammenfassenden Überblick. Die anormalen Geisteszustände, mit deren Beschreibung das Werk schließt, müssen bei der Erklärung außerordentlicher religiöser Phänomene notwendig zum Vergleich herangezogen werden, um die Grenzen des Könnens der Natur sicherzustellen.

Ähnliche Anleihen können auch andere Wissenszweige bei der experimentellen Psychologie machen. So kann man die vorzügliche Neuausgabe gerade dieses Teiles über das höhere Seelenleben nur dankbar begrüßen.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Egenter, Richard, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts. gr. 8^o (XV und 339 S.) Augsburg 1928, Filser. M 18.—; geb. M 20.—.

E. hat den glücklichen Versuch unternommen, ein einziges Problem die ganze Hochscholastik hindurch bei den wissenschaftlichen und den mehr praktisch eingestellten Schriftstellern zu verfolgen. Sieht man auf das Ganze, so kann man ihm nur zustimmen, wenn er sagt, Scholastik und Mystik seien keineswegs Gegensätze; denn die mystischen Schriftsteller hängen entweder unmittelbar von ihren scholastischen Zeitgenossen ab oder sie benutzen die gleichen Quellen wie jene: Aristoteles, Cicero, Ps.-Dionysius, Augustin. Nicht weniger wichtig scheint

das fast entgegengesetzte Resultat, das sich beim Lesen aufdrängt: die nicht geringe Selbständigkeit der Autoren, die eigene Weiterarbeit an den Problemen.

Im ersten Teil bietet E. eine überaus klare Darstellung der Liebe und Gottesfreundschaft bei Thomas und zeigt, wie die von Aristoteles und Dionysius übernommenen Elemente eine im wesentlichen geniale Synthese finden, trotz einzelner Unebenheiten. Das Überragende des Aquinaten tritt um so stärker hervor, da die übrigen kürzer und mehr auf ihre Sondermeinungen hin behandelt werden: Albertus, Heinrich von Gent, Alexander von Hales, Bonaventura, Skotus u. a. Des Skotus überspannten Begriff einer absolut selbstlosen Liebe, der wenigstens logisch zum später verurteilten *amor desinteressatus* der Quietisten führt, weist Verf. mit Recht zurück, dagegen scheint er dem hl. Bonaventura nicht ganz gerecht zu werden.

Sehr wird man es dem Verf. danken, daß er zwei Schriftchen, die zwischen Scholastik und Mystik stehen: das früher dem hl. Thomas zugeschriebene *De dilectione Dei et proximi*, und die *Spiritualis amicitia* des Aelred von Rieval, ausführlicher analysiert und einige Proben der geistreichen Gedanken des Ramón Lull über die Gottesfreundschaft geboten hat. Was schon diesen Abschnitt auszeichnet, wird im letzten noch mehr ersichtlich, der Stellen asketisch-mystischer Schriftsteller organisch vereint: die Gabe des Verf., zugleich klar und mit Wärme zu schreiben. Vielleicht wäre die Teilung oder wenigstens die weitere Ausführung in einem theoretischen und einem anderen praktischen Werk noch geeigneter. Als Gewinn wird man auch eine Tatsache buchen, die sich aus den fast 1000 mit ungeheurem Fleiß gesammelten Anmerkungen ergibt: was für ein Schatz von scholastisch-mystischer Literatur in den Migne-Bänden verborgen ist.

Der erste scholastische Teil der Schrift bedarf noch einer etwas eingehenderen Würdigung. E. hat die einzelnen Glieder von Thomas' System der Liebe überaus fein herausgelöst, ihren Zusammenhang und gelegentlich ihre nicht ganz vollkommene Anpassung infolge des verschiedenen Ursprunges dargetan. Vor allem aber hebt er mit Recht die wesentliche Einheitlichkeit und Konsequenz des Systems hervor. Vielleicht hätte das noch deutlicher gemacht werden können durch den Hinweis, daß die Auffassungen des Aristoteles und des Dionysius sich (in bezug auf ihre objektiven Wahrheitsmomente) unschwer vereinigen lassen, wenn man sie als Behandlung der gleichen Sache von verschiedenen Ausgangspunkten her bewertet: Aristoteles geht vom Konkreten und vom Ich aus, Dionysius vom Allgemeinen und vom Gott. Daher betont jener mehr das *bonum mihi*, dieser das *bonum in se*, während Thomas beides harmonisch verbindet. Nur scheint es fraglich, ob die spezifisch dionysische Fassung, die stark von der Emanationslehre abhängt, überhaupt zulässig ist. Denn unter Geschöpfen liebt nun einmal der Teil (das Individuum, der Bürger) das Ganze (die Spezies, den Staat) nicht schlechthin mehr als sich selbst, und dem Schöpfer gegenüber ist das Geschöpf kein Teil. Man wird sich also wohl damit begnügen müssen, als Grundlage der Liebe Gottes über alles die *absoluta bonitas Dei*, die *relativa bonitas Dei*, und die *ratio similitudinis* anzugeben und das Teilsein durch Geschöpfsein zu ersetzen. Weil dieses letzte einzigartig ist, darum gibt es nur eine Fremdliebe, die schlechthin die Eigenliebe übertrifft. Soweit aber eine Stufung der Liebe berechtigt ist, gibt es zwei Skalen, sie zu messen, die eine, die vom Ich, die andere, die von Gott ausgeht. — Da Thomas neben der *similitudo* als Grundlage der Liebe auch das *bonum mihi* ausdrücklich hervorhebt, möchte man im Zweiten eine

Ergänzung des Ersten angedeutet finden, die später Franz von Sales ausdrücklich, allerdings etwas einseitig, beifügt: die „correspondance“ als Grundlage der Liebe. So scheint auch eine Frage ihre Lösung zu finden, die nach E. bei Thomas offen bleibt: Wie kann das *amatum* den *amans* informieren, wenn dieser sich nicht schon vorher ihm zuwendet? Wenn kein bloßes Gleichsein, sondern ein Ergänzen vorliegt, wird das begreiflich, weil der *amans* sich von selbst nach Ergänzung ausstreckt. Die Liebe, die auf diesem Grunde erwächst, kann man, so seltsam es klingt, mit gleichem Recht eine *unio* und eine *ecstasis* nennen, eine *informatio* und eine *transpositio*. — Noch eine andere Auffassung des hl. Franz von Sales, die von der des Aquinaten abweicht, dürfte nicht ganz unberechtigt sein: daß er nämlich das Wesen der Liebe von der rein passiven *complacentia* auf den anschließenden *motus* verlegt. Darin gibt ihm wohl der gewöhnliche Sprachgebrauch recht.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Dwelshauvers, Georges, *Traité de Psychologie*. gr. 8^o (672 S.) Paris 1928, Payot.

D., gegenwärtig Psychologieprofessor am *Institut catholique* zu Paris, ist schon seit drei Jahrzehnten in theoretischer und praktischer Psychologie tätig. Nach vielen Veröffentlichungen eigener Forschungen faßt er hier in einem Lehrbuch mittleren Umfangs den heutigen Stand des psychologischen Wissens zusammen. Jeder der sechs Teile des Buches umfaßt rund 100 Seiten, außer dem dritten mit 150. Eine gedrängte Übersicht sei hier gegeben.

Der erste, mehr einleitende Teil erörtert unter anderem die Eigenart der psychologischen Tatsachen gegenüber den physikalischen; er sondert scharf die verschiedenen Arten von Gesetzen, von den allgemeinsten bis hinab zu den besondersten; und beschreibt weitläufig die verschiedenen psychologischen Methoden. Mit der sachlichen Darstellung verbindet er, wie auch sonst im Buch häufig, eine historische Übersicht der Entwicklung der Lehre, wobei in berechtigter Weise die Leistungen der französischen Wissenschaft eingehend zu Wort kommen.

Der zweite Teil, die Hauptleistung des Buches, bespricht die Grundrichtungen der Seelenlehre, die Gesetze der psychischen Synthese, der Gewohnheit und des Unbewußten. Dem Atomismus gegenüber, der die psychischen Gebilde aus Elementen aufbaute, wird durchgeführt, daß die Summe der Elemente nie genügt, sondern ein Ganzes die Teile beherrscht, schließlich die Einheit des realen Ichs. In der Empfindung schon wirken Anpassungsbewegungen der Sinnesorgane, ererbte Dispositionen und Erfahrungen zu einer Einheitsbildung zusammen; die Wahrnehmung beginnt mit dem Gesamtbild, das die Elemente beherrscht; die Sprache geht vom Gesamtgedanken aus; beim Willen faßt die Entscheidung alles Vorhergehende zusammen. — Bei diesem Punkt wäre es wünschenswert, den Sinn der Synthese schärfer zu bestimmen; eine Einheit des Zieles in den sich folgenden Tätigkeiten zeigt ja auch eine Maschine; die engste Einheit wäre die Einfachheit des bewußten Aktes, der ein ausgedehntes Objekt als Einheit zusammenfaßt. — Die Gewohnheit, die schon Pflanzen nicht ganz fehlt, führt höher zu Bedürfnissen, wie beim Trinker; die motorische Grundlage, die ihr eigen ist, endet in den sekundären Reflexen. Mir scheint allerdings die Zurückführung der Leidenschaft des Trinkens nicht motorisch erklärbar. — Das Unbewußte endlich wird in eine Reihe mit wachsender Beteiligung des Bewußtseins geordnet: die Reflexe; die Dissoziationen, die Komplexe Freuds, die Instinkte; in

gewissem Sinne selbst noch das „dynamisch Unbewußte“ der Erfindung, die sich nach Aufhören der Bemühung „von selbst ausarbeitet“. In diesen Ausführungen sieht Vf. die Grundlage der Erklärung alles folgenden; er bezieht sich immer wieder auf sie.

Der besonders große dritte Teil behandelt das elementare psychische Leben: Gefühle, Bewegungen und Empfindungen. Das Beginnen mit dem Gefühlsleben kann mit seinem zeitlichen Vortritt gerechtfertigt werden. Eingehend wird der Gefühlstonus besprochen, d. h. der Gefühlshintergrund des Bewußtseins und seine starke Wirkung auf das übrige psychische Leben. Unter den Theorien der Ausdrucksbewegungen findet die Lehre von der Chronaxie nach Lapique Erwähnung. Zur Theorie von Lange-James wird eingehend die Geschichte der Verteidiger und Gegner gegeben. — Die Bewegungen werden kurz behandelt: Reflexe, bedingte Reflexe, willkürliche Bewegungen. — Auch die Behandlung der Empfindungen kann nur summarisch sein. Die Zurückführung der Intensität auf Qualität ist wohl durch Bergson nicht bewiesen. Zum Kontrast der Farben und dem peripheren Sehen werden einige schöne Tatsachen gebracht, die man anderswo nicht findet.

Der vierte Teil umfaßt als sinnliche Synthesen Vorstellung, Assoziation, Raum- und Zeitwahrnehmung. Beim geistigen Bild wird die Synthese von Empfindungen, Erinnerungen, motorischen Reaktionen und Lokalzeichen betont. Die gewöhnliche Redeweise sieht in der sinnlichen Vorstellung freilich nur das bewußte Bild. Zu den Anschauungsbildern kann D. eigene bedeutsame Bestätigungen beibringen. Bei der räumlichen Gesichtswahrnehmung findet er den Streit über die Tiefenwahrnehmung sinnlos; durch Konvergenz und Parallaxe ist ihm das Tiefensehen gesichert. Aber selbst wenn diese Mittel gleich von Anfang an etwas Räumliches bieten sollten, was nicht feststeht, so ist das zweifellos von dem späteren Sehraum weit entfernt; deshalb ist es sicher angebracht, die Entwicklung der Raumschauung zu erforschen, wie es üblich ist. Auch den anderen Grundfragen über den Sehraum weicht D. eher aus. Die Sinnespsychologie liegt ihm, wie ja der französischen Psychologie überhaupt, weniger am Herzen als die zusammenfassenden Fragen des zweiten Teiles, an denen er selber mit Erfolg gearbeitet hat.

Teil 5 beschreibt die funktionellen Synthesen, nämlich Gedächtnis, Aufmerksamkeit, Phantasie und Sprache. Die Gedächtnisspuren werden rein mechanisch erklärt; meine Gründe dagegen habe ich anderswo weitläufig vorgeführt. Vf. glaubt, daß Erinnerungen auch ohne Assoziationen auftauchen: in der Aphasie erscheint ja oft statt des gewollten Wortes ein anderes; auch kann das Gefühl das Band sein. Wenn hier nicht, was ich vermute, das Wort Assoziation in einem engeren Sinne genommen wird, scheint es mir zweifellos, daß in den genannten Fällen durchaus Assoziationen vermitteln müssen. Über das Gefühlsgedächtnis werden lange Ausführungen der verschiedenen Forscher zusammengestellt. Die Definition der Aufmerksamkeit, sich an ein Objekt anzupassen, entspricht einem anderen Sprachgebrauch, als er in der englisch-deutschen Psychologie üblich ist. Über die Sprachzentren im Gehirn wird die ganze Entwicklung der Ansichten von Broca über Marie, Head bis Piéron in breiter Darstellung geboten; hier wünschte ich öfter eine Auseinandersetzung, die das Wertvolle aller Theorien deutlich machte.

Der sechste Teil behandelt das, was die sensistische Psychologie ganz verkannt hatte, den höheren Teil des Seelenlebens, Denken, Wollen, Persönlichkeit. Beim Denken kommt zur Sprache die Eigen-

art der Abstraktion, die Prinzipien der Vernunft, die verschiedenen Auffassungen der Intuition, die am verständlichsten als Evidenz gefaßt werde. Höhere und niedrigere Gefühle werden so unterschieden, daß erstere immer sozial, letztere individuell seien; D. denkt bei den höheren eben nur an die ästhetischen, moralischen und religiösen. Auch die Frage der Willensfreiheit wird ausführlich besprochen. Die Wirkung des Willens auf die Körperbewegungen ist eine indirekte, vermittelt der Bewegungsvorstellungen, auf die der Wille direkt wirkt; ich erkläre sie ebenso. Bei den Teilungen der Persönlichkeit werden mit Recht die vielen Systeme französischer Forscher vorangestellt; doch wird auch die empirische Teilung von Heymans nicht übergangen. Am Schluß wird die Lehre von der Intelligenzmessung, mit Einschluß der theoretischen Weiterführung durch Spearman nachgetragen.

Das Buch bedeutet auf französischem Sprachgebiet, besonders von seiten der Katholiken, einen erheblichen Fortschritt, der sehr zu begrüßen ist. Daß manches kürzer behandelt wird, als man es gern sähe, liegt zum Teil an dem mäßigen Umfang eines Compendiums für den Schulgebrauch. Der Aufbau schreitet sehr geschickt von den niederen Formen des Seelenlebens zu den höheren fort, die die Lehrbuchpsychologie sonst zu vernachlässigen pflegt, obwohl die Anwendung gerade sie am meisten verlangt. Hoffentlich trägt das Buch auch dazu bei, in dem Lande, das der Seelenlehre so viele klassische Beiträge für das Gemüts- und Willensleben geschenkt hat, auch den Sinn für die unentbehrliche Grundlage, für die niedere, exakter durchgearbeitete Sinnespsychologie zu wecken, auch diese bodenständig zu machen.

J. Fröbes S. J.

Schjelderup, Harald K., *Psychologie*. gr. 8^o (XI u. 330 S. mit 20 Figuren) Berlin 1928, Walter de Gruyter. M 10.—; geb. M 12.—.

Die Absicht des Vf. geht dahin, die klassische Experimentalpsychologie mit dem Wertvollen der Behaviorpsychologie und der Psychoanalyse in eine Einheit zu verschmelzen. Die drei großen Teile von je 100 Seiten behandeln die ursprüngliche Ausstattung der Seele, den Ausbau durch die Erfahrung und die Persönlichkeit mit ihren Störungen, nebst einem kurzen praktischen Anhang. Die beiden ersten Teile entsprechen dem gewöhnlichen Begriff der Psychologie; der dritte geht mehr auf Psychopathologie und die Fragen der Anwendung.

In der Sinnespsychologie sind besonders lesenswert die Ausführungen über die biologische Zweckmäßigkeit des Weberschen Gesetzes, wo dem Verf. seine früheren vorzüglichen Arbeiten zustatten kommen. Die neue Zeit zeigt sich auch in der eingehenden Behandlung der Instinkte und Temperamente mit dem Hinweis auf die Rolle der Blutdrüsen. Von der Vererbung denkt Sch. vielleicht etwas zu skeptisch. Vorzüglich ist die Darlegung der allgemeinen Prinzipien des Auffassens und Lernens: das Gewohnheitsprinzip oder die Vernachlässigung des Gleichgültigen, das Übungsprinzip oder der Übungsfortschritt, das Wirkungsprinzip, d. h. die Rolle des Erfolges, und das Assoziationsprinzip oder der bedingte Reflex. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier wird darin gesehen, daß den Tieren die Gedächtnisbilder fehlen (wofür der Beweis nicht genügt), in der Sprache und in der abstrahierenden Analyse. Die beiden letzten Punkte rühren allerdings an das Wesen; nur ist das zweite eine Folge des dritten.

Der zweite Teil fragt: was macht das Gedächtnis aus den ursprünglichen Anlagen? Hier kommen Vorstellungen, Assoziations-

gesetze, Wahrnehmung der Außenwelt, Erinnerung, Denken, Phantasie, Entwicklung des Gefühlslebens zur Darstellung. Die Eigenart des Gedankens und allgemeinen Begriffes wird anerkannt; früher wäre das unerhört erschienen. Daß die Randzone des Bewußtseins alle Engramme enthalte, wenn auch in verschiedenem Grad der Aktivierung, wird kaum Vertreter finden. Für die negativen Halluzinationen wird treffend auf die Ähnlichkeit mit der vorübergehenden Seelenblindheit hingewiesen. Die pathologische Fremdheit der Welt wird geschickt der vollendeten Einfühlung gegenübergestellt. Die Inspiration in die Randzone zu verlegen, klingt für die eigentlichen wissenschaftlichen Leistungen weniger annehmbar. — Das Wollen ist nicht auf Vorstellung oder Gefühl zurückführbar, sondern eine eigentümliche Stellungnahme des Ich; man sieht hier, daß die Denkpsychologen doch nicht umsonst gearbeitet haben.

Der dritte Teil ist ein kühner Versuch, die vielfach bekämpften Lehren der Psychopathologie für die allgemeine Psychologie zu erobern. Schj. verfehlt nicht, auf das Fragwürdige in den psychoanalytischen Erklärungen hinzuweisen, daß vielfach nur Möglichkeiten geboten werden, keine Sicherheit. Diese Warnung hätte wohl noch öfter wiederholt werden können. Eingehend werden die Mechanismen der Verdrängung besprochen: Verdichtungen, Verschiebungen, Rationalisierung, die Abwehrmechanismen, der besonders leicht irreführende Begriff der Sublimierung. Daß z. B. in der Religion dem Instinkt der Selbsterhaltung und dem Narzißmus Genüge geleistet werde, ist ein kaum verständlicher Ausdruck für die Tatsache, daß die sinnlichen Instinkte für höhere Werte geopfert werden. Der Erkenntnis dieser höheren Werte folgt eben nach einem Grundgesetz des rationalen Seelenlebens ein freiwilliges Streben nach ihnen. Gelegentlich weist Vf. auch hierauf als auf eine Möglichkeit hin, was sicher zu wenig sagt. Bei der Traumerklärung herrscht die Freudsche Deutung ohne die notwendige Einschränkung (worüber ich anderswo gesprochen habe). Der kleine Schlußabschnitt endlich macht auf die Zusammenhänge mit der Praxis aufmerksam: in seelischer Heilbehandlung, Pädagogik, Psychologie der Berufe, Wirtschaftsleben usw. — Der vorliegende Versuch, die alte experimentelle Psychologie mit den neuen Richtungen unserer Wissenschaft zu verbinden, kann in seinen Grundlinien als wohl gelungen bezeichnet werden.

J. Fröbes S. J.

Nivard, Marcellus, S. J., *Ethica*. 8° (XXIV u. 491 S.) Paris 1928, Beauchesne. Fr 50.—.

Die Herausgeber dieses nachgelassenen Werkes des 1925 Verstorbenen, der reifen Frucht einer mehr als 15jährigen Lehrtätigkeit, haben uns zum Dank verpflichtet. Wenn N. bescheiden schon im Vorwort versichert, vorab die Lehre des hl. Thomas, und zwar in ihrer Ausgestaltung durch Cathrein darzubieten, so ist in der Tat dem, der Cathrein kennt, N.s Stellungnahme in den meisten Fragen sowie auch der Umfang der einbezogenen Gebiete der allgemeinen und angewandten Ethik bekannt. Immerhin zeugt das Werk auch von fruchtbarer Selbständigkeit in vielen Einzelausführungen, in neuartigen, besonders für das französische Kulturgebiet wichtigen Untersuchungen. Hiermit hängt der oftmalige Wechsel der lateinischen und französischen Sprache in dem Buche zusammen; läßt sich ja auch die ökonomische, soziale Lehre lateinisch oft nur umständlich ausdrücken. Äußerst reichhaltig und dienlich sind die wieder vorab für französische Verhältnisse berechneten Literaturangaben sowie das sorgfältige Namens-, Sach- und

Inhaltsverzeichnis. Die Methode betreffs der Thesen, der Argumente, der zahlreichen Objectionen ist die scholastische.

N. behandelt die inhaltliche Erkenntnisnorm des sittlich Guten schon vor dem allgemeinen Gattungsbegriff der Sittlichkeit. Diese kritische Norm für das menschliche Gute ist des Menschen „*natura rationalis adaequata sumpta*“. Man könnte hier die Cathreinsche Zurückführung dieser nächsten Erkenntnisnorm auf die letzte und höchste Norm, die alle Wesenheiten und Beziehungen tragende göttliche Wesenheit, hinzuwünschen. Bei der Untersuchung der Verpflichtungsnorm ist mit Recht die unvollkommene und die vollkommene Verpflichtung, sowie die ontologische Begründung und die logische Erkenntnis der Verpflichtung scharf geschieden. Man könnte in der allgemeinen Ethik eine Einführung in die heutige Wertphilosophie wünschen. Bei den Pflichten gegen Gott wird die Gottesliebe behandelt; die Religionsphilosophie ist ganz ausgeschieden. Auf einige besonders selbständig und ausführlich behandelte Systeme oder Fragen sei hingewiesen: Comte, Renouvier, Durkheim, Fouillée, Blondel, die Lüge, das französische Erbrecht nebst seiner bevölkerungspolitischen Auswirkung, der Feminismus. Betreffs des Arbeitsvertrages ist zu beachten, daß N. mit vielen Franzosen zur „objektiven Äquivalenz“ zwischen Lohn und Arbeit u. a. auch den Ersatz für die durchschnittlichen täglichen Lebenskosten des Arbeiters rechnet; er betrachtet den Durchschnitts-Familienlohn als Pflicht der *iustitia commutativa*. Die ausführliche geschichtliche und systematische Darstellung der französischen Sozialreform, insbesondere der katholischen, wobei die Schulen von Angers und Lüttich unterschieden werden, dürfte des Vergleichs wegen für uns Deutsche besonderen Gegenwartswert haben. Wenn N. S. 415 als kirchliche Norm für die Sozialorganisationen folgende bezeichnet: „*Il resulte de tout ceci que le programme d'action doit être catholique, et aussi le recrutement des sociétés*“, so muß er S. 417 auf Grund der Enzyklika „*Singulari quadam*“ diese Behauptung selbst wieder abschwächen. S. 402 wird das Patronageprinzip als allgemein anerkannter Bestandteil katholischer Sozialreform bezeichnet; dieser vieldeutige Begriff müßte wohl genauer umschrieben werden. Meist folgt N. betreffs der Sozialreform Antoine, dessen Ziel aller katholischen Sozialreform allgemein anerkannt sei: „*Individuelle Freiheit, unterstützt durch den Staat, belebt durch die Kirche und die christliche Liebe*“ (402). Die nicht deterministische Deutung der Theorien vom „*ordre naturel*“ (401) dürfte wohl viele überraschen.

Mit Recht wird in den von den Herausgebern vorausgeschickten Iesenswerten Ausstellungen (VII) der Mangel an Quellenstudium in der Darstellung der Suaresischen Staatslehre angedeutet. Da Suarez im wesentlichen die Bellarminische Staatslehre ausführt, sei zur Klärung und Ergänzung auf den Aufsatz „Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin“ (Schol 4 [1929] 161 ff.) hingewiesen. Zu S. 342: Suarez läßt wie Bellarmin die Autorität als naturgeforderte *forma* zum *corpus* der eigenartigen politischen Menschenansammlung hinzutreten: *De leg. III, 3. 2* (*Deus autem quasi tribuat formam dando hanc potestatem*). Hiervon hängt in etwa auch die Deutung des *consensus* ab, der für die *cohabitatio* von allen zugegeben wird. — Bei Besprechung der *potestas indirecta* der Kirche in zeitlichen Dingen wird der Bellarminischen Fassung gegenüber die von Bianchi vorgezogen (381), ohne daß der Unterschied zwischen beiden genügend hervorträte. Lehrreich für einige französische Auffassungen ist die Deutung der päpstlichen Aktenstücke betreffs des „*ralliement*“, der Stellungnahme zur Republik. Die Möglichkeit einer rechtlichen Quasi-Präskription durch eine neue

Regierungsform wird theoretisch verteidigt; man könne aber aus den päpstlichen Äußerungen nicht eine Anwendung dieser Theorie auf das heutige Frankreich ableiten.

J. Gemmel S. J.

Baumgarten, Arthur, Rechtsphilosophie. (Handbuch der Philosophie v. Baumler u. Schröter, 22. Lfg.) Lex.-8^o (90 S.) München 1929, Oldenbourg. Geb. M 3.65.

Mit Recht betont B., wie schon in früheren, das philosophische Bedürfnis offenbarenden Werken, daß Sittlichkeit und Recht nur aus einer einheitlichen Weltanschauung geboren werden können, und daß umgekehrt in dem heutigen philosophischen Wirrwarr gerade von diesen unvergänglichen Forderungen her eine solche einheitliche Philosophie geschaffen werden kann und muß. Die kurze geschichtliche Vorbereitung beginnt mit dem Naturrecht des 17. Jahrhunderts und schließt mit u. a. Stammler, Kelsen, der Soziologie. Kant wird wegen seiner Verurteilung des Eudämonismus und wegen seines inhaltleeren Formalismus, der doch material das Individuum dem sozialen Machtwillen ausliefere, abgelehnt. Die unausgeglichene Weimarer Verfassung fordere geradezu die metaphysische Besinnung des Juristen auf die letzten Grundlagen heraus; das Christentum könne die Vertiefung nicht bringen; freilich gewahrt B. neues Leben bei den französischen (Maritain 29) und deutschen Katholiken. Er selbst begibt sich in die etwas gemischte Gefolgschaft der amerikanischen Neorealisten, Drieschs, Bergsons, Durkheims, Schelers.

In dem „kritisch-dogmatischen“ Hauptteil wird in der erkenntnistheoretischen Grundlegung auf das Suchen nach einem höchsten Prinzip verzichtet. B. meint damit nicht nur mit Recht ein einziges materiales Deduktionsprinzip, sondern unterschiedslos scheint er auch erste logische Denkgesetze aus seinem Verzicht nicht auszunehmen. So läßt er das Widerspruchsprinzip in der Schwebe. Nur ein ethisches und metaphysisches Weltprinzip bleibt: das eudämonistische Prinzip. Das Gewissen erkläre sich teils aus dem sozialen Machtwillen (vgl. Durkheim!), teils aus dem Streben zum Endglück, zu Gott. Letzterer stehe als werdender Gott (vgl. Herm. Schwarz!) erst am Ende der Entwicklung; die große psychoide Weltentelechie (vgl. Driesch, Becher!), die tatsächlich aus dem Niedrigeren Höheres, das Höchste erzeuge, beginne zunächst ohne Leben; es treten später stufenweise auf: Leben, Bewußtsein, Geist und Freiheit und als letzter Lebens- und Weltsinn das Glück. Eudämonismus ist weder Egoismus noch Altruismus, sondern der allmähliche Übergang der Individualität in das überindividuelle, universelle Ich, Gott: Transzendentaler Evolutionismus. In der Rechtslehre — hier bietet der Fachmann das Beste im Werke — wird eine starre Trennung von Sittlichkeit und Recht glücklich zurückgewiesen, jedoch ohne ausreichende Begründung, da das recht verstandene Naturrecht fehlt. Der Zwang konstituiere nicht das Wesen des Rechtes; das Strafrecht sei nur durch wahre Freiheit des Menschen erklärbar (84). Die Ehe wird in ihrer Reinheit gefordert; doch wird die Schule („liberal“) dem sonst geschmähten Staate überantwortet. Mit Ablehnung aller Nationalstaaten und jeden Krieges wird der Weltstaat gefordert; B. spielt mit der Sozialisierung aller Produktionsmittel. — Wenn hier das Widerspruchsprinzip geopfert wird, wenn, entgegen einer biologischen „Entfaltung“ eines Artgleichen, eine sprunghafte „Emporentwicklung“ vom Unbewußten zum Bewußten, vom Geistlosen zum Geiste angesetzt wird, wobei sowohl Kausal- wie Finalursache mindestens so unerklärbar bleiben wie bei dem von B. zurückgewiesenen Darwinismus, so dürfte doch fraglich sein, ob mit solcher Theorie

eines werdenden Gottes, die nach B.s Geständnis sozusagen allen bisherigen Philosophien und Religionen entgegensteht, der Rechtsphilosophie und der Philosophie überhaupt ein Dienst erwiesen ist. B. schätzt die „Geistesgeschichte“ hoch: schon die aristotelische, erst recht die katholisch-scholastische Begründung der „Eudämonie“, der Sittlichkeit, des Naturrechtes, des Staates, desgleichen die katholische Lehre über Erbsünde, Vergeltung und Gottesliebe — B. scheint nur das protestantische Christentum zu kennen — hätten dem unbezweifelbaren philosophischen Bedürfnis des Verfassers und vieler heutiger Fachgenossen mehr geboten als der seichte pragmatistische Fortschrittsoptimismus und eine okkultistisch anmutende Mythologie.

J. Gemmel S. J.

Przywara, Erich, S. J., Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze. 2 Bde. gr. 8°. (XII, VII u. 985 S.) Augsburg 1929, Filser. Lw. M 30.—

Die Sammlung dieser Aufsätze aus verschiedensten, oft wenig zugänglichen Zeitschriften und Zeitungen wird jeder begrüßen, der in den zahlreichen und in das Denken der Zeit stark eingreifenden Veröffentlichungen P.s das zugrunde liegende System erforschen will. Hierzu dient schon die Eingliederung der Artikel in folgende Abschnitte: Religiöses Ringen, philosophisches Ringen, Wege der Philosophie, Wege zu Gott, Katholizismus, Kant, Newman, Thomas. Da die meisten Beiträge außer einem immer mehr sich durchringenden eigenständigen Aufbau zugleich kritische Stellungnahme zu inner- und außerkatholischen religiösen und philosophischen Strömungen bieten, oft in Form kurzer ideenvergleichender Bücherbesprechungen, so erweisen sich diese zwei Bände, wie manche andere Bücher P.s, als Spiegel geistiger Zeitkämpfe, wie dies ähnlich, in anderer Ebene, vom Schrifttum Troeltschs gilt.

P. will die frühere, gegenüber den Gegnern entweder zu negative oder zu sehr sich anschmiegende Art des Katholizismus (Vorw. VII) abgelöst wissen durch die „katholische Bewegung“ schöpferischer Eigenarbeit, sowohl auf dem Gebiete der Theologie und praktischen Religiosität, als auf den profanen Kultursachgebieten, deren objektive „relative“ Eigengesetzlichkeit er verteidigt. Dabei betont er um so mehr für Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft, Politik den „katholischen Menschen“, dem nichts neutral sei. Das alles durchziehende Strukturprinzip, nach ihm das katholische Urprinzip, ist die *analogia entis* mit der Kontingenz alles Geschöpflichen, die aus der Urspannung Dasein-Sosein jedes Geschaffenen erhellt und darum über sich hinausweist auf die Wesensidentität von Dasein und Sosein in Gott (vgl. die kurze vorzügliche Zusammenfassung 667 f.). Oft wird diese innerdingliche Spannung zwischen Dasein und Sosein besonders betont als „Polarität“ bezeichnet; oft dient dieses Wort prägnant für die Spannung zwischen dem Geschöpf selbst und Gott; meist aber scheint P. mit Polarität (im engsten Sinne) beide Spannungen zugleich ausdrücken zu wollen, insofern die Dasein-Sosein-Spannung im Geschöpfe ihre Geschlossenheit im über ihm wesenden Gott erheischt: innerdingliche Spannung, die darum „nach oben“, nach Gott, offen sein muß und nur in ihm ruhend gelöst erscheint, d. h. *reductio in mysterium* für jedes Ding und jede Frage. Oft freilich kehrt der Ausdruck Polarität (im weiteren Sinne) auch dem geschichtlichen Brauch entsprechend wieder, z. B. wenn von den deutschen Idealisten und den Romantikern die Rede ist; oft ferner dürfte Polarität von P. fast für jede Verschiedenheit zweier Dinge oder zweier Dingauffassungen gebraucht werden.

Unter häufiger Anwendung des Polaritätsprinzips im engeren (*analogia entis*) und weiteren Sinne (Gegensatzbeziehung) behandelt P. u. a. folgende Fragen, die von dem Reichtum des Gebotenen eine Vorstellung erwecken mögen: Religiöse Bewegungen (liturgische, mystische u. a.), integraler Katholizismus, Troeltsch, Söderblom, Romantik, Natorp, Tragizismus, Kunst, Gottesbeweise, Übernatur, Maria, neue evangelische Theologie, Judentum, Kant, Newman, Thomas. Die in ästhetisch-anschaulichem, oft künstlerisch schönem, manchmal freilich auch zu knappen, überladenen Stil geschriebenen Arbeiten werden dem Anhänger wie dem Kritiker immer reichste Anregung bieten.

Wegen der Vielzahl der berührten Fragen und Fächer soll in dieser Besprechung nur die philosophische Methodik berücksichtigt werden. P. bezeichnet die Polarität, bald im engeren, bald im weiteren Sinne (Gegensatzbeziehung), als Strukturprinzip (also nicht inhaltliches Ableitungsprinzip) seiner Philosophie und Theologie (725). Die ihm gewiß nicht unbekanntes Vieldeutigkeit der hegelschen, romantischen Dialektik und Polarität sowie der heutigen beliebten Antinomien, Dualismen, Gegensatzmethoden und viele aus dieser Vieldeutigkeit stammende Streitfragen gehen darauf zurück, daß erfahrungsgemäß Worte wie „Gegensätze“, „Pole“ u. a. auf verschiedenartigste Denk- oder Seinsunterschiede sich beziehen können, auf Dinge, welche die Scholastik auf das schärfste unterschieden und bestimmte, z. B.: *distincta, diversa, differentia, opposita, contraria (positive et negative), contradictoria*. Man denke, um der Vieldeutigkeit sich bewußt zu werden, an das Spiel Hegels und der Hegelliteratur mit dem (oft auch logischen) „Widerspruch“, ohne daß irgendwer mit einer diesbezüglichen einheitlichen Hegeldeutung die übrigen Deutungen hätte überwinden können (vgl. neuestens Nic. Hartmanns Hegel). Da nun P. bald die Romantiker auch in die „Polaritätsphilosophie“ einreicht, bald ihr Polaritätsprinzip als unhaltbar zurückweist (220), wäre gegenüber den zahlreichen Angriffen, die er beklagen muß, aber auch angesichts der Verwirrungen der neuen Hegelbewegung sehr zu wünschen, daß er über seine Polaritätsauffassung (im engeren und weiteren Sinne), über dieses „Strukturprinzip“, eindeutige Begriffsbestimmungen böte, in Fortführung und Vertiefung womöglich der von Thomas im Kommentar zur Aristotelesmetaphysik über die oben genannten Verschiedenheits- und Gegensatzbeziehungen herausgearbeiteten Denk- und Seinsgesetze. Ansätze dazu, aber wohl nicht Lösungen, finden sich bei P., z. B. bei Besprechungen der Gegensatzlehre Guardinis, der Spannungslehre Rademachers, der Sinnlehre Keyserlings, der jahrhundertalten und nur auf obigem Wege zu fördernden *coincidentia- oppositorum*-Frage (187 947 219). Die bei allgemeiner, ungeklärter „Polarität“ sich notwendig aufdrängenden Fragen sind, wie manche Kritik zeigt, etwa: Sind die beiden „Pole“ gleichwertig? Oder wann? Bald scheint Gleichwertigkeit vorausgesetzt zu werden (27), bald wird die „Vorherrschaft“ des einen Poles betont (237). Gilt ferner z. B. auch bei den „Gegensätzen“ gut und böse die nach P. metaphysisch unentbehrliche „Wahrung des Spannungsbogens“ (330)? Gilt in diesem Falle auch die Forderung der „Spannungseinheit“ entgegen dem abzuweisenden „Entweder-oder“ (333)? P. wird dies selbstverständlich leugnen; aber darum müssen Allgemeinforderungen umgangen oder bewiesen werden; ein „Prinzip“ gilt „entweder“ immer „oder“ nie. Ferner: Sollen die „Pole“ auch „gewahrt“ bleiben, wenn sie „gegensätzliche“ Irrtümer darstellen, wie im Falle der Leib-Seele-Lehre des hl. Thomas als nach P. richtiger „Mitte“ zwischen Materialismus und Spiritualismus (315)?

So gut wie das „Ganzheitsprinzip“, das bei O. Spann eine ähnliche

Strukturbedeutung hat wie das Polaritätsprinzip bei P., bedürfen auch die Verschiedenheits- und Gegensatzbeziehungen statt willkürlicher Deduktion oder formaler Strukturangleichung der Einzeluntersuchung und Beweisführung von Fall zu Fall im Lichte der vielleicht für die artgleichen Fälle erwiesenen Prinzipien. Darum sagt Thomas: „Sapientis est ordinare.“ Für den klaren Fall strenger „Kontrarietät“ wagt er z. B. ein Gesetz: „In contrarietate autem ordinem necesse est esse; nam semper alterum contrariorum perfectius est“ (Comp. theol. c. 72 Ende). Für ihn ist das letzte theoretische (nicht „klassisch konstruierte“) Ziel, das keineswegs praktische Tragik leugnet und aufhebt, nicht „ungelöste Spannung“, sondern die *unitas ordinis*, die auch Geschöpf und Schöpfer umschließt (vgl. De pot. 3, 16, bes. ad 2, ad 22, ad 24). Wenn P. dem religiösen Leben (wenigstens manchmal: 428 ff. 450), vorab der Liebe, um so schärfer die Einheitstendenz zuweist, so könnte hier eine künstliche Kluft zwischen Religion und Metaphysik im Wahrheitsbegriff, der allem voranleuchten muß, erscheinen.

Die Sosein-Dasein-Spannung (*essentia-esse*) scheint P. manchmal mit *forma-materia*-Spannung gleichzusetzen (315: Der Leib das „Dasein der Seele“); ferner scheint er (wie der von ihm zitierte Nic. Hartmann 776) bei Aristoteles und Thomas eine Gleichsetzung von *forma* und *natura speciei* (*eidos*) anzunehmen (746), wobei beiden zudem eine Gleichsetzung dieser *natura* „oder“ *forma* mit dem *universale*, der Allgemeinidee, zugeschrieben wird; freilich bleibt bezüglich des letzten Punktes P.s Urteil sich nicht gleich. — Nach Aristoteles (dessen *eidos* sich gerade hierin fundamental von der *idea* Platos unterscheidet) und Thomas bilden *forma* und *materia* zusammen die *natura* oder *essentia* (*individualis*; vgl. De spir. creat. 9 ad 3 und die Thomaslehre *de ideis singularium* und *accidentium*). Wenn P. annimmt, Thomas habe im Alter die Lehre von der Materie als Individuationsprinzip zurückgewiesen (188), so zeigt dasselbe Werk, das er zitiert, dieselbe alte Materielehre (Comp. theol. c. 134). Thomas hat in den zwei verschiedenen Fragestellungen, um die es sich hier handelt, immer einerseits die jonische Theorie der vorliegenden ewigen Materie als Ursache der Vielheit der Dinge abgewiesen und die Spiegelung der Unendlichkeit Gottes in den „ganz“ erschaffenen Dingen als Zweck ihrer Vielheit (*distinctio*) gelehrt, andererseits für das Werden (*productio*, nicht *creatio*; vgl. ebd. c. 70 Anfang) der körperlichen Dinge innerhalb der Schöpfung die *materia inferioribus formis praeparata* (ebd. c. 91) als Daseinsbedingung für die geforderte Form verlangt (Individuationsprinzip). Dieselben stehenden Lehren finden sich ebenso gleichzeitig etwa S. th. 1, q. 47, a. 1 2; 1, q. 54, a. 3 ad 2. In der Stelle (915) aus De spir. creat. a. 9 ad 4 ist *de ratione* nicht mit „es liegt an“ zu übersetzen, sondern ist so viel als *de definitione*, wie der vorhergehende Satz zeigt: Die Seele ist begrifflich, „wesentlich“ dem Körper zugeordnet.

Es muß anerkannt werden, daß P. den hl. Thomas, dem er die Gabe gewidmet hat (S. Thomae Aquinati magistro), in vielem gegen einen mißdeuteten „Thomas“ in Schutz genommen hat. Möge er es noch folgerichtiger tun! Möge er ebenso in seiner Aristotelesdeutung (z. B. betreffs der Allgemeinideen als Wesensformen 732, der *Noûs*-Lehre 725) sowie in seiner Kantauffassung (bes. gegenüber manchen Deutungen Heimsoeths und Simmels) immer die Selbständigkeit und Gründlichkeit offenbaren, mit der er den marburgischen und badischen Neukantianismus gekennzeichnet hat! Diese Ergänzungen sollen die obigen Hinweise auf die zahlreichen Verdienste des dankenswerten Werkes nicht entkräften.

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Geschichte der Philosophie.

208. Kiessler, H., Zur Geschichte des hypothetischen Urteils in der älteren Philosophie: PhJb 42 (1929) 491—505. — Die Schrift bietet eine sehr gute Ergänzung zu den wertvollen Untersuchungen desselben Verfassers: „Geschichte und Kritik des hypothetischen Urteils seit Wolff“ (s. Schol 3 [1928] 140) und „Theorie des hypothetischen Urteils“ (s. Schol 5 [1930] 196, Anm. 17). Weder bei Plato noch bei Aristoteles ist das hypothetische Urteil Gegenstand besonderer Untersuchung. Diodor von Kronos († 307 v. Chr.) ist der erste, der den hypothetischen Satz behandelt. Eingehend untersuchen ihn besonders die Stoiker, von den späteren Philosophen vor allem Boethius, Abälard, Petrus Hispanus, Raimundus Lullus. Im Zeitalter der Renaissance verlor die Logik an Förderern. Petrus Ramus suchte die aristotelische Logik zu verbessern. Der einsetzende Kampf der Ramisten und Antiramisten zog sich lange hin. Dann begann das Zeitalter der neueren Philosophie, auf das K. in der erstgenannten Schrift näher eingeht.

Sladeczek.

209. Kristeller, Paul Oskar, Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. v. E. Hoffmann u. H. Rickert, 19) gr. 8^o (VII u. 109 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 6.—; Subskription M 5.40.— Ein in seiner gewollten Beschränkung sorgfältiger und bedeutungsvoller Beitrag zur Erforschung eines wichtigen Teilgebietes der plotinischen Philosophie, deren Einfluß auf die spätere Zeit K. mit Recht hervorhebt. Mit Ausschaltung der Ekstase und überhaupt des Religiösen wird Plotins Lehre über die übrigen Anlagen und Funktionen der Seele besonders bezüglich des „metaphysischen Bewußtseins“, der Umwelt, der Leidenschaften, der Willensfreiheit, des Eros, der Wertlehre, der Eudämonie mit guter Quellenangabe und erwünschter Verwertung der griechischen Ausdrücke geboten. — Das Transzendente, Religiöse läßt sich vom Ethisch-Aktualen auch bei Plotin nicht so vollständig lösen. Ein ausgiebiger Vergleich mit Aristoteles, dessen Einfluß auf Plotin wohl betont wird (104), hätte z. B. das Verständnis des *ἐκούσιον* (vgl. Schol 1 [1926] 510) und der nur scheinbar sich widersprechenden (33) Seeleneinteilung erleichtert.

Gemmel.

210. Gilson, E., Introduction à l'étude de Saint Augustin (Études de philosophie médiévale [Directeur: E. Gilson] XI.) 8^o (352 S.) Paris 1929, Vrin. Fr 40.— Der Verfasser beschränkt sich in seinem Buche auf die augustianische Philosophie. Manche Fragen, die für einen Theologen oder Dogmenhistoriker von großer Bedeutung sein würden, läßt er deshalb beiseite, obwohl er sie nicht ganz aus seinem Gesichtsfelde verliert. Trotzdem ist diese Philosophie des hl. Augustin ganz durchdrungen von christlichem Geiste. So ist sie grundverschieden vom Neuplatonismus, den allzu viele moderne Kritiker in den Werken des Bischofs von Hippo finden möchten. „Eine Metaphysik der Bekehrung“ so nennt G. (ein Wort von Windelband leicht verändernd) das Wesen des Augustinismus. Von diesem ebenso richtigen wie tiefen Gedanken ist das Buch geleitet. Es setzt in drei Teilen auseinander, was für St. Augustin 1. das Suchen des Verstandes nach Gott, 2. das Suchen des Willens nach Gott, 3. das Betrachten Gottes in seinen Werken be-

deutete. Der erste Teil handelt vom Studium des menschlichen Erkennens, der zweite von den ethischen Problemen, der dritte von Gott als dem Urbild alles Geschaffenen. Mit großer Kraft entwickelt das Schlußkapitel den Gedanken, auf den alles andere hingeordnet ist: Der Mensch kann nicht sein ohne Gott. Die Natur ist ohnmächtig ohne die Gnade, die Philosophie ohnmächtig ohne die christliche Wahrheit, die menschliche Gesellschaft ist ohnmächtig ohne die Kirche. Das ist wirklich die Grundwahrheit, die der junge Rhetor von Karthago in seinem Fleische und seinem Geiste so schmerzhaft empfunden hat, außer der er nach seiner Bekehrung nichts mehr kennen wollte. Die frohe, sachliche Art, ruhiges Abwägen der Meinungen, Klarheit der Ausführungen, reiches Wissen und gedankenweckende Kraft reihen dies Buch ein unter die bleibenden Werke, die dem augustinischen Denken gewidmet sind. Vielleicht ist es augenblicklich der beste Führer für jeden, der von der reichen, stets lebendigen Lehre des hl. Augustin Kenntnis nehmen will.
De Blic.

211. Robbers, H., S. J., S. Augustinus als autoriteit voor de Materia Spiritualis: StudCath 6 (1929/1930) 31—49. — Eine substantielle Zusammensetzung der Engel aus geistiger Materie und Form hat A. nicht gelehrt. Wenn er gelegentlich in ihnen eine „informatas“ und eine „forma“ unterscheidet, so ist die Form das „Licht“ der Weisheit, das nicht zu ihrem Wesen gehört, sondern durch göttliche Erleuchtung ihnen akzidentell zukommt; die schlechten Engel, denen dieses Licht fehlt, sind darum „informes tenebrae“. Die substantielle Zusammensetzung der menschlichen Seele aus einer geistigen „quasi-materia“ und einer Form hat A. nur als eine mögliche Hypothese zur Erörterung gestellt. Diese Materie wäre dann die im Anfang geschaffene „causalis ratio“, aus der später die Seele geformt wurde.
De Vries.

212. Girkon, Paul, Augustinus. Die schauende Liebe zu Gott, als Wurzel für sein Werden, Wesen und Werk. (Quellen. Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte. Hrsg. v. Eberhard Arnold.) 8^o (358 S.) Berlin 1929, Hochweg-Verlag. Lw. M 8.—. Das Buch sucht die Subjektivität Augustins zu ergründen. In Ausführungen und Texten soll der Erweis erbracht werden, daß Intuition und Eros die Quellen seiner genialen Bedeutung seien. Intuition „ist die Funktion eines inneren Sinns, ein anschauender Intellekt“, „der jenseitige Sinn des Geistigen selbst“, ein „Sichergießen des Geistes über sich selbst hinaus in Gott hinein“ (104). Ihre Ursächlichkeit liegt in ihrem Gehalt und Wesen, nicht in der Aktivität des Menschengeistes (108). „Gott schaut sich selber in ihr und verwandelt das inwendige Organ des Menschen in das Auge dieses Schauens“ (111). Von der Liebe heißt es: „Die Selbstvergottung ist das Urwesen im Lebensprozeß der Liebe“ (136). Damit sind die Ideen des Vf. gekennzeichnet: Er überträgt seinen modernen faustischen Subjektivismus auf Augustinus. Die Übersetzung der Texte ist schön.
Gierens.

213. Soy, M., Sch. P., La filosofia de la Història en Sant Agustí: Criterion 5 (1929) 56—75 205—212. — Die Arbeit zeichnet gut die Verhältnisse zur Zeit der Entstehung der „Civitas Dei“, den Einbruch der Barbaren und A.s Haltung zu diesen Ereignissen. Daraus sucht S. die eigenartige Färbung der geschichtsphilosophischen Ideen A.s zu erklären.
Hentrich.

214. Jansen, B., Augustinus und Kant. Um Methode und Inhalt der Metaphysik: PhJb 43 (1930) 18—40. — Augustinus glaubt, völlig unabhängig von der Sinnenwelt, einen ursprünglich in der Seele gegebenen Schatz von allgemeinen, ewigen Wahrheiten oder Normen zu

erschauen, während nach Kant die Erkenntnisse die Objekte als ihre dargestellten, ideellen Inhalte erst möglich und wirklich machen.

Sladeczek.

215. Schulemann, Günther, Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie (Forschungen zur Gesch. der Philos. und Pädag. 4. Bd. 2. Heft) gr. 8^o (VI u. 82 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 6.50. — Den Gang seiner geschichtlichen Untersuchung über die metaphysischen Grundbegriffe, die sogenannten Transzendentalien, faßt der Vf. selbst kurz in den Worten zusammen: „Wir sehen bei Platon viel Wichtiges vorausgeahnt und angedeutet, was bei Aristoteles dann trockener, klarer als ‚Erste Philosophie‘ und Grundwissenschaft herausgearbeitet wird. Aber auch die Darlegungen des Stagiriten sind dunkel und fragmentarisch. Die langen Jahrhunderte des Überganges und der geringeren philosophischen Produktivität schieben zumeist nur die Ergebnisse jener großen Denker wie Steine eines Spieles zu immer neuen Kombinationen hin und her. Erst die Hochscholastiker, besonders Albertus Magnus, Thomas Aquinas und Duns Scotus bauen, teilweise unter arabischer Anregung, weiter an Lehre und System erster Prinzipien und Grundbegriffe und bringen die Lehre von den Transzendentalien damit in engen Zusammenhang. Später bei Suarez kommt das abermals und noch deutlicher zum Ausdruck. Inzwischen aber nimmt die neue Philosophie eine andere Richtung und legt den Hauptnachdruck auf eine erkenntnistheoretische Grundlegung“ (78). Diese neuzeitliche Richtung stellt der scholastischen Lehre von den Transzendentalien eine ganz anders geartete „Transzendentalphilosophie“ entgegen: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft). Im Hinblick auf diese „Transzendentalphilosophie“ wird die Hoffnung auf eine „zeitgemäße Erneuerung der aristotelischen Grundwissenschaft“ ausgesprochen. Wie aber dies zu verstehen ist, erscheint wenig klar. Wir lesen: „Es müßte dies eine vorlogische, vorontologische und vor aller Erkenntnistheorie stehende Lehre von den ersten Prinzipien und Grundbestimmungen alles Seins als Sein seiner reinen Möglichkeit, seiner Wesenheit, seinem Sinn nach werden“ (79). Besonders dankenswert ist es, daß die großen Denker der Vergangenheit, besonders Thomas und Suarez, ausgiebig in eigener Sprache zu Worte kommen. Claßen.

216. Jansen, B. S. J., Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der *Distinctio formalis*: ZKathTh 53 (1929) 317—344 517—544. — J. legt die Distinktionslehre des Duns Scotus, des hl. Bonaventura und der zeitlich zwischen ihnen liegenden Franziskanerlehrten Olivi, Petrus de Trabibus, Matthaues von Aquasparta und Alexander von Alessandria dar. Bonaventura lehrt zwischen den göttlichen Proprietates und der göttlichen Wesenheit eine Unterscheidung, die sich von der gedanklichen Unterscheidung scharf abhebt, und nennt sie eine *quantulacumque* oder auch die geringste, die *a parte rei* ist. In der Anwendung dieses Prinzips auf weitere Probleme kommt er über mehr oder weniger dunkle Ansätze und unsichere Schwankungen, die auch vielleicht eine Deutung im Sinne der *Distinctio metaphysica* oder *virtualis* nicht bestimmt ausschließen, nicht hinaus. Die folgenden Franziskanerlehrten bilden diese Unterscheidungslehre weiter aus. Durch sie wurde ohne Zweifel die *Distinctio formalis* des Duns Scotus vorbereitet. Es fragt sich nun, ob die vom hl. Bonaventura aufgestellte Unterscheidung mit der *Distinctio formalis* zusammenfällt. Nach J. ist die Grundlage der *Distinctio formalis* „die in den Dingen liegende,

dem Denken vorausgehende restlose ideelle Verschiedenheit zweier oder mehrerer, sachlich identischer Seinsverhalte“ (320). Das ist aber nach ihm bei der *Distinctio virtualis* der Thomisten und Suarezianer nicht der Fall, woraus er folgert, daß die älteren Franziskanerlehrten die *Distinctio formalis* gelehrt haben. — Nun ist aber zu beachten, daß Thomisten und bedeutende Suarezianer, ja Suarez selbst, neben der *Distinctio virtualis extrinseca*, die J. allein berücksichtigt, auch die *D. virtualis intrinseca* lehren, deren Grundlage ebenfalls die in den Dingen liegende, dem Denken vorausgehende ideelle Verschiedenheit zweier sachlich identischer Seinsverhalte ist. Gleichwohl besteht zwischen ihr und der *Distinctio formalis* ein nicht unwesentlicher Unterschied, wie es eingehend R. Lynceus, *Philosophia scholastica* I (1654) lib. 8 tr. 5; III lib. 2 tr. 4 dartut (vgl. Schol 1 [1926] 189 f.). Es scheint uns, daß Bonaventura und die anderen Franziskanerlehrten diese Unterscheidung gelehrt haben, die dann Duns Scotus unter dem Einfluß der Einheitslehre, wie sie sich in den logischen Schriften des Aristoteles findet, in die *Distinctio formalis* umgewandelt hat. — Ideengeschichtlich ist die Untersuchung J.s sehr wertvoll. Sladeczek.

217. Ebert, H., Augustinus Steuchus und seine *Philosophia perennis*: PhJb 42 (1929) 343—356 510—526; 43 (1930) 92—100. — Inhalt: I. Quellen zum Leben S.' II. Die „*perennis philosophia*“ als philosophisches Hauptwerk S., dargestellt nach den einzelnen Büchern. III. Die „*p. Ph.*“ in der Wirkung auf die Zeitgenossen. IV. Kritische Untersuchung der Philosophie S.'. — Die Arbeit ist im wesentlichen eine fleißige, anspruchslose Darstellung des Lebens des Bibliothekars der Vatikana S. (1496—1549) in engem Anschluß an die Geschichte der italienischen Literatur von G. Tiraboschi (ohne eigene archivalische Quellenforschungen) und eine schlichte Berichterstattung über den Inhalt des Hauptwerkes. — Darin, daß S. den bleibenden Namen der Ph. p. geschaffen hat, dürfte sich seine Bedeutung erschöpfen. Hentrich.

218. Barcia Trelles, C., Franc. de Vitoria Fundador del Derecho Internacional moderno (Universidad de Valladolid, Publicaciones de la Sección de Estudios Americanistas, serie 5 num. 3) gr. 8^o (229 S.) Valladolid 1929, Talleres Tipogr. „Cuesta“. *Pe* 8.— Zehn Vorträge, die der Valladolidler Völkerrechtslehrer B. T. auf Einladung der Haager „Akademie für Völkerrecht“ im dortigen Friedenspalast im Juli 1927 hielt, bilden den Inhalt dieses Buches. Das Thema ist das gleiche wie das des ersten Teiles des Werkes seines Lehrers Brown Scott (vgl. oben S. 421), dem B. T. auch diese Arbeit widmet. Nach einer kurzen, aber inhaltsreichen Skizze des Lebens und der Schriften V.s untersucht B. T. im 1. Kapitel die verschiedenen, damals von den spanischen Imperialisten geltend gemachten Titel für eine Unterdrückung der Indianer und deren Zurückweisung durch V., sodann die vier Titel, die nach V. eine Bekriegung der Indianer rechtfertigen können, endlich die allgemeine Frage des „gerechten Krieges“. Die gründliche und eingehende Untersuchung ist eine willkommene Erläuterung des betr. Kapitels im Buche seines Lehrers. Die Arbeiten Larequis in RazFe (vgl. Schol 5 [1930] 135 f.) sind auch hier ergänzend und berichtigend heranzuziehen. H.

219. Beltrán de Heredia, V., Ideas del Maestro Fray Fr. de Vitoria anteriores a las Relecciones „De Indis“ acerca de la colonización de América según documentos inéditos: *CiencTom* 41 (1930 I) 145—165. — Nach dem bisherigen Stande der Forschung trat V. mit seinen bahnbrechenden neuen Gedanken über das Völkerrecht zuerst in den beiden berühmten Relektionen „De Indis“ und „De iure belli“ ziemlich unvermittelt vor die Öffentlichkeit. Dem unermüdlichen Vitoria-

forscher B. de H. ist es nun gelungen, auf Grund glücklicher Hssfunde in Sevilla (ein genauere Fundort wird nicht angegeben) die allmähliche Entwicklung dieser Gedanken bei V. in drei Perioden festzustellen: zunächst ein langsames inneres Reifen, das im Oktober 1534 durch Aufstellung einiger klar umschriebener, aber vorsichtig und zurückhaltend gefaßter Thesen zum Abschluß kommt; in einem Privatbrief an seinen Freund M. de Arcos spricht er deutlicher. Nach einer Pause von drei Jahren tritt er dann 1537 mit seinem neuen grundstürzenden Programm über die Rechte der Eingeborenen in Peru usw. öffentlich in schärfster Form hervor, in der Relektion „De temperantia“. Aber der Sturm der Entrüstung in der öffentlichen Meinung veranlaßte ihn, diese mündlich vorgetragenen Ausführungen aus seinem umlaufenden Manuskript zu streichen, um dann nach erneutem Studium der Frage 1539 seine neue Völkerrechtslehre in der endgültigen, allerdings gemäßigten Form der Relektionen „De Indis“ und „De iure belli“ vorzulegen. H.

220. Beuve-Méry, H., La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria, et ses rapports avec le Droit contemporain. 8^o (116 S.) Paris 1928, Spes. — Der erste Teil des Werkes legt die Ideen Vitorias über den Ursprung, den Zweck und die Natur der Staatsgewalt und über ihr Hervortreten im Gesetze dar. Der zweite Teil handelt über die internationale Gemeinschaft, d. h. über die verschiedenen Gegenstände des Völkerrechtes, über die Rolle des Staates und die Gewalt der Kirche auf politischem Gebiete. — Wohl weniger eine geschichtliche Studie über die Gedanken Vitorias als eine Darstellung der Gegenwartsbedeutung seines politischen Thomismus. B.-M. scheint Schüler von Delos zu sein, dessen Urteil über Suarez er trotz der Arbeiten Rommens teilt (vgl. Nr. 329). Dennoch verrät das Buch nicht wenig Talent. Es verdient die Beachtung aller, die sich mit der Rechtsphilosophie befassen. De Blic.

221. Domínguez, D., ¿Es censurable el eclecticismo filosófico suareciano? *EstudEcl* 8 (1929) 471—486; 9 (1930) 213—238. — Polemik ist an sich immer eine leidige Sache, besonders denen gegenüber, die einem weltanschaulich am nächsten stehen. Aber die ständig sich wiederholenden Angriffe einiger Überthomisten auf die jesuitische Philosophie zwingen zu stets neuer Abwehr. Deshalb begrüßen wir auch diese Artikelfolge, in der der Comillenser Universitätsprofessor D., Verfasser einer bekannten Geschichte der Philosophie, in vornehmer Form, aber sachlich durchaus überzeugend, den ganzen Fragenkomplex untersucht. Nach eingehender Darlegung der wesentlichen Verschiedenheit zwischen berechtigtem und unberechtigtem Eklektizismus weist er nach, daß der Eklektizismus des S. als grundsätzliche Einstellung die einzig berechnete Haltung des forschenden Philosophen ist: Aufgeschlossenheit gegenüber der Wahrheit, wo immer sie sich finde; eine Einstellung, die S. mit Aristoteles, Thomas und jedem echten Philosophen teilt. Im letzten Artikel zeigt D., daß dieser Eklektizismus des S. nie vom Orden zensuriert worden ist, noch auch gegen den Geist der kirchlichen Dekrete verstößt. Letzteres wird durch eine Fülle von Belegen erneut nachgewiesen (authentische Auslegung des Dekretes über die „24 Thesen“; eigenhändiger Zusatz des Papstes zu dem Entwurf der Thomasenzyklika; Ansprache des Kardinals Ehre in der Gregoriana 1924; Erklärung des Präsidenten des Thomisten-Kongresses 1925 usw. usw.). — Für ein Neuerscheinen dieser Aufsätze, etwa in einer Neuauflage der „Geschichte der Philosophie“ des Verfassers, wäre zu wünschen, daß die betr. Abhandlungen des P. Descoqs (vgl. Schol 4 [1929] 112 f.) ausgewertet und der Abschnitt über den Skotis-

mus umgearbeitet würde. Bei der Wertung des Scotus stützt sich D. auf die ältere Literatur vor 1910, besonders auf die 1905 erschienene 2. Auflage der „Hist. de la Phil. Méd.“ von M. de Wulf. Die Forschungen der beiden letzten Jahrzehnte, bes. von Minges, Longpré, Grabmann, Pelster haben nun mehrere angeblich von Scotus stammende Schriften als unecht erwiesen und völlig neues Licht auf dessen Philosophie geworfen. De Wulf hat deshalb schon 1924 in der 5. Auflage des gleichen Werkes gerade jene Stellen, auf die D. seine Darstellung aufbaut, widerrufen und ein wesentlich günstigeres Bild der Philosophie des Scotus gezeichnet.

Hentrich.

222. Laures, J., *Ideas fiscales de cinco grandes jesuitas españoles: RazFe 84 (1928 III) 200—209 307—322 365—376.* — Im Anschluß an sein englisches Werk über die Nationalökonomie Marianas (vgl. Schol 5 [1930] 137 f.) zeichnet hier L., Professor der Wirtschaftslehre an der Katholischen Universität Tokio, auf Grund eingehender Quellenstudien die philosophischen Grundanschauungen und praktischen Forderungen der fünf großen Jesuitenscholastiker Mariana, Suarez, de Lugo, Molina und Sanchez bez. des Steuerwesens. Die doppelte Fachausbildung in scholastischer Philosophie und moderner Nationalökonomie befähigt den Verf., die scholastischen Termini in die Sprache der modernen Nationalökonomie zu übertragen und in den Zusammenhang unserer modernen Probleme, wie Inflation usw., zu stellen. Hoffentlich beschert uns das neuerwachte Interesse an der spanischen Erneuerung der Scholastik noch mehrere solcher Einzeluntersuchungen von Doppelfachleuten.

H.

223. Sawicki, F., *Lebensanschauungen alter und neuer Denker.* 3. Bd. Von der Renaissance bis zur Aufklärung. 3. Aufl. 8^o (VII u. 238 S.) Paderborn 1929, F. Schöningh. Geb. M 4.80. — Die Neuauflage fügt dem 3. Bande dieses in der Schol wiederholt empfohlenen Werkes ein Schlußkapitel von 40 Seiten über den deutschen Humanismus (Herder, Goethe, Schiller) hinzu. Die übrigen Abschnitte bleiben wesentlich unverändert. Mit Rücksicht auf den Zweck und den nächsten Leserkreis des Buches wäre es zu begrüßen, wenn in einer Neuauflage die wenigen Zeilen über die Wiedergeburt der Scholastik im 16. Jahrhundert (13) zu einem eigenen Kapitel ausgestaltet würden.

H.

224. Fischer, Anton, *Sein und Geschehen bei Leibniz, unter besonderer Berücksichtigung seiner Philosophie der organischen Wirklichkeit: Inaugural-Dissertation.* 8^o (150 S.) München 1929, Studentenhau. — F. löst gut die an sich nicht leichte Aufgabe, aus den so mannigfach versprengten Gedankenelementen der Leibnizischen Philosophie dessen System im Zusammenhang darzustellen. Glücklicherweise ist schon die Bestimmung des Ausgangspunktes: L. kommt nicht rein a priori in logisch-mathematischer Methode zu seinen Hauptlehren, sondern er geht von physikalischen Beobachtungen aus. Die Arbeitsleistung und der Widerstand der Körper bringen ihn dazu, die cartesianische Auffassung der Körper als reiner Ausdehnung ohne Tätigkeitsprinzip aufzugeben: Die Körper sind vor allem kraftbegabte Wesen. Wegen der bekannten Schwierigkeiten des Stetig-Ausgedehnten läßt dann L. die letzten Einheiten ungedehnte, einfache Kraftzentren (Monaden) sein. Aus der Einfachheit der Monaden scheint sich für L. die Unmöglichkeit einer physischen Wechselwirkung zwischen ihnen zu ergeben. Darum erklärt er die scheinbare Wechselwirkung durch die *harmonia praestabilita*; das wirkliche Geschehen ist nur immanentes. Als solches kennt L. aus der Erfahrung nur Erkenntnis und Streben; daher die Perzeptionen und Strebungen der Monaden. Der Unterschied der Monaden beruht nur auf dem Grad der Bewußtheit und Klarheit der Per-

zeptionen, ist also nur graduell. — Im 2. Teil seiner Dissertation geht F. im besonderen auf die Erklärung des organischen Seins und Geschehens bei L. ein. Seine ganze Philosophie des Organischen stützt sich nicht auf biologische Untersuchungen, sondern ist nur folgerichtige Anwendung der metaphysischen Monadenlehre. — In einzelnen mehr untergeordneten Fragen kann man wohl über die Richtigkeit der Aufstellungen F.s streiten, so z. B., ob die Phänomene des Raumes und namentlich der Zeit im Sinne L.' wirklich nur in den Perzeptionen begründet sind, und nicht etwa das Phänomen der Zeit z. B. in wirklichem Nacheinander des realen Geschehens — denn was sollte sonst die reale Entwicklung der Monaden noch bedeuten? Ferner: Daß die Seele nach L. nur in der Vielheit der Perzeptionen bestehe (69), dürfte wohl kaum zutreffen.

De Vries.

225. Moreau-Rendu, S., L'idée de bonté naturelle chez J.-J. Rousseau (Bibl. de philosophie, directeur E. Peillaube, XIII.) gr. 8^o (338 S.) Paris 1929, Rivière. Fr 30.— Die Hauptthese Rousseaus, der Mensch ist von Natur gut und wurde durch die Kultur verderbt, wird in ihre geistesgeschichtlichen Voraussetzungen eingeordnet, den Humanismus, den philos. Optimismus, die romantisierende Entdeckungsethnologie, vor allem den Protestantismus und Jansenismus mit ihrer den Widerspruch fordernden Lehre vom radikal Bösen im Menschen, sowie den Quietismus mit seiner Entwertung menschlicher Aktivität. Der vieldeutige Ausdruck Natur wird von M.-R. in dem sehr ausgiebig gebotenen und chronologisch gesichteten Schrifttum Rousseaus scharf analysiert, wobei sich eine große Verworrenheit Rousseaus offenbart. Sodann wird in vorbildlicher Weise die Lehre der kath. Theologie und Philosophie über Natur, Übernatur, Erbsünde geboten. Auch wird in aufschlußreicher Weise der Einfluß Rousseaus auf die verschiedensten Geistesgebiete dargetan, u. a. auf Kant, Bergson, den Modernismus. — Diese Arbeit ist ein Muster wissenschaftlicher Methode. Ob nicht die Analyse von *natura* ergänzt werden könnte durch eine ähnliche des zweiten Rousseauschen Hauptbegriffs, des *bonum*? Die Verwechslung des *bonum transcendentele, physicum, humanum* hat ebensolches Unheil angerichtet wie die Vieldeutigkeit von *natura*. Für die Rousseausche Naturauffassung hätte übrigens auch der schon mehrdeutige Gegensatz *φύσις-νόμος* der Sophisten und der Stoa sowie der letzteren Schlagwort vom Leben gemäß der Natur herangezogen werden können.

Gemmel.

226. Pinkuss, Fr., Moses Mendelssohns Verhältnis zur englischen Philosophie. Ein Beitrag zum Mendelssohn-Jubiläum 1929: PhJb 42 (1929) 449—490. — P. legt dar Mendelssohns Auffassung I. über die Quellen der Erkenntnis: a) Wesen und Aufgabe des gesunden Menschenverstandes, b) Vernunft und gesunder Menschenverstand; II. die Klassen von Erkenntnissen: a) die anschauende Erkenntnis, b) Vernunft und Erfahrung; *α*) das „Denkbare“, *β*) das „Wirkliche“; III. Erkenntnis und Existenz: a) das „Ich“, b) Gott, c) die „Dinge außer uns“. Zusammenfassend sagt er: M. besaß eine umfassende Kenntnis der Strömungen und Bewegungen der vorkantischen Philosophie. Obschon seine philosophischen Leistungen keineswegs denen der großen Systematiker an die Seite zu stellen sind, so bleibt doch anzuerkennen, daß er es zumeist mit Geschick und Verständnis vermocht hat, die mannigfachen philosophischen Anschauungen und Methoden des Empirismus mit denen des Rationalismus in Einklang zu bringen.

Sladeczek.

227. Heimsoeth, Heinz, Metaphysik der Neuzeit (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baumler und M. Schröter) Teil II und

III (S. 105—239) München 1929, Oldenbourg. *M* 5.95. — Nachdem in der bereits 1927 erschienenen ersten Lieferung dieser Geschichte der Metaphysik der Neuzeit der Weg von Nikolaus von Kues bis hinab zu Kant einschließlich beschrieben war, wobei mit besonderem Nachdruck der metaphysische Sinn der Philosophie Kants, auch und gerade der kritischen Periode, gebührend hervorgekehrt wurde (vgl. Schol 3 [1928] 456), wird in den beiden nunmehr erschienenen abschließenden Lieferungen der Weg der Metaphysik bis auf die Gegenwart verfolgt. Ausführlich werden Fichte, Schelling und Hegel im Hinblick auf die metaphysische Absicht ihres Philosophierens behandelt, wobei freilich Hegels Metaphysik, wie uns scheint, nicht so zu ihrem Ausdruck gelangt, wie die wahrhaft hervorragend dargestellte Lehre Fichtes, obwohl sie es in höherem Grade verdiente. Man vermißt ein gründlicheres Eingehen auf die Gedanken Hegels, wie sie doch neuerdings in R. Kroners Werk „Von Kant bis Hegel“ (das in den Literaturangaben leider nicht einmal genannt wird) so tief und ausführlich entwickelt sind. Die Begleiter und Ausläufer der idealistischen Bewegung (Schleiermacher, Krause, Baader, der spätere Schelling, Weisse, J. H. Fichte, Schopenhauer) sowie die nachfolgende Metaphysik des 19. Jahrhunderts und die metaphysischen Strömungen der Gegenwart werden nur kurz, aber in anregender Weise, gekennzeichnet. Ein Hauptverdienst dieses Werkes dürfte darin zu erkennen sein, daß wesentlich entschiedener als in den bisherigen Darstellungen der metaphysische Grundsinn der neuzeitlichen Systeme, die in Wahrheit immer ein Ringen um Gott sind, ins Licht gehoben ist.

Cläßen.

228. Neunheuser, Hans, Die geistige Entwicklung Hölderlins (Studien zur abendländischen Geistes- und Gesellschaftsgeschichte, hrsg. v. H. Platz. 2. Bd.) 8^o (96 S.) M.-Gladbach 1929, Volksvereinsverlag. *M* 3.— Der Einfluß Hölderlins innerhalb der gegenwärtigen Kulturkrise ist Anlaß, sich mit ihm und seiner eigenen Kulturkrise zu befassen. Die Entwicklung Hölderlins vom Protestantismus zum Pantheismus wird geschildert, sodann seine spätere, erträumte Vereinigung der pantheistischen Antike mit dem dualistischen Christentum in einem neuen, höheren Dritten, in Christus, wie er ihn sah, in einem wiedergeborenen Volke mit dem Götter- und dem Christuszauber.

Gemmel.

229. Scheller, Emil, Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte III) gr. 8^o (XV und 288 S.) Halle 1929, Niemeyer. *M* 14.— Stöckl hat in seiner Geschichte der neueren Philosophie (Mainz 1883) Gratrys Lehre als Ontologismus dargestellt. Viele haben sich seitdem dieser Auffassung angeschlossen, obwohl andere, die in ausführlicher Weise gegen die Vertreter des Ontologismus geschrieben, wie z. B. Liberatore, Lepidi, Zigliara, Kleutgen, Gratrys Namen keine Erwähnung tun. Mit einer staunenswerten Belesenheit sowohl in Gratrys Werken wie in der sehr ausgedehnten Literatur über ihn, weist nun Sch. nach, daß diese Auffassung zu Unrecht besteht, daß vielmehr gerade im Kampf gegen den Ontologismus und alle rationalistisch gerichtete Philosophie überhaupt die Grundgedanken der Gratry'schen Erkenntnislehre erwachsen sind. Wenn Gr. auch von einem der Menschenseele eingeborenen göttlichen Sinn, einem Sinn für Gott oder für das Unendliche spricht, so will er damit dem Menschen weder eine angeborene noch eine unmittelbare Gotteserkenntnis zuschreiben; vielmehr lehrt er ausdrücklich, daß wir natürlicherweise nur mittelbar, nämlich durch einen Vernunftschluß, das sogenannte dialektisch-induktive Verfahren, zur Erkenntnis Gottes gelangen. — Manchmal möchte man wünschen, der Verfasser möge seine große Belesenheit in der neueren philosophischen Literatur etwas zu-

rücktreten lassen, damit der französische Philosoph mehr selber zu Worte kommen könnte. Claßen.

230. Sacke, G., W. S. Solowjews Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung (Quellen u. Aufs. z. russ. Gesch. hrsg. v. K. Stählin. Bd. 9). 8^o (XVI u. 140 S.) Berlin 1929, Ost-Europa-Verlag. M 4.80. — Diese Leipziger Doktor-dissertation teilt die geschichtsphilosophische Entwicklung S.s in drei Perioden ein: Die abstrakt-philosophische (bis 1876), die kirchlich-theologische (bis etwa 1894) und die apokalyptische Periode, und gibt dann eine Analyse der verschiedenen Werke der einzelnen Perioden. Als Quellen dienten dem Verfasser, der anscheinend selbst Russe ist, die russischen Originalausgaben der Schriften S.s sowie dessen Briefwechsel. Auch die russische und deutsche Literatur über S. wurde benutzt. — Ein tieferes Verständnis für das Wesen der katholischen Religion und dementsprechend für S.s Übertritt geht dem Verfasser ab. — Daß das gewählte Thema sehr zeitgemäß ist, geht schon daraus hervor, daß fast gleichzeitig (1924) eine (bisher unveröffentlichte) Münster-sche Doktordissertation von A. Trukanas mit dem gleichen Titel verfaßt wurde. — Wenn die vorliegende Doktordissertation gewiß auch manches schätzenswerte Material zusammengetragen hat, so ist sie doch nicht tief genug, um als endgültige Darstellung der Geschichtsphilosophie des großen russischen Denkers zu gelten. Hentrich.

231. Lieb, Fritz, Das westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie (Samml. gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus d. Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 136). 8^o (39 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 1.30. — Der Vortrag ist eine erste kurze Einführung in das Thema und behandelt die Stellung von Tschadajew, Kirejewskij, Chomjakow, Wl. Solowjew und Berdjajew zur abendländischen Kultur. Dostojewskij hätte wohl eine ausführlichere Behandlung verdient als die paar Hinweise. Brunner.

232. Krollmann, Clara, Arthur Rimbaud und die Krise des Abendlandes (Studien zur abendländischen Geistes- und Gesellschafts-geschichte, hrsg. von H. Platz, 1. Bd.). 8^o (102 S.) Gladbach-Rheydt 1929, Volksvereinsverlag. M 3.— Eine für das Verständnis der geistigen Entwicklung des neuesten Frankreich, besonders für seine „katholische Renaissance“ lehrreiche Studie, die bei dem unleugbaren, weithin reichenden Einfluß des französischen Geistes auch für die tiefere Erfassung deutscher Gegenwartsströmungen bedeutsam wird. Des tragischen Dichterphilosophen Rimbaud (1854—1891) stürmischer Weg zum Atheismus und von ihm zum Gottesglauben wird geschildert. Rimbaud war der Wegbereiter der zahlreichen heutigen französischen Intellektuellen, die, wie Paul Claudel, glücklicher als er, die ganze katholische Lösung fanden. Gemmel.

233. Pohl, Wenzel, Der philosophische Entwicklungsgang Otto Willmanns: Festschrift der 57. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg 1929, 27—34. — Ein Gelehrter, der sich seit langem eingehend mit dem großen katholischen Pädagogen und Didaktiker und dem geistvollen Verfasser der Geschichte des Idealismus beschäftigt hat und uns bald die Gesamtdarstellung seines Lebens und Werkes bescheren wird, gibt auf kurzem Raum ein eindrucksvolles Bild des weltanschaulichen Werdens Willmanns. Interessant ist es, zu hören, wie stark der spätere Neuscholastiker in seinen Entwicklungsjahren von Kant, Fichte und Hegel beeinflusst war; seine Beziehungen zu Herbart waren ja stets bekannt. Nach und nach kommt er über Leibniz — durch Herbart — zu Platon, von da zu Aristoteles und der *philosophia perennis*. Von hier aus versteht man viel besser die bedeutende Persön-

lichkeit und den selbständigen Geist des Verfassers der genannten Geschichte, dann aber auch manche Schwächen derselben. Jansen.

234. Gemelli, Agostino, in: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrsg. v. R. Schmidt. Bd. 7: Br. Bauch, Ag. Gemelli, Ax. Hägerström, Osk. Kraus, Alb. Schweitzer. gr. 8^o (IV u. 248 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 8,50; geb. M 12.— S. 43—109. — Das Bedeutsame und Fesselnde in dieser Schilderung seiner weltanschaulichen Entwicklung, seiner persönlichen philosophischen Leistung und der Leistung seines Werkes, der katholischen Universität in Mailand, ist die Klarheit, Weite und Lebenskraft der angestrebten neuscholastischen Synthese, ist die rücksichtslose, charaktervolle Offenheit und Unbefangenheit, wie sich der italienische Franziskaner zu Freund und Gegner, zu Aristoteles-Thomas und zu Kant-Hegel stellt, sind die prinzipiellen Ausführungen über das Verhältnis des antik-mittelalterlichen Objektivismus zum neuzeitlichen Subjektivismus, der Einzelwissenschaften zur Philosophie. Dazu der ganze Reiz eines zielsicheren, unerschrockenen Wollens — man wird unwillkürlich an italienische Staatsmänner erinnert —, einer Offenheit, die bei allem Ja sagen zur Scholastik ebenso mutig die Grenzen ihres Könnens und die Gegenwartsaufgaben ihres Sollens vor Augen stellt und die bei aller kritischen Auseinandersetzung mit Descartes, Kant, Hegel, Bergson und der Moderne mit der ganzen Geöffntheit eines überlegenen Führers ihre befruchtenden Methoden und ihre inhaltlichen Wahrheitsmomente anerkennt. Liest man dann weiter von der Organisation des Lehr- und Forschungstriebes — Bacons von Verulam *globus intellectualis* glaubt man mit seinen verschiedenen Arbeitsfeldern vor sich zu sehen —, hört man weiter von der literarischen Produktion des Meisters und seines leistungsfähigen Gelehrtenstabes auf den verschiedensten Gebieten der systematischen Philosophie, der Geschichte der Philosophie, der angrenzenden Einzelwissenschaften, wie experimentelle Psychologie und Biologie, erfährt man endlich von der nationalen Popularität und dem internationalen wissenschaftlichen Ansehen, so hinterläßt das Ganze den tiefen und überwältigenden Eindruck: Das ist die rechte Art, wie die Neuscholastik wieder eine lebendige, auch weite Kreise der ringenden Laien packende, die Position des Mittelalters verjüngende und die quälende Problematik der Jetztzeit lösende, der christlichen Offenbarung und der katholischen Kirche von heute dienende Philosophie werden kann. — Diesen Vorzügen gegenüber wäre es unzeitgemäß, auf gewisse Seiten hinzuweisen, die etwa kritisch stimmen könnten. — An inhaltlichen Einzelausführungen sei nur der eine oder andere Punkt hervorgehoben, den auch der Fachmann, dem diese Dinge geläufig sind, mit Anregung und Bereicherung lesen wird. Dahin gehören die Darlegungen über das Bewußtsein, über die philosophische Lage in Italien und seinen von Kant und Hegel inspirierten Idealismus, die kritische Stellungnahme zu der schematischen, „oberflächlichen“ Einteilung der Geschichte der Philosophie in die vom Objekt — frühere Zeit — und die vom Subjekt — Neuzeit —, über das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie. J.

235. Jansen, B., Papsttum und Neuscholastik: StimmZeit 118 (1930 I) 321—337. — Die päpstlichen Kundgebungen über das Studium der Philosophie werden in zwei Gruppen, deren jede einen harmonischen Ausgleich zweier Elemente ausdrückt, vorgeführt und erläutert (unter Beigabe des lateinischen Textes in den Fußnoten): 1. heben die Päpste gegenüber modernem Skeptizismus die Kraft der Vernunft hervor, unter gleichzeitiger Warnung vor der Autonomie des Rationalismus; 2. betonen die Päpste die Ehrfurcht vor dem überkommenen Erbgut der

Scholastik. Damit ist der konservative, überpersönliche Zug gegeben. Andererseits erkennen sie die volle Berechtigung des gesunden Fortschrittes, das wünschenswerte Maß von Freiheit an und warnen vor liebloser Verdächtigung anderer Richtungen. Damit ist der gesunden Kritik und der persönlichen Note das päpstliche Imprimatur erteilt.

Hentrich.

236. Gorce, M., O. P., Néo-Thomisme et simple philosophie: Rev-Apol 50 (1930 I) 287—295. — Deman, Th., O. P., „Primaires“: Vie intellectuelle 6 (1930) 526—534. — Diese beiden Artikel wenden sich gegen eine übelwollende Kritik aus jüngster Zeit, die von einem willkürlichen Standpunkte aus den Neuthomisten vorgeworfen hat, die Rolle von „primaires“ zu spielen. So wenig anregend eine solche Polemik ist, so haben die Er widerungen, die sie hervorgerufen hat, doch ihren Wert als Bemühungen, den Begriff „Thomismus“, der so oft vieldeutig ausgelegt worden ist, zu klären. Für D. ist der Thomismus seinem Wesen nach eine Metaphysik, und zwar eine Metaphysik, deren Teile alle eng ineinander greifen, deren Ganzes aber dem Wachstum offen bleibt, so daß ihr ewige Aktualität gesichert ist. Für G. ist der Thomismus eine Philosophie des Menschen, die mit dem physischen Determinismus eines Aristoteles bricht. Er ist eine Lehre, die auch das Handeln umfaßt, eine Psychologie, die jeder in sich bewahrheitet findet. — Doch wie kann ein vollendetes System dem Fortschritte Raum gewähren? Andererseits: Worin ist die thomistische Psychologie spezifisch thomistisch?

De Blic.

237. Leroux, E., La philosophie morale en France depuis la guerre: RevPhFrEtr 109 (1930 I) 43—78. — Ein annähernd objektiver Überblick über die hauptsächlichsten französischen Veröffentlichungen der letzten Jahre auf dem Gebiete der Sittenlehre. Der Verfasser zeigt nacheinander die Schule Durkheims (Fauconnet, Davy, Bayet, Bouglé), die Gruppe der Rationalisten (Lapie, Parodi, Brunschvicg, Goblot, Alain), die außerhalb jeder Schule stehenden Loisy und Belot, endlich auch einige Katholiken (Gillet, Sanson, Thamiry). Der letzte Teil ist bedeutend weniger tief und wahr. Er gibt keine genaue Darstellung der schriftstellerischen Tätigkeit auf katholischer Seite.

De B.

2. Literargeschichte der Scholastik.

238. *Exempla Scripturarum edita consilio et opera Procuratorum Bibliothecae et Tabularii Vaticani. Fasciculus I. Codices latini saeculi XIII. Selegerunt et narraverunt Bruno Katterbach, Augustus Pelzer, Carolus Silva-Tarouca.* 4^o (32 Tafeln, 36 S.) Romae 1929, apud Bibliothecam Vaticanam. L 10.— Mit dieser Veröffentlichung nimmt ein neues Unternehmen der rührigen Arbeiter an der Vatikanischen Bibliothek seinen Anfang. Drei bekannte Gelehrte haben sich vereinigt, ein Tafelwerk zu schaffen, das Anfängern, wir dürfen sagen, auch erfahrenen Forschern, ein willkommenes Hilfsmittel beim Studium mittelalterlicher Handschriften sein wird. In richtiger Erkenntnis, daß auf diesem Gebiet nur eine gute Auswahl von wahren Nutzen ist, haben sich die Herausgeber zunächst auf ein Jahrhundert, das 13., beschränkt. Aber die Proben sind zahlreich und sie sind alle datiert. Diese Fülle der Zeugnisse und deren sichere zeitliche Einreihung geben der Sammlung erst ihren Wert. Plan und Auswahl verraten Gelehrte, die lange Erfahrung besitzen und die praktischen Bedürfnisse wohl kennen. — Die ersten 8 Tafeln sind den Registern von Innozenz III. bis Nikolaus III. entnommen und von

Katterbach ausgesucht. Die übrigen sind von Pelzer und Silva-Tarouca Handschriften sehr verschiedenartigen Inhalts entnommen. Vertreten sind Aristoteles, Archimedes, Avicenna, Raymundus, Petrus Lombardus, S. Thomas (Tafel 14, Autograph der Summa contra Gentiles), Salimbene, Roger Bacon, zwei Bibelhandschriften, ein Martyrologium. Besondere Erwähnung verdient die Probe aus Raymundus, Summa de Matrimonio (Tafel 9). — Die Tafeln sind in Manultiefdruck von Ullmann in Zwickau hergestellt. Das beigegebene Textheft enthält die notwendigen Angaben über die Handschriften mit einiger Literatur und die Umschrift der Texte, alles, was zur Brauchbarkeit einer derartigen Sammlung erforderlich ist. Die folgenden Hefte sollen noch weitere Stücke des 13. Jahrhunderts, Briefe und Urkunden bringen, dann zum 14. und 15. Jahrhundert fortschreiten. So wird eine überaus wertvolle Sammlung zustande kommen, die gerade in unserer Zeit ausgiebiger Beschäftigung mit der Scholastik viele dankbare Gebraucher finden wird. Der Preis ist erstaunlich billig.

Merk.
239. Druwé, E., La première rédaction du „Cur Deus homo“ de S. Anselme: RechScRel 20 (1930) 162—166. — Dr. zeigt einen interessanten Fund an: In dem von Delisle in das Jahr 1120 versetzten Cod. 92 der Universitätsbibliothek Gent mit dem Liber floridus des Lambert von Saint Omer steht ein Traktat „Volvunt in cogitationibus suis multi litterati et illitterati“, der ausdrücklich in dieser und anderen Hss Anselm zugeschrieben wird. Nach Dr. ist es keine Bearbeitung von Cur Deus homo, sondern ein erster Entwurf, der nicht apologetisch, sondern rein theologisch gehalten sei. Man wird gut tun, die Veröffentlichung der Schrift und die Beweise für die interessante These abzuwarten.

240. Sententiae Florianenses. Nunc primum edidit, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxit H. Ostlender. 8^o (47 S.) Bonnae 1929, P. Hanstein. M 2.50. — Von den vier Schriften, die Denifle der Schule Abaelards zuwies, ist nun auch das dritte Werk, die Sententiae Florianenses veröffentlicht, so daß nur noch die Sentenzen des Omnibene ausstehen. Die Herausgabe war schwierig, da nur eine, obendrein ziemlich verderbte Hs zur Verfügung stand. O. ist mit großer Sorgfalt zu Werke gegangen. An einzelnen Stellen hätte ich etwas mehr Entschiedenheit bei Verbesserung eines offenbar verderbten Textes gewünscht. Hier einige Anstöße, die mir bei der Lesung auffielen: 225 ist wohl zu *de illis* ein *rebus* zu ergänzen; 518.19 scheint das sinnlose *cere* in *ex ere* geändert werden zu müssen. 1228 ist nach Analogie zu 114 die Ergänzung *quaerendum est* nicht unbedingt notwendig; 1230 ist für *illud* wohl *illum* [sc. Deum] zu setzen. 163 ist hinter *quamvis Filius* zu ergänzen. 166 muß es *duorum* heißen; 167 ist das sinnlose *lineam* vielleicht in *vineam* zu verändern; 1621 ist wohl *consentiemus* zu lesen. 15^{2.3} möchte ich den Satz *Si — rehaberi* als Frage auffassen, welche durch den Satz *constat etc.* beantwortet wird. Oder aber es ist *si* in *sic* zu verbessern und die verderbte Abkürzung für *non* ist mit Denifle in das verwandte *enim* aufzulösen. Sehr dankenswert sind die zahlreichen Hinweise auf verwandte Stellen bei Abaelard und der Sachindex. Was den Charakter der Schrift angeht, so stimmt die Auffassung O.s., daß es die Nachschrift eines Schülers sei, sehr gut mit dem unfertigen Charakter der Schrift überein. In betreff des Verfassers bleibt mir ein Zweifel. Ich finde keinen Grund, weshalb das Werk nicht die recht unvollkommene Nachschrift des Lehrvortrags von Abaelard selbst ist. Die von O. angeführte nachträgliche Änderung in der Einteilung ist gerade beim mündlichen Vortrag leicht zu erklären. Hier sind weitere Untersuchungen notwendig. Ich schließe mit dem

Wünsche, daß es dem Verfasser vergönnt sei, recht bald auch die von ihm in Cod. theol. 8^o 95 der Berliner Staatsbibliothek ff. 1^v—63^v wieder aufgefundenene Schrift *De unitate et trinitate* herauszugeben. Das Werk umfaßt hier drei Bücher und wird einfach *Petri Abaelardi Palatini Peripatetici* theologia genannt. Von Bedeutung ist auch die im Schlußwort gegebene Erklärung, das Buch sei gegen die Ungläubigen geschrieben und bediene sich deshalb nur solcher Argumente, die auch von jenen angenommen würden. P.

241. Landgraf, A., Notes de critique textuelle sur les sentences de Pierre Lombard: *RechThAncMéd* 2 (1930) 80—99. — Der Artikel bringt wesentliche Klärung in einige textkritische Fragen zu den Sentenzen des Lombarden. Die *notulae* oder *glossae volatiles*, wie sie nach L. in den Hss wohl heißen, d. h. Randbemerkungen aus Väterstellen, die den Inhalt des Textes bekräftigen, lassen sich zum Teil mit Sicherheit, zum Teil mit Wahrscheinlichkeit als vom Verfasser selbst herrührend nachweisen. Mittel sind die von L. in Cod. Patr. 128 Bamberg benutzten Glossen zum Lombarden „Summa divinae paginae in credendis consistit et agendis“, die eine Note von Lottin als vor der Summa des Petrus von Poitiers liegend, aber als einem anderen Verfasser angehörend dartut. L. nennt zwei neue Hss derselben: Cod. Balliol 210 und Cod. Royal Ms 7 F XIII (nicht JF XIII, wie wohl infolge eines Druckfehlers die Verbesserung einer irrthümlichen Angabe bei Daniels sagt). Leider ist auch hier wieder die für andere Interessenten so wertvolle genauere Beschreibung der Hss unterblieben. Für Royal 7 F XIII findet sich dieselbe in ZKathTh 53 (1929) 571 f.; für Balliol 210 ergänze ich nach meinen Noten: Die Glossule stehen ff. 168^r—177^r. Sie enthalten nur einen Teil des ersten Buches und schließen in der Frage über die *innascibilitas* „est i. e. eternaliter“. Vorhergeht ff. 111^r—122^v ein Teil des zweiten Buches „grossiora et visibilia corpora superducerent“. Der Schluß f. 122^v stimmt mit dem Royal Ms, ebenso das dritte Buch ff. 122^v—134^r. Dagegen weicht das zum Schluß unvollständige vierte Buch ff. 134^r—156^v im Incipit ab: „Tractaturus magister de sacramentis ecclesie transitum, in quo ostendit de quibus hactenus confortavit...“. Schluß in d. 50 f. 156^v „sine operibus dedeceret, post vero illud.“ — Im zweiten Teil wird die Frage behandelt, ob es eine oder zwei Editionen der Sentenzen gebe, wie man nach Praepositinus schließen sollte. Nachdem einmal feststeht, daß Petrus nach der ersten Edition noch Bemerkungen hinzugefügt hat, ist dies mehr ein Streit ums Wort. Es gibt verbesserte oder vermehrte oder gänzlich umgearbeitete Neuauflagen eines Werkes — bisweilen auch verschlechterte; nur steht es dann nicht im Titel. Im letzten Teil zeigt L. mit Hilfe der Glossulae, daß Petrus zum wenigsten im mündlichen Vortrag manches anders erklärte, als es im Wortlaut der Sentenzen heißt. — Der magister Petrus Aba der Stelle S. 96 ist doch Abailardus, nicht Abbas. Zum Schluß bringt L. eine Reihe von Varianten, die zeigen, daß der Text des Originals noch lebendig war. P.

242. Landgraf, A., Some Unknown Writings of the Early Scholastic Period: *NewSchol* 4 (1930) 1—22. — Dieser Artikel mit wertvollen handschriftlichen Notizen über einige Theologen des 12. Jahrhunderts beweist durch sein Erscheinen in einer rein philosophischen Zeitschrift, daß die Vermischung von mittelalterlicher Theologie und scholastischer Philosophie leider noch immer besteht. Es handelt sich um gelegentliche Erwähnungen und Auszüge aus Schriftstellern, deren Werke größtenteils noch nicht aufgefunden sind. Der erste ist Adam von Petit-Pont, von dem sich in den *Questiones* von Cod. Rawlinson

C. 161 der Bodleiana einige Aussprüche finden. Ist es übrigens ohne weiteres evident, daß dieser mit dem Dialektiker Adam 1132 identisch ist? Der zweite, Robert von Melun, ist mit Zitationen aus Cod. Harley 3855 vertreten, die L. in der Summa Roberts bisher nicht auffinden konnte, die also aus einem anderen Werke Roberts oder aus dem bisher unbekanntem Teil der Summa stammen dürften. Die von L. in Cod. Royal 15 B. IV des Britischen Museums festgestellte kürzere Redaktion des Pauluskomentars scheint nach der Probe kaum Bedeutung zu haben. Auch aus Robert Pullen kann L. Zitate anführen, die in den Sentenzen nicht vorkommen. Interessant ist der mit Hilfe von Cod. Patr. 128 Bamberg geführte Nachweis, daß der Lombarde von Pullen abhängt. Übrigens hat diese Abhängigkeit schon vor 250 Jahren Mathoud gesehen und dargetan [Observationes ad Robertum Pullum p. 1 ad c. 12]. Besonders wichtig sind die ersten theologischen Zitate aus Quästionen des Mauritius von Sully, der mit dem Lombarden gleichzeitig lehrte. — Der „episcopus“ in dem Zitat aus Cod. Patr. 128 muß wohl notwendig der Lombarde sein, Mauritius ist noch einfacher Magister; zugleich scheint dies ein Beweis, daß der Kommentar zwischen 1150 und 1160 geschrieben ist. — Die Arbeit würde einen noch bedeutend höheren Wert haben, wenn L. sich dazu verstehen wollte, die von ihm benutzten Hss und Werke durch eine kurze Beschreibung mit Incipit und Explicit und Inhaltsangabe der Forschung zugänglich zu machen. So bleiben die gewiß nützlichen Angaben mehr Lesefrüchte, so daß jeder Nachfolger wieder von vorn anfangen muß.

243. Heysse, Albanus, O. F. M., Liber de sex principiis Gilberto Porretano ascriptus: Opuscula et Textus, Series Scholastica. Fasc. VII. 8^o (30 S.) Monasterii 1929, Aschendorff. M —.90. — Dieser Traktat, der im scholastischen Mittelalter zu den vielgelesenen und vielinterpretierten Schulschriften gehörte, war nur noch in Drucken des 15. und 16. Jahrhunderts zugänglich, da die humanistische Überarbeitung bei Migne unbrauchbar ist. Und doch behandelt er wichtige Kapitel der Metaphysik, nämlich den Formbegriff und die sechs letzten Kategorien, die von Aristoteles in den Kategorien nur flüchtig gestreift werden. Die Ausgabe, welche wie die übrigen Hefte der Sammlung, einen lesbaren, aber keinen eigentlich kritischen Text bietet, ist nach drei Hss gefertigt. G. Lacombe hat nach Cod. 16597 der Pariser Nationalbibliothek eine Anzahl guter Textverbesserungen vorgeschlagen, auf die besonders verwiesen sei (NewSchol 4 [1930] 61). Ein anderes sehr interessantes Problem wird durch sie aufgeworfen. Die Zuteilung an Gilbertus Porretanus scheint sehr spät; bis jetzt ist Albert der Große (Liber de sex principiis tr. 1 c. 1) der älteste Zeuge. Oft geht sie unter dem Namen des Aristoteles, auch ein Gilbertus Peripateticus wird genannt. Daß Gilbert Porretanus nicht der Verfasser sein kann, lehrt schon ein oberflächlicher Vergleich mit dessen Kommentar zu Boethius; der Stil ist zu verschieden. Interessanter ist folgende Beobachtung: Die Fassung ist vielfach so eigenartig, daß sich die Sätze ohne weiteres ins Griechische übersetzen lassen und dort erst recht verstanden werden. Mir will scheinen, daß wir eine Übersetzung einer ursprünglichen griechischen Schrift vor uns haben, die eine Ergänzung zu den Kategorien sein will. Im letzten Kapitel, das ein nicht zur ursprünglichen Schrift gehöriger Nachtrag sein muß, ist die ältere griechisch-lateinische Übersetzung von *De generatione et corruptione* stillschweigend zitiert. Ob die Schrift bereits im 12. Jahrhundert vorhanden war, ist einstweilen unbekannt. Cod. Ambros. H. 141 inf. ff. 19^r—25^r ist aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts.

244. Lottin, O., L'Authenticité de la „Summa“ d'Étienne Langton: *RechThAncMéd* 1 (1929) 497—504. — L. beweist gegen Landgraf und Lacombe durch sehr triftige Gründe, daß die in Cod. Patr. 136 (Q VI 50) Bamberg Stephan Langton zugeschriebene Summa einmal nicht Stephan angehört und zweitens vor den Quästionen Stephans liegt, nicht nachher, wie man bisher glaubte. Besonders eindrucksvoll ist der Umstand, daß der Verfasser Petrus Manducator als „magister noster“ bezeichnet. Petrus aber hat nur bis 1169 gelehrt, während L. erst nach 1185 nach Paris kam. L. zeigt auch, daß die Quästionen Langtons erst um 1200 geschrieben sind. Ich halte diese zwei Punkte wohl für endgültig bewiesen. Was die Verurteilung Gilberts auf dem Konzil von Reims 1148 (S. 499) angeht, so ist es an der Zeit, daß dieser Irrtum aus den Büchern verschwinde. Gottfried von Auxerre ist hier eine wenig zuverlässige und recht parteiische Quelle. Zu Cod. 80 Laud. der Bodleiana mit der Summa „Breves dies hominis“ ist zu sagen, daß die Bibliotheksheimat zwar Mainz, die Schriftheimat aber Frankreich (Paris) ist.

245. Birkenmajer, A., Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècle: *Extrait de „La Pologne au VI^e Congrès International des Sciences Historiques“*. Oslo 1928. (15 S.) Varsovie 1930. — Aus dieser wegweisenden Studie hebe ich die folgenden Punkte hervor. 1. Die Kenntnis des Aristoteles hat nicht bei den Theologen oder Philosophen, sondern bei den Medizinern begonnen, was bisher nur in etwa durch die bahnbrechende Arbeit Baeumkers über Alfred Sareshel und einige Ausführungen Haskins bekannt war. 2. Daniel von Morley kennt zwischen 1175 und 1185 neben der Paraphrase des Avicenna auch eine griechisch-lateinische Übersetzung von *De generatione et corruptione*. Ursus von Lodi kennt um 1170 wahrscheinlich *De generatione et corruptione*, Physik, *De Anima* (in welcher Übersetzung?); Maurus um dieselbe Zeit sicher *De gen. et corr.* und Physik (in welcher Übersetzung?). 3. Zur Zeit des David von Dinant gab es nicht nur den Kommentar des Alfred Sareshel zu *De meteoris*, sondern auch einen Kommentar zu *De somno et vigilia*. 4. Michael Scotus, Magister David, Nicolaus Peripateticus, dessen Quaestiones B. wieder aufgefunden hat, Arnoldus Saxo, die alle eine umfassendere Kenntnis des Aristoteles verraten, waren medizinisch interessiert. 5. Das zweite Stadium der Aristotelesrezeption und -assimilation, bei Philosophen und Theologen, beginnt um 1230 mit Wilhelm von Auxerre, Philippus Cancellarius und Roland von Cremona. Roland war Mediziner. Ich würde Albert den Großen hinzufügen, der seine Kenntnisse der Medizin und des Aristoteles in Italien (Padua 1223), wo er höchst wahrscheinlich Medizin und Naturwissenschaften studierte, erworben hat. Auf einige Einzelheiten sei hingewiesen. Ein längeres Zitat aus *De gen. et corr.* (griech.-lat.) findet sich im Anhang von *De sex principis*. Leider ist die Entstehungszeit der Schrift und des Anhangs noch nicht eindeutig bestimmt; Cod. Ambros. H. 141 inf. (saec. 13 in.) enthält sie bereits ff. 19^r—24^v. In Cod. Selden supra 24 der Bodleiana haben wir neben der *Metaphysica vetustissima* und der *Ethica vetustissima* auf ff. 40^v—63^v auch das *vetustissimum Peri geneos et phthoras* mit einzelnen noch unübersetzten griechischen Wörtern und Sätzen; in Cod. lat. Monac. 22308 (Windberg) eine Physik, die noch vor der Physik der Sammlung aus griech.-lat. und arab.-lat. Übersetzungen liegt. Ob die Datierung dieser Sammlung bei B. auf 1230 nicht doch um ein Jahrzehnt zu früh angesetzt ist? Richtig ist jedenfalls, daß mit dem Schreiben Gregors IX. von 1231 die Aristotelesrezeption in Paris vollendete Tatsache wurde.

Beachtenswert ist auch Cod. Ambros. E. 71 sup. mit dem *liber Aristotelis de virtute translatus ab episcopo Linconiensis* ff. 1^r—2^r, dem *liber de alto et infimo* ff. 79^v—84^v, *Aristoteles de lineis indivisibilibus translatus ab episcopo Linconiensis* ff. 156^r—157^v, dem *liber Andronici de passionibus anime* f. 158^{r-v}.

246. Geyer, B., Zur Frage nach der Echtheit der Summa des Alexander Halensis: FranzStud 16 (1929) 171—176. — G. untersucht hauptsächlich die Echtheit der Traktate *De corpore humano* und *De coniuncto humano* S. th. II q. 75—93. Auf Grund fast genau der gleichen Momente, wie sie in einer Rezension Schol 5 (1930) 279 f. ausgesprochen sind, kommt auch G. zum Ergebnis, daß dieser Teil kaum echt sein wird. Wenn zwei Untersuchungen, die ohne jede Berührung zueinander gemacht sind, so völlig übereinstimmen, ist dies jedenfalls ein gutes Anzeichen für ihre Berechtigung. In einer kleineren Arbeit werde ich bald die Beweise für die Unechtheit des ganzen Abschnittes noch verstärken und andere Folgerungen ziehen. Besonders hingewiesen sei auf die Bemerkungen über den Aristotelestext aus l. 14 (S. 174).

247. Sinistrero, V., L'unione dell'anima intellettuale con il corpo secondo A. di Hales: RivFilNeoscol 21 (1929) 282—321. — Der Aufsatz ist eine klare und recht nützliche Analyse der Lehren Alexanders über die Begriffe Materie, Form, Leib, Seele und die Vereinigung beider. Nur wäre noch mehr erwünscht die scharfe Erfassung der Bedeutung eines jeden Terminus. Die Darstellung hat an Wert dadurch gewonnen, daß der sicher unechte Teil der Summa (ed. Quar. II 1 p. 501—784) unterschieden wurde. Zu bedauern ist, daß S. unter Nichtbeachtung der alten Zitationsweise die wenig glückliche neue nicht nur übernommen, sondern verschlechtert hat. Zitationen wie 430 ad 1—512 sind Unmöglichkeiten.

248. Sinistrero, V., La distinzione fra essenza ed esistenza in A. di Hales: RivFilNeoscol 22 (1930) 62—72. — Es muß leider immer noch betont werden, daß eine gewiß ehrliche Begeisterung für die sogenannte Realdistinktion und die Kenntnis der Terminologie und Ausführungen eines thomistischen Leitfadens zu einer historischen Untersuchung dieses Themas allein nicht ausreichen. Streng philologische Methode ist auch für Philosophen kein unnützer Ballast. In unserem Fall ist zu sagen, daß zwar bei A. zwischen „quod est“ und „quo est“ im allgemeinen kein realer Unterschied besteht, wie S. richtig bemerkt, daß aber dieser Unterschied von Boethius bis Bonaventura einschließlich etwas ganz anderes besagt. „Quod est“ bedeutet das konkrete Suppositum, „quo est“ oder „esse“ die Wesenheit. A. gebraucht dann in abgeleiteter Bedeutung „quod est“ für die konkrete Form, „quo est“ für das, wodurch sie Form ist. Zu beachten war ferner, daß die Alten mit Thomas an der Spitze zwischen einer *distinctio pure logica* und einer *distinctio secundum rationes* oder *intentiones* sehr wohl zu unterscheiden wußten. Einzelne Anhänger der realen Distinktion verwechseln dies beständig. Daher auch bei S. die Behauptung, daß bei Leugnung der realen Distinktion der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein ein rein äußerlicher werde. Ein *ens ab alio* hat sein Dasein in ganz anderer Weise in sich als ein *ens a se*; das geht bis ins Mark der Wesenheit und des Daseins hinein. Dazu bedarf es aber nicht eines äußerlich aufgeklebten Daseins, um einmal grob sinnlich zu reden. Unrichtig ist endlich, daß dieser Unterschied der Zentralpunkt und Halt der ganzen Metaphysik des Endlichen und Unendlichen sei. Sonst wäre die Metaphysik bis auf Thomas einschließlich ohne Halt gewesen. Wollte man die Frage nach dem „realen“ Unterschied zwischen Wesenheit und Da-

sein wieder, wie dies früher geschah, als eine ganz untergeordnete Schulstreitfrage behandeln, so könnte man viel Zeit und Papier für wichtigere Sachen, z. B. eine allseitige Widerlegung des Pantheismus, die sich von solch höchst hypothetischen Voraussetzungen unabhängig machte, zum großen Nutzen der christlichen Philosophie gewinnen.

P.

249. Lottin, O., Les Traités sur l'Âme et les Vertus de Jean de la Rochelle: RevNéo-scolPh 32 (1930) 5—32. — In den Hss Paris Bibl. Nat. lat. 15952 und Brüssel Bibl. Royale 12042—49 (Catal. 1138) steht ein Traktat *De divisione potentiarum animae et de virtutibus* (Inc. Sicut dicit Johannes Damascenus magnus theologus, medicus, philosophus, anima est substantia vivens), dessen letzter Teil *De virtutibus* bereits von Minges dem Johannes de Rupella zugeschrieben wurde. Als Autor des ganzen Werkes ist Johannes durch die allerdings späte Brüsseler Hs (saec. 15) bezeugt. L. möchte nun beweisen, daß der Traktat vor der *Summa de anima* des Johannes liegt, aber dennoch sein Werk ist. Obgleich den Beweisen, die L. aus dem Vergleich der beiden Schriften nimmt, eine gewisse, freilich keineswegs zwingende Wahrscheinlichkeit zukommt, möchte ich doch einstweilen das Gegenteil als bedeutend wahrscheinlicher annehmen. Die Gründe für die Priorität der *Summa* sind kurz folgende: 1. Es wäre etwas bis jetzt Unerhörtes, daß jemand in jenen Zeiten zuerst mehr dem Aristotelismus zuneigte, nachher aber wieder zum Augustinismus zurückkehrte. Dies aber muß L. annehmen. 2. Nach Analogie vieler anderer Fälle geht die Entwicklung nicht von einer bestimmten Zitation des Aristoteles (mit Schrift und Buch) zu einer mehr vagen, sondern umgekehrt. In der Annahme Lottins wäre das erste der Fall. 3. Die Worte des Traktates: „Sed quia expositio eorum valde longum expetit tractatum, ideo eam reliquimus“ (S. 29) und „Que qualiter differunt ad presens relinquimus“ (S. 30) deuten, wenn nicht alles täuscht, darauf hin, daß hier etwas ausgelassen ist, was in der Vorlage, d. h. der *Summa*, stand. Der umgekehrte Fall der Ergänzung in der *Summa* scheint gar zu gekünstelt. 4. Zu erwähnen ist vielleicht auch, daß schon in den Philosophus- und Auktorziten bei Vinzenz von Beauvais die *Summa* und nicht der Traktat die Vorlage ist. Einen sicheren Beweis gegen die Priorität und Echtheit des Traktates hätte man, falls im letzten Teil *De virtutibus* die späteren Bücher der Ethik erwähnt würden. Dies kann ich aber zur Zeit nicht feststellen.

P.

250. Treserra, F., Entorn del Sapientiale de Tomàs de York: Crit 5 (1929) 5—45 158—180. — Diese Artikel vermitteln eine vortreffliche Einführung in das Studium der philosophischen Werke des englischen Franziskaners Thomas von York (um 1250), so daß sie wenigstens bis zur Herausgabe des umfangreichen Textes unentbehrlich bleiben. Auf Grund der bisherigen Literatur und nach eindringendem Studium des Textes selbst hat Tr. alles über das Leben und die Schriften des Th. Auffindbare zusammengestellt. An Schriften haben wir das *Sapientiale*, d. h. eine groß angelegte Darstellung der Metaphysik, die kleinere Schrift *Comparatio sensibilium ad animam*, die Tr. als selbständiges Werk nachweist und in der er wohl mit Recht einen Entwurf zum *Sapientiale* sieht, und endlich die Verteidigungsschrift der Minoriten: „Manus quae contra Omnipotentem“, die in den Beiheften zu den Franzstud als Werk des Bertrand von Bayonne veröffentlicht wurde. Von besonderem Werte sind die genauen Angaben über die teilweise in Verwirrung geratenen drei Hss des *Sapientiale*: Vat. I. 4301, Vat. I. 6771, Florenz Naz. Conv. Soppr. A 6437 und über den Aufbau des Werkes. Von den Hss, die untereinander manche Abweichungen zeigen,

scheint Cod. Vat. 4301 die beste zu sein. Der Plan des Werkes geht in den Hauptzügen auf Algzal zurück: Gott und die Welt sind die Punkte, an denen das ganze Werk verankert ist. Gegenüber der jüngst aufgetauchten Behauptung, daß zuerst der hl. Thomas eine reinliche Scheidung von Philosophie und Theologie durchgeführt habe, ist die Feststellung von Bedeutung, daß dieselbe bereits im Sapientiale, das ein rein philosophisches Werk ist, in aller Schärfe sich findet. Es bleibt freilich das große Verdienst von Thomas, aus dieser Unterscheidung mit aller Entschiedenheit die Folgerungen gezogen zu haben. Die aus dem Sapientiale selbst klar erwiesene Absicht des Verfassers, aus den Büchern der Weisen ihre Ansichten über Gott und Kreaturen zu sammeln und zu ordnen, verhütet eine bisweilen zutage tretende Überschätzung der philosophischen Bedeutung des Th. Er bleibt im wesentlichen gewissenhafter Kompilator, der beinahe nur dann eingreift, wenn die mitgeteilte Lehre mit dem Glauben nicht übereinstimmt. Als solcher ragt er freilich turmhoch über Vinzenz von Beauvais empor, aber an Albert kann er doch bei weitem nicht heranreichen. Tr. hat sich der großen Mühe unterzogen, die überaus zahlreichen Zitate des Werkes durchzuarbeiten und die Bedeutung, welche die angeführten Auktoren im Rahmen des Ganzen besitzen, darzulegen. Th. unterscheidet die Weisen dieser Welt, die nicht-christlichen Philosophen, und die Weisen Gottes. Unter den ersteren besitzen die Aristoteliker im neuplatonisch-arabisch-jüdischen Gewande seine vorherrschende Sympathie; unter den Christen sind Augustin, Ps.-Dionysius, Anselm und Gundissalvi seine Lieblinge. In einem Schlußwort skizziert Tr. die Bedeutung des Th. Durch eine überreiche und geordnete Stoffzufuhr gibt Th. nach allen Seiten Anregung; er hat ferner die Philosophie von der Theologie scharf getrennt und ist durch seinen systematischen Aufbau im Gegensatz zu den reinen Kommentatoren des Aristoteles ein Vorläufer philosophischer Systembildung. Durch die ausführliche Darlegung der aristotelischen Termini und Lehren trägt er in den Augustinismus ein umbildendes Ferment hinein. Es ist nur zu bedauern, daß die weite Kreise interessierende Arbeit ebenso wie jene von Xiberta über den englischen Karmeliten Walsingham in einer Sprache erschienen ist, die wohl den allermeisten Interessenten nicht geläufig ist. P.

251. Treserra, F., *De doctrinis metaphysicis Fratris Thomae de Eboraco, O. F. M. (Oxaniae magistri an. 1253): AnalSacraTarrac* 5 (1929) 33—102. — Über diese Darstellung der wichtigsten philosophischen Lehren des Thomas von York kann man sich nur aufrichtig freuen. Zwar haben uns schon Grabmann und Longpré über die Grundtendenz und die wesentlichsten Züge des *Sapientiale* unterrichtet. Aber entsprechend der Kürze ihres Artikels mußten sie doch sehr im allgemeinen bleiben. Tr. beschränkt sich in seiner Darstellung mit Recht auf einige fundamentale Punkte — anderes muß später nachgeholt werden —; er behandelt die Begriffe der Prinzipien des Seins, Materie, Form und ihre Verbindung, ferner die grundlegenden Einteilungen: *necessarium et possibile, causatum et incausatum, bonum et malum*, endlich die Lehre vom Schöpfer und Geschöpf. Die Arbeit, bei der entsprechend der Natur des Gegenstandes keine grundstürzenden Entdeckungen zu erwarten waren, ist mit großem Fleiß und sehr gutem Urteil angefertigt. Nur jener kann den Wert und Nutzen einer solchen bescheidenen Arbeit recht würdigen, der einmal versucht hat, auch nur bei einer einzigen Frage durch das Meer von Zitaten bis zum Kern der eigenen Arbeit des Thomas durchzudringen. Tr. gibt so viele Auszüge — hier ist ihm das Mißgeschick unterlaufen, daß er in diesem zweiten Teil die Zugrundelegung des Cod. Vat. 6771 anzugeben vergessen hat

—, daß diese für die betreffenden Teile eine Ausgabe, die bei dem Umfang und dem stark kompilatorischen Charakter des Sapiaentiale einstweilen weder zu erwarten noch auch besonders zu erstreben scheint, vorläufig ersetzen können. Hingewiesen sei noch auf die ausgesprochene Vorliebe des Thomas für eine arabisch-neuplatonische Richtung in der Philosophie. Algazel und Avencebrol spielen eine entscheidende Rolle.
P.

252. Valls Taberner, F., *El Diplomatar de Sant Ramon de Penyafort: AnalSacraTarrac 5 (1929) 249—304.* — V. T. veröffentlicht als Ergänzung zu den Raymundiana (Rom 1901) eine Anzahl von Dokumenten hauptsächlich aus der Zeit nach dem Generalat des Heiligen. Von ihnen haben jene, die sich auf die Inquisition beziehen, besonders die Instruktion von 1241 oder 1242 n. 3, auch für außerspanische Kreise größeres Interesse.
P.

253. Lampen, W., *Fr. Gulielmi de Melitona Magistri Parisiensis, O. F. M., Opusculum super Missam: Excerptum ex „Ephemerides Liturgicae“ 1929. 8° (36 S.).* — Wilhelm von Middleton (Melitona) ist in den letzten Jahren viel im Zusammenhang mit Alexander von Hales genannt worden. L. gibt nicht nur eine Übersicht über das Leben und die noch erhaltenen Hss zum vierten Sentenzenbuch, sondern er veröffentlicht auch zum erstenmal nach Cod. 494 Assisi ein *Opusculum super Missam*, das trotz der späten Bezeugung Wilhelm gehören dürfte. L. macht darauf aufmerksam, daß mehrere Stücke des Werkes im vierten Buch der Summa Alexanders vorkommen. Wie in anderen Fällen handelt es sich vielleicht um einen Einschub. Das Schriftchen selbst hat zweifellos für Kenntnis der Liturgieerklärungen jener Zeit seinen Nutzen.
P.

254. Krzanic, Cr., *La scuola Franciscana e l'Averroismo: Riv-FilNeoscol 21 (1929) 444—494.* — Zweck der Arbeit ist, die Verdienste der Franziskanerschule im Kampf gegen den Averroismus, die bisher etwas stiefmütterlich behandelt wurden, ins rechte Licht zu setzen. Eine Verteidigung gegen den Vorwurf des Averroismus war kaum notwendig, da ihn heute niemand erhebt — einzig Olivi, der sich viel auf seinen franziskanischen Geist beruft, streift den Averroismus mit seiner Lehre von der Seele. — K. betont in seiner trefflichen Darlegung der averroistischen Irrtümer den ausgesprochenen Rationalismus dieses Systems, welchem er den Supranaturalismus der franziskanischen Schule entgegenstellt. Er zeigt dann im einzelnen, wie bei Alexander von Hales, Roger Bacon, Raimundus Lullus, Scotus und vor allem Bonaventura die Grundthesen des Augustinismus in diametralem Gegensatz zum Averroismus stehen. Die Arbeit ist mit Sachkenntnis und warmer Begeisterung geschrieben. Wenn sie trotzdem nicht in allem befriedigt, so liegt dies an einem Fehler: Bei der wissenschaftlichen Wertung eines Systems darf nicht maßgebend sein, ob es dominikanisch, franziskanisch oder jesuitisch, auch nicht, ob es schön und gut und edel ist, sondern einzig und allein, ob es wahr ist. Und da muß nun doch betont werden, daß Albert und Thomas mehr zur inneren Überwindung des Averroismus getan haben, als die Franziskanerschule, die ihn einfach als Häresie bekämpfte und ablehnte. Denn Thomas hat ihm ebenso wie jeglichem Skeptizismus, die Waffe aus der Hand geschlagen, indem er unter Ablehnung der Notwendigkeit einer höheren Erleuchtung das ganze Erkennen auf die Erfahrung gründete und durch Identifikation der sinnlichen und geistigen Seele den Intellekt aufs festeste mit dem Leib verband. Er hat ferner in klarer Erkenntnis des Berechtigten im averroistischen Rationalismus die profanen Wissenschaften auf sich selbst gestellt. Gewiß ist auch ihr Zweck die Verherrlichung Gottes, aber sie sind nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie, Mägde der Theologie;

sie haben ihren Eigenzweck, Eigenwert und ihre eigene Methode. Diese Zertrümmerung der Grundfesten des Augustinismus ist seine philosophische Großtat, nicht die sehr hypothetische Erfindung der realen Distinktion oder die Theorie über die Einzigkeit der Wesensform oder die Aufstellung des *intellectus agens* als eines getrennten Vermögens, die sehr gut entbehrt werden können. Dieser Großtat hat auch ein Scotus sich gebeugt. Das Sympathisieren einzelner mit der durchaus nicht unbedenklichen Illuminationstheorie Augustins und Bonaventuras und mit der augustiniisch-franziskanischen Weltauffassung des 13. Jahrhunderts, wie sie von ihren Vertretern wohl genannt wird, ist meines Erachtens eher ein philosophischer Rückschritt. Und in betreff der sogenannten christozentrischen Auffassung in der Prägung Grosseteste-Scotus, die auch von K. stark hervorgehoben wird, muß immer wieder betont werden, daß alle Begeisterung nicht über den Mangel des Traditionsbeweises hinweghilft. P.

255. Walz, A. M., Augustini de Dacia O. P. „Rotulus Pugillaris“ examinatus atque editus. 8^o (82 S.) Romae 1929, Apud Pont. Inst. Angelicum. — Die Schrift, welche einen Abriß der Glaubens- und Sittenlehre zum Gebrauch für Welt- und Ordensklerus enthält, hat den einflußreichen Dominikanerprovinzial in den skandinavischen Ländern Augustinus von Dacien († 1282) zum Verfasser. Die Ausgabe ist nach zwei bisher aufgefundenen Hss in Basel und Upsala gemacht. Ihre Bedeutung liegt besonders darin, daß sie uns zeigt, was damals von einem einfachen Seelsorgsgeistlichen verlangt wurde. Infolge der aus den Universitäten hervorgegangenen wundervollen Kommentare und Summen sind wir geneigt, den allgemeinen Bildungsstand der Welt- und Ordensgeistlichkeit zu hoch einzuschätzen. Albert (Sent. lib. 4 d. 24 a. 8) verlangt zur Übernahme des Ordo von einem Mönch oder anderen Religiösen ohne *cura animarum* das Lesen der Psalmen und Lektionen, oder, wie er selbst sagt, eine Kenntnis der Elementargrammatik, von solchen Mönchen und Priestern, die Seelsorge ausüben, die Kenntnis der *rudimenta christianae fidei*. In den gewöhnlichen Fällen sollen sie läßliche und schwere Sünden unterscheiden können, in den übrigen Fragen und Casus sollen sie wissen, daß dies schwieriger sei und die Obren und Canones um Rat fragen. P.

256. Glorieux, P., Maitres Franciscains de Paris. Pierre de Falco: La France Franciscaine 12 (1929) 257—289. — G. behandelt zuerst das Schrifttum des Petrus Falco — an dessen Zugehörigkeit zum Franziskanerorden kann schon nach dem Inhalt der Werke nicht zweifelt werden. Zu den drei bisher bekannten Hss: Assisi 159, Brügge 185, Toulouse 738 hat G. zwei weitere gefunden: Paris Nat. 14526, Bordeaux 119. Sie enthalten in verschiedener Anordnung 24 Quaestiones disputatae. — Ob Petrus die beiden Quodlibeta in Cod. Brügge 185 und Paris Nat. 14305 angehören, müßte erst noch im einzelnen untersucht werden. Der Wortlaut ist von Glorieux, La littérature quodlibétique 272 f. veröffentlicht. In Q. 4 ist nach Cod. Brügge 185 die Reihenfolge mehrfach verschieden; in Q. 5 q. 19 ist nach derselben Hs das sinnlose *baptizatus* durch *Iudeus vel paganus* zu ersetzen. Die Datierung nach 1277 wird besser als aus dem noch unsicheren Quodlibet aus der Stelle q. 15 (Cod. Assisi f. 175^v) hergeleitet: „Et hoc arguo per auctoritatem inter articulos excommunicatos a domino episcopo Parisiensi de consilio magistrorum.“ — Andererseits gibt es in Cod. 437 der Arsenalbibliothek Paris ff. 97^r—105^v vier Fragen, die einem Wilhelm von Falgar zugeschrieben werden. G. hat zwei derselben auch anonym in Cod. 174 Assisi entdeckt. Sind dieser Petrus Falco und Wilhelm von Falgar identisch? Schon Ehrle hatte sich auf Grund der Chronik

des Salimbene, die auf den Kapiteln von Mailand 1285 und Montpellier 1287 einen magister cathedraicus Petrus oder Petrus de Falengaria als Generalvikar nennt, und des Catalogus ministrorum generalium, in dem derselbe Generalvikar Wilhelm von Falengar heißt, für die Identität dieser beiden Lehrer ausgesprochen. Über diese Grundlage ist auch G. nicht wesentlich hinausgekommen. Auch nach den Auszügen aus den Quaestiones des Petrus Falco und den Fragen des Wilhelm von Falgar, die mir Kardinal Ehrle zur Verfügung gestellt hat, lassen sich für die Identität beider innere Gründe anführen; denn in beiden Fragen finden sich, abgesehen vom Inhalt, der deutlich den Lehrer aus der Franziskanerschule verrät, eine Anzahl oft wiederkehrender Formeln, die in ihrer Verbindung charakteristisch sind. Es handelt sich besonders um folgende in beiden Complexen wiederholt vorkommende Formeln: Circa hoc [oder istam quaestionem] sunt opiniones magistrorum; Dico ergo ad quaestionem, dico ergo, ad quaestionem ergo respondeo; Ad illud [oder primum etc.] „respondeo“.

257. Grammann, M., La dottrina di Jacopo Capocci da Viterbo (m. 1308) a proposito della realtà dell'essere divino: RivFilNeoscol 22 (1930) 13—30. — G. gibt zuerst das Verzeichnis der *Quaestiones Parisiis disputatae* de praedicamentis in divinis nach Cod. 213 der Bibliotheca Angelica zu Rom — leider ohne Beifügung der Blattzahl —; dann analysiert er die Frage *Utrum Deus dicatur vere ens*. Jakob unterscheidet zuerst die verschiedenen Bedeutungen von *vere praedicari*, darauf untersucht er den Seinsbegriff in den Geschöpfen. Hier wird von ihm eine vollständige Übersicht über die ganze Kontroverse der realen Distinktion geboten. Diese deckt sich in allen Punkten mit jener des ersten Quodlibet, deren Text G. in den *Acta Hebdomadae Thomisticae* (Romae 1924) 162—174 gegeben hat. Auf diesen lateinischen Text — es ist die beste Darstellung der Frage, die ich überhaupt kenne — sei ausdrücklich verwiesen, da die Zusammenfassung bei G. infolge der Übersetzung und Gedrängtheit hie und da an Klarheit zu wünschen übrig läßt. Im letzten Teil behandelt Jakob das Sein in Gott, das er ihm in unbeschränkter Fülle *vere et proprie* zuschreibt. Hier gibt er eine mustergültige Erklärung der *analogia attributionis intrinsecae*. — Einige Klärungen und Zusätze seien angefügt. Das Verzeichnis der Fragen in dem älteren Cod. VII C 4 der Nazionale in Neapel (saec. 14), das ich aus den Notizen von Kardinal Ehrle kenne, hat eine zum Teil verschiedene, wohl bessere Reihenfolge. Frage 20 *Utrum habitus proprie dicatur de Deo realiter* fehlt bei G.; ebenso q. 31 *Utrum in anima humana sint aliqui habitus naturaliter inditi*, q. 32 *Utrum habitus virtutum intellectualium sint nobis [magis] connaturales quam habitus virtutum moralium*. Die gleichen Fragen, mit Ausnahme von q. 31—32, finden sich nach Ehrle auch in Cod. 56 Toulouse ff. 112—198. Außer den viel verbreiteten zwei Quodlibeta existiert auch das dritte, das ich anonym in Cod. A. 971 (saec. 14/15) der Stadtbibliothek Bologna wieder auffand (q. 1. *Utrum scientia sacre scripture sit dicenda simpliciter speculativa vel simpliciter practica*). Die von G. mitgeteilte Konjekture von A. Heysse, wonach Cod. 62 Balliol Oxford, den man früher Jakob zuschrieb, den Kommentar des Roger Marston enthalten sollte, ist schon wegen der Form des Kommentars, die einer älteren Zeit angehört, nicht annehmbar (vgl. Schol 1 [1926] 50—80 und besonders 4 [1929] 410—415). Ich hoffe, daß sich eine Ausgabe des Kommentars ermöglichen läßt. S. 25 wird bemerkt, Jakob habe in dem mitgeteilten Text neben Aegidius auch Thomas als Vertreter der realen Distinktion im Auge. Wegen der ganz konkreten Nebenumstände scheint dies ausgeschlossen. Der unbestimmte Plural zur Bezeichnung einer einzigen Persönlichkeit

ist bei den Scholastikern gewöhnlich. Albert (S. 25) hat nie die reale Distinktion vertreten. Und bei Thomas werden wir uns allmählich an die Erkenntnis gewöhnen müssen, daß die Annahme, er habe dieselbe gelehrt, auf einem Mißverständnis beruht. Dank der in den letzten Jahren mehr verwandten streng philologischen Interpretation häufen sich die Entdeckungen derartiger Mißverständnisse wesentlicher Punkte so sehr, daß der Glaube an die *specialis gratia interpretationis S. Thomae*, die nach einzelnen Thomisten die *schola stricta* besitzen soll, arg ins Wanken gerät. Hier dürften Fleiß, Geduld und Umsicht mehr helfen als die sehr hypothetische *gratia interpretationis* und die Schultradition. Wie sehr die Terminologie wechselte, beleuchtet wieder der Umstand, daß Jakob mit *esse* bezeichnet, was 40 Jahre vorher *quod est* hieß, und mit *essentia*, was *esse* genannt wurde. Nichtbeachtung der Terminologie führte auch zu der heute bei Thomisten ziemlich verbreiteten Ansicht, daß Thomas keine *analogia attributionis intrinsecae* kenne. Auch bei Eckhart wird man, falls ich mich nicht sehr täusche, sagen müssen, daß er von Gott nur das Sein im Sinne von *esse creatum* leugnete. P.

258. Ledoux, A., De gratia creata et increata iuxta Quaestionem ineditam Guillelmi de Ware: Antonianum 5 (1930) 137—156. — In dieser schönen Arbeit, auf die etwas von der Klarheit und Sachlichkeit des Vorbildes übergegangen ist, behandelt L. die Stellung Wilhelms von Ware zu der Frage nach der geschaffenen oder ungeschaffenen Gnade. Zugleich gibt er nach einer Florentiner Hs den bisher ungedruckten Text lib. 1 d. 17: *Utrum spiritus sanctus sit caritas, qua homo diligit Deum et proximum*. Die wichtigsten Punkte der Analyse sind folgende: 1. Die heiligmachende Gnade ist eine geschaffene Gabe, für die freilich in der Seele nur eine *potentia oboedientialis* vorhanden ist. 2. Zwischen der geschaffenen Gnade und der Einwohnung des Heiligen Geistes besteht ein unlösbares Band. 3. Ein verdienstlicher Akt wird durch den der Seele inhärierenden übernatürlichen Habitus erweckt; der Heilige Geist kann bei diesem Akt weder *causa principalis* noch *instrumentalis* sein; sonst ginge entweder seine Erhabenheit über alles Geschaffene oder die Freiheit des Willens verloren. Ob Ware eine besondere Relation der Seele im Stande der Gnade zur Person des Heiligen Geistes aufstellt, die nicht für die anderen Personen gälte, scheint mir aus den mitgeteilten Texten kaum hervorzugehen. Nicht ganz klar ist mir geworden, inwieweit nach L. Richard Fishacre den Lombarden im gleichen Sinn wie Ware erklären soll. In Wirklichkeit besteht sowohl zwischen den Interpretationen als den Ansichten der beiden englischen Lehrer ein fundamentaler Unterschied. Fishacre sucht den Lombarden so zu erklären, als nehme dieser auch eine geschaffene Gnade an; Ware widerlegt einfach die Ansicht des Lombarden von der ungeschaffenen Gnade. Fishacre führt eine Ansicht an, mit der er anfangs sympathisiert, die er freilich im zweiten Buch ausläßt, die in der Gnade nach Analogie der hypostatischen Vereinigung eine dem Heiligen Geist eigentümliche Vereinigung mit der Seele erblickte; bei Ware finde ich nichts dergleichen. Ferner ist nach Fishacre Gott die *causa principalis immediata* des verdienstlichen Aktes, die Seele in der Gnade die *causa instrumentalis*. Ware dagegen lehrt ausdrücklich, daß die Seele mit dem *habitus supernaturalis* ohne „weiteren“ göttlichen Beistand verdienstliche Akte erwecke. P.

259. Longpré, E., Philippe de Bridlington O. F. M. et le Bx. Duns Scot: ArchFrancHist 22 (1929) 587—588. — L. hat mit Hilfe des in Cod. F. 139 der Kathedralbibliothek Worcester enthaltenen Sentenzenkommentars des Richard von Bromwich O. S. B., in dem ich einen der ersten Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis nach Scotus fest-

stellte, bestimmt, daß die q. 141 in Cod. Q. 99 der gleichen Bibliothek dem Philipp Bradillinton (Bradlington) angehört. Dieser wurde aber kurz vor 1300 in Oxford Magister. Also weit der am Rand der Frage als Opponent vermerkte Duns um jene Zeit als Lehrer oder Student in Oxford. Darin liegt der Wert der Notiz. Die vorhergehende q. 140 (Vesperien des gleichen Magisters) habe ich etwas anders als L. gelesen: *Utrum in bono creato sit aliquod principium boni in se aliud quam esse relatum ad summum bonum* f. 63^r v. Die von L. genannten Stratton und Tifford sind Mag. Nikolaus Stratton O. P., der Nachfolger des Thomas Sutton, und Mag. Wilhelm von Tifford. Ob die Frage, bei der Duns opponiert, die Inceptio des Bradlington ist, muß freilich erst noch bewiesen werden. Bei der sehr willkürlichen Anordnung der Hs folgt dies keineswegs unmittelbar aus der Verbindung mit den Vesperien. Wenn L. sich wundert, daß der Wert der Hs mit all den Notizen über die Oxforder Schule jener Zeit noch nicht ausgenutzt ist, so kann ich mitteilen, daß ich seit mehreren Jahren eine größere literarhistorische Arbeit über diese Hs, die ich buchstäblich im letzten Winkel der Handschriftenschränke der Bibliothek aufstöbern konnte, vorbereitet habe, aber an der Vollendung derselben durch das Fehlen einigen Materials, das zur Ergänzung notwendig ist, gehindert war. Bis zum nächsten Jahre hoffe ich meine Schuld begleichen zu können.

260. Heilig, K. J., Zum Tode des Johannes Duns Scotus: *HistJb* 49 (1929) 641—645. — H. bringt aus den Akten des Kölner Provinzialkapitels vom Februar 1307 die Nachricht über eine Urkundenaussstellung, bei der auch Fr. Johannes lector ibidem [Coloniae] unterzeichnet. Möglicherweise ist dies Scotus, obgleich das Fehlen des Titels Magister einen Anstoß bildet. Scotus wäre dann nach Beendigung seines Pariser Aufenthaltes 1306 — da nur ein Quodlibet vorhanden, war er nur ein Jahr Magister regens — unmittelbar nach Köln gegangen. Entgegen einer früher ausgesprochenen Ansicht halte ich dies nicht mehr für unmöglich. Denn die alte Bezeichnung *Opus Oxoniense* für sein letztes und größtes Werk fände ihre Erklärung auch darin, daß es die selbständige Ausarbeitung und Umarbeitung einer vor 1302 liegenden *lectura Oxoniensis* wäre. Ja, der Konflikt, in den Scotus mit den Oxforder Theologieprofessoren wegen einer trinitarischen Lehranschauung geriet, legt fast nahe, daß er wenigstens nach Oxford nicht zurückkehrte. Sicherer läßt sich einstweilen nicht sagen. Der von H. mitgeteilte Bericht Heinrichs von Langenstein (c. 1380) über den Scheintod ist trotz allem doch zu legendenhaft, als daß er auf historischen Wert Anspruch erheben könnte. Möglicherweise besaß Scotus ebenso wie Thomas eine so große Kraft der Konzentration, daß er völlig geistesabwesend erschien und für kurze Zeit als tot angesehen wurde.

261. Fleig, P., Um die Echtheit von Duns Scotus *De anima*: *FranzStud* 16 (1929) 236—242. — F. widerlegt überzeugend drei von E. Longpré zum Beweis der Unechtheit von *De anima* vorgebrachte Gründe. Ein Widerspruch in der Lehre von der Funktion der Phantasmatata und der Species intelligibiles ist nicht vorhanden. Die äußere Bezeugung ist aber so stark (vgl. *FranzStud* 10, 31 f.; ein weiteres Zeugnis wird dort noch in diesem Jahre veröffentlicht), daß nur durchschlagende innere Gründe dieselben entkräften können. Die Schrift ist meines Erachtens als echt anzusehen.

262. Lampen, W., O. F. M., B. Joannes Duns Scotus et Sancta Sedes. 8^o (57 S.) *Ad Claras Aquas, Florentiae* (Firenze-Quaracchi) 1929. — Die sehr lesenswerte Schrift hat die Stellen gesammelt, in denen sich Scotus für die höchste Jurisdiktionsgewalt des Papstes ausspricht;

ferner weist sie darauf hin, wie er 1903 sich weigerte, die Appellation gegen Bonifaz VIII. zu unterschreiben. Vor allem aber findet man eine Sammlung jener Dokumente, in denen der päpstliche Stuhl oder hohe kirchliche Würdenträger die Lehre des Scotus anerkannten, von Franciscus de Rovere (Sixtus IV.) bis auf unsere Tage. Es ist eine stattliche Anzahl. Besonders wichtig ist ein Dekret der Kardinalskongregation unter Paul V., das dem Magister S. Palatii befahl, die Veröffentlichung aller echten Werke des Scotus ohne weiteres zuzulassen. Leider läßt sich der Wortlaut des Dekretes heute nicht mehr feststellen. Mehrfach haben die Päpste Statute von Generalkapiteln und Universitäten bestätigt, welche Lehrer einsetzten, die die Ansichten des Scotus vortragen mußten. Noch 1921, also nach dem Codex Iuris Canonici, wurden die Konstitutionen der Franziskaner von neuem bestätigt, in welchen den Mitgliedern des Ordens empfohlen wird, den alten Lehrern der Franziskanerschule, also vor allem dem Scotus, anzuhängen. Aus all dem ergibt sich, wie töricht das Gerede einzelner thomistischer Heißsporne ist, als sei Scotus' Lehre kirchlich verdächtig. Der Heilige Stuhl müßte ja die ganze kirchliche Lehrtradition verleugnen, wenn er eine theologische Schule zur allein maßgebenden machte. Schöne Worte findet L. auch über die im Sinne Pius XI. und des hl. Thomas verstandene, vernünftige Lehrfreiheit, die stets im Orden geherrscht habe. *Non magister vel schola, sed veritas*. Es hätte erwähnt werden müssen, wie Scotus und die Skotisten auf dem Tridentinum eine ganz hervorragende Rolle spielten, und wie die Väter es ängstlich vermieden, irgend etwas zu sanktionieren, was einer anerkannten katholischen Schule entgegen war.

P.

263. Ottaviano, C., Otto opere sconosciute di Raimundo Lullo. Auszug aus Rivista di Cultura 1929. — Es handelt sich um acht meist sehr kurze Traktate — nur der siebte ist etwas länger — die O. in Cod. N 259 supra der Ambrosiana feststellte: *De bono et malo*, *De inventione maiore*, *De duodecim syllogismis*, *De exemplo unissimae unitatis*, *De potestate divinarum rationum*, *De nominibus divinarum personarum*, *De modo convertendi infideles*, *De esse Dei*. Alle Schriften mit Ausnahme der wohl bedeutendsten siebten sind hier veröffentlicht.

P.

264. Opuscula et Textus (Series Scholastica) Fasc. V.: Thomas de Sutton O. P. Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse, primum ed. Fr. Pelster S. J. (64 S.) Monasterii 1929, Aschendorff. M 1.20. — Die Herausgabe dieser Quaestiones in einer billigen, handlichen Schulausgabe ist besonders zu begrüßen, sowohl der Frage selbst wegen, wie auch wegen der historischen Stellung des Thomas von Sutton, des Führers der Thomisten in England in der Zeit um 1300. Die Einleitung gibt kurz und klar eine Übersicht über Leben und Werke des Verfassers, eine Beschreibung der Handschriften und vor allem eine dankenswerte Skizze über Ursprung und Entwicklung der behandelten Frage bis auf Th. v. S. Die Stellung des hl. Thomas von Aquin wird mit ruhiger Objektivität dargestellt. Eine kurze, aber gute Bibliographie über Th. v. S. wie auch über die Streitfrage selber schließt sich an.

Brunner.

265. Opuscula et Textus (Series Scholastica) Fasc. VI.: Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis (II Sent. [A] d. 3, q. 5) et Disputatio cum anonymo quodam nec non Determinatio Hervei Natalis O. P. (Quol. III. q. 8) ed. Jos. Koch (75 S.) Monasterii 1929, Aschendorff. M 1.35. — J. Koch, der sich mit Durandus speziell beschäftigt, hat hier drei Texte zusammengestellt, welche die Natur der Erkenntnis behandeln. Als Vertreter der da-

maligen Thomisten spricht der Hauptgegner des Durandus, Herveus Natalis. Für den Schulgebrauch wären einige kurze einleitende Bemerkungen über beide erwünscht.

266. March, Jos. M., *Libros de los recibidos en la Compañía de Jesús en el colegio de Salamanca* (El examen del P. Francisco Suárez) *EstudEcl* 9 (1930) 118—122. — In der Universitätsbibliothek von Salamanca befinden sich noch heute die alten offiziellen Bücher, in die alle Jesuiten novizen von Salamanca von 1554 bis 1767 über ihre Aufnahme, Lebensdaten und Familienverhältnisse einen eigenhändigen Bericht eintragen mußten; von de Scorraile und dem Unterzeichneten wurden sie als wertvolle Quelle bei ihren Veröffentlichungen über Suarez und Valencia bereits benutzt. M. gibt hier eine eingehende Beschreibung dieser Handschriften und Auszüge daraus. Dankenswert ist die Beifügung der Lichtdrucktafel mit dem Autograph des von Suarez geschriebenen Abschnittes. (In Transkription hatte ihn allerdings schon de Scorraile [F. Suarez, I 48¹, Paris 1912] im spanischen Wortlaut veröffentlicht.) — Abgesehen von der großen Bedeutung, die die biographischen Angaben dieser Novizen (Toledo, Valencia, Bastida, Hurtado, F. und J. de Lugo, Lossada usw.) für den Geschichtsforscher haben, wird diese Sammlung von Autographen bei der Feststellung der Verfasser unbenannter Jesuitenhandschriften gute Dienste leisten können.

267. Canal, M., O. P., *El Proceso de Fr. Bartolomé de Carranza y el P. Pedro de Soto: CiencTom* 38 (1928 II) 349—359. — Mit Benützung des Nachlasses des (1921 verstorbenen) hochverdienten Ordenshistorikers P. Justo Cuervo O. P., der viele Jahre lang mit großem Fleiße in den Archiven Spaniens und des Vatikans Urkundenmaterial für eine Geschichte des C.-Prozesses gesammelt hatte, bietet hier sein Mitbruder M. C. eine aktenmäßige Darstellung der Unterstützung, die der edle P. de S., besonders als Provinzialvikar, seinem der Häresie angeklagten Freunde C. im Kampfe gegen M. Cano und dessen Parteigänger angedeihen ließ. P. de S. zog sich dadurch schließlich selbst einen Inquisitionsprozeß wegen Häresie zu. Die gerichtlichen Aussagen der Dominikaner lassen den Charakter Canos in trübem Lichte erscheinen: wie Cano nach außen die Jesuiten verfolge, so bekämpfe er im eigenen Orden alle, die besonders nach Tugend und Abtötung streben. Der Prozeß zog auch viele der großen Salmantiner-Theologen, wie Sotomayor, Peña, Salazar usw. in Mitleidenschaft. — Den weiteren Studien zum C.-Prozeß, die der Verfasser in Aussicht stellt, wird man nach dieser ersten Probe mit Spannung entgegensehen. — Cuervo hatte seit 1914 zwei Werke als „obras próximas a publicarse“ angekündigt, eines betitelt „Vida y Proceso de... C.“ (das aus 10 Büchern bestehen sollte mit den Untertiteln: 1. C. y M. Cano: *Vidas paralelas*, 2. C. y Domingo Soto usw.), eine auf unedierten Akten beruhende geschichtliche Darstellung, ein anderes betitelt „Proceso de... C.“, das eine Publikation des „Texto integro de lo actuado en Valladolid y en Roma“ sein sollte. Der Anmerkung 3 auf S. 349 f. dieses Aufsatzes nach zu schließen, liegt das „vollständige und sorgfältige“ Manuskript zu dieser letzteren Textpublikation, die Cuervo besonders am Herzen lag, in dessen Nachlaß vor. U. E. könnte M. C. der wissenschaftlichen Welt und dem Andenken seines Mitbruders keinen größeren Dienst erweisen, als wenn er, unter Zurückstellung noch so schätzenswerter Einzelstudien über den Prozeß, so schnell wie möglich das offenbar fast druckfertige Manuskript der Prozeßakten selbst herausgeben wollte.

H.

Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik.

268. Festschrift. Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet (Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung). Lex-8^o (370 S.) Halle 1929, Niemeyer. *M* 20.— Die Abhandlungen, mit denen hier Husserl von einer Reihe seiner Schüler zum 70. Geburtstag geehrt wird, zeigen nicht nur den machtvollen Einfluß, den der Meister auf seine Schüler ausgeübt hat, sondern auch, und wohl mehr noch, die große Selbständigkeit, mit der die jüngere Generation derer, die sich Vertreter der phänomenologischen Philosophie nennen, von den Lehren des Begründers abweichende Wege gehen, selbst in grundlegenden Fragen. Wenn auch in allen diesen Beiträgen in größerem oder geringerem Grade Geist vom Geiste der „Logischen Untersuchungen“ sich geltend macht, so findet man doch von der Richtung, die Husserl in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ eingeschlagen, hier kaum ein Nachwirken. Diejenige Abhandlung, welche mehr als alle anderen auf die Gedankengänge Husserls eingeht (Edith Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung), spricht dieses unumwunden aus: „Tatsächlich haben sich gegen den vielbesprochenen ‚Idealismus‘ Husserls, in den Jahren nach dem Erscheinen seiner ‚Ideen‘, in denen er zuerst ausgesprochen war, die Hauptangriffe gerichtet. Immer wieder ist gerade diese Frage im Gespräch mit eifrigen Schülern erörtert worden, ohne daß es zu einem Ergebnis kam: die Gedankengänge, die für Husserl ausschlaggebend waren, erwiesen sich in solchen Gesprächen zumeist als unwirksam, den Gegner zu überzeugen, und selbst wenn sich einer im Augenblick überwunden erklärte, pflegte er über kurz oder lang mit seinen alten Einwänden oder auch mit neuen zurückzukehren. So sah sich Husserl dazu gedrängt, in den letzten Jahren alle Kraft aufzubieten, um die Analysen, die ihn zu diesem Ergebnis führten, zu vertiefen und zu verschärfen und eine zwingende Form der Darstellung zu finden, die für andere die Zusammenhänge in so leuchtender Klarheit erscheinen ließe, wie er selbst sie zu sehen meint. So hat in dieser Frage der Weg der Phänomenologie sich immer weiter von der Linie der mittelalterlichen Philosophie entfernt“ (326 f.). Diese Gegenüberstellung der Husserlschen Phänomenologie mit der Philosophie des hl. Thomas ist auch noch insofern bemerkenswert, als sie das Hauptverdienst der phänomenologischen Erkenntnislehre in drei Punkten sieht, in denen sie mit der Erkenntnislehre des hl. Thomas wesentlich übereinstimmt: 1. Alle Erkenntnis beginnt mit den Sinnen; 2. alle natürliche menschliche Erkenntnis wird durch intellektuelle Bearbeitung sinnlichen Materials gewonnen; 3. die Betätigung des Verstandes gegenüber dem sinnlichen Material hat den Charakter echter Einsicht und echten Empfangens. „In der Abwehr aller subjektiven Willkür finden sich Phänomenologie und Scholastik wieder zusammen, ebenso in der Überzeugung, daß jenes Einsehen, das ein passives Empfangen ist, die eigentliche Leistung des Verstandes ist und alle Aktion nur Vorbereitung darauf“ (332). Hier dürfte wohl Husserls bleibendstes Verdienst liegen. Claßen.

269. K ü l p e, O., Einleitung in die Philosophie, 12. Aufl., hrsg. von A. Messer. gr. 8^o (VI u. 457 S.) Leipzig 1928, Hirzel. *M* 8.—; geb. *M* 10.— In dieser Neuauflage des überaus brauchbaren Werkes, das in seiner Art als Einführung in die moderne nicht-katholische Philosophie wohl das beste ist, hat der Herausgeber gegenüber der vorigen Auflage die wichtigsten Neuerscheinungen aus den letzten Jahren in den

Literaturverzeichnissen nachgetragen. Bedauerlich ist, daß die scholastische Philosophie, von einigen Literaturangaben abgesehen, fast vollständig vernachlässigt ist. Sonst vermißt man etwa eine kurze Darstellung der Grundgedanken des werttheoretischen Kritizismus; auch das über die Phänomenologie Gesagte ist vielleicht etwas spärlich. Wenn S. 339 f. die Annahme einer Weltseele als Theismus bezeichnet wird, so entspricht das zum wenigsten nicht der gewöhnlichen Ausdrucksweise, da doch unter „Seele“ ein substantiell verbundenes Prinzip verstanden wird; diese phantastische Auffassung wirklich anzunehmen, würde aber wohl der äußerst vorsichtigen Art der „induktiven Metaphysik“ K.s wenig entsprechen.

De Vries.

270. Mehli s, G., Über Grund und Wesen der Wahrheit: Logos 18 (1929) 295—338. — M. geht von Gedanken Rickerts aus. Die Wahrheit ist das unbedingt Geltende, der theoretische Wert, der im Urteil anerkannt wird. In der Erkenntnis der absoluten Werte und Ideen ist verstehendes Nachbilden die würdige Aufgabe des Denkens. Für die sinnliche Welt dagegen konnte „die alte Abbildtheorie der Griechen“ vor der Aktivität des abendländischen Denkens nicht bestehen. Der sinnliche Inhalt ist da, um durch die Kategorien geformt zu werden; nur als Werk des Menschengestes hat die Natur ihre Wahrheit, insofern sie durch das Begriffsnetz der Denkformen geordnet ist; das ist Aufgabe der Naturwissenschaft; Wertbetrachtung dagegen ist ihr fremd. Die geisteswissenschaftliche Wirklichkeit aber kann nur durch Wertbetrachtung verstanden werden; darum versagt ihr gegenüber die kantische Auffassung vom Ich als allgemeiner, mit Notwendigkeit wirkender psychischer Organisation; hier ist vielmehr das Gebiet der „theoretischen Freiheit“, der verstehenden, kongenialen Persönlichkeit. Soll ein solches Verstehen möglich sein, indem der objektive Sinn der Vergangenheit durch den subjektiven Geist zum Aufleuchten gebracht wird, so muß beides in einem Höheren verbunden, in einem absoluten Wertsystem verankert sein. Da wir aber die Idee eines freischwebenden Vernunftsystems nicht fassen können, verbinden wir es immer wieder mit der Idee eines höchsten Vernunftswesens, Gottes, der die Wahrheit selbst ist. Die Kategorien sind auch Formen seines schaffenden Geistes. Der Sinn der Erkenntnis muß vor allem darin gesucht werden, die ewigen Gedanken Gottes nachzudenken. — Diese Ausführungen, die so viel echten Idealismus zeigen, drängen ja geradezu zur Sprengung der engen kantischen Fesseln. Wenn die Welt das Werk des schaffenden Gottesgeistes ist, sollte sie dann wirklich so „sinnlos“ sein, sollte es dann eine „Schmach des Denkens“ sein, den in ihr „objektivierten“ Gottesgedanken nachzuspüren?

De V.

271. J a n s s e n, O t t o, Ideeller Aufbau und Metaphysik des Denkens. I. Das behauptende Denken und seine ideelle Entfaltung. gr. 8^o (226 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 13.—; geb. M 15.— J. betont zunächst den eigentümlichen Charakter des „Behauptens“; einen Sachverhalt behaupten heißt keineswegs bloß ihn „gedanklich erfassen“. Noch viel weniger ist die Behauptung ein Urteil im Sinn der modernen Logik, d. h. ein ideelles Gefüge von Begriffen, das „intentional“ auf einen Sachverhalt sich bezieht. Ja, Urteile und Begriffe in diesem Sinn gibt es gar nicht. J. ist sich bewußt, daß er sich durch diese Auffassung in Gegensatz zur ganzen herkömmlichen Logik setzt; besonders scharf wendet er sich gegen die Phänomenologie. Die Behauptung geht nach ihm ohne Vermittlung von Begriffen unmittelbar auf den Sachverhalt, ob dieser nun in seinem Selbst oder in einer Vorstellung gegeben ist oder nur „gedanklich erfaßt“ wird. Damit ergibt sich für J. folgerichtig ein vollständiger „Aspektwandel“ der ganzen formalen Logik.

Daß in dieser Auffassung apriorische Kategorien im Sinne Kants abgelehnt werden, ist auch nur folgerichtig. — Was diese Leugnung einer subjektiven Formung des Gegebenen durch Kategorien angeht, stimmen wir J. vollständig zu. Auch die Betonung des Unterschiedes zwischen Behauptung und bloßer gedanklicher Erfassung eines Sachverhaltes scheint uns durchaus berechtigt. Aber wie diese gedankliche Erfassung, namentlich wenn der Sachverhalt nicht „gegeben“ ist, anders als in Begriffen und Urteilen als Begriffsgebilden geschehen soll, ist uns unbegreiflich. Die Erklärung J.s (S. 196) erscheint uns zum wenigsten sehr dunkel. J.s Auffassung hat viel Ähnlichkeit mit der Ansicht jener Scholastiker, die, wie z. B. Suarez, im Gegensatz zum hl. Thomas lehren, der Begriff sei nicht „medium, in quo“, sondern „medium, quo“ „objectum cognoscitur“. Vgl. hierzu Fröbes, *Psychologia speculativa* II, 118—125; zur Unterscheidung von Behauptung (assensus) und „begrifflichem Gebilde“ des Urteils ebd. S. 58—62. Man sieht daraus, daß der scholastischen Philosophie die von J. behandelten Probleme nicht neu sind.

De V.

272. Romeyer, Blaise, Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain: ArchPh 6 (1928) Cahier II [137—252]. — Den eigentlichen Gegenstand der anregenden Arbeit bildet die Erkenntnis der geistigen Realitäten innerhalb der menschlichen Sphäre (Existenz der Seele, geistige Habitus, Erkennen, Fühlen, Wollen) durch den menschlichen Verstand nach der Lehre des hl. Thomas. Im ersten, mehr vorbereitenden Teil vertritt R. entgegen den neothomistischen Auslegern (Maréchal, Rousselot) eine, wenn auch nur auf der untersten Stufe stehende geistige unmittelbare Erfassung der materiellen Einzeldinge. Das urteilende Subjekt teilt diesen bestimmte allgemeine Prädikate zu; also muß es sie irgendwie im Bewußtsein haben. Der tiefere Grund aber liegt darin, daß nach Thomas — und hierin weicht er vom Dualismus des Stagiriten ab — auch die Materie von Gott geschaffen, somit eine Nachahmung Gottes, d. h. intelligibel ist. — Über die aus dieser Intuition gewonnene begriffliche Erkenntnis der materiellen Einzeldinge versucht der Verfasser auf Grund thomistischer Prinzipien eine eigene Lösung. Der erste Gegenstand meiner geistigen Erkenntnis sind nicht die durch den *intellectus agens* abstrahierten allgemeinen Begriffe, sondern das ganze materielle Ding mit seinen materiellen und formellen Eigenschaften, anfangs freilich nur unter dem verschwommenen Begriff eines „etwas“, der sich dann durch weiteres Denken genauer bestimmt. Unsere primitiven Begriffe bilden sich unter dem teleologischen und vorbildlichen *unbewußten* Einfluß der im materiellen Ding enthaltenen geistigen Ideen. So erkennt unser Intellekt das Sein als Sein mit seinen wesentlichen Bestimmungen und Prinzipien. — Im zweiten Hauptteil seiner Untersuchung weist R. an Hand chronologisch geprüfter Texte nach, daß Thomas immer, und zwar mit zunehmender Klarheit, eine Intuition der Seele, ihrer Habitus und Akte gelehrt hat. Die Anregung von außen, die *species* irgendeines sinnlichen Gegenstandes ist zwar nötig, damit die Seele sich überhaupt betätigt, aus der Potenz in den Akt übergeht; aber zugleich mit dieser *species* des äußern Objektes nimmt die Seele unmittelbar sich selbst wahr in einer experimentellen, metasensitiven Intuition; wegen der realen Identität von Objekt und Subjekt bedarf es hier nicht einer neuen vertretenden *species*. Der Einwand, daß die Seele sich nur durch ihre Akte erkenne, diese aber reell von der Seele verschieden seien, beruht auf einer falschen, allzu grobsinnlichen Auffassung vom Verhältnis zwischen Substanz und Akzidens. Auf dieser geistigen Intuition endlich bauen sich unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse, d. h. unsere Allgemeinbegriffe von Substanz,

Denken, Wollen usw. auf. Diese sind also nicht der Sinnenwelt entnommen, sondern gründen sich auf eine unmittelbare geistige Berührung dieser Realitäten. Nur auf diesem Wege wird dem Agnostizismus in bezug auf die übersinnlichen Wesenheiten vorgebeugt. — Die ganze Arbeit ist von einem freudigen Optimismus getragen, stellenweise wohl etwas von polemisch gefärbt. Der Verfasser zeigt, wohin die einseitige dualistische Auffassung von der Materie als Nichtsein konsequenterweise führt. Daß Thomas diese, vor allem in seiner Gotteslehre, preisgibt, dafür ließen sich manche Stellen als Beleg anführen. Wertvoll ist die Scheidung, die der Verfasser vornimmt zwischen aristotelischem und augustinischem Gedankengut. Die ganze Theorie wäre von weittragender Bedeutung für den Erkenntnistheoretiker; denn wenn ich wirklich das Sein als Sein unmittelbar erfasse und es in begriffliche Fassung bringen kann, so ist damit ein sicherer Ausgangspunkt gefunden für das Reich des Absoluten. Rast.

273. Romeyer, B., A propos de „Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain“: RevPh 36 (1929) 551—573. — R. antwortet auf die Kritik, die Peillaube in RevPh 36 (1929) 245—267 an seiner Arbeit in ArchPh VI, 2 (s. vor. Nr.) übt. Er, R., habe Thomas nicht sagen lassen, daß wir das Geistige als solches unmittelbar erfahren, sondern nur, daß uns Akte, die tatsächlich geistig sind, und auf Grund dieser Akte die geistigen Fähigkeiten und Habitus und schließlich das geistige Ich selbst bewußt werden. Ferner: Im Gegensatz zu dem, was P. behauptet, ist der „intellectus“ bei Thomas nicht eine Fähigkeit des bloß Abstrakten, sondern des Abstrakten, insofern es auf Grund der intellektuellen Intuition der geistigen Akte usw. auf die konkrete Wirklichkeit bezogen wird (vgl. De ver. q. 1 a. 9). Der „intellectus“ unterscheidet sich von der „ratio“ nicht nur, weil er keine Schlüsse anwendet, sondern auch, weil er das intuitive Element einschließt. Was die Bildung unserer Begriffe angeht, so anerkennt R. mit Thomas eine wirkliche Tätigkeit des Verstandes, nur scheint ihm am *intellectus agens* die Aufgabe unnötig, nach der er bei Thomas die Gegenstände von der Materie befreit, da die materiellen Elemente des Phantasma seinem erkenntnistheoretischen Dynamismus nicht entgegengesetzt seien. Ohne für das materielle Einzelne die Lehre des Scotus und Suarez über das *primum intellectum* verteidigen zu wollen, lehnt R. die übertriebene Behauptung P.s ab, diese Theorie sei der „reinste Sensualismus“. — Im ganzen glaubt also R., daß bei Berücksichtigung der Gesamtheit der Thomastexte dessen Lehre, namentlich in der rationalen Psychologie, nicht auf reinen Aristotelismus zurückgeführt werden kann. De Blic.

274. Boulanger, A. B., O. P., Le „semi-agnosticisme“ du P. Sertillanges et le thomisme du R. P. Romeyer: RevThom 35 (1930) 158—189. — B. will Sertillanges gegen den Vorwurf des Semi-Agnostizismus verteidigen, den Romeyer in ArchPh 6 (1929) [618]—[621] gegen dessen Büchlein „Les grandes thèses de la philosophie thomiste“ erhebt. R. stößt sich besonders an dem Satz: „Wir wissen nicht, was Gott ist, sondern nur, was er nicht ist und welche Beziehung alles andere zu ihm hat.“ Dieser Satz besage genau das Gegenteil von dem, was der hl. Thomas gegen Moses Maimonides und „andere“ S. th. 1, q. 13, a. 2 lehre. Demgegenüber weist B. darauf hin, daß der angegriffene Satz wörtlich in S. c. g. 1, 30 stehe. Wenn er aber (165) aus dem „videtur esse inconveniens“, mit dem Th. die Widerlegung des jüdischen Lehrers einleitet, schließen zu können meint, Th. halte den Unterschied zwischen dessen Lehre und der seinen nur für scheinbar, so ist das eine seltsam anmutende Exegese. In der Parallelstelle De pot. q. 7, a. 5 sagt Th. von einer aus der in Frage stehenden Lehre ge-

zogenen Folgerung: „omnino sanae fidei repugnat“. Eine Darstellung der Lehre des hl. Thomas, die nicht einseitig sein will, dürfte also die Ablehnung der Lehre des Maimonides doch wohl ernster nehmen müssen, als S. es zu tun scheint. Man wird wohl schwerlich leugnen können, daß die Beurteilung dieser Lehre in *De pot.* und in der *Summa* sich auch sachlich von der im Sentenzenkommentar (*In 1, d. 2, q. 1, a. 3*) unterscheidet. — Im übrigen scheint der Unterschied zwischen S. und R. — abgesehen von der Auffassung der *analogia entis* — nicht so sehr in der Sache zu liegen als in der Ausdrucksweise: S. liebt es, in etwas gewagten Ausdrücken den wesentlich negativen Charakter unserer Gotteserkenntnis ein wenig einseitig zu betonen. De Vries.

275. Budde, F., Beiträge zur Klärung des Kausalitätsproblems: *ThGl 22 (1930) 316—331.* — B. meint, die Bemühungen um die Klärung des Kausalitätsprinzips würden so lange durch scheinbar einleuchtende Gegengründe zunichte gemacht werden können, als man die verfehlte Problemstellung beibehalte, ob das Kausalprinzip ein analytisches oder ein synthetisches Urteil sei. Ein analytisches Urteil bleibe ja im rein logischen Bereich und könne also keine Realgültigkeit beanspruchen, ein synthetisches Urteil müßte auf Erfahrung beruhen. Man müsse vielmehr von einer bewußtseinstranszendenten Tatsache ausgehen, etwa von dem realen Werden und seinem realen Unterschied vom Dasein, und dann mit Hilfe von Begriffsanalysen die wesentliche Abhängigkeit des Werdens von einer Ursache einsichtig machen. — Aber so werden ja auch in der Neuscholastik die „analytischen“ Urteile aufgefaßt, obwohl das vielleicht oft nicht klar genug zum Ausdruck kommt. Jedenfalls wird man zugeben müssen, daß die Bezeichnung „analytisches Urteil“ durch ihre Mehrdeutigkeit schon viel Verwirrung gestiftet hat. — In B.s eigener Begründung des Kausalprinzips (328 f.) wäre wohl klarer zu zeigen, warum das „andere Glied“ der Beziehung gerade Ursache sein muß. De V.

276. Straubinger, H., Evidenz und Kausalitätsgesetz: *PhJb 43 (1930) 1—17.* — „Das Kausalitätsgesetz ist seit etwa zwei Jahrzehnten Gegenstand lebhafter Diskussion auch oder vielmehr gerade unter den katholischen Philosophen und Theologen.“ St. lehnt mit Recht die Auffassung Fr. Sawickis, Artur Schneiders und J. Hessens ab, nach denen das Kausalitätsgesetz nur ein Postulat ist. Die Ableitung des Gesetzes des Grundes aus dem Kontradiktionsprinzip, wie wir sie bei Garrigou-Lagrange, B. Jansen und Schol 2 (1927) 1 ff. finden, lehnt er auch ab. Diese Ableitung beruht auf der notwendigen Zurückführung der materiellen kontradiktorischen Gegensätze auf die formellen. Den materiellen kontradiktorischen Gegensatz verwechselt St. ähnlich wie Geysler, mit dem er sachlich weitgehend übereinstimmt, vollständig mit dem Haben einer Eigenschaft und sieht in ihm ein rein formales Verhältnis des Dinges zu seinem Prädikat. Das Determiniertsein der Potenz durch den Akt, durch das wir in Übereinstimmung mit allen großen Scholastikern den materiellen Gegensatz erklärt haben, ist aber etwas wesentlich anderes als das bloße Haben einer Eigenschaft. Damit werden die Einwendungen St.s von selbst hinfällig. Positiv folgt St. Geysler: In unserer inneren Erfahrung erleben wir die Kausalität. Durch Wesensschau dieser erlebten Kausalität erkennen wir nun, daß das Entstehen wesensmäßig verursachtes Entstehen ist. — Dem ist entgegenzuhalten, daß die erlebte Kausalität nur eine intentionale ist. Das physische Entstehen unserer Bewußtseinsakte wird erst erschlossen. Das Kausalitätsprinzip hat aber gerade das physische Entstehen zum Gegenstande. Es findet also in der erlebten Kausalität keine tragfähige Grundlage. Selbst wenn wir das Wesen des physischen Entstehens un-

mittelbar erschauen würden, was zum mindesten zu bezweifeln ist, so wäre das nur durch eine abstraktive Intuition, wie sie der gemäßigte Realismus lehrt (Schol 1 [1926] 184 ff.), möglich. Diese lehnt aber Geyser ausdrücklich ab.

Sladeczek.

277. Weinhandl, Ferdinand, Über das aufschließende Symbol (Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 6). gr. 8° (125 S.) Berlin 1929, Junker & Dünnhaupt. M 6.—. Ausgehend von der Tatsache, daß das Symbol zu dem Bereich gehört, „der wenigstens noch in letzter, rudimentärer Andeutung an eine Welt von ganz bestimmter Struktur erinnert“ (9), stellt Verf. fest, daß der Hinweis auf ein Transzendentes zum Wesen des Symbols gehört, auch beim metaphysischen Symbol, und verteidigt diese Tatsache gegen jede Abschwächung durch fiktionalistische, ethische oder ästhetische Deutung. Dann stellt er das Wesen des Symbols dar in engstem Anschluß an Kant und Goethe. So kommt er für die metaphysischen Symbole zu dem Ergebnis, daß vom Symbol auf das Symbolisierte lediglich die Reflexion, „die Regel, über beide zu reflektieren“, übertragen werden kann. Verf. scheint selbst zu merken, daß dadurch der symbolische Gehalt transzendenter Symbole fast zu nichts abgeschwächt wird, und sucht diesen Mangel zu beheben durch Anwendung seines „Nichtunterschreitungsprinzips“, wonach sich ergeben soll, daß das Transzendente die uns durch die Empirie bekannten Aufbauprinzipien nicht unterschreitet (52 ff.). Aber damit geht er über sein eigenes System hinaus und macht Aussagen über das Transzendente, die nur möglich wären auf Grund der scholastischen Analogie, die er aber für unmöglich erklärt. Nur auf Grund einer durchgehenden Wesensanalogie alles möglichen Seins kann auch über das Transzendente irgendeine bestimmte Aussage gemacht werden, die Anspruch auf einen Sinn erhebt. Das Nichtunterschreitungsprinzip hat die Scholastik übrigens bereits gekannt in ihrem Begriff von einer Qualität, die im Transzendenten „eminenter“ existiert. Nur auf Grund dieser Überschreitung des eigenen Kantianismus scheint es auch möglich, die Auffassungen Kants und Goethes zu harmonisieren. Verf. weist ferner nach, daß das aufschließende Symbol wirkt als ein Ganzes, als Gestalt, Physiognomie, und zwar, indem es eine Gemüthaltung bewirkt, die nicht bloß psychologisch, sondern auch erkenntnistäufig anregt zum Weitergehen, ohne daß aber das Ergebnis vorhergesehen werden könnte, also nicht durch Deduktion.

Brunner.

278. Heidegger, M., Was ist Metaphysik? 8° (29 S.) Bonn 1929, Fr. Cohen. M 1.50. — H. stellt die Frage: Wie steht es um das Nichts? Das Nichts wird offenbar in der „ursprünglichen Angst“, die das Seiende im ganzen zum Entgleiten bringt. Diese Offenbarkeit des Nichts ermöglicht erst die Offenbarkeit des Seienden, weil das Nichts ursprünglich zum Wesen des Seins selbst gehört. Menschliches Dasein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts. Die ursprüngliche Angst „geschieht“ aber nur in seltenen Augenblicken, weil wir uns gewöhnlich völlig an das Seiende verlieren. Die Metaphysik jedoch muß in der Frage nach dem Nichts über das Seiende „hinausfragen“. De Vries.

279. Hofmann, P., Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers „Sein und Zeit“: Kant-Studien, Erg.-Heft 64 (1929). — Heidegger stellt die Frage nach dem Sinn von Sein. Das Sein des „Daseins“ (d. h. in Heideggers Terminologie des Seienden, das wir Menschen selbst sind) nimmt er als Beispiel, um den Sinn von Sein überhaupt zur Sicht zu bringen. „Sinn“ scheint ihm also ein reales Wesen zu sein, das wirklich in den Sachen ist. Damit ist seine Philosophie Metaphysik. Aber gerade darum lehnt Hfm. sie ab. „Sinn“

und „Sache“ sind entgegengesetzt. „Sachen“ sind nur Einzelgegenstände, die als Phänomene geschaut werden; dem Ding an sich kann sich die Erforschung der Sachen denkend nähern, es aber nie erreichen. Der allgemeine „Sinn“ dagegen, auch der Sinn „Sein“, ist auf der subjektiven Seite der Urkorrelation „Erleben-Erlebtes“ zu suchen: Er „ist“ nicht in der Sache, sondern er „lebt“ im Erleben. Aufgabe der Philosophie ist, verstehende Sinn-Wissenschaft zu sein, d. h. dem Sinn nachzuspüren, ihn zu verstehen und in Gegenständen symbolisch auszu-drücken. Der „reine Sinn“ aber ist dabei der subjektive Gegenpol zum Ding an sich, das rein Subjektive, das nie Objekt werden kann. Diesen Standpunkt sucht Hfm. dadurch als einzig möglichen darzutun, daß er die Unmöglichkeit allgemeiner, in verschiedenen Einzelnen identischer Gegenstände zeigt. Den gemäßigten Realismus des Aristoteles verkennt er dabei in geradezu unbegreiflicher Weise. Die „interobjektive“ Allgemeingültigkeit der philosophischen Erkenntnisse erklärt er wie Kant; die „intersubjektive“ Allgemeingültigkeit, in der dieselbe Wahrheit für alle denkenden Wesen gilt, sucht er durch die Annahme verständlich zu machen, wir legten unser eigenes Erleben in die anderen hinein. — Dieser Standpunkt scheint uns sich selbst aufzuheben. Gewiß will doch Hfm. das Bewußtsein so beschreiben, wie es wirklich „ist“. Ist aber „Sein“ ein bloßer „Überwurf“, den das Seiende vom verstehenden Erleben erfährt, was bleibt dann noch übrig? Ferner: Wenn ich mich wirklich davon überzeugen könnte, die Allgemeingültigkeit der Wahrheit beruhe nur auf einem Hineinlegen meines eigenen Erlebens in die anderen, müßte nicht gerade diese Überzeugung die Überzeugung von wirklicher Allgemeingültigkeit der Wahrheit zerstören? De V.

280. von Bubnoff, N., *Metaphysik und Religionsphilosophie*: ArchSystPhSoz 33 (1929 Festgabe für Ludwig Stein) 132–156. — Religionsphilosophie und Metaphysik müssen scharf voneinander abgegrenzt werden. Die Metaphysik entspringt dem theoretischen Bedürfnis des Menschen, die gegebene Welt in einem Weltgrund zu verankern und aus diesem einheitlich zu begreifen. Aufgabe der Religionsphilosophie ist dagegen, durch Erforschung der historischen Religionen das aller Religion gemeinsame Wesen zu bestimmen. Hierzu scheint es angemessener, von „religiösen Sinngebilden“ (Dogmen, Gebeten, religiöser Literatur usw.) auszugehen als von religiösen Erlebnissen. Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Religion ist nicht Sache der Religionsphilosophie, ja diese Frage bedeutet schon eine nicht zu billigende Intellektualisierung der an sich „atheoretischen“ Religion. Denn man darf die Religion nicht als etwas in intellektueller Erkenntnis Bestehendes oder auch nur in ihr Verwurzeltes betrachten. — Bei dieser letzten, ohne empirische Begründung aufgestellten Behauptung scheint uns v. B. seine eigene treffliche Mahnung zu vergessen, man dürfe nicht etwas konstruieren, was man dann Religion nenne, sondern müsse von unbezweifelbaren Tatsachen ausgehen (142). De V.

281. Schwarz, Hermann, Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus. gr. 8^o (X u. 212 S.) Berlin 1928, Junker & Dünnhaupt. M 9.—; geb. M 12.— Am Anfang ist das „Ungegebene“ oder das „Gottesnichts“, das nach der Fülle der Gottheit „zielt“. In der ersten Bewegung erreicht es aber nur das Dasein in den Einzeldingen. Darum sucht es durch alles Gegebene hindurch seine Gottesgestalt, und „entsiegelt“ sich weiter im menschlichen Seelenleben als überindividuelle Durchwesung der Seele. In den Erlebnissen des Schönen, Wahren und Guten, in der Liebe zu Mitmensch, Volkstum und Menschheit „gebiert das Gottesnichts seine Gottheit in die Seele“ (107). Gottes Wesen ist somit Selbsterschaffung. — Es ist klar, daß diese Gotteslehre, die an

Eckehard, Böhme und den deutschen Idealismus eines Fichte und späteren Schelling erinnert und auch wohl von ihnen angeregt ist, nicht „jenseits von Pantheismus“ ist, sondern zu den nicht mehr seltenen Abarten eines dynamistischen Pantheismus eine neue hinzufügt. Damit übernimmt sie auch alle willkürlichen Annahmen und Widersprüche des Pantheismus und ist auch nicht imstande, Gott als Persönlichkeit zu fassen; dadurch aber ist dem religiösen Verhältnis zu Gott tatsächlich der Boden entzogen. Sonst enthält das warm und schön geschriebene Buch manche treffende Kritik des Naturalismus und gute Bemerkungen über das menschliche Geistesleben; aber sie stehen nicht in wesentlichem Zusammenhang mit dem System. Sch. scheint allem nach den Theismus der Scholastik nicht näher zu kennen und vor allem von dem scholastischen Seinsbegriff sich keine genügende Vorstellung zu machen.

Brunner.

282. Heber, Johannes, Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur Methodologie der Wesensbestimmung der Religion. gr. 8^o (59 S.) Dresden 1929, C. Ludwig Ungelenk. M 1.50. — Die phänomenologische Methode wird kurz und klar auseinandergesetzt und abgegrenzt gegen andere, besonders gegen das induktive Verfahren. Gut wird herausgestellt, daß die Wesensschau auch auf Erfahrung beruht, wenn auch nicht, wie die Induktion, auf dem „Quantum der Erfahrung“, und daß diese Erfahrung eine rein immanente ist. Ihre Aufgabe besteht darin, die letzten, nicht mehr weiter zerlegbaren elementaren Washeiten und Sinneinheiten zur Gegebenheit zu bringen und dann zu beschreiben. Daß das Religiöse ein eigenes Wesensgebiet im Sinne der Phänomenologie ist, wird in dieser methodologischen Untersuchung vorausgesetzt. Die Methode ist nur anwendbar auf bewußtseinsimmanente und restlos durchschaubare Wesensgefüge, und als weitere Sicherung gegen rein willkürliche Schau werden die Prinzipien der „Sparsamkeit“ — es sind nicht mehr Elementararien anzunehmen als unbedingt erfordert — und der „Vollständigkeit“ — es darf nichts vom Phänomen verlorengehen — aufgestellt. Es darf wohl fraglich erscheinen, ob damit jede Willkür ausgeschlossen ist; jedenfalls schränken die angegebenen Bedingungen die Reichweite der Methode bedeutend ein und zeigen, daß die Phänomenologie die Philosophie nicht ersetzen kann; ebenso bleibt die metaphysische Frage, die H. nicht erwähnt, über die Einheit der verschiedenen Wesensgebiete sowie über das Verhältnis von Sein und Wert, von Wesen und Tatsache. — H. folgt in seinen Darlegungen vor allem Scheler, „Vom Ewigen im Menschen“; doch weist er im Gegensatz zu ihm darauf hin, daß Gott im religiösen Erlebnis nur mittelbar erfahren wird.

Br.

283. Mindorff, Claude, O. F. M., De argumento ideologico existentiae Dei: Antonianum 3 (1928) 267—298 407—450. — Das Hauptverdienst der gründlichen Arbeit liegt in der Unterscheidung der vielfältigen verschiedenen Argumente, die unter dem Namen des ideologischen Gottesbeweises gehen, sowie in der quellenmäßigen Darbietung der Hauptformen dieser Beweise von Augustin über Anselm, Thomas, Duns Scotus u. a. bis auf Hontheim und Willems. Das noetisch-psychologische Argument, das die Möglichkeit des Erkenntnisaktes aus Gott herleitet, erkennt M. an, er leugnet aber die Durchführbarkeit eines Gottesbeweises aus der *possibilitas interna* oder *externa* sowie aus der *veritas*. — Ob nicht M. selbst (275 Mitte) das von ihm ideologisch genannte Argument darbietet? Er spricht da von dem *ordo rerum* (auch *idealis*) *obiectivus* und fragt: „Quisnam statuit hunc ordinem...? Non nosmetipsi, non ipsae res, ergo aliqua causa superior hoc fecit.“ Man könnte M. den Gedanken entgegenhalten — der wohl auch dem *arg. e*

gradibus (veri, boni...) des hl. Thomas zugrunde liegt —: Wie für die „dependentia“ (275) und die Ermöglichung des Erkenntnisaktes, wie für die Ermöglichung der kontingenten Daseinswelt, so wird für die logisch zwingende Ewigkeit der aus dieser kontingenten Daseinswelt abstrahierten Wahrheitsinhalte, also a posteriori ein existierendes ewiges Wahrheitssubstrat erfordert, das weder im vergänglichen Erkenntnissubjekt noch im vergänglichen Abstraktionsfundament gegeben sein kann. Gemmel.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

284. Bavinck, B., Die Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie I u. II (Mathematisch-naturwissenschaftlich-technische Bücherei Bd. 17 u. 18). 8^o (VIII u. 121 bzw. 174 S.) Berlin 1928, O. Salle M 3.30 bzw. 4.20. — Im ersten Bändchen werden die erkenntnistheoretischen Grundlagen, im zweiten die Metaphysik der Natur behandelt. Man erhält von der philosophischen Veranlagung des besonders als Physiker (Herausgeber von Poske) bekannten Verfassers, von seinem didaktischen und literarischen Talent einen starken Eindruck. Zahlreiche Probleme werden berührt, jedes erscheint an der richtigen Stelle und wird ohne Umschweife bis auf seinen innersten Kern bloßgelegt. Ansprechende Lösungen sind vielfach angedeutet. Wir fürchten allerdings bei mehreren, daß sie, konsequent verfolgt, doch wieder zu Zweifeln und damit zu der Erkenntnis führen, daß nur ein allumfassendes und entschieden durchgeführtes System volle Befriedigung gewähren kann. Mit Rücksicht auf die Bemerkung des Vorwortes, die Bändchen seien zunächst als Stoffsammlung für philosophische Arbeitsgemeinschaften an höheren Schulen bzw. Volkshochschulen gedacht, sei darauf hingewiesen, daß die Stellung des Verfassers gegenüber Offenbarung und Theodizee die Verwendung als Textbuch an katholischen Anstalten verunmöglicht. Schmitz.

285. Fraenkel, Alexander Maria, Die Philosophie Benedetto Croces und das Problem der Naturerkenntnis. Eine Naturphilosophie unter besonderer Berücksichtigung der modernen Naturwissenschaft. gr. 8^o (XII u. 233 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 13.50. — Der Verfasser ist begeistert von dem idealistischen System Croces, das ihm wie kein anderes geeignet scheint, einer Philosophie der Natur zur Grundlage zu dienen, obwohl Croce selbst die Natur im Widerspruch zu den logischen Forderungen seines Systems gedacht habe. Es sei ein Irrtum, daß sich die „Dialektik der besonderen Unterschiede der totalen Realität“ nur in den vier Formen: Vorstellen, Erkennen, ökonomisch und sittlich Wollen verwirklicht. Es müßten noch zwei weitere Kategorien anerkannt werden, organisches Leben und physische Aktivität. Da eine Naturphilosophie ohne Berücksichtigung der modernen Naturwissenschaft und der klassischen Naturphilosophie undenkbar ist, unternimmt es der Verfasser, ausgehend von Croces stufen-dialektischer Logik, die philosophische Bedeutung der letzten mathematischen und physikalischen Probleme herauszuarbeiten; denn in ihnen hat die moderne Naturwissenschaft, ohne es zu wollen, eine indirekte Ontologie der Natur geliefert. S.

286. Nernst, W., Kausalprinzip und neuere Physik: ArchSystPhSoz 33 (1929) 45—56. — Das Kausalprinzip (im Sinn der Naturwissenschaft), das die streng eindeutige Begreifbarkeit aller Naturvorgänge aus ihren Ursachen fordert, hat sich bisher experimentell nur bei den Vorgängen erweisen lassen, bei denen eine ungeheure Zahl von Mole-

külen beteiligt ist; dort haben wir es aber nur mit einem beharrlichen Mittelwert zu tun. Bei den Elementarprozessen zwischen einzelnen Atomen, Elektronen oder Molekülen ist bis jetzt der Nachweis streng eindeutiger Gesetzmäßigkeit noch nicht gelungen; diesem Nachweis scheinen sogar prinzipielle Schwierigkeiten entgegenzustehen: Die Absonderung solcher Vorgänge von störenden Einflüssen scheint undurchführbar. — Die philosophische Bedeutung dieser Feststellungen wird von N. überschätzt.

De Vries.

287. Metz, André, Temps, Espace, Relativité. 8^o (212 S.) Paris 1928, Beauchesne. Fr 16.— Die Relativitätstheorie setzt sich durch in der Physik. Kein Naturphilosoph darf heute achtlos an ihr vorübergehen, er muß Stellung nehmen. Ein gründliches Studium der Theorie verlangt das schwere Rüstzeug der höheren Mathematik, das nicht alle Naturphilosophen zu benützen verstehen. Gemeinverständliche Darstellungen gibt es in großer Zahl. Allein sehr viele derselben sind äußerst mangelhaft. Zu den besten gehört unstreitig das vorliegende Buch von André Metz. Der Verfasser hat in den letzten Jahren eine Reihe von Schriften zur Verteidigung der Einsteinschen Lehre erscheinen lassen. Als *ancien élève de l'École Polytechnique* verfügt er über eine gründliche mathematische Durchbildung. Er verrät überall eine solide Kenntnis des Stoffes. Die Darstellung ist klar und durchsichtig. Mathematische Formeln werden vermieden. Nur gelegentlich werden einfache Gleichungen in den Anmerkungen gebracht. Das mag man, wenn man will, einen Vorzug nennen, man kann aber auch darin einen Mangel sehen; es ist das eine Sache des Geschmacks. Der Gedankengang ist derselbe wie in Einsteins gemeinverständlicher Darstellung. Das ist ein Vorzug. Der Verfasser geht aber in mehreren Punkten über Einstein hinaus. Vor allem fällt sofort auf, daß die Einwände, die gegen die Relativitätstheorie erhoben worden sind, sehr ausführlich gebracht und kritisiert werden. Auch die Theorien von Weyl und Eddington kommen kurz zur Sprache. Ganz besonders zu begrüßen ist, daß der Verfasser auch an die philosophischen Fragen herantritt. Manche Härten und Schwierigkeiten der Theorie werden hier gemildert. Was er z. B. über die vierdimensionale Welt, diesen Stein des Anstoßes für viele, sagt, ist interessant. Die Vereinigung von Raum und Zeit, dieser zwei grundverschiedenen Dinge, zu einer vierdimensionalen Welt ist eine mathematische Abstraktion; diese vierdimensionale Welt ist ein *ens rationis*. Auf weitere Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. In seinem Endurteil über die Relativitätstheorie ist der Verfasser maßvoll. Nach seiner Ansicht kann keine wissenschaftliche Theorie für sich beanspruchen, das letzte Wort in der Naturerkenntnis zu sein. Unser ganzes Wissen ist nur eine Annäherung an die Wirklichkeit. Auch die Relativitätstheorie wird noch manche Umwandlungen durchmachen. Aber auf lange Zeit hinaus wird sie die Naturwissenschaft beherrschen. Hierin dürfte der Verfasser sicher Recht behalten. Das schöne Buch verdiente es wirklich, einen deutschen Übersetzer zu finden.

Steichen.

288. Study, E., Neuere Angriffe auf die Selektionstheorie: Archiv f. Rassen- und Gesellschaftsbiologie 22 (1930) 353—393. — Es werden in Deutschland vier antidarwinistische Strömungen unterschieden, eine theologische, vitalistische, mechanolamarckistische, vererbungstheoretische, denen Antidarwinismus gegenwärtig sehr allgemein nur noch Ablehnung der Selektionstheorie bedeutet. S. beschränkt sich hier auf eine umfangreiche Kritik einiger selektionsfeindlichen Schriften, besonders von Dürken und Heikertinger. Dürkens Einführung in die Allgemeine Abstammungslehre, ein Werk, dem einige zwar erstaunliche,

aber nur nebensächliche Dinge betreffende Mängel nachgesagt werden können, wird in jener unvornehmen Weise, die man von Studys Eingreifen in den Abstammungsstreit der Münchener N. N. her kennt, zerzaust und heruntergesetzt. Daß Dürken überall aus Hertwig „Werden der Organismen“ schöpfe, ist einfach nicht wahr, wie sich jedem Leser beider Werke sofort ergibt. Bedeutend gerechter wird Heikertinger beurteilt, von dem wir meinen, daß er nicht bloß die Mehrzahl der Ausstellungen, sondern auch die Anerkennung, die ihm St. zollt, völlig verdient. Dieser Teil der Schrift ist als selektionistische Antikritik sehr beachtenswert. Heikertinger ist, wie früher Piepers, in Mimikry- und Anpassungsfragen zu negativ, besonders seit 1929 hat er seiner Neigung zu unterschiedslosem Verneinen ganz und gar die Zügel schießen lassen. Zum Schluß werden Handlirsch, Prochnow und H. Przibram besprochen.

Schmitz.

289. Budde, Felix, Einführung in die Psychologie. 8^o (96 S.) Münster 1929, Aschendorff. Kart. M 1.50. — Vorliegendes II. Bändchen aus der „Einführung in die Philosophie“ ist zum Selbststudium für Schüler höherer Lehranstalten bestimmt. Dem Inhalt nach umfaßt etwa ein Viertel die einleitenden Fragen nach Sinn der Psychologie, Bewußtsein und Selbstbewußtsein; ein zweites Viertel die äußeren und inneren Sinneserkenntnisse, mit einem darauffolgenden längeren Abschnitt über das übersinnliche Erkennen; ein weiteres Viertel das niedrigere und höhere Streben und die Gefühle; der Schluß einige allgemeine Fragen. Die Lehre verbindet die Grundgedanken der scholastischen Psychologie mit manchen empirischen Beiträgen, hauptsächlich in der Empfindungslehre. Besonders gründlich werden behandelt das Selbstbewußtsein, das übersinnliche Erkennen in Eigenart und Gesetzmäßigkeiten, das Wollen, besonders die Willensfreiheit; ob die eigenartige Ableitung der letzteren aus dem Selbstbewußtsein beweiskräftig ist, bleibe dahingestellt. Bei dem Reichtum an Tatsachen unterlaufen einige Äußerungen, die ungenau sind. Das konstante Verhältnis z. B. besteht zwischen relativem Reizzuwachs und absoluten (nicht relativen) Empfindungsunterschieden (35). Die Gedächtnistheorie wird allerdings vielfach noch rein körperlich gefaßt; indessen hat die S. 46 vorgetragene Ausschleifungshypothese kaum Anhänger. Die Definition des Strebens (64) würde eher auf ein Werturteil passen. — Das Büchlein ist sehr klar geschrieben, so daß das Verständnis keine wesentlichen Schwierigkeiten bieten wird; andererseits ist alles so zusammengedrängt, daß nur bei langsamer Lektüre darüber Herr zu werden ist.

Fröbes.

290. Beiträge zur Problemgeschichte der Psychologie. Festschrift zu K. Bühlers 50. Geburtstag. 8^o (258 S.) Jena 1929, Fischer. M 12.—; geb. M 14.— Es handelt sich um sechs Arbeiten, meist historischen Charakters: 1. Ludw. Kardos, Über die Konstanz phänomenaler Dingmomente (1—77). Das Auge sieht die Dinge auch bei sehr verschiedener Beleuchtung in ihrer „wahren“ Farbe: die sogenannte Farbenkonstanz der Dinge. Die Erklärung dieser zweckmäßigen Erscheinung wird durch die Arbeiten von Hering, Helmholtz, Katz, Bühler und seiner Schule verfolgt. Verf., der selbst eine vorzügliche Originaluntersuchung zur Frage lieferte, sucht hier die positiven Elemente der Erklärungen zu einer Einheit zu verbinden. Die Darstellung ist häufig recht schwer verständlich. — 2. Egon Brunswik, Prinzipienfragen der Gestalttheorie (78—149), führt die ganze Geschichte des Gestaltproblems vor, wobei der Hauptnachdruck auf der physiologischen Theorie der Berliner Schule liegt. B. findet sie in der Hauptsache annehmbar, ohne die Bedenken zu ver-

schweigen. Nur findet er es unmöglich, das eigentliche Denken physiologisch zu erklären. — 3. Alex. Willwoll, Über das Verhältnis von Anschauung und Denken im Begriffserlebnis (150—172), hat als Hauptleitsätze: Kein (menschlicher) Begriff ohne anschauliche (sinnliche) Begleiterscheinungen; aber das Begriffserlebnis überragt alle anschaulichen Elemente, beherrscht und gestaltet sie. — 4. Elsa Köhler, Kindersprache und Begriffsbildung (173—203): Wie haben sich die Lehren über die Begriffsbildung in den letzten 50 Jahren entwickelt? Die Hauptnamen sind Meumann, Stern und Bühler. — 5. Ch. Bühler und H. Hetzer, Zur Geschichte der Kinderpsychologie (204—224), geben allgemeiner eine möglichst vollständige Übersicht über die kinderpsychologische Literatur des letzten Jahrhunderts. — 6. Jos. Krug, Zur Sprachtheorie (225—258), entwickelt in einer sehr klar durchgeführten Darstellung die Anschauungen v. Meinongs über Bedeutung und Ausdruck im psychischen Erlebnis, über seine Intentionalität, über das Verhältnis von Akt, Inhalt und Gegenstand. Die Anschauungen Bühlers werden nur eingeführt und auf dessen bevorstehendes Werk über Sprachtheorie hingewiesen. Man wird nach den gegebenen Andeutungen auf dieses Werk gespannt sein dürfen. F.

291. Straub, W., Tonqualität und Tonhöhe: ArchGsmtPsych 69 (1929) 289—395. — Man sondert heute aus der Tonhöhe die Elemente der Tonhelligkeit, des Volumens, der musikalischen Qualität, die in jeder Oktav wiederkehrt. Die vorliegende große Experimentaluntersuchung weist die Verschiedenheit von Tonhöhe und Tonqualität an der Verschiedenheit der Unterschiedsschwelle nach. Die Verschiedenheit der Tonqualität wird durch die Frage geprüft, ob der vom Normalton wenig abweichende Vergleichston trotz erkannter Abweichung „noch als rein“ gelten könne. Das erkannten alle Beobachter unmittelbar. Bei der eben verschiedenen Qualität wird ein Schritt erlebt, der Übergang zu etwas nicht mehr Verwandtem. Die Schwelle ist etwa ein Viertelton. Die relative Schwelle nähert sich einem konstanten Wert. Hieraus begreift man, daß in der musikalischen Praxis auch merkliche Abweichungen von der reinen Stimmung dem Intervall nicht notwendig seinen musikalischen Charakter nehmen. — Für die Unterscheidung der Tonhöhen war zu urteilen, ob der eine Ton deutlich höher sei als der andere. Die Tonhöhenschwelle ist nur ein Drittel der der Tonqualitäten. Noch größer ist die Empfindlichkeit für Klangfarbe, insbesondere für Helligkeit. Die vorzügliche Untersuchung hat unsere Anschauungen über das Wesen der Tonempfindung nicht wenig gefördert. F.

292. Duncker, Karl, Über induzierte Bewegung: PsychForsch 12 (1929) 180—259. — Die gewaltige und wertvolle Arbeit, die im Stil dieser Zeitschrift auf engstem Raum die größte Stoffmenge sammelndrängt, kann hier nur in einigen Stichworten angedeutet werden. Ein unbewegter Lichtfleck, der auf einen bewegten Karton projiziert wird, erscheint lebhaft bewegt. Allgemein gilt: Wenn von zwei Objekten das eine mehr zum anderen lokalisiert ist, als umgekehrt, so neigt es bei einer Abstandsänderung beider mehr zur Scheinbewegung. Wenn von zwei rotierenden Scheiben die äußere langsam gedreht wird, die innere stille steht, erscheint letztere in subjektiver Gegenbewegung. Kommt man dabei mit dem Kopf den Scheiben sehr nahe, so scheint schließlich das ganze Zimmer mit dem Beobachter zusammen zu kreisen, man wird in die Scheinbewegung hineingerissen. — Eine Theorie sucht die große Fülle der Erscheinungen in vorläufiger Weise zusammenzufassen. F.

293. Jaensch, E. R. (und Mitarbeiter), Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Er-

kenntnis. II. Über die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis. Jaensch, E. R., Einleitung: ZPsych 114 (1930) 167—184. — In der Denkpsychologie müssen sich Apriorismus und Empirismus die Hand reichen. Wir „konstituieren“ den Gegenstand des Denkens nicht im Sinn einer idealistischen Philosophie, nicht indem wir den Gegenstand erst erzeugen, wohl aber in anderer Weise, indem eine individuell bedingte Selektion zwischen den aufzunehmenden und den nicht beachteten Inhalten empirischer Gegebenheiten stattfindet, verschieden je nach der individuellen psychischen Struktur. Willwoll.

294. Gleiche Serie: Jaensch, E. R., und Schweicher, J., Experim. Untersuchungen über die Begriffsbildung im anschaulichen Denken: ZPsych 114 (1930) 185—226. — Untersucht bei ausgeprägten Eidetikern nicht so sehr die Begriffsbildung selbst, als die zugrunde liegenden Vorgänge der Vorstellungsverbindungen und das Werden von Kollektivvorstellungen. Es bestätigt sich auch hier, daß selbst diese Vorstellungsverbindungen bzw. -verschmelzungen nicht nach dem Schema der Galtonschen Typenbilder vor sich gehen, sondern unter sinngemäßer (sonach vom Denken bereits dirigierter!) Auswahl. W.

295. Gleiche Serie: Schmitz, Karoline, Über das anschauliche Denken und die Frage einer Korrelation zwischen eidetischer Anlage und Intelligenz: ZPsych 114 (1930) 289—350. — Eindeutige Korrelation zwischen eidetischer Anlage und Begabung ist zwar nicht nachweisbar — starke Eidetik findet sich auf allen Begabungsstufen—; wohl aber ist Korrelation nachweisbar zwischen Sonderart der eidetischen Anlage und Begabung: zugunsten des basedowoiden B-Typus, zuungunsten des tetanoiden T-Typus. So ergibt sich ein Gegensatz zu M. Zilligs Ergebnissen in Würzburg, nach denen deutliche Korrelation zwischen eidetischer Anlage und schwacher Intelligenz besteht. W.

296. Thorner, Hans, Experimentelle Untersuchungen zur Theorie des Sehens: ArchGsmtPsych 71 (1929) 127—184. — Vf. läßt das Lesematerial tachistoskopisch betrachten und bestimmt die Schwellenwerte für vollständig richtiges Lesen. Da fanden sich schon bei sinnlosen Buchstabenverbindungen sehr verschiedene Werte, je nach den Bedingungen: am niedersten, wenn die Elemente alle Konsonanten sind. Die Anwesenheit von dominanten (hervorstehenden) Buchstaben gibt schon eine erhebliche Verbesserung, von 3'9 bis zu 5'0 Buchstaben. Kommen auch Vokale vor, so daß die Silben ausgesprochen werden können, so steigen die Schwellenwerte stark, von 6'4 bis zu 8'5 Buchstaben. Der stärkste Anstieg erfolgt freilich erst beim Übergang zum sinnvollen Stoff, wo die Leistung je nach den Bedingungen (Geläufigkeit, Druckart) von 13'8 Buchstaben bis auf 20'1 steigt. Beim normalen Lesen wird vermutlich zuerst das Gesamtbild gesehen, nebst gewissen Einzelheiten. Das weckt dann in Verbindung mit den Sprachgesetzmäßigkeiten des Wortes und Satzes ein passendes Wort. Fröbes.

297. Zeininger, Karl, Magische Geisteshaltung im Kindesalter und ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung: ZAngewPsych, Beiheft 47, 1929 (150 S.). M 8.— Die magische Haltung besteht im Streben, die höheren Mächte durch Praktiken zu beherrschen, sie selbstsüchtig zu beeinflussen. Teil I behandelt die Voraussetzungen der magischen Geisteshaltung. Die Wahrnehmung des Kindes veranschaulicht die ganze Umwelt: die Dinge denken, fühlen und wollen. Daraus folgen die magischen Erscheinungen (Teil II). Es wird angenommen, daß die Eigenschaften des Dinges, etwa seine Stärke, durch Berührung übertragen werden. In einer Folge zweier Ereignisse wird das erste zum Vorzeichen, zum Orakel des zweiten; nach häufiger Wiederholung wird es dann zur Ursache, so daß man in magischer Weise mit dem

ersten das zweite willkürlich hervorrufen kann. Nach einem Baum wird mit einem Stein geworfen; trifft man, so gilt das als gutes Vorzeichen für die gestellte Frage. Manche magischen Handlungen, Amulette, Traumdeutungen stammen freilich aus der Umgebung. Im allgemeinen bestätigt der Zufallstreffer den Glauben an die Wirksamkeit des Mittels, Versager werden schnell vergessen oder durch gegenwirkende Ursachen erklärt. — Die kindliche Religion ist nach dem Vf. egozentrisch und magisch; dafür spreche, daß das Kind die Gebete in immer gleicher Form verrichte; daß es das Gebet für kleinliche selbstsüchtige Zwecke benutzt, um ein Spielzeug, einen Ausflug usw. zu erlangen; daß es glaubt, Gott damit nötigen zu können. Das alles sei mit wahrer Religion nicht vereinbar. Deshalb erscheint es Z. ratsam, mit den religiösen Betätigungen beim Kind recht sparsam zu sein. Der religiöse Akt darf nur aus einem persönlichen religiösen Erlebnis quellen und muß alles Egoistische ausschließen. — Das sind teilweise Übertreibungen, die nicht im Sinn einer religiösen Erziehung liegen. Daß das Gebet auch für eigenen Vorteil, aber in Unterordnung unter Gottes Willen der wahren Religion durchaus entspricht und von den religiösen Menschen immer geübt wurde, ist eine anerkannte Wahrheit, die der Vf. schon aus Heiler hätte ersehen können. F.

298. Smith, Adam, Theorie der ethischen Gefühle. Nach der Auflage letzter Hand übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Registern hrsg. v. Dr. Walther Eckstein. 2 Bände, kl. 8^o (LXXVIII u. 618 S.) Leipzig 1926, F. Meiner. M 20.—; GzL M 24.— Smith hat durch sein Werk über den Wohlstand der Völker einen bedeutend größeren Einfluß ausgeübt als durch seine Ethik. Trotzdem verdient auch sie, die schon zu seinen Lebzeiten sechs Auflagen erlebt hat, eine neue deutsche Übersetzung. Allerdings kann man diese kaum mit seinen wenig tiefgehenden ethischen Prinzipien rechtfertigen, da man sich am Schluß des Werkes mit Recht fragen wird, ob man eine Ethik gelesen hat oder nur das, was der Titel nach seinem strengen Wortlaut besagt, eine Theorie der ethischen Gefühle. Diese versteht Sm. jedoch teilweise meisterhaft zu schildern. Er bringt gutgewählte Beispiele aus der Geschichte und der täglichen Erfahrung und zeigt eine feine Beobachtungsgabe für Zusammenhänge unter den ethischen Gefühlen. Seine Analyse ist gelegentlich vorzüglich und dürfte auch heute noch für eine Psychologie des ethischen Verhaltens nützlich sein. So zeigt er etwa, wie das Einfühlen und Mitfühlen für unser Urteil über das sittliche Verhalten anderer und für unser eigenes Tun von Einfluß sind, wie es einwirkt auf die Bildung der Begriffe von Verdienst und Schuld, wie die egoistischen und altruistischen Gefühle häufig in Gegensatz stehen, und wie Stoiker und Philanthropen in verschiedener Weise sie auszugleichen versucht haben, wie aber die Methode der Stoiker, nämlich die egoistischen Gefühle herabzusetzen, leicht auch gegen andere hart, die der Philanthropen, die altruistischen zu steigern, auch gegen sich zu weich macht. Gut sind ebenfalls im zweiten Band die Analysen der Klugheit, Gerechtigkeit, des Wohlwollens und der Selbstbeherrschung. Scheler hat in seinem Werk über die Sympathiegefühle Sm. unstreitig in manchem überholt. Aber man fühlt zu sehr die phänomenologische Konstruktion, während Sm. die Wirklichkeit zu schildern und zu zergliedern versteht. — Dem Herausgeber ist man zu Dank verpflichtet, daß er durch eine gute Übersetzung und durch zahlreiche Anmerkungen Lesung und Verständnis erleichtert hat.

299. Bahle, Julius, Zur Psychologie des musikalischen Gestaltens: ArchGsmntPsych 74 (1930) 289—390. — Die Kernleistung

des Komponierens ist die Themenfindung, die Melodieerzeugung. Sie wird hier experimentell untersucht, indem anerkannten Musikern die Aufgabe gestellt wird, einen gegebenen Affekt musikalisch auszudrücken und ihr Verfahren dabei zu beschreiben. Vorbedingung war immer, sich erst in das Gefühl hineinzuleben; das weckt mannigfache musikalische Anklänge, die zu jener Einheit verarbeitet werden, die das persönliche Erleben voll wiedergeben. Das Verfahren entspricht genau dem Mechanismus des schöpferischen Denkens, wie ihn Selz entwickelt hat. Weniger ertragreich erwies sich die Aufgabe, objektive Geschehnisse und Sachverhalte musikalisch darzustellen: im Sinn der Programmusiker. Eine dritte Art ist endlich die rein formale Musik, die ihre Themen in rein architektonischem Formenspiel verarbeitet. — Die mustergültige Arbeit ist für die Musikästhetik von hervorragender Bedeutung. Fröbes.

300. Kandler, Heinr., Über die bedingenden Faktoren und die Erziehbarkeit von Aufmerksamkeitsleistungen: ArchGsmntPsych 72 (1929) 179—302. — Zur Messung der Aufmerksamkeit wird gewöhnlich der Bourdostest angegeben, das Durchstreichenlassen bestimmter Buchstaben in einem gegebenen Text, wobei Menge und Güte der Leistung verrechnet werden. Was mißt eigentlich dieser Test? In unserer Untersuchung erweist sich als das Wichtige nicht die Anspannung oder die Klarheit der Vorstellungen. Mit Übung und besserer Leistung treten die akustischen und visuellen Vorstellungen der Buchstaben immer mehr zurück; es bleibt das unanschauliche Wissen um die Aufgabe und schließlich die unbewußte Gewöhnung. In diesem Zustand der Automatisierung springen die richtigen Buchstaben sofort aus dem Text heraus und veranlassen ihre Durchstreichung. Wurde das unanschauliche Denken oder die Automatisierung absichtlich erzielt, so wurde sofort die Leistung besser; bei Rückkehr zu sinnlichen Vorstellungen sank sie entsprechend. Die gute Leistung geht der Intelligenz nicht parallel; der Intelligente hat meist Abneigung gegen die monotone mechanische Kleinarbeit. Bevorzugt waren die, die viel in Büroarbeiten tätig gewesen waren. — Die Untersuchung klärt die Gewohnheitsbildung. F.

301. Peters, W., Über die Beziehung des Temperaments zur Intelligenz: ZAngewPsych 36 (1930) 174—192. — Nach Heymans und Wiersma gilt: Wer zugleich nicht aktuell und nicht emotional ist (was Temperamentbestimmungen sind), ist auch weniger intelligent. P. findet die zurückgebliebenen Kinder entweder teilnahmslos oder übersprudelnd, aber dann von zielloser Unruhe, während bei den Intelligenten die zielbedingte Aktivität herrscht. F.

302. Moers, Martha, Zur Prüfung des sittlichen Verständnisses Jugendlicher: ZAngewPsych 34 (1930) 431—460. — Gegenüber dem übernommenen Wissen um das sittlich Gute und Schlechte, was bloß die Intelligenz betrifft, entscheidet für die sittliche Höhe das Erleben von sittlichen Werten. Die Handlung, die ohne sittliches Wert-erleben etwa durch Erzielung den sittlichen Anforderungen entspricht, ist keine wahrhaft gute Handlung; sie muß aus sittlich guten Motiven hervorgehen. In eigenen Versuchen fand sich bis zu sieben Jahren herab eine große Sicherheit in der sittlichen Beurteilung. — Was hier mit Recht betont wird, ist das Mitschwingen der höheren Gefühle bei denjenigen Überzeugungen, die die Grundlegung der Lebenstätigkeiten sind; Newman meinte dasselbe mit seinem „real assent“. Diese Gefühle sind deshalb ein guter Maßstab zur praktischen Prüfung einer richtigen sittlichen Gesinnung, im Gegensatz zu einem rein theoretischen Wissen. Freilich darf man das nicht in dem Sinn mißverstehen, als ob eine aus

anerkannter Pflicht freiwillig übernommene Leistung aufhörte, sittlich zu sein, wenn es wegen zufälliger Umstände zu einem aktuellen Gefühl nicht kommt. F.

303. Zillig, Maria, Experim. Untersuchungen über die Kinderlüge: ZPsych 114 (1930) 1—84. — Verf. untersucht Verbreitung der Lügenhaftigkeit unter Kindern und ihre Beziehungen zu Geschlecht, sozialem Milieu, sittlicher Unterweisung und Einsicht, Intelligenz, Gesamtcharakter, Verbreitung verschieden nach Art und Motiv der Lüge und nach Geschlecht. Stärkste Lügenmotive sind Ehrgeiz und Angst (90—96 Prozent lügen); mittelstarke: Renommier- und Geltungssucht; schwächer das Verlangen nach Besitz, sehr schwach Naschhaftigkeit (nur 3 Prozent). Ehrgeiz- und Angstlüge sind stärker bei Mädchen als bei Knaben; bei Knaben jedoch ist verbreiteter die Flucht in die „kriminelle Lüge“ (Betrug, Fälschung). Renommierlüge im allgemeinen mehr bei Knaben, jedoch mit abhängig vom Objekt der Renommierlüge (Mädchen sind mehr vertreten als Knaben bei Renommierlügen über Besitz von Kleidern usw., umgekehrt ist es bei Renommierlügen über eigene Leistungsfähigkeit und Leistungen oder die von Verwandten). Korrelation zwischen tieferem Bildungsgrad der Erzieher und Lügenhaftigkeit, ebenso zwischen Mangel an Geschwistern und Lügenneigung (die pädagogisch ungünstige Lage des einzigen Kindes!). Großes Mißverhältnis zwischen sittlicher Einsicht und Wertung einerseits, Übung der Wahrhaftigkeit andererseits; noch so feiner methodischer Gesinnungsunterricht tut's noch nicht! Korrelation zwischen Mangel an Konzentration und Lügen, weniger zwischen Gedächtnisschwäche und Lüge, keine aufweisbar zwischen Phantasiebegabung und Lügenhaftigkeit. Als Charaktersymptom ist Lügenhaftigkeit bedenklich; andererseits ist es eine der vom Kind am allerschwersten eingestandenen Verfehlungen. Willwoll.

304. Hetzer, Hildegard, und Wichemeyer, Emil, Optische Rezeption und Bilderfassen im zweiten Lebensjahr: ZPsych 113 (1929) 268—286. — Exakter und interessanter Beitrag zur Lehre vom Erwachen des geistigen Lebens und vom sozialen Einschlag in der Entwicklung des Denkens. Das (unabhängig von der Sprache feststellbare) Verständnis für den Darstellungswert eines Bildes entwickelt sich um die gleiche Zeit wie das Verständnis für die symbolische Darstellungsfunktion der Sprache: bei (exakt beobachteten) ungepflegten Kindern zwischen 1½ und 2 Jahren, bei gepflegten (nach einer Erhebung über Gelegenheitsbeobachtungen) schon zwischen 1 und 1¼ Jahren. W.

5. Ethik und Rechtsphilosophie.

305. Lehmen, Alfons, S. J., Lehrbuch der Moralphilosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauch an höheren Lehranstalten. 4. Aufl., hrsg. v. Viktor Cathrein S. J. gr. 8^o (XV u. 244 S.) Immensee (Schwyz) 1930, Missionshaus Bethlehem. Fr 8.— Eine kürzere und darum wohl für viele zugänglichere Fassung der großen Cathreinschen Moralphilosophie. Der Stoffaufbau entspricht dem umfassenden Sinne der scholastischen Ethik. Im 1. Teil, der allgemeinen Moralphilosophie, wird insbesondere auch die Rechtsphilosophie dargestellt. Der 2. Teil, die besondere (angewandte) Ethik, handelt u. a. ausführlich über das Eigentumsrecht, den Sozialismus, die Familie, den Staat und das Völkerrecht. Ein sorgfältiges Sach- und Namenverzeichnis erleichtert den Gebrauch des angesichts

der Zeitgemäßheit der Fragen wichtigen und wegen seiner Gründlichkeit und Klarheit empfehlenswerten Buches. Gemmel.

306. Cathrein, Victor, S. J., *Philosophia moralis in usum scholarum* (Cursus philos. Coll. Valkenburgens. VI), 8^o (XIX u. 524 S.) Freiburg ¹⁵1929, Herder. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Ein unveränderter Abdruck der 14. Aufl. des geschätzten Lehrbuches (vgl. Schol 3 [1928] 474). G.

307. Cathrein, Viktor, S. J., *Sozialismus und Katholizismus*. kl. 8^o (101 S.) Paderborn 1929, Bonifacius-Druckerei. *M* 2.— C. wendet die Grundsätze seines großen Werkes über den Sozialismus auf einige diesbezügliche Gegenwartsfragen über Eigentum, Lohn, Zins, Klassenkampf, Ehe, Schule an, mit besonderer Berücksichtigung des Schriftchens des Sozialisten Georg Beyer „Katholizismus und Sozialismus“ und neuester sozialistenfreundlicher „katholischer“ deutscher Zeitschriften. G.

308. Parodi, Le Roy, Belot, Lalande, etc., *La moralité et la vie: BullSocFrPh* 29 (1929) 1—71. Preis des Heftes *Fr* 8.— Ein Bericht über eine Sitzung der Pariser „Société de Philosophie“, in der Parodis Buch „Les bases psychologiques de la vie morale“ (s. Schol 4 [1929] 471) zur Diskussion gestellt war. Man findet hier vor allem: Erklärungen Parodis über seine psychologisch-moralische Methode; ein Eingreifen von Le Roy, der zeigt, daß eine Anerkennung der Verpflichtung den Gottesglauben einschließt, und einige treffende Beobachtungen von Belot und Lalande. — Seitdem sind erschienen: Le Roy, *Le Problème de Dieu* (Paris 1929, L'Artisan du Livre; vgl. D'Alès, *Études* 202 [1930 I] 385—399); Parodi, *Le rationalisme et l'idée de Dieu: Rev-MétMor* 37 (1930) 27—42. Das erste der genannten Werke sucht einen ehrlich gemeinten Theismus mit dem Systeme Bergsons zu verbinden. Das zweite, dessen Wortgebrauch leicht täuschen mag, deutet die Gottesidee im Sinne eines monistischen Idealismus. De Blic.

309. Rademacher, Arnold, *Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des Kulturproblems*. 2. verb. Aufl. gr. 8^o (VIII u. 230 S.) Freiburg 1929, Herder. *M* 4.40; Lw. *M* 6.— Die Neuauflage nach drei Jahren (vgl. Schol 2 [1927] 318 f.) beweist die Dringlichkeit der berührten Probleme und der tief verstehenden Lösung, die das Werk ihnen entgegenbringt. Statt der Spaltungen die unausweichlichen, aber fruchtbaren Spannungen! S. 13 ff. wird eine betr. der Polarität wohlthätige Unterscheidung zwischen Widerspruch und Gegensatz geboten. Man möchte wünschen, daß auch noch auf die Vieldeutigkeit von „Gegensatz“ (vgl. Thom., In Met. Arist.) hingewiesen werde, so daß man auch nicht immer, relativierend, sagen kann, alle Gegensätze, Pole, stünden sich „gleichberechtigt“ gegenüber, sondern nur je nach dem Sachverhalt (vgl. 187 Mitte: „gleichberechtigt“... „wie Polaritäten“; ferner 20: „Der Fortschritt bewegt sich innerhalb der Pole von rechts nach links“). Hier setzt der scholastische Begriff des *ordo* (*sapientis est ordinare*) ein, für den bei den strikten *contraria* ein Glied immer eine *privatio* in sich schließt, je nach dem Bezugsprinzip. Vorbildlich für dies „Ordnungs“-Prinzip bei Verschiedenheiten der Dinge und für Begründung von „Werturteilen“ sind die Quästionen des hl. Thomas über das kontemplative und aktive Leben, auf die R. 186 f. hinweist. R. gibt trotz der theoretischen „Gleichberechtigung“ des mystischen und aktiven Pols (187) doch dem aktiven Typ den Vorzug, vorab für den Abendländer und den Deutschen: „Der weltzugewandte Heilige als ideale Forderung der Gegenwart“ (223). Trostreich ist das Urteil des erfahrenen Universitätslehrers und Seelsorgers: „Es sind aber doch Anzeichen dafür vorhanden, daß die Divergenz der beiden Linien

Religion und Leben zu Ende gelaufen ist und eine Wiedervereinigung als innere Notwendigkeit empfunden wird“ (100). Gemmel.

310. R ü f n e r, V i n z e n z, Der Kampf ums Dasein und seine Grundlagen in der neuzeitlichen Philosophie. Kritische Studie zur Ordnungs-idee der Neuzeit (Forschungen zur Neueren Philos. u. ihrer Geschichte, hrsg. v. Hans Meyer, II.). gr. 8^o (VIII u. 250 S.) Halle 1929, Niemeyer. M 11.— Nach Auflösung des antiken und mittelalterlichen *ordo*-Begriffes erscheinen in der Neuzeit Systeme einer Scheinordnung, die eine „Entzauberung“ der Natur und der Gesellschaft vornehmen durch Annahme blinder Kausalität, Systeme, die oft sogar das Subjekt zum gottähnlichen Erzeuger aller Außen- und Innenordnung erheben und ihm so die Willkür, die Gewalt, den Kampf in die Hand geben. Wie sich diese äußere und innere *Ordnungsauflösung* seit der Renaissance, der Reformation, Bacon auf den Gebieten der Erkenntnis, der Wertordnung, der Sittlichkeit und der Religion vollzog, wird von R. in den wichtigsten Systemen dieser Jahrhunderte mit sorgfältigen Quellenbelegen dargetan. Man vgl. etwa die Abschnitte über den Calvinismus, über Kant, Comte, die beiden Mill. — Wenn Thomas Recht hat: „Sapientis est ordinare“, so hat R. hier das Kernproblem für eine wahrhaft pragmatische neuere Philosophiegeschichte getroffen. Fleiß und Tiefe der Arbeit sind gleich bewundernswert. Möchte R. mit derselben Sorgfalt eine Ergänzung zum Thema bieten: Ein ausführlicheres Gemälde des *ordo*-Aufbaues bei Aristoteles, Augustinus (*modus, species, ordo!*) und Thomas, damit auf solchem Hintergrunde das spätere Chaos sich um so deutlicher abhebe. Vielleicht könnten dabei noch mehr, als es hier schon geschehen, Gesellschaft und Staat berücksichtigt werden. Auch dürfte sich empfehlen, bei den einzelnen Philosophen die Seins- und Wertlehre, die sich ergänzen, zusammen zu bieten. Ob nicht auch gerade auf den um sich greifenden pragmatistischen Pluralismus (F. C. S. Schiller, James) hingewiesen werden könnte, dieses nüchternste Bekenntnis zum Chaos? G.

311. P i x b e r g, H., Soziologie und Pädagogik bei Willmann, Barth, Litt und Kriek. 2. Aufl. gr. 8^o (56 S.) Langensalza 1929, Beltz. M 2.— In sorgfältigen Belegstellen wird uns die Soziologie und Pädagogik mit Bezug auf ihre gegenseitige Abhängigkeit in den Systemen der genannten vier Pädagogen (und Sprangers) vorgeführt. Willmann gebühre das Verdienst, die Pädagogik zuerst soziologisch behandelt zu haben; Barth bedeute hierin nicht viel; P. begrüßt den steigenden Einfluß Hegels auch in der Pädagogik, so bei Litt und besonders bei Kriek. — Die immer mehr gebrauchte generische Bedeutung von „Bildung“ mit den Untergebieten Unterricht und Erziehung dürfte konsequenter sein. G.

312. K o e n i g, J o s e p h, Das Ethos der Jugendbewegung in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung der freideutschen Jugendbewegung (Abhandlungen aus Ethik u. Moral, hrsg. von F. Tillmann, 10. Bd.) gr. 8^o (407 S.) Düsseldorf 1929, Schwann. M 12.50; geb. M 14.50. — Die Jugendbewegung, hier „idealtypisch“ in ihrer „reinsten“ Ausprägung als die freideutsche oder ihr doch nahestehende genommen, wird bestimmt als eine Geistesrichtung, die, geboren aus dem Protest gegen die entartete Erwachsenenkultur, nach selbstgefundenen Gesetzen, frei von allen sonstigen Bindungen, ihr eigenes Leben gestalten und von hier aus das Gesamtleben umgestalten will. Eine umfassende Literaturkenntnis und eine wahrhaft seelenkundige und jugendliebende Einstellung lassen dieses Werk ohne Zweifel als das bisher beste über die deutsche Jugendbewegung des Jahrhundertanfanges erscheinen. Freilich dürften die sich oft aus-

schließenden Bewegungen kaum in eine einfache Definition eingespannt werden können. Z. B. „Bindungen“ werden (in ihrer Art) von der sozialistischen Jugendbewegung (deren Behandlung wohl etwas zurücktritt) geradezu gefordert. Das Buch von Else Frobenius scheint noch nicht benützt. Die katholische „Jugendbewegung“, die von der hier behandelten sich wesentlich unterscheidet, wird deshalb nur gelegentlich erwähnt; immerhin hätte manche nicht berücksichtigte katholische pädagogische Literatur gute Dienste leisten können. Einige hier oft in philosophischer Tiefe behandelte Probleme sind: Autorität und Freiheit, Pazifismus, sexuelle Aufklärung und Geschlechterumgang, „Intellektualismus“ und „Irrationalismus“.

313. Wagner, Julius, Pädagogische Wertlehre. Untersuchungen und Betrachtungen zur Lehre vom pädagogischen Wert als Grundlage der Kulturpädagogik. 2. umgearb. u. erweit. Aufl. (Pädag. Monographien, begr. v. Meumann, Bd. XXIII). gr. 8° (XV u. 187 S.) Kempten-Leipzig 1929, Nemnich. M 6.—; geb. M 8.— Das Kulturideal muß als Bildungsideal im Bildungsprozeß den produktiven Kulturmenschen schaffen. Kultur kann, als Bildungsziel aufgestellt, Einigung in die pädagogische Systemlosigkeit bringen (?). Die Kulturwertbereiche sind: Religion, Ethik, Logik, Ästhetik, Technik, Sinnendisziplin (Hedonik). Der Wertungsakt im Erzieher und Schüler wird für alle einschlägigen pädagogischen Fragen beleuchtet in Anwendung der Rickert'schen Wertphilosophie, der Adlerschen Individualpsychologie, der Phänomenologie. Letztere ergänzt W. wohltuend durch die Betonung der Erfahrung, wie überhaupt die philosophische Vertiefung neben der ausgebreiteten Literaturkenntnis den Hauptvorzug dieser Wertpädagogik ausmacht. (Doch ist die katholische Pädagogik dürftig herangezogen.) Wertvolles wird gegen den päd. Naturalismus und gegen Freud gesagt. — Eine unmögliche (absolute) Autonomie der Pädagogik, wie sie vorausgesetzt wird (19), wird anderswo von W. selbst zur einzig möglichen (relativen) eingeschränkt (89 125); sind doch die Bildungswertbereiche, wie die Ethik, notwendig „zu übernehmende“ (Teil-) Normen auch für die Pädagogik! Man könnte eine größere Selbständigkeit und Konsequenz in der Erkenntnistheorie und Metaphysik bei W. wünschen. Die Schilderung der beiden (allein?) möglichen Wertauffassungen (76) dürfte vielen nicht erschöpfend erscheinen. Auch ist wohl schwer zu entscheiden, ob W. sich zum Wertpsychologismus bekenne oder nicht. Von der ethisch-pädagogischen Kernfrage der Willensfreiheit fand ich nicht einmal das Wort. Immerhin verdient das edle Erzieherethos, der im Grunde wahrhaft metaphysische Sinn und eine Fülle zeitgemäßer, wertvoller Anregungen in diesem fleißigen Werke unseren Dank.

314. Stok, Wilhelm, Geheimnis, Lüge und Mißverständnis. Eine beziehungswissenschaftliche Untersuchung (Beiträge zur Beziehungslehre, hrsg. v. Leopold von Wiese, II). Lex.-8° (VII u. 90 S.) München 1929, Duncker & Humblot. M 4.— Der psychologische Einfluß gesellschaftlicher Spannungen auf die verschiedenen Formen der Verstellung, der Lüge und ähnlicher Äußerungen „sozialer Dispositionen“ und umgekehrt die Rückwirkung solchen Verhaltens auf die gesellschaftliche Beziehung wird mit Benützung der einschlägigen sozialpsychologischen und psychoanalytischen Literatur geschildert. Die Ausdrucksweise ist meist die der v. Wieseschen Beziehungswissenschaft.

315. The Franciscan Educational Conference. Report of the eleventh annual meeting Allegany, N. Y. June 28th, 29th, 30th, 1929. 8° (XXXIII u. 122 S.) Brookland, Washing-

ton, D. C. 1929, Office of the Secretary Capuchin College. — Ein Bericht über die 11. pädagogische Tagung der nordamerikanischen Provinzen der drei franziskanischen Familien. Die Vorträge, die über den hl. Franziskus als Erzieher, das franziskanische Bildungsideal, die kanonische Studiengesetzgebung für die Ordensleute (z. B. betreffend die Stellung zum hl. Thomas) u. a. handeln, werden nebst den Diskussionen wiedergegeben. Ein sorgfältiges Inhaltsverzeichnis vervollständigt den auch sonst vorbildlichen Tagungsbericht. Er gestattet einen Einblick in den Franziskusgeist, wie er im modernen Amerika mit seinem freiheitlichen, reichen Erziehungswesen seine zeitgemäße Lebenskraft entfaltet. G.

316. Sauer, Wilhelm, Die Wirklichkeit des Rechts. gr. 8^o (42 S.) Berlin-Grunewald 1929, Rothschild. M 2.40. — Wirklichkeit ist, in Anlehnung an Hegel sowie an Heinrich Maier, verstanden als „gesetzmäßiger Zusammenhang (von Seiten des Subjekts Sinnzusammenhang, von Seiten des Objekts Strukturzusammenhang) von Wertmonaden (Elementen des ‚Kultur‘-Strebens) und Modellen (Vorbedingungen der ‚Natur‘ für das Kulturstreben)“ (20). Die Rechtswirklichkeit ist die funktional dem Leben angepaßte Allgemeingültigkeit der ewigen Rechtsidee, des „juristischen Grundgesetzes“. — Es wird trotz des methodologischen, philosophischen Sinnes S.s nicht klar, ob die immerwährende Umgestaltung von Leben und Kultur auch das Wesentliche erfaßt, so daß dann die „Allgemeingültigkeit“ der Rechtsidee höchstens formal wäre (im Sinne des von S. so scharf zurückgewiesenen Neukantianismus Stammlers) und nicht mehr materialen Inhalt beträfe. Ob es der Klarheit und dem Fortschritt dient, wenn ohne Not philosophische Kunstausdrücke „nicht selten eine prägnante Bedeutung entgegen dem ursprünglichen Wortsinne annehmen“ (6)? G.

317. Mügel, O., Staatssekretär im Preuß. Justizministerium a. D., Justizreform (Werdendes Recht; Beihefte der Deutschen Juristenzeitung, hrsg. v. Mügel u. Schiffer, H. 1). gr. 8^o (51 S.) Berlin 1930, Otto Liebmann. M 1.60. — In Berlin und Wien gehaltene Vorträge über die seit 1906 infolge der Adickesschen Bestrebungen wachsende Bewegung der Rechtsprechungsreform in Deutschland. Die Emmingersche Justizreform 1924 wird besprochen, insbesondere aber werden die neuesten Vorschläge der Preußischen Staatsregierung zur Neuordnung der Gerichtspraxis geprüft. Es wird oft auf die Angleichung an die österreichische Justizreform hingewiesen. G.

318. Fichtes Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. II. Teil: Die drei Schriften über den Gelehrten. Eingeleitet, erläutert und mit Anmerkungen versehen von Hans Riehl (Die Herdflamme, hrsg. v. O. Spann, 16. Bd.) kl. 8^o (X u. 306 S.) Jena 1929, Fischer. M 10.—; geb. M 11.50. — Riehl, der im 15. Bd. F.s Reden an die deutsche Nation herausgab und demnächst dessen „Staatslehre von 1813“ erscheinen lassen wird, versah auch diese Vorlesungen F.s (1794, 1805, 1811) mit einer Einleitung, kurzen Randtiteln und sehr beachtenswerten Anmerkungen, z. B. über die Ideenlehre F.s. Diese Ausführungen F.s über den Gelehrten als Führer seines Volkes und der Menschheit dürften in dieser handlichen Ausgabe vielen willkommen sein, um die wahren Wurzeln des „Neufichteanismus“ besser würdigen zu können, der uns weithin in der heutigen Wertphilosophie entgegentritt. R. kennzeichnet gut die für die Wandlungen des F.schen Staatsbegriffes wichtigen Stellen. G.

319. Freiherr vom Steins ausgewählte Schriften. Briefe, Berichte, Aufsätze und Denkschriften zur Staatswissenschaft.

Ausgewählt und erläutert von Dr. Klaus Thiede (Die Herdflamme, hrsg. v. O. Spann, 17. Bd.). kl. 8^o (XII u. 406 S.) Jena 1929, Fischer. *M* 9.—; geb. *M* 10.50. — In den gegenwärtigen drängenden Verhandlungen über eine organische Ergänzung der „formalen“ Demokratie sind die v. St.schen Anschauungen über die konstitutionelle Verfassung, den Berufsgedanken und Ständestaat, die Selbstverwaltung, das Zweikammerprinzip, die Agrarreform, das Erbrecht u. a. nicht bloß von geschichtlicher Bedeutung. Eine kurze, inhaltsreiche Würdigung Th.s vergleicht vom Stein mit Smith, Fichte, List. Zahlreiche Anmerkungen und ein sorgfältiges Namens- und Sachverzeichnis erleichtern den Gebrauch. G.

320. Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Irving Fisher, Achilles Loria, Franz Oppenheimer, Edwin R. Seligman, Camillo Supino, Leopold v. Wiese (Der ganzen Reihe II. Bd.) gr. 8^o (VII u. 238 S.) Leipzig 1929, Meiner. *M* 8.50; geb. *M* 12.— Daß aus dem Leben das Werk oft erst verstanden wird, erhellt besonders aus den beiden wichtigsten Beiträgen des Beziehungswissenschaftlers L. v. Wiese und vor allem des ehemaligen Arztes und späteren Soziologen und Siedlungswissenschaftlers Fr. Oppenheimer. Ferner sei hingewiesen auf des italienischen Wagnerschülers Loria Geschichte seiner „Bekehrung“ von der Marx'schen Werttheorie. Des amerikanischen Wagnerschülers Seligman Darstellung ist lehrreich für die Verhältnisse an amerikanischen Universitäten und die ersten Anfänge des amerikanischen Sozialismus. G.

321. Heimann, Eduard, Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik. gr. 8^o (VIII u. 234 S.) Tübingen 1929, Mohr. *M* 9.—; Gzl. *M* 12.— Dieses einem Führer der religiösen Sozialisten, Tillich, gewidmete Werk eines „ideellen“ Sozialisten weist die Marx'sche Wert- und Wirtschaftslehre überhaupt zurück (17 41 74) und will auch die Marx'sche Soziallehre ihrer „materialistischen“ Ausdrucksweise und späteren Entstellung entkleiden, um ihre Idee, ihren „Geist“ aufzuzeigen. Marx habe nur die Ideologie, nicht die Idee gelehrt (99 ff.). H. verzichtet freilich darauf, diese Marxdeutung „philologisch“ getreu zu nennen (101); er findet sie „geisteswissenschaftlich“. Die dialektische, willkürliche Biegsamkeit des Marx'schen Denkens begegnet uns auch bei H., der selbst viele Unausgeglichenheiten bei Marx zugeibt (z. B. 184). Sehr Gutes sagt H., wo er, unabhängig von Marx, wahrhaft wissenschaftlich, ökonomisch und sozial denkt. Beachtenswert sind seine Ausführungen über das Monopol, das er freilich fast mit dem „Kapitalismus“ gleichsetzt (41 ff. 59), über die Inkonsequenz des Hochliberalismus in seiner Stellung zur Staatsmacht, über die Arbeitslosenunterstützung (210), besonders aber über seinen Hauptgegenstand, die Sozialpolitik, bezüglich deren er einen stark revisionistischen Standpunkt vertritt. Willkürlich sind manche Ausführungen über die christlichen Gewerkschaften und über die katholische Kirche (108 134). G.

322. Dessauer, Friedrich, Kooperative Wirtschaft. I. Das Kooperative System. gr. 8^o (X u. 160 S.) Bonn 1929, Cohen. *M* 5.— In dem die dynamische Wechselwirkung der Wirtschaftsfaktoren darstellenden Wirtschaftspolygon ist nach D. beherrschend der Mensch als Ziel der Wirtschaft (9) und Vertreter der fünf „subjektiven“ Wirtschaftsfaktoren, welche sind: Unternehmer, Mitunternehmer („Kapitalist“), Mitarbeiter (glücklicher, für das System bezeichnender Ausdruck!), übergeordnetes Bewußtsein (Staat, Gemeinde usw.), Konsument. So enthält schon, wie D. überzeugend darzut, das Eigengesetzliche der Wirtschaft, weil den Menschen, das Ethische. Die auch

ethisch gewollte, sinnvolle Planung (16) der Wechselwirkungsarbeit der fünf subjektiven, menschlichen Faktoren an den beiden, natürlich ihrer Eigengesetzlichkeit folgenden objektiven Faktoren, Natur und Technik, ist Kooperation nach D., die er genauer abgrenzt gegenüber Oppenheimers Zwangswechselwirkung, Wissels Planwirtschaft und Peschs Solidarismus, den D. wohl zu eng als bloß ethisches System anspricht. — D. unterscheidet von der geschichtlich beschreibenden Sozialökonomik die normative. Wenn er trotzdem (VII) der Sozialökonomik überhaupt das „was ist“, als Gegenstand zuweist, so will er dies wohl weniger, wie es sonst meist geschieht, dem „was soll“, entgegensetzen, sondern er sieht wohl in dem „Wesen“ der Erscheinungen der Ur-faktoren auch das Richtungsgebende, das Sein der ewigen Idee. Die Arbeit scheint (141) als einzige Güter- und Wertquelle aufzutreten, wohl ein Versehen. Es könnte klarer hervortreten, daß der Preis auch selbst schon die Rücksicht auf den Nutzwert einschließt. Wenn nach D. (158) die Sozialpolitik die Wirtschaftsleistung voraussetzt (was richtig ist), gilt nicht, gerade auch nach seinem Wechselwirkungsprinzip, ebensowenig das Umgekehrte, wegen des Mitarbeiters? Der Anhang der philosophisch durchdachten Schrift bietet ein wertvolles, von der Deutschen Zentrumsparlei übernommenes wirtschaftspolitisches Programm.

G.

323. P e s l, Ludwig D., Gemeinde, Grundrente und Bodenreform. gr. 8^o (85 S.) Würzburg 1929, Kabitzsch. M 2.— Nicht bloß wirtschafts- und sozialpolitisches Gegenwartsinteresse, sondern auch rechtsphilosophische Bedeutung hat diese auf streng wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute und auch in der Polemik wissenschaftlich vornehme Untersuchung der „Bodenreform“ Damaschkescher Prägung. Besondere Verdienste der Arbeit sind: Die Aufhellung der Mehrdeutigkeit des vielgebrauchten Wortes Grundrente, der Aufweis der Inkonsistenz, mit Damaschke allein bei Immobilien die „Rente“ zu finden und erfassen zu wollen, sodann die äußerst zeitgemäße Besprechung des Wohnheimstättengesetzesentwurfes. Genaue statistische Angaben beleuchten z. B. das Untermieterwesen und die englischen Bodenverhältnisse. — Es empfähle sich, nicht bloß an einigen Stellen, wo es geschieht, sondern immer auch für heute die Möglichkeit Ricardoscher Grundrente zuzugeben und hierfür, wie allerdings dann auch proportional für alle ähnlichen „Renten“, eine gerechte Wertzuwachssteuer zu bejahen.

G.

324. H e y d e, Johs. Erich, Universalismus und Individualismus. Eine philosophische und staats-theoretische Klarstellung: ArchRWirtschaftsPh 23 (1930) 141—149. — Ein Beitrag zur Lehre über die Ganzheit und damit zur Deutung etwa der Lehren Spanns und Dietzels. H. sieht die Vielfältigkeit des Ganzheitsbegriffes, wie sie allerdings in der Scholastik — auf die H. sich beruft — nur noch vollständiger und klarer zutage tritt; z. B. zu dem wichtigen Begriffen der *unitas ordinis* beim Aquinaten vgl. Schol 4 (1929) 596.

G.

325. O p p e n h e i m e r, Franz, Der Staat. 3. Aufl. 14./15. Taus. 8^o (VII u. 138 S.) Jena 1929, Fischer. M 4.50; geb. M 6.— In dieser älteren und kürzeren Fassung seiner Staatslehre führt O. den ersten Staat auf Versklavung der selbsthaften Hackbauern durch die schweifenden Hirten zurück: Aus Rassen Klassen, wobei das „Recht“, der Staat, das „politische Mittel“, die Herrschaft der Eroberer schützte. Der Zukunftsstaat muß das politische Mittel stürzen und nur das „ökonomische Mittel“, Arbeit mit äquivalentem Tausch, übrig lassen in der klassenlosen Gesellschaft, der „Freibürgerschaft“. — Vielherrschaft ist nicht gut — zitiert O. (86); glaubt er an die Jägeranarchie? Die Ethno-

logie redet eine andere Sprache. Und wie, wenn in der künftigen klassenlosen, herrschaftslosen Gesellschaft wieder die schweifenden Hirten ins Tiefland einbrechen? Doch — nach O. werden die „Beamten“ bleiben; die „äußere Form“ des Leviathan Staat bleibt, desgl. die „arbeits-teilige“ Volkswirtschaft; auf stramme Polizei und freie Berufswahl will also O. nicht verzichten. So wird trotz der starken Worte sein „sozial-liberaler“ Staat dem alten — der gewiß verbesserungsbedürftig bleibt — so ähnlich sehen wie etwa der von ihm gerühmte neuseeländische. G.

326. Oppenheimer, Franz, Die beiden Wurzeln des Rechtes: ArchRWirtschPh 23 (1930) 178—196. — O. wendet seine Staatsursprungslehre auf die Entstehung des Rechtes an. Wie der Staat nicht aus einem Gesellschaftsvertrag Isolierter, sondern aus der Familie entspringt, so geht das Recht als genossenschaftliches Wir-Bewußtsein aus der Familie hervor, während später durch die Eroberungen kriegerischer Hirtenstämme Ungleichheit und Gewalt als andere Rechtswurzel hinzutritt. Die beiden Rechtswurzeln sind Ethos und Kratos. — O. findet Gedankengänge, die ihn nahe an das richtig verstandene, aber von ihm doch nicht ganz erfaßte scholastische Naturrecht heranführen (188). G.

327. Oppenheimer, Fr., Weltprobleme der Bevölkerung (Weltwirtschaftl. Vorträge u. Abhandlungen, hrsg. von E. Schultze, H. 1). kl. 8^o (71 S.) Leipzig 1929, Deutsche Wissenschaftl. Buchhandlung. M 3.25; Subskr. M 2.75. — Viel Richtiges wird gegen das Malthussche Gesetz gesagt; doch kann man O. nicht beistimmen, wenn er (14) behauptet, alle „bürgerliche“ Theorie glaube an dieses Gesetz (vgl. etwa Spann). Nach O. ist der Hauptgrund der Bevölkerungsnot die Landflucht, die eine Folge des Großgrundbesitzes sei (Goltzsches Gesetz), besonders angesichts der geringeren Lebenswierigkeit in der Stadt (O.s „Gesetz vom einseitig sinkenden Druck“). Im Falle der von ihm stets geforderten Zerschlagung des Grundeigentums sieht O. keine ersten Grenzen für die mögliche Menschenzahl auf Erden. — Alle Technik bliebe aber ohnmächtig ohne Bodeneigentum, falls man nicht bolschewistischen Zwang zu Hilfe rief. Und das (nach O.) ohne „Staat“? G.

328. Leclercq, J., Leçons de Droit naturel, II: L'État ou la politique. 8^o (580 S.) Namur 1929, Wesmael & Charlier. — Im ersten Bande seiner Rechtsvorlesungen hatte L. die Grundlagen und die allgemeinen Prinzipien des Rechtes aufgezeigt. Der vorliegende Teil gibt Aufschluß über die Fragen des Staatsrechtes. Weitere Bände über die Familie, die Rechte des einzelnen und das internationale Recht verheißt uns die Zukunft. Mannigfach sind die Probleme, die das vorliegende Werk sich stellt. Es behandelt Natur, Ursprung und Aufgabe des Staates, Notwendigkeit, Rechtmäßigkeit und Organisation der öffentlichen Gewalt. Der Verfasser besitzt eine wunderbare Gabe: Unter seiner Feder nehmen die alten Fragen neue Gestalt an und ziehen den Geist in ihren Bann. Sie bewahren ewig ihre spannende Kraft. Der soliden Art der scholastischen Methode bleibt L. treu. Er scheut sich anderseits nicht, geschichtliche Gegebenheiten weitgehend zu verwerten, um die Entstehung und Entwicklung der Probleme neu zu beleuchten. So ist sein Werk von hohem Wert für den Unterricht. Eine lange Bibliographie und eine sehr eingehende Inhaltsübersicht (40 S.) vermehren noch den Nutzen des Buches. De Blic.

329. Delos, J. T., O. P., La société internationale et les principes du Droit public. (Préface de Louis Le Fur.) 8^o (XX u. 344 S.) Paris 1929, Pedone. — Aus der scholastischen Lehre und den Anschauungen des verstorbenen Prof. Haurion schöpft der Verfasser die Gedanken

zu einer Theorie des internationalen Rechtes. Dieses System ist in seinem Kern nicht neu. Trotzdem wird es viel Beachtung finden. Denn es stellt sich in Gegensatz zu den individualistischen Rechtsauffassungen des 19. Jahrhunderts, die in der Tat ungenügend und überholt sind. Die Staaten sind einem natürlichen Gemeinwohl untergeordnet, das ihnen eine Zielstrebigkeit aufprägt. Die Staatsoberhoheit kann deshalb nicht wie im Sinne Kants eine absolute Autonomie sein. Die Freiheit des Staates wie die der Einzelperson untersteht einer transzendenten und objektiven Norm: dem Gemeinwohl. Das ist die eigentliche Grundlage des internationalen Rechtes. D. verwertet die Ergebnisse der heutigen Soziologie. Er zeigt sehr gut, daß die Völker von Natur aus zu einer Art allgemeiner Kulturgemeinschaft zusammengeschlossen sind. Diese hat dem Völkerbunde gegenüber dieselbe Bedeutung, wie das Volk gegenüber dem Staat. Das Buch enthält eine Reihe von höchst interessanten Analysen auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie. Weniger glücklich scheint es, in den Werken der beiden Begründer des internationalen Rechtes, Vitoria und Suarez, den Anfang jenes Gegensatzes sehen zu wollen, der heute voluntaristisches und organisches Recht gegenüberstellt. Ich urteile hier nicht über Vitoria. Sicher ist es aber unrichtig, Suarez den Begründer des voluntaristischen Rechtes zu nennen. Man wolle vergleichen, was ich über diesen Gegenstand in der Mainummer 1929 der RevPh geschrieben habe. De B.

330. Darmstaedter, Fr., Die Grenzen der Wirksamkeit des Rechtsstaates. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Krise des liberalen Staatsgedankens (Heidelberger rechtswissenschaftl. Abhandlungen, hrsg. v. d. jurist. Fakultät, 8). gr. 8^o (VII u. 306 S.) Heidelberg 1930, C. Winter. M 15.— Von der „klassischen“ liberalen Rechtsstaatslehre bei Kant und (dem jüngeren!) W. v. Humboldt, die für D. das Ideal bleibt, wird unterschieden die „moderne“ Rechtsstaatslehre, die bezüglich der Wirtschaft das an sich nicht liberale Wohlfahrtsprinzip übernommen habe und durch die volle Gleichsetzung von Recht und Staat (Kelsen) praktisch zum Machtstaat führe. Den Höhepunkt der Lehre vom Allmachtstaat (Polizeistaat, Ständestaat, Wohlfahrtsstaat, „Kulturstaat“) sieht D. in Hegel, auf den er den Marxismus und Bolschewismus sowie den Fascismus zurückführt. Anzuerkennen ist die sorgfältige, reiche Quellen- und Literaturangabe. — D. bedient sich der Rickertschen Wertphilosophie. Wie er ahnt (131 f.), müßte im scholastischen Sinne dem Staate die Macht und die Aufgabe der Gesetzgebung, Wohlfahrt und Kultur zugewiesen werden, aber in Anerkennung des Naturrechtes und der Privatrechte. D. berücksichtigt noch nicht die Arbeiten von Georg Burckhardt und Chr. Planck über die neueste Kultur- und Berufsstaatsidee. Gemmel.

Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte.

Von Joseph Koch (Breslau).

Auf dem Konzil von Vienne (1311) wurden folgende drei Lehren des Petrus Johannis Olivi verurteilt: 1. Jesu Seite wurde vor seinem Tode durchbohrt; 2. die Geistseele ist nicht Wesensform des menschlichen Leibes; 3. den unmündigen Kindern wird durch die Taufe nur die Erbschuld nachgelassen, aber nicht die übernatürlichen Tugenden eingegossen (D 480—483). Dazu kommt dann freilich die Verurteilung seines Spiritualismus in der Konstitution „Exivi de paradiso“; insbesondere wurde sein Satz: „Haereticum est dicere in voto paupertatis evangelicae usum pauperem non includi“ verworfen¹.

Die fast dreißigjährige Vorgeschichte dieser Verurteilung ist seinerzeit von Kardinal Ehrle in dem großen Aufsatz geschildert worden, der für die gesamte Olivi-Forschung grundlegend ist². Wenn ich nun die Entwicklung des Olivi-Prozesses³ von seinen Anfängen bis zum Konzil von Vienne nochmals darzustellen unternehme, so geschieht es zum geringeren Teil, weil ich zu einigen abweichenden Resultaten hinsichtlich der ersten Phase des Prozesses gekommen bin, zum größeren Teil, weil ich jene bedeutsamen Forschungen nach der theologischen Seite hin fortsetzen möchte. Dementsprechend soll der Aufsatz 1. kurz von den in Betracht kommenden Quellen handeln, 2. den Verlauf des Prozesses schil-

¹ Vgl. C. Du Plessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus* I 1 (1724) 278. Der Satz stammt aus der Frage, „an usus pauper includatur in consilio seu voto paupertatis evangelice, ita quod sit de eius substantia et integritate“, Vat. Burgh. 358 f. 193^{rb}.

² Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften: *Archiv f. Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 (1887) 409—552. Im folgenden zitiert: *Archiv* III nebst Seite.

³ Diese abgekürzte Ausdrucksweise sei gestattet, wengleich es sich um mehrere voneinander unabhängige Prozesse handelt. Sie bilden aber als Vorgeschichte zur Verurteilung Olivis durch das Konzil von Vienne eine Einheit; denn die Kommunität im Franziskanerorden ruhte nicht eher, als bis dieses Urteil erreicht war.

dern, soweit neue Resultate in Frage kommen, 3. eine kurze zusammenfassende Darstellung der Theologie Olivis und darauf fußende Beurteilung des Prozesses bieten.

I.

1. An erster Stelle müssen wir als vorzüglichste Quelle Olivis Sentenzenkommentar nennen. Freilich handelt es sich nicht um einen Kommentar im strengen Sinne des Wortes, sondern um eine Darstellung der gesamten Theologie nach der Disposition des Lombarden, wie wir sie auch sonst in jener Zeit finden. In einem kürzlich erschienenen Aufsatz in den *RechThAncMéd*⁴ habe ich dargelegt, daß Olivi ein solches Werk schreiben wollte, und ein Verzeichnis der Quästionen gegeben, die vom 1., 3. und 4. Buch erhalten sind. Das zweite Buch hat bekanntlich B. Jansen⁵ ediert und vom ersten Buche die Quästionen 2—4⁶. Neuestens hat M. Schmaus in seinem Buche über Thomas Anglicus die Frage ediert: „An in divinis sit personalis productio et pluralitas“⁷.

2. An zweiter Stelle kommen die Schriften Olivis in Betracht, die in dem äußerst seltenen Druck von 1509 enthalten sind: *Petrus Johannis Olivus Provencalis Ord. Min., Quodlibeta et impugnationes quorundam articulorum; item defensiones aliorum articulorum (Venetiis, 1509)*⁸. Aus diesem

⁴ Der Sentenzenkommentar des Petrus Joh. Olivi: 2 (1930) 290—310.

⁵ Ihm muß ich an dieser Stelle meinen besonderen Dank aussprechen, weil er mir seine Olivi-Photographien überließ.

⁶ Fr. Petrus Johannis Olivi O. F. M., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum, quas primum ad fidem Codd. Mss. edidit Bernardus Jansen S. J. I (Ad Claras Aquas 1922); II (1924); III (1926)*. Die drei Quästionen über die Gotteserkenntnis, die J. als Appendix edierte (III 455—554), sind = I Sent. q. 2—4.

⁷ M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil: Die Trinitarischen Lehrdifferenzen (BeitrGeschPhMA Bd. XXIX [1930] 143*—228*)*. — Es ist fraglich, ob es zweckmäßig war, die *Quaestio Olivis* isoliert herauszugeben. Denn erstens müssen zur Beurteilung der Trinitätslehre des Spiritualen auch die oben im Text angeführten Schriften „Defensio“ und „Defensio articuli quinti“ herangezogen werden, und zweitens erfordert die Bedeutung Olivis eine baldige Gesamtedition seiner theologischen Quästionen.

⁸ Zur Abkürzung der Zitate bezeichne ich den Druck im folgenden mit P. Der Bayerischen Staatsbibliothek möchte ich an dieser Stelle dafür danken, daß sie mir durch Übersendung des Werkes an die Breslauer Universitätsbibliothek eine genaue Untersuchung ermöglichte.

Drucke, der zunächst fünf Quodlibeta (f. 1^{ra}—35^{vb}) und Quaestiones textuales, d. h. Erläuterungen schwieriger Stellen der Heiligen Schrift (f. 35^{vb}—41^{vb}) enthält, kommen für uns die folgenden Stücke in Betracht, die ich in der Reihenfolge anführe, in der Olivi sie abgefaßt hat ⁹:

a) Die Kampfschrift gegen fr. Ar[naldus?] (f. 42^{ra}—53^{ra}). Incipit: Ostenso quod primus articulus paupertati evangelicae contrarius est erroneus et contra decretalem domini N[icolai], tangendum est aliquid breviter de subsequentibus Explicit: preter doctores sacros a Romana Ecclesia authentice receptos et solemnizatos. Zitiert: *Impugnatio I.*

b) Die Ergänzung hierzu bildet die Polemik gegen fünf Artikel, die anscheinend ein (oder mehrere?) Schüler jenes fr. Arnaldus vertrat (f. 53^{ra}—b). Zitiert: *Impugnatio II.*

c) Das Schreiben an fr. R. de Camliaco, in dem Olivi sich bezüglich 19 Sätze verteidigt (f. 51^{va}—53^{rb}). Incipit: Quamvis affectum vestrum Explicit: sed undique circumfultus. Vos autem bene valete, optime vivite, et Deus pacis sit ipse vobiscum. Datum in Monte Pessulano feria IV^a post Christi divinissimum Pascha. Entstanden zwischen 1280 und 1283. Zitiert: *Expositio.*

d) Die Littera septem sigillorum von 1283 nebst den entsprechenden Erklärungen Olivis (f. 50^{vb}—51^{rb}). Der Text des Druckes läßt sich mit Hilfe des Textes in Vat. Burgh. 322, f. 127^{ra}—^{va}, verbessern. Zitiert: *Revocatio.*

e) Das Rechtfertigungsschreiben Olivis von 1285 gegenüber der von einer Ordenskommission aufgestellten Liste seiner Irrtümer von 1283 (f. 54^{rb}—vb; 43 [!]^{ra}—50^{va}). Incipit: Reverendis in Christo patribus fratri Arloto de Prato . . . A censura veritatis aeternae lex inviolabilis Explicit: litteram mihi dignemini destinare. Datum Nemausi anno domini millesimo ducesimo octuagesimo quinto. Zitiert: *Defensio.*

f) Die Ergänzung dazu bildet die kurz nachher entstandene erneute Verteidigung seiner Spekulationen über das Verhältnis der göttlichen Wesenheit zu den innergöttlichen Ausgängen (f. 53^{va}—61^{vb}). Zitiert: *Defensio articuli quinti.*

Außer diesen Schriften Olivis kommt das ganze Quellenmaterial zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne in Betracht, das Kardinal Ehrle im zweiten und dritten Bande des Archivs veröffentlicht hat. Da es allgemein bekannt ist, brauche ich es nicht im einzelnen anzuführen.

⁹ Die notwendigen literarhistorischen Untersuchungen, mit denen ich diesen Aufsatz nicht belasten will, werde ich demnächst in anderem Zusammenhange bringen.

II.

Wie schon früher gesagt, fasse ich die verschiedenen voneinander unabhängigen Prozesse gegen die Lehre Olivis im Hinblick auf die schließliche Verurteilung durch das Konzil von Vienne als einen Prozeß zusammen. Die einzelnen Phasen ergeben sich, wie schon aus Kardinal Ehrles Arbeit hervorgeht, entsprechend den verschiedenen Ordensgeneralaten:

Hieronymus Ascoli (Nicolaus IV.) 1274—79, seit 23. 4. 1278 Kardinal.
Bonagratia 1279 bis 3. 10. 1283.

Arlottus de Prato 1285—1286.

Matthaeus ab Aquasparta 1287—1288.

Raymundus Gaufredi 1289—1295.

Johannes de Murro 1295—1303.

Gundisalvus de Vallebona 1304—1313.

Das Schicksal Olivis und seiner Lehre verändert sich je nach der Stellung, die die Generale zu den Spiritualen überhaupt einnahmen. Man muß sich natürlich darüber klar sein, daß die Frage der paupertas evangelica stets das Hauptinteresse beanspruchte, weil der Gegensatz der strengen Auffassung der Spiritualen zu der gemäßigten der Kommunität den Orden in seinem Bestande bedrohte. Da Kardinal Ehrle diese Seite des Prozesses ausführlich behandelt hat, kann ich sie zurücktreten lassen und mich den theologischen Streitfragen zuwenden.

Den ersten Schwierigkeiten begegnete Olivis Theologie unter dem Generalat des Hieronymus Ascoli; Olivi ging in seinen Quästionen neue Wege und erregte damit nicht geringen Anstoß¹⁰. Seine Gegner zeigten ihm dem General an; nach dem Bericht des Angelus de Clarino ließ er sich von Olivi die Quästionen über die allerseligste Jungfrau Maria vorlegen und befahl, nachdem er sie gelesen, daß Olivi sie verbrenne¹¹. Wenn Angelus nun den Hieronymus als Papst sagen läßt, er

¹⁰ „Huic (d. h. fr. Hieronymo), cum esset in generalatus officio, ab hiis, qui bonorum alienorum invidia cruciantur, accusatus est sanctus homo dei fr. Petrus Johannes Olivi..., quod ex audacia et presumptione temeraria quasdam questiones, novitatem non modicam sapientes, composuerat.“ So berichtet Angelus de Clarino in der *Historia calamitatum*. Archiv II 288, 4—9.

¹¹ A. a. O. 288, 9 ff.

habe das bloß getan, um den Frater in der Demut zu üben, die Quästionen selbst seien ohne Fehl gewesen¹², so klingt das wenig glaubhaft. Gleichwohl steht die Tatsache, daß Hieronymus Olivi zur Rechenschaft gezogen und Schriften von seiner Hand hat verbrennen lassen, fest. Davon weiß auch noch lange nachher die Kommunität¹³ und — was wichtiger ist — davon berichtet Olivi selbst. Nach seinen Äußerungen mußte er sich vor Hieronymus wenigstens über drei Punkte rechtfertigen: 1. Daß jedes Geschöpf sein eigenes Sein sei, weil Sein und Wesenheit im Geschöpf nicht unterschieden sind¹⁴; 2. daß die Kinder in der Taufe keine Tugenden erhalten¹⁵; 3. daß die Ehe kein Sakrament im Sinne der übrigen sei, und daß durch sie keine Gnaden verliehen werden¹⁶.

Aus den angeführten Äußerungen Olivis ersieht man, daß er dem General beruhigende Erklärungen abgab und selbst vorsichtiger wurde; freilich gebot er seinem Schaffensdrang keinen Einhalt¹⁷, und so mußte es über kurz oder lang wieder zu Konflikten kommen, zumal seine Freunde die interessanten Quästionen — wie Olivi sagt, ohne sein Wissen — verbreiteten¹⁸.

¹² A. a. O. 288, 30—289, 2. — ¹³ Archiv III 156, 31 ff.

¹⁴ „Quod quaelibet creatura est suum esse, quia in creatura non differt essentia et esse. Ante tempus fr. Hieronymi aliquid de hoc dixi, non tamen sic absolute et sic indistincte, sicut isti (seine Gegner) ponunt... Ad praesens autem non curo, quia a tempore illo et citra nolui me intromittere de materia ista.“ Expositio Art. 12, P 52^{ra,b}.

¹⁵ „Quod virtutes non dentur parvulis in baptismo. De hoc... nihil est in scriptis meis, nihil etiam unquam asserui. Sed quod ex necessitate ad eorum salvationem hoc fieri non oporteat aut quod communiter hoc non fiat, dixi ante tempora fr. Hieronymi esse opinionem profundo et solemnem scrutinio discutiendam et non temerarie tanquam haeticam a quolibet reprobendam...“ Expositio Art. 3, P 51^{vb}.

¹⁶ „Quod matrimonium sit sacramentum novae legis et conferat gratiam. Affirmare contrarium est erroneum, sustinere haeticum, dubitare est omnino simpliciter illicitum.“ So lautet Art. 6 der Littera VII sigillorum. Olivi bemerkt dazu u. a.: „Et de hoc domino Hieronymo satisfeci, et postea nihil horum dixi quod sciam.“ P 50^{vb}.

¹⁷ Angelus de Clarino läßt Olivi nach der Verbrennung der Quästionen sagen: „Quod si putatis, quia de combustionem et perditionem questionum dolendum sit, illud nichil est, quia illas easdem et alias de eadem materia non minus utiles facile est mihi reparare et adinvenire.“ Archiv II 288, 20 ff.

¹⁸ Olivi sagt in der Defensio, er habe seine Quästionen „satis secreta“ niedergeschrieben, „quamvis apud quosdam fratres praeter

Wann kam der zweite Schlag gegen Olivi? Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, wie man das Verhältnis der *Defensio* zur *Expositio* beurteilt. Aus beiden lassen sich Listen von Irrtümern herausschälen, gegen die Olivi sich eingehend verteidigt. Der *Defensio* liegt der umfangreiche *Rotulus* zugrunde, den eine Ordenskommission 1283 zusammengestellt hatte¹⁹. Die *Expositio* schließt sich an eine Liste von 19 Artikeln an²⁰. Vor allem fragt es sich, ob beide Listen identisch sind. Kardinal Ehrle war dieser Meinung: „Es sind ungefähr dieselben Sätze, welche auch in der Pariser Zensur und der *Littera VII sigillorum* enthalten waren.“ Nur berücksichtige Olivi in seinem Schreiben an die Zensoren mehr die theologischen, in seiner Antwort an die Freunde mehr die philosophischen Sätze²¹. Bei dieser Annahme wird die Datierung des Briefes an R. de Camliaco sehr schwierig; denn da der Brief jedenfalls vor dem Schreiben an die Pariser Zensoren liegt²², so käme nur die Zeit von 1283 bis 1285 in Betracht. Dem widerspricht aber die Erwähnung des Generalministers²³; einen solchen gab es vom 3. Oktober 1283 bis Pfingsten 1285 nicht. So fragt Kardinal Ehrle schließlich, ob etwa fr. *Bonagrata* gemeint und der Brief schon zu dessen Lebzeiten geschrieben sei.

So ist es in der Tat. Die Liste der 19 Artikel hat nichts mit

meam intentionem, immo contra meam voluntatem expressam fuerint publicatae“. P 54^{rb}. — In derselben Schrift liest man: „Et certe in quaestionibus meis plura possunt esse incorrecta, quia me nolente per aliquos communicatae fuerunt, antequam eas diligentius correxissem.“ P 46^{rb}. — Man erinnert sich unwillkürlich an Durandus de S. Porciano, den dasselbe „Mißgeschick“ traf, und der sich in einem Postscriptum zur letzten Redaktion seines Sentenzenwerkes in ganz ähnlichen Worten darüber ausspricht.

¹⁹ Vgl. C. Du Plessis d'Argentré, Coll. iud. I 1 (1724) 227—229, der einen Teil der Artikel des *Rotulus* nebst Auszügen aus Olivis Verteidigung bietet.

²⁰ C. Du Plessis a. a. O. 231^b—232^b.

²¹ Archiv III 427. E. Hocedez, Richard de Middleton (1925) 443 ff., teilt Ehrles Meinung.

²² Olivi sagt ausdrücklich, er sei „omnibus denudatus, etiam scriptationibus meis“. *Expositio* P 53^{rb}. Als er an die Zensoren schrieb, war er wieder wenigstens teilweise im Besitze seiner Quästionen.

²³ „De articulis illis pure confiteor quod et coram ministro meo sincere confessus sum, quam confessionem, iam diu est, habet generalis minister sibi missam a ministro meo.“ *Expositio* P 51^{va-b}.

der von 1283 zu tun, sondern ist wesentlich früher entstanden; daher selbstverständlich auch Olivis Schreiben an die Freunde über diese Liste. Anhaltspunkte zur Datierung beider Aktenstücke gewinnen wir zunächst aus Olivis Schreiben; er hebt hervor, daß die Menschen ihn zu verwerfen beginnen²⁴. Das konnte er unmöglich schreiben, wenn schon die Aktion von 1283 vorüber war, durch die er sich so außerordentlich diffamiert fühlte²⁵. Die jetzt gegen ihn vorgebrachte Anklage gibt ihm vor allem Anlaß zu enthusiastischen Betrachtungen über die ihm gebotene Gelegenheit, mit Christus erniedrigt zu werden, Betrachtungen, die zeigen, daß seine wirkliche Lage damals noch recht erträglich war²⁶. Auf die Zeit vor 1283 weisen auch die interessanten Bemerkungen über den Verlust der Anwartschaft auf die Pariser Magisterwürde hin. Seinen Freunden, mit denen er wohl zusammen in Paris studiert hatte, schreibt er, er verabscheue aus Scham und Gewissensbedenken die Streberei nach Pariser Ehren; darum habe er ihnen auch nur selten, d. h. nur dann geschrieben, wenn er ihre Briefe beantworten mußte. Er habe ja schon immer gesagt, Christus werde nicht zugeben, daß er Magister werde, auch wenn die Welt ihn zu dieser Ehre erheben wolle; wenn er trotz seiner Fehler zu dieser Würde gelangte, so wäre ihm das ein Zeichen seiner Verwerfung. So habe denn Gott dem Ordensgeneral eingegeben, ihn als Wahrheitsfälscher zu verwerfen, zu entehren und zu verurteilen, damit er zur seligen Gottesgemein-

²⁴ „...mihi potius congaudete qui usque ad hoc signa veritatis perfero quod ab hominibus reprobari incipio...“. Expositio P 51^{va}.

²⁵ Vgl. die Vorrede zur Defensio, Archiv III, 418 ff., insbesondere 418, 28 f.: „ipse autor est sententialiter laesus seu reprehensus“. Ebd. 33—35: Rotulus und Littera sollen in allen Konventen vorgelesen werden „quasi in signum reprobationis evidentioris et horribilioris“ (also keineswegs „reprobari incipio“). 36 ff.: „miror satis, quomodo tam rigidus processus est contra me actus, et quomodo tam sollemnis tamque inusitata sententia tamque diffamatoria pro viros tam sollemnes est data, me super his omnino irrequisito“ (P 54^{rb}).

²⁶ „O quando videbo quod ego ‚vermis et non homo‘ fiam, ‚opprobrium hominum et abiectio plebis‘, ita ut ‚omnes videntes me derideant me, loquantur labiis et moveant caput‘, immo et ‚persequantur hominem inopem et mendicum et compunctum corde mortificare‘? ... Sinite igitur, fratres, sinite me cum Christo abiici et humiliari, quia praevalet honori abiectio et superbiae humilitas principatur.“ Expositio P 51^{va}.

schaft gelange²⁷. Die Liste der von Olivi in seinen Quästionen zum Sentenzenbuch vertretenen Irrtümer hat also verhindert, daß er zum *magister in theologia* befördert wurde.

Wer ist nun der Ordensgeneral, den Olivi hier erwähnt? Nach Olivis Angaben ist er *motu proprio* vorgegangen²⁸; es ist weder die Rede von dem Beschluß eines Generalkapitels noch von theologischen Beratern, wie sie dem General 1283 zur Seite stehen. Er hat nicht persönlich mit dem damals in Montpellier befindlichen Bakkalar verhandelt, sondern die Sache durch den zuständigen Provinzial erledigt. Durch diesen erhält Olivi Kenntnis von den 19 Artikeln, und sein Entschuldigungsschreiben geht auch durch den Provinzial nach Paris, wo der General weilt²⁹. Nun kommt zunächst Hieronymus Ascoli (1274—79) nicht in Betracht, da er Olivi persönlich und unmittelbar verwarnt hat³⁰; zudem erwähnt Olivi dessen Amtszeit als vergangen³¹. Arlottus de Prato (1285—86) und Matthaëus ab Aquasparta (1287—89) scheiden aus, einmal weil sie Olivi anscheinend gewogen waren, sodann weil beide persönlich mit ihm verhandelt haben³². So bleibt nur *Bona gratia* übrig, und da er 1283 während der Verhandlungen gegen Olivi in Avignon starb, muß die Verurteilung der 19 Thesen vorher, genauer: vor dem Generalkapitel von 1282 liegen, da dieses die gründliche Unter-

²⁷ „Veritatem dico in Christo Jesu et non mentior, testimonium mihi perhibente conscientia in Spiritu sancto, quod quadam grandi erubescencia quodamque conscientiae stimulo Parisienses ambitiones perhorrescens vobis et sociis vestris scribere non curavi, nisi aliquando et raro ex litteris mihi missis compulsus. Et longe ante praedixeram, non ut vates propheticus, sed instinctu interioris sensus inspiratus, quia etsi mundus vellet me ad ambitiones humani magisterii sublevare, Christus hoc nullatenus pateretur, addens quod etsi hoc propter peccata mea permetteret, quasi signum mihi esset reprobationis aeternae aut saltem abiectiois. . . . Putasne innuisset Deus in cor Praelati mei, ut me tanquam suspectum de veritate aut forte tanquam falsarium veritatis abiceret, diffamaret, reprobareret ac condemnaret, ut sic tandem abiectum et humiliatum ille, qui humilia respicit et qui ignobilia et contemptibilia mundi elegit, ad suum familiare consortium et colloquium me indignissimum sola sua gratia traheret et elevaret?“ Expositio P 51^{va}.

²⁸ Vgl. vorige Anmerkung: „innuit Deus in cor Praelati mei“.

²⁹ Vgl. Anm. 23. — ³⁰ Archiv II 288. III 156, 33; 413 f.

³¹ Vgl. Anm. 14 und 15. — ³² Archiv III 429 ff.

suchung der Olivi-Schriften durch eine theologische Kommission forderte. Dazu stimmt nun zunächst die Angabe in der Aktensammlung Raimunds von Fronsac: „In XXVII^o capitulo ponuntur due littere fr. Bonagratie ministri, per quas mandat, arceri errores fr. Petri Joannis et suorum sequacium tunc noviter pullulantes³³. Prima post salutationem incipit: *Frater quidam*, secunda vero: *Quam sit periculosum*³⁴.“ Wir können vermuten, daß das erste Schreiben die Liste der 19 Thesen enthielt, das zweite — als Antwort auf Olivis Entschuldigung — deren Verurteilung und die Einziehung seiner Schriften aussprach. Dazu stimmt weiterhin die Angabe der Vertreter der Kommunität auf dem Konzil von Vienne, daß Bonagratia wiederholt gegen Olivis Lehre eingeschritten ist³⁵.

Zu diesem Tatbestand stimmt endlich, daß die Liste sich in ihrer Form von dem Rotulus durchaus unterscheidet und dem älteren Typus solcher Listen zugehört³⁶. Das zeigen folgende Merkmale: 1. Die einzelnen Irrtümer sind in knappen Thesen formuliert; sie geben ganz schlicht die irrige Ansicht ohne Beweis und Kommentar wieder. Hier haben wir also die typische Form der älteren Irrtumslisten; z. B. die Liste der 13 Artikel von 1270 beginnt: „Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero³⁷.“ Alle folgenden Artikel sind ähnlich formuliert und ebenso sämtliche von St. Tempier³⁸ und Robert Kilwardby³⁹ 1277 verurteilten Artikel. 2. Die Liste ist auch darin den älteren gleich, daß jeder Quellennachweis fehlt, während im Rotulus ganz exakt — oft sogar unter Angabe von Blatt und Spalte — angegeben ist, wo sich die einzelnen anstößigen Stellen finden. 3. In der Liste der 19 Artikel fehlen, wie in den älteren Listen, die Zensuren; wir haben dafür

³³ Man vergleiche dazu Olivis Wort: reprobari incipio (s. oben Anm. 24).

³⁴ Archiv III 13, 24—27.

³⁵ [Bonagratia] diversos processus fecit contra ipsam doctrinam [Petri Joannis] et sectatores eius. Archiv III 156, 37 f.

³⁶ Vgl. meinen Aufsatz: Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren, in: *Mélanges Mandonnet* (erscheint 1930).

³⁷ Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris*. I 486 f.

³⁸ Ebd. I 543 ff. — ³⁹ Ebd. I 558 f.

freilich nur ein *argumentum ex silentio*. Aber das ist durchaus beweiskräftig. Denn wenn die Liste Zensuren enthalten hätte, wäre Olivi sicher nicht mit Stillschweigen darüber hinweggegangen. Regt er sich doch über die Zensuren der Pariser als „*rigidus processus*“ und „*inusitata sententia*“ auf⁴⁰! Wenn er also von einer Zensurierung der 19 Artikel nichts erwähnt, so ist es durchaus sicher, daß die Liste keine Zensuren enthielt, abgesehen natürlich von ihrer Kennzeichnung als *errores*⁴¹.

Wie ist die Liste entstanden? Daß der Ordensgeneral, der sie in die Provinz schickte, sie nicht selbst aufgestellt hat, ist selbstverständlich; die Pariser Magistri kommen nicht in Betracht, weil sie erst 1283 mit Olivis Lehre befaßt wurden. Eine erste Angabe über den Verfasser erhalten wir in folgendem Text der Expositio:

„*Quod autem Deus per similitudinem non videatur, nunquam scripsi, nunquam dixi. Sed ex recitatione positionis illius in qua dicitur quod actus intellectus aut species quae est in acie eius non differunt, forte hoc volunt intorte trahere, ut me iudici accusent*“ (Art. 18, P 52^{vb}).

Die Liste geht also auf eine Anklage zurück; wir müssen darum weiter fragen: Wer war der Ankläger? Die Antwort gibt uns folgender Text der Expositio:

„*Quod pueri pena sensibili puniuntur in limbo. De hoc in scholis nihil unquam asserui nec scripsi. Dixi tamen aliquando opinionem hanc discutiendam et non statim haeticam proclamandam, pro eo quod Augustinus in pluribus locis vocetenus hoc magis dicere videtur. Quia tamen post istos articulos in provinciam a generali missos quidam hoc esse haeticum firmiter proclamabant et fr. Ar. in quibusdam dictis suis hoc sapere videbatur, in explicatione eorum quae contra aliqua dicta sua scripsi, credens quod per generalem tam sua quam mea examinarentur, per modum denunciantis significavi, quid periculi posset videri in negatione huius dicti, et si necesse fuerit, libenter suo loco ostendam*“ (Art. 16, P 52^{va}).

⁴⁰ Vgl. Anm. 25. Ähnlich am Schluß der Defensio articuli quinti: „*Supplico igitur ac peto, . . . ut quid in praedictis minus sane dictum sit mihi . . . explicetis, ne videamini sine causa et ratione urgenti contra me tam gravem tamque inusitatum sententiam protulisse.*“ P 61^{vb}.

⁴¹ Vielleicht sind sie auch als *errores periculosi* bezeichnet worden, da er in der Expositio zu Art. 12 bemerkt: „*Quid autem sit hic periculosum, libenter cum sapientibus conferrem.*“ P 52^{rb}.

Aus diesem wichtigen Text erhellt folgendes: Nachdem die Liste von Bonagratia nach Montpellier geschickt worden war, verfaßte Olivi eine Erklärung dessen, was er gegen einzelne Thesen des fr. Ar. geschrieben hatte. Diese Schrift lag also vor der Ankunft der Olivi-Liste in Montpellier, die „nähere Erklärung“ nach ihr⁴²; sie war an den General gerichtet und hatte den Charakter einer Anzeige. Denn Olivi glaubte, der General werde sowohl die Ansichten des fr. Ar. als seine eigenen prüfen. Man fragt sich natürlich: Wie kommt Olivi dazu, den Angriff auf seine Rechtgläubigkeit mit der Denunziation eines Mitbruders zu erwidern? Die Annahme liegt nahe, daß fr. Ar.⁴³ an jenem Angriff nicht unbeteiligt, sondern sein Urheber war.

Den genauen Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme möge man mir hier erlassen, da er zuviel Raum beansprucht. Ich fasse ihn kurz zusammen: 1. Nach der Schilderung Olivis war fr. Ar. ein eifriger Verfechter der Schultradition und erachtete alle Abweichungen von ihr als Irrwege⁴⁴. Er warf jenem vor, daß er versteckterweise lächerliche und gefährliche Ansichten vertrete⁴⁵. 2. Die Schrift Olivis gegen fr. Ar. (*Impugnatio I*) ist eine Liste von 31 Thesen dieses Mitbruders nebst dem

⁴² Olivi unterscheidet beides auch sonst; vgl.: „sicut in quaestione, an voluntas sit potentia activa, intueri potestis, et multo plenius in explicatione illorum quae scripsi contra fr. Ar.“ *Expositio Art. 14*, P 52^{rb}. Ebenso in dem in Anm. 46 angeführten Texte.

⁴³ Ich kann hier die Frage nicht entscheiden, wer fr. Ar. war. Kardinal Ehrle glaubte, ihn mit Arnaldus de Roccafolio gleichsetzen zu können, der 1285 Minister der Provence war und „das Haupt der Partei, welche sich in seiner eigenen Heimatprovinz Olivi entgegenstellte“ (*Archiv III* 478; vgl. II 388, 13; III 14 c. 32; 144, 25). Diese Ansicht stützt sich auf die spätere Datierung der Liste und verliert ihren Halt, wenn diese früher entstanden ist. Zudem unterscheidet Olivi in seinem Briefe den Provinzial (*minister meus*, vgl. oben Anm. 23) von dem fr. Ar. Ich bin mehr geneigt, an den fr. Arnaldus Gallhardi zu denken, mit dem Olivi nach glaubwürdiger Nachricht Streit anfang, weil jener seine Irrtümer bekämpfte (vgl. *Archiv III* 16, 25—27).

⁴⁴ Im Inhaltsverzeichnis zu *Impugnatio I* sagt Olivi von fr. Ar.: „... ille in dictis quae ibidem improbo et consimilibus gloriabatur se communes opiniones sequi et ex hoc omnem sua dicta non sequentem aestimabat a veritatis tramite aberrare“ (P 63^{rb}).

⁴⁵ „Quoniam autem ex quadam opinione quam de quantitate inter ceteras aliquando recitavi, absque tamen assertione aliqua, imponitur mihi ab isto et ab eius consentaneis quod ego opiniones aliquas ridiculas et periculosas recito, dimittendo rationes earum insolutas, ex quo videor occulte eas approbare... iccirco opinionem istam intendo hic plenius recitare...“ *Impugnatio I*, P 49^{vb}.

ausführlichen Nachweis ihrer Irrtümlichkeit und Gefährlichkeit. Zweierlei kennzeichnet sie: einmal ihr Mangel an Ordnung; er läßt sich nur erklären, wenn man annimmt, Olivi habe die Liste in aller Eile zusammengestellt. Dieser entschuldigt sich ausdrücklich, daß er mit Rücksicht auf diejenigen, die die Sache zu untersuchen und zu prüfen haben, diese Unordnung auch in seinen Erklärungen habe bestehen lassen⁴⁶. Sodann wird einem bei dem Studium der Liste bald klar, daß sie ein Gegenstück zu der Liste der 19 Artikel ist, obwohl diese nirgendwo erwähnt wird⁴⁷. Olivi parierte den gegen ihn gerichteten Schlag mit einem Gegenschlag. 3. Nun erklärt sich der Satz: „credens quod per generalem tam sua quam mea examinarentur.“ „Sua“ und „mea“ sind absichtlich allgemein gehalten, um sowohl die beiderseitigen Lehren als die beiderseitigen Kampfschriften zu bezeichnen.

Freilich sind wir, wie ich glaube, damit noch nicht bis zum eigentlichen Ausgangspunkt des ganzen Streites vorgedrungen. Dieser liegt in der Armutsfrage⁴⁸. In der Einleitung zu Impugnatio I sagt Olivi: „Ostenso quod primus articulus paupertati evangelicae contrarius est erroneus et contra decretalem domini N[icolai]⁴⁹, tangendum est aliquid breviter de subsequentibus...“ Fr. Ar. hat also in der Armutsfrage eine These vertreten, die nach Olivis Meinung irrig, ja unkirchlich war. Leider fehlt die Kritik Olivis in der Impugnatio. Besitzen wir sie aber vielleicht an anderer Stelle? Ich glaube ja, und mit ihr auch die These des fr. Ar. Wenn wir die vielen Quästionen und Traktate Olivis über das Armutsideal durchsehen, finden wir nirgends eine so scharfe Polemik gegen einen Mitbruder wie in dem Traktat *Quoniam contra paupertatem evangelicam*⁵⁰. Zuerst, so führt Olivi aus, haben hochangesehene weltgeistliche Magistri das evangelische Armutsideal bekämpft, dann Pseudo-Ordensleute und Gelehrte aus dem Dominikanerorden; am schlimmsten und völlig unerträglich ist es, daß in den allerjüngsten Tagen Pseudoapostel aus dem Franziskanerorden

⁴⁶ In der Einleitung zu Impugnatio I: „...servabo etiam eundem modum et ordinem quem in proponendo tenui ad inquirentium et examinantium confusionem vitandam (P läßt dieses Wort aus!), quamvis rectus ordo doctrinae exigeret quod quaecumque sunt de una materia simul ponerentur, ut ordo et distinctio materialium servaretur“ (P 42^{ra}).

⁴⁷ Wenn ihm z. B. fr. Ar. vorwirft, er lehre „quod ad deletionem culpae non exigitur gratia informans“ (Art. 2), so verurteilt er die Ansicht des fr. Ar., „quod esse culpae non omnino immediate praecedit expulsionem eius, immo intercedit medium naturaliter, sc. illud per quod fit expulsio quod est gratiae infusio“ (Art. 10 P 45^{vb}).

⁴⁸ Ich bin mir des hypothetischen Charakters der folgenden Ausführungen wohl bewußt.

⁴⁹ Exiit qui seminat, vom 14. August 1279.

⁵⁰ Archiv III 514 ff.

aufzutreten, die im Hörsaal öffentlich und feierlich die These vertreten, der *usus pauper* falle keineswegs unter das durch die Franziskanerregel vorgeschriebene Gelübde. Ihre verderbliche Irrlehre will er unterdrücken⁵¹. Gerade der Umstand, daß Olivis hier nicht gegen eine Schrift, sondern eine mündlich vorgetragene Lehre vorgeht, bestärkt mich in der Ansicht, daß fr. Ar. angegriffen ist. Denn auch in Impugnatio I bezieht sich Olivis wiederholt auf das Kolleg seines Rivalen: „Per fide digniores et subtiliores auditorum suorum intellexi quod in scholis determinavit...⁵²“ „Dixit etiam, prout per eosdem intellexi...⁵³“ „Determinavit etiam me praesente quod magistri moderni volunt...⁵⁴“ Dazu kommt, daß in beiden Fällen die Konstitution Nicolaus' III. „Exiit qui seminat“ vom 14. Aug. 1279 gegen den Gegner angeführt wird. Freilich bilden diese Momente keinen schlüssigen Beweis; diesen kann erst eine genauere Untersuchung des Traktates *Quoniam contra paupertatem evangelicam* liefern.

Aus den Ergebnissen der bisherigen Untersuchungen können wir nun die zweite Phase des Olivis-Prozesses im wesentlichen feststellen. Der Angriff Olivis gegen die These seines Mitbruders fr. Ar. über den *usus pauper* bildet den Ausgangspunkt; er erfolgte zwischen 1279 und 1282, d. h. zwischen der eben erwähnten Konstitution Nicolaus' III. und dem Beschluß des Generalkapitels von Straßburg, eine eingehende Prüfung der Schriften Olivis vorzunehmen. Wahrscheinlich muß man näher an 1279 als an 1282 herangehen, um Zeit für die verschiedenen nun folgenden Akte zu gewinnen. Olivis Schrift über den *usus pauper* war für den General Bonagratia bestimmt. Er fand bei ihm anscheinend williges Gehör, da der Ordensgeneral damals über diese Frage ähnlich dachte wie Olivis⁵⁵. Darum schob fr. Ar. den Streit wohl auf theologisches Gebiet und sandte seiner-

⁵¹ „Novissime vero diebus istis, quod omnium est abhominabilius et intolerabilius mittere incipit (ergänze: diabolus) quosdam novos pseudoapostolos eiusdem regule predictae (nämlich S. Francisci) professores, qui audent publice astruere et dogmatizare et in scolis suis sollempniter determinare, quod usus pauper seu usus moderatus nullo modo cadit sub professione et voto regule nostre.... Propterea zelo dominico incitatus evigilans contra novum et inusitatum tam pestiferum dogma... sic obstruere conabor eius aditus, ut omne os obstruatur et os loquentium iniqua penitus obmutescat....“ Archiv III 515.

⁵² Art. 27, P 49 ra. — ⁵³ Art. 28, P 49 rb. — ⁵⁴ Art. 29, P 49 va.

⁵⁵ Archiv III 415.

seits an Bonagrata eine Liste von 19 Thesen Olivis zum Beweise, daß dieser theologische Irrtümer verbreite. Olivi erfuhr davon und stellte in aller Eile eine Liste von 31 Artikeln aus den Quästionen seines Mitbruders zusammen, die er ebenfalls an Bonagrata sandte. Nachdem dieser jene Liste zur Rückäußerung durch den Provinzial Olivi hatte zustellen lassen, gab er entschuldigende Erklärungen zu den einzelnen Thesen ab; da aber fr. Ar. und dessen Anhänger ihn bereits als Häretiker hinzustellen suchten, schrieb er *Impugnatio I* ⁵⁶, um dem General zu zeigen, wie gefährlich die Ansichten des fr. Ar. für den Glauben seien. Er erwartete, daß die Untersuchung sich auch gegen den Mitbruder richten werde. Das geschah — soweit wir wissen — nicht; vielmehr hatte fr. Ar. mit seiner Anzeige Erfolg. Die von Olivi abgegebenen Erklärungen, die wohl völlige Unterwerfung unter das Urteil des Generals besagten ⁵⁷, genügten nicht. Seine Thesen wurden von Bonagrata verurteilt und seine Schriften eingezogen. In dieser Lage erhielt Olivi den Trostbrief seiner Freunde, die sich anscheinend für ihn einsetzen wollten, um ihn zu rehabilitieren. Er wehrte in seiner Antwort ihre Bemühungen ab und verteidigte seine Rechtgläubigkeit und kirchliche Gesinnung. Auf den Bericht des Generals vor dem Straßburger Generalkapitel (1282) hin wurde beschlossen, Olivis Schriften einer neuen, gründlichen Untersuchung durch die ersten Autoritäten des Ordens, d. h. seine Pariser Magistri, zu unterziehen. Ehe ich dazu übergehe, diese neue Aktion zu schildern, ist es nötig, den Inhalt der Liste der 19 Artikel ⁵⁸ kurz wiederzugeben und ihren Wert zu beurteilen.

⁵⁶ Vielleicht auch II; es ist aber möglich, daß Olivi sie erst später seinem Traktat angehängt hat. Er berücksichtigt sie nämlich nicht in seinem Inhaltsverzeichnis.

⁵⁷ In dem Briefe an R. de Camliaco sagt er: „...immo propter reverentiam ordinis mei ac divinissimi patris mei Francisci iudicio vicarii sue sedis universaliter me subdidi et tam in hoc quam in aliis totis viribus meam intelligentiam captivavi, quamvis scirem quod non habebat plenam auctoritatem de fide et maxime, ubi Romanus pontifex in suis authenticis decretalibus hominem reliquit in dubio.“ P 51 ^{vb}.

⁵⁸ Vgl. C. Du Plessis d'Argentré, *Coll. iud.* I 1 (1724) 231 ^b—232 ^b.

1. Philosophische Thesen.

Die Seele erkennt die Dinge durch sich selbst⁵⁹ (13). Da Wesen und Existenz realidentisch sind, ist das Geschöpf sein Sein (12). Von den Kategorien sind nur Substanz, Qualität und *actio* real verschieden; die übrigen lassen sich auf sie zurückführen (14 15). Es gibt keine *rationes seminales* (10 11); es kann keine Materie ohne Form geben (8). Nur die sensitive, nicht die Geistseele ist Wesensform des Leibes (7); Seelenkräfte und Wesen der Seele sind ununterschieden (6); die Tugenden fügen zu den Kräften der Seele keine Habitus hinzu (4).

2. Theologische Thesen.

Gottes Ideen sind von seiner Wesenheit real verschieden (17). Gott wird im Himmel ohne Bild, durch sein Wesen selbst geschaut (18). Die Erhaltung der Welt ist eine fortgesetzte Schöpfung (9). Kinder, die in der Erbsünde sterben, erleiden *in limbo* eine sinnliche Strafe (16). Die Tilgung der Sündenschuld erfordert keine Verleihung der hlm. Gnade⁶⁰ (2). Die Gnade ist keine der Seele inhärierende Qualität⁶¹ (1). Die Vermehrung der Gnade oder Glorie bedeutet eine substantielle Vermehrung der Seele (19). Der Charakter ist nur eine Relation (5). Die Taufe verleiht den unmündigen Kindern keine Tugendkräfte (3).

Wie ist die Liste zu beurteilen? Da sie von einem Ankläger Olivis stammt, muß man sie sicher mit Vorsicht aufnehmen. Olivi selbst behauptet bei einer ganzen Anzahl von Artikeln, die betreffende These habe er nicht vertreten⁶², bei anderen, er habe das Gegenteil gelehrt⁶³. Wenn man die Quästionen studiert, aus denen die Artikel entnommen sind⁶⁴, so kommt man zu dem Resultat, daß fr. Ar. nicht so schlecht gearbeitet hat. Die meisten Thesen lassen sich inhaltlich in den Quästionen Olivis nachweisen. Allerdings nicht wörtlich; vielmehr faßte der Ankläger längere Ausführungen seines Gegners in Thesenform zusammen, und bei der Formulierung der Artikel

⁵⁹ „Quod res non multiplicant species suas, sed ab anima per essentiam cognoscuntur.“ Die These ist wenig glücklich formuliert. Gemeint ist, wie Olivi selbst zugibt, seine Lehre, „quod actus potentiarum et species quae sunt in acie intelligentiae sint omnino idipsum“ (P 52^{rb}). Vgl. B. Jansen, die Erkenntnislehre Olivis (1921) 49 ff. 98 ff.

⁶⁰ Die Liste sagt: „gratia informans“.

⁶¹ „Quod gratia nihil ponit in anima absolute.“

⁶² Art. 1 3 5 15 16 18 19. — ⁶³ Art. 1 2 4 6 17.

⁶⁴ In einem Werke über die theologischen Prozesse vom Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts werde ich diese und die übrigen in Betracht kommenden Listen mit den nötigen Quellenangaben kritisch herausgeben.

war er keineswegs immer glücklich, so daß Olivis Erklärung „non scripsi“ verständlich wird. Vielleicht hat ihn auch sein Eifer, den Spiritualen ins Unrecht zu setzen, verführt, die Thesen schärfer zu formulieren, als die Quellen erlaubten.

Bedeutsam ist, daß diese Liste schon zwei von den drei Punkten enthält, die auch das Konzil verurteilt. Im übrigen verrät sie natürlich den Schulstandpunkt, so wenn Olivis Ansicht von der Erhaltung der Geschöpfe als irrig angeführt wird. Hier konnte er sich für die Sache mit Recht auf Thomas von Aquin und Bonaventura berufen, mochte auch seine Formulierung⁶⁵ anfechtbar sein.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß man bei dieser Liste nicht stehen bleiben konnte: sie war nicht unparteiisch, entbehrte inhaltlich und formell der Genauigkeit, und war vor allem nicht von einer Autorität getragen. Olivi konnte sich, wie die Expositio zeigt, ihr mit Leichtigkeit entziehen. Daher gebot das Generalkapitel eine neue, gründliche Untersuchung seiner Schriften. Hierbei schritt Bonagratia zu einem neuen Verfahren.

Er bestellte zunächst eine Kommission von vier Magistern (Arlottus de Prato, Droco de Provino, Johannes Valensis⁶⁶, Simon de Lensi) und drei Bakkalaren (Richardus de Mediavilla, Aegidius de Bensa^{66a}, Johannes de Murro) und betraute sie mit der Prüfung der Schriften Olivis. Wenn man freilich den Bericht der Chronik der 24 Generalminister liest, erhält man den Eindruck, Bonagratia habe selbst eine Liste von anstößigen Stellen aus Olivis Schriften zusammengestellt und nur diese Liste der Kommission zur Begutachtung vorgelegt⁶⁷. Den wirklichen

⁶⁵ Olivi sagt u. a. zu Art. 9: „Dixi tamen quod conservatio in his quae immediate a Deo conservantur est quaedam continua factio, non tamen prima factio rerum.“ P 52^{ra}.

⁶⁶ Johannes Garau nach der Chronik der 24 Generalminister, Archiv III 416; Johannes Valensii nach P 54^{ra}. Kard. Ehrle verbesserte mit Recht Valensis.

^{66 a} Baysi nach P 54^{ra}.

⁶⁷ „Anno domini MCCLXXXIII iste generalis iuxta diffinitionem Argentinensis capituli visitando venit Parisius et omnia, que in doctrina fratris Petri male videbantur sonare recolligens ipsa determinanda et examinanda exposuit fratribus Droconi etc.“ Archiv III 416.

Sachverhalt erfahren wir durch Olivi selbst: „... sicut per viam valde fide dignam mihi datum est intelligi, de quibusdam scriptitationibus seu quaestiunculis meis... quaedam sunt per vos vel aliquos vestrum excerpta et in uno rotulo recollecta“ (Defensio, P 54^{rb}). Das „recolligens“ der Chronik ist also zu übersetzen: Er veranlaßte die Sammlung. Das entspricht allein der Sachlage; wenn Fachleute mit der Prüfung der Theologie Olivis betraut wurden, so war es sachgemäß, daß sie selbst die Schriften untersuchten und die anfechtbaren Sätze zusammenstellten.

Wie ging die Kommission dabei vor? Sie verließ die „Thesenmethode“ und machte genaue und ausführliche Exzerpte aus Olivis Quästionen; jedesmal wird die Quästion angegeben, aus der der betreffende Artikel stammt, seltener auch Folio und Kolumne, damit der einzelne Passus leichter gefunden werden kann. Wenn man Rückschlüsse aus den Codd. Vat. Burgh. 322 und 46 machen darf, so bezeichneten die Pariser Theologen in den Handschriften den Anfang einer zu exzerpierenden Stelle mit h (= hic), das Ende mit f (= finis). Selten werden einzelne Sätze herausgeschrieben, meist sind es längere Abschnitte; bei wichtigen Punkten (z. B. Frage der Wesensform des Menschen) werden viele Exzerpte zusammengestellt, um die Ansicht Olivis klar zu beleuchten. Das ist ein Verfahren, das vorher — man denke nur an die bekannten Verurteilungen averroistischer und thomistischer Thesen 1277 — nicht üblich war, das aber später meist nachgeahmt wurde, wie die Durandusliste von 1314⁶⁸, die Oliviliste (Apokalypsenpostille) von 1319⁶⁹, die Ockhamliste⁷⁰ und die beiden Eckhartlisten von 1326⁷¹ zeigen. An Stelle der „Thesenmethode“ trat die wissenschaftlich exaktere „Exzerptmethode“.

Nachdem der Rotulus zusammengestellt war, hielt die

⁶⁸ Vgl. J. Koch, Durandus de S. Porciano I (1927) 16 ff. 200 ff.

⁶⁹ Baluze-Mansi, Miscellanea II (Lucae 1761) 258—270.

⁷⁰ A. Pelzer, Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon, en 1326: RevHistEccl 18 (1922) 240—270.

⁷¹ G. Théry, Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart: ArchHistDoctrLittMA 1 (1926/27) 129—268.

Kommission eine gemeinsame Sitzung (oder wahrscheinlich mehrere) ab, in der sie ihre Urteile über die einzelnen Artikel fällte. Und auch hier schritt sie zu einer neuen Methode; sie verzichtete auf die einfache Kennzeichnung *error*, die bis dahin üblich war, und stufte ihre Zensuren sehr fein und vorsichtig ab, von *haereticum* bis zum einfachen *falsum*. Über die Urteile wurde abgestimmt und jedesmal bemerkt, ob die Urteile einstimmig erfolgten oder nicht. Die Zensuren wurden an den Rand des Rotulus und der Schriften Olivis gesetzt⁷². Wenn ich nicht irre, so haben wir in einzelnen Faszikeln des Cod. Vat. Burgh. 46 noch Reste einer Handschrift, in die die Pariser Magistri ihre Urteile nebst der Nummer des betr. Artikels eingetragen hatten⁷³.

Olivis ist der Meinung, daß seine Pariser Mitbrüder sich zu Richtern über ihn aufgeworfen und ihn selbst, nicht bloß seine Lehre, verurteilt hätten⁷⁴. Das stimmt nicht; die Tätigkeit der Kommission ist lediglich wissenschaftlich-gutachtlicher Natur. Und zwar ist dies die erste Kommission, die so sorgfältig bei der Prüfung theologischer Schriften vorgegangen ist. Auch lag ihr eine Diffamierung Olivis fern; sie erfüllte nur den ihr vom Ordensgeneral gewordenen Auftrag, seine Schriften zu prüfen und ihm damit eine Grundlage zum Prozeß gegen den Spiritualenführer zu geben. Olivis vermißt die Begründung der Zensuren und die Widerlegung seiner Beweise⁷⁵; dergleichen

⁷² Im Anschluß an die oben im Texte (S. 505) zitierten Worte sagt Olivis: „Quorum quaedam sive ab omnibus concorditer sive a maiori parte vestrum per sententialem diffinitionem datam in scriptis et in ipso rotulo a latere consignatam sunt iudicata falsa, quaedam vero haeretica, quaedam in fide dubia, quaedam nostro ordini periculosa, quaedam nescia, quaedam praesumptuosa, seu quaedam nescie, quaedam praesumptuose prolata et quaedam (ut ita dicam) crucifigenda seu crucis signo signanda.“ Defensio, P 54^{rb}.

⁷³ Näheres darüber in dem angekündigten Buche über die theologischen Prozesse.

⁷⁴ Im Anschluß an die in Anm. 72 zitierten Worte: „Et sicut apparet ex his quae a latere in ipso sunt rotulo consignata, non solum ea quae ibi excerpta sunt, sed etiam ipse auctor est sententialiter laesus seu reprehensus.“

⁷⁵ „...ad improbationem dictorum meorum nulla ratio aut auctoritas inducitur... nec ibi etiam ex dictis meis contra me probatur, quod ego sensum illum qui mihi ibidem imponi videtur semper

wäre über die gestellte Aufgabe hinausgegangen. Bonagrata wollte ein fachmännisches Urteil über Olivis Lehre haben, und das erhielt er.

Die Kommission tat (wohl auch in seinem Auftrage) ein übriges und schuf in der *Littera septem sigillorum* ein Gegenstück zu dem Rotulus; enthielt dieser Olivis Irrtümer, so jene 25 Sätze, die die Kommission für korrekt hielt. Bonagrata verlangte, daß Olivi diese Sätze unterschrieb, um damit seine Rechtgläubigkeit zu bekunden. Er tat es nur mit vielen „Wenn“ und „Aber“⁷⁶.

Ich bin auf die Einzelheiten dieser Kommissionsarbeit so genau eingegangen, weil sie von großer theologiegeschichtlicher Bedeutung ist. Der Rotulus von 1283 ist die erste Irrtumsliste mit genau abgestuften Zensuren; in ihr steckt eine nicht geringe wissenschaftliche theologische Leistung. Von der Voraussetzung ausgehend, die Kommission sei hauptsächlich aus Animosität gegen Olivis Spiritualismus vorgegangen und infolgedessen in der Beurteilung seiner Theologie befangen gewesen, bemüht E. Hocedez sich, nachzuweisen, Richard von Mediavilla habe nur geringen Anteil an diesem Akt gehabt⁷⁷. Diese „Mohrenwäsche“ war unnötig; denn mögen jene Theologen auch im einzelnen geirrt haben, als Ganzes war der Rotulus von 1283 eine wissenschaftliche Tat ersten Ranges, die für die Geschichte der theologischen Zensuren von grundlegender Bedeutung ist. Erst 30 Jahre später (1314) begegnet uns eine Kommission, die vielleicht noch exakter arbeitete: die Kommission der zehn Dominikanermagistri und -bakkalare, die die Irrtümer ihres Mitbruders Durandus zensurierte.

Leider ist bisher weder der Rotulus noch die *Littera septem sigillorum* wieder aufgefunden worden. Von den 25 Artikeln der *Littera* kennen wir Art. 1—15 genau, 16—22 gar nicht

habuerim, sed tanquam sit hoc certum et ratum, sine mora damnatur.“ Defensio, P 54^{va}.

⁷⁶ C. Du Plessis d'Argentré, Coll. iud. I 1 (1724) 230^a—231^b; der Text ist aber unvollständig und fehlerhaft.

⁷⁷ E. Hocedez, Richard de Middleton (1925) 79—82.

und 23—25 ungenau. Den Rotulus, ein sehr umfangreiches Schriftstück, habe ich mit Hilfe der Defensio und der Codd. Vat. Burgh. 322 und 46 wenigstens teilweise rekonstruieren können. Die Einzelheiten dieser sehr interessanten Rekonstruktion kann ich hier nicht mitteilen, ich muß auf die Veröffentlichung der Liste hinweisen. Da sich die ursprüngliche Anordnung der Artikel natürlich nicht wiederherstellen läßt, so habe ich die Artikel folgendermaßen zusammengestellt.

1. Art. 1—9 sind fünf Qq. zu I Sent. entnommen.
2. Art. 10—25 entstammen II Sent.; Art. 26 der Q., „an esse reicreatae sit in genere substantiae vel accidentis“, die ursprünglich auch zu II Sent. gehörte.
3. Art. 27—33 sind den Qq. de perfectione evangelica entnommen.

Im ganzen umfaßte die Liste wenigstens 50 Artikel. Man vermißt in dem bis jetzt bekannten Material z. B. Sätze aus der Gnaden- und Sakramentenlehre, von denen sowohl in der ersten Liste wie in der Littera septem sigillorum die Rede ist.

Bei dem Umfange des Rotulus ist es natürlich viel schwieriger als bei der 19-Thesen-Liste, seinen Inhalt kurz anzugeben. Ich beschränke mich auf die Hauptsachen. Artikel 4—6 enthalten eine Reihe von Äußerungen Olivis, nach denen die göttliche Wesenheit in den Personen vervielfältigt ist. Die Kommission urteilt „error circa fidem et male loquitur“. Obwohl sich nun Olivi nicht bloß in der Defensio ausdrücklich dagegen verwahrt, derartiges zu lehren, und seine Ausdrucksweise in der Defensio articuli quinti des langen und breiten rechtfertigt, wird er von der Kommunität noch auf dem Konzil von Vienne wegen seiner Trinitätslehre angeklagt; freilich ohne Erfolg. Artikel 8 und 9 verurteilen Olivis Polemik gegen die *sententia communis*, nach der die Ideen Gottes die göttliche Wesenheit sind, insofern sie von den Geschöpfen nachahmbar sind. Auch Art. 10 und 11 handeln von der göttlichen Erkenntnis. Die Kommission verwirft Olivis Ansicht, daß die Possibilia eine Art ideeller Existenz haben, auf die Gott hinschaut. Art. 12 betrifft seinen Begriff von der Erhaltung der Geschöpfe. Artikel 16, 17 und 21 verurteilte Olivis Kategorienlehre, Art. 19 seine Ansicht von den *rationes seminales*, Art. 22 seine Erkenntnislehre, Art. 24 seine Lehre von der Wesensform des Menschen, Art. 28 seine Auffassung vom Ehesakrament, Art. 29—33 seine spiritualistische Auffassung des franziskanischen Ordensideals.

Es ist nicht zu leugnen, daß der Rotulus auf eingehendem Studium der Quästionen Olivis beruht, und daß die Zensoren

sich bemühen, seine Ansichten genau wiederzugeben und gerecht zu beurteilen. Freilich fällen sie ihre Urteile nicht bloß nach dem Maßstabe der kirchlich definierten Lehre, sondern auch nach dem der Tradition der Franziskanerschule. Aber das kann man ihnen ebenso wenig übelnehmen wie der Kommission des Dominikanerordens, die 1314 die Lehre des Durandus zu beurteilen hatte, daß sie die thomistische Tradition gegen ihn ins Feld führt. Solange es theologische Schulen gibt, kann man dergleichen nicht als etwas Minderwertiges erachten.

Mit der Abfassung des Rotulus und der Littera VII sigillorum war die Tätigkeit der Kommission abgeschlossen. Nuncmehr reiste Bonagratia nach Avignon, um Olivi zur Unterzeichnung der Littera zu zwingen und damit einen Widerruf seiner Lehre zu erreichen. Die Einzelheiten kann ich übergehen, da sie aus der Darstellung Kard. Ehrles bekannt sind⁷⁸. Wie schon oben erwähnt, leistete Olivi nur einen sehr bedingten Widerruf, und als er 1285 wieder in den Besitz seiner Schriften kam und Kenntnis von dem Rotulus erhielt, schrieb er seine beiden Rechtfertigungsschriften (*Defensio* und *Defensio articuli quinti*). Der offene Hohn, mit dem er die „magistralis celsitudo“ seiner Pariser Mitbrüder behandelt⁷⁹, zeigt die Verbitterung, in die er allmählich geraten ist, zeigt auch, welcher zeitliche Abstand zwischen der *Defensio* und der von aszetischem Enthusiasmus überströmenden *Expositio* liegen muß.

Auch die weitere Entwicklung des Olivi-Prozesses unter den Generalaten des Arlottus de Prato, Matthaeus ab Aquasparta und Raymundus Gaufredi können wir hier beiseite lassen, weil Olivis Ernennung zum Lektor in Florenz (1287), dann in Montpellier (um 1290) seine theo-

⁷⁸ Archiv III 422 ff.

⁷⁹ Er bezeichnet sich als „homuntio peccatorum vilissimus“ (P 54^{ra}); als solcher will er ihnen erweisen „eam reverentiae plenitudinem quam decet magistros et patres tantos ac tales“ (ebd.). Von ihrer Versammlung sagt er: „Et ut mihi datur intelligi ex diffinitione vestri sententialis concilii Parisius acti et habitii...“ (P 54^{rb}). Und wie er sie als „magistralis celsitudo“ (P 54^{va}) anredet, so auch als „vestra prudentia“ (ebd.).

logische Rehabilitierung bedeutete; freilich blieb noch immer die Streitfrage des *usus pauper*, die Olivi und seine Anhänger wiederholt mit dem Orden in Konflikt brachte⁸⁰. Erst unter dem Generalat des Johannes de Murro ist wieder die Rede von einem theologischen Irrtum Olivis, nämlich von seiner Ansicht, Jesu Seite sei vor dessen Tode durchstochen worden; Olivi hatte sie in seiner Postille zum Johannes-evangelium geäußert⁸¹. Es scheint aber, daß er deswegen nicht zu seinen Lebzeiten zur Rechenschaft gezogen worden ist; jedenfalls liegt der in der Aktensammlung des Raimund von Fronsac enthaltene Brief des Provinzials Arnold Clibe nach 1298, da er auf die Verehrung des verstorbenen Spirituellen durch dessen Anhänger Bezug nimmt⁸².

Damit können wir nun zum Konzil von Vienne übergehen und zusehen, welche theologischen Anklagen die Kommunität gegen Olivi vorbrachte. Es sind im ganzen sechs Punkte: 1. Jesu Seite ist vor seinem Tode geöffnet worden; 2. das göttliche Wesen ist vervielfältigt in den Personen; 3. das Ehesakrament ist kein Sakrament im eigentlichen Sinne; 4. den Kindern werden in der heiligen Taufe weder Gnade noch Tugenden verliehen; 5. die Geistseele ist nicht Wesensform des Menschen; 6. der sakramentale Charakter hat für die Seele nicht mehr Bedeutung als die Weihe für eine Kirche. Hierzu kommen noch zwei Punkte, die die franziskanische Armut betrafen, wenn es auch beim zweiten nicht so deutlich ersichtlich ist: 7. Der *usus pauper* gehört zum Wesen der evangelischen Armut und verpflichtet auch die Bischöfe, die dem Franziskanerorden angehören; 8. Tote begraben ist nur im Falle der Notwendigkeit ein gutes Werk⁸³. — Auf die Irrtümer der Apokalypsenpostille geht die Anklageschrift nur kurz ein; sie schied dementsprechend auf

⁸⁰ Vgl. Archiv III 429 ff. — ⁸¹ Vgl. Archiv II 402 f. III 490 f.

⁸² „In XLVI. capitulo ponitur quedam littera fratris Arnaldi Clibe ministri Aragonie tunc commissarii generalis ministri, in qua statuit, quid tenendum et quomodo loquendum de usu paupere et de Christi vulnere laterali et quod pro defuncto non canonizato non fiat festum...“ Archiv III 17, 5—9.

⁸³ Archiv II 368, 32—370, 13.

dem Konzil aus und wurde erst 1318 einer Theologenkommission zur Prüfung übergeben.

Diese Liste der Kommunität unterscheidet sich dadurch von dem älteren Material, daß alle Schulfragen und alles rein Philosophische ausgeschaltet wurden. Im Unterschied von 1283 legte man jetzt den dogmatischen Maßstab an und wählte nur solche Punkte aus, die gegen den Glauben zu verstoßen schienen. Ubertino von Casale schrieb eine umfangreiche und geschickte Widerlegung der Anklage⁸⁴. Das gesamte Material wurde einer Kardinalskommission übergeben, deren theologische Berater der *lector s. palatii* Guillelmus Petride Godino O. P., Gerhard von Bologna O. Carm. und Arnaldus, O. Erem. Aug. waren⁸⁵. Die Franziskaner waren also ausgeschaltet, um Parteieinflüssen vorzubeugen.

Das Urteil der Kirche fiel dementsprechend gemäßigt aus. Olivi wurde überhaupt nicht genannt; seine Ansichten von der Seitenwunde Jesu, der Wesensform des Menschen und der Kindertaufe wurden verurteilt. Letztere nur als *minus probabilis*. Die Äußerungen Olivis über die Ehe und den sakramentalen Charakter wurden dagegen aus dem Anklagematerial ausgeschieden. Meines Erachtens deshalb, weil eine lehramtliche Entscheidung über die Ehe als sakramentales Gnadenmittel bei der Divergenz der Ansichten der Theologen und Juristen verfrüht gewesen wäre und es keineswegs feststand, daß Olivi die inkriminierte Äußerung über den sakramentalen Charakter getan hatte. Ist seine Trinitätslehre verurteilt worden? Die Kommunität war dieser Meinung⁸⁶ und bezog sich zum Beweise auf die Worte der Konstitution: „confitemur unigenitum Dei Filium in iis omnibus, in quibus Deus Pater

⁸⁴ Archiv II 377—416.

⁸⁵ Vgl. Archiv II 361 Anm. 1 und 416, 13 ff. Außerdem: M. Grabmann, Kardinal Guillelmus Petri de Godino O. P. (†1336) und seine Lectura Thomasina, DivThom 4 (1926) 385—403. B. F. M. Xiberta, De Summa theologiae magistri Gerardi Bononiensis ex Ord. Carm.: AnalOrdCarm 5 (1923) 3—54. — Cod. 1071 von Avignon enthält f. 114^r—116^r eine Quaestio des Arnaldus (!) Augustinensis: U. potentia qua Deus laudatur mentaliter sit nobilior quacumque alia potentia.

⁸⁶ Vgl. Archiv III 24 c. 39.

existit, una cum Patre aeternaliter subsistentem . . .“ . Ich möchte aber doch wohl glauben, daß das zu wenig ist, um eine Verurteilung darzustellen; die theologischen Berater hatten wohl aus den Rechtfertigungsschriften Olivis den Eindruck gewonnen, daß er trotz seiner anfechtbaren trinitarischen Terminologie nichts Glaubenswidriges gelehrt habe. Punkt 7 und 8 der Anklage wurden in der dogmatischen Konstitution nicht berücksichtigt, sondern fanden in der disziplinären Konstitution „Exivi de paradiso“ ihre Erledigung.

III.

Eine genaue theologische Beurteilung des Olivi-Prozesses in seinen verschiedenen Phasen erfordert naturgemäß, daß man die einzelnen Irrtumslisten mit dem gesamten System des Spiritualen vergleicht und auch seine Verteidigungsschriften berücksichtigt. Das ist im Rahmen eines Aufsatzes unmöglich. Es dürfte aber nicht überflüssig sein, die Hauptpunkte des Systems⁸⁷ kurz darzustellen und zu zeigen, daß es zu einer Verurteilung kommen mußte⁸⁸.

Man steht dabei freilich öfters vor einer methodischen Schwierigkeit, weil es nicht immer klar ist, welches die eigentliche Meinung Olivis in diesem oder jenem Punkte ist. B. Jansen hat (vielleicht etwas euphemistisch) von „der diplomatischen Taktik“ des Franziskanerlehrers gesprochen⁸⁹, die ihn daran hindert, „trotz der eigenen inneren Überzeugung mit der entgegenstehenden hergebrachten Autorität offen zu brechen“⁹⁰. Infolgedessen konnte er in seinen Verteidigungsschriften so oft sagen, er habe dies oder jenes gar nicht gelehrt oder gar, er habe das Gegenteil gelehrt. Man wird in

⁸⁷ Wie mir P. E. Longpré am 14. März 1930 freundlich mitteilte, dürfen wir bald von P. Jarreaux O. F. M. ein größeres Werk über Olivi erwarten.

⁸⁸ Um den Aufsatz nicht unnötig zu verlängern, werde ich im folgenden die Zitate möglichst beschränken. An Handschriften kommen in Betracht Vat. 4986 = V² (Sakramentenlehre und Eschatologie); Vat. Burgh. 358 = B⁷; 322 = B⁶ (Trinitätslehre); 173 = B⁵ (Inkarnations- und Erlösungslehre; ein Teil der Sakramentenlehre); 54 = B² (Erlösungslehre); 46 = B¹ (De virginitate).

⁸⁹ B. Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis (1921) 17 f.

⁹⁰ Ebd. 18.

dieser Hinsicht gut tun, den Zensoren zu folgen, die keineswegs Olivis Diplomatie zuliebe ganze Seiten seiner Quästionen übersehen, weil er zum Schlusse eine Verbeugung vor der *opinio communior* oder *solemnior* macht.

Das Philosophische kann ich kurz abmachen; über die wichtigsten Punkte, Erkenntnis- und Seelenlehre hat B. Jansen ausführlich gehandelt. Sein Urteil dürfte deshalb besonders ins Gewicht fallen, weil er Olivi als Philosophen recht hoch einschätzt⁹¹; nachdem er die bedeutsamen Momente der Erkenntnislehre Olivis (Wahrheitsbegriff, Abbildtheorie, *Colligantia potentiarum* und Kritik der Augustinischen Erleuchtungstheorie) hervorgehoben hat, sagt er: „Umgekehrt steht seine Leugnung des Einflusses des Objektes auf die Erkenntnisfähigkeiten nicht bloß in schreiendem Gegensatz zur tagtäglichen Beobachtung, zum gesunden Menschenverstand und zu den Erfahrungswissenschaften, sondern seine positive Erklärung der Causalitas terminativa ist sogar ein offener Widerspruch. Eher ist schon zu begreifen seine irrümliche Behauptung von der virtualis protensio der Erkenntniskräfte zum Objekt, die tatsächlich einer Fernwirkung gleichkommt⁹².“

Auf Olivis irrümliche Informationslehre und ihre Verurteilung durch den Orden und das Konzil von Vienne brauche ich auch nicht näher einzugehen, weil Jansen auch diesen Punkt durch seine Untersuchungen klargestellt hat⁹³.

So reizvoll es nun auch wäre, auf die übrigen philosophischen Thesen einzugehen, die 1280 und 1283 beanstandet werden, wir können sie hier beiseite lassen, weil sie untergeordneter Natur sind⁹⁴. Nur das sei hervorgehoben, daß

⁹¹ Ebd. 12 ff. 117. Derselbe, Petrus Johannis Olivi. Ein lange verschollener Denker: *StimmZeit* 96 (1919 I) 105—118.

⁹² Erkenntnislehre 118.

⁹³ B. Jansen, *Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima*: *Greg* 1 (1920) 78—90. Derselbe, Erkenntnislehre 33.

⁹⁴ Olivi selbst erklärt in seinen Verteidigungsschriften wiederholt, er sei bereit, seine philosophischen Lehren preiszugeben. Freilich hat er es nie getan, wie wohl am besten die sicher nach 1283 entstandene systematische Sammlung der Quästionen zum zweiten Sentenzenbuche in Vat. lat. 1116 zeigt. In ihr ist nicht ein im Rotulus beanstandeter Satz gestrichen.

(abgesehen von der Informationslehre) die für Olivi charakteristischen Lehren (das Objekt nur *causa sine qua non* der Erkenntnis; die Leugnung der Species; die Kritik der aristotelischen Kategorienlehre; die Identifizierung der Seelenkräfte mit der Seelensubstanz) später bei Durandus de S. Porciano und den Nominalisten wiederkehren. Man kann diesen ideengeschichtlichen Zusammenhang, auf den Jansen schon hingewiesen hat⁹⁵, nicht stark genug betonen: Trotz aller Verbote haben Olivis Schriften weitergewirkt und die philosophische — fügen wir gleich hinzu: auch die theologische — Entwicklung des 14. Jahrhunderts beeinflußt.

Olivis Theologie bewegt sich zunächst in den Bahnen der älteren Franziskanerschule. Wenn er z. B. in der Frage nach der Möglichkeit der Inkarnation (B⁵ 38^{va}—48^{ra}) entwickelt: „Refulget hic immensitas divine existentie, assistentie, presidentie, potentie, sapientie, amicitie seu clementie, supremi et ultimi finis“ (B⁵ 39^{va}), so glaubt man einen Passus aus Bonaventuras Sentenzenkommentar oder Breviloquium zu lesen. Nach Olivis eigenen Bemerkungen wird man sagen dürfen, daß die franziskanische Schultradition vor allem in den für die Schule bestimmten Teilen seiner Quästionen zu Worte kommt. Freilich legt er seinen theologischen Untersuchungen einen Begriff der Theologie zugrunde, der dem der ganzen Hochscholastik widerspricht. Um dem verderblichen Einfluß des Aristotelismus entgegenzuarbeiten, verbindet er die Theologie aufs engste mit der Heiligen Schrift; da diese kein einheitliches Objekt hat, sondern Theoretisches und Praktisches, Geschichte und Gesetze, Befehle und Drohungen, Weissagungen und Geheimnisse enthält, so kann man dementsprechend auch nicht von einem einheitlichen Objekt der Theologie reden⁹⁶.

Von Olivis Trinitätslehre läßt sich am schwersten mit wenigen Worten ein klares Bild geben, zumal wir (abge-

⁹⁵ Vgl. besonders Erkenntnislehre 121 f.

⁹⁶ E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik (Beiträge XI, 3—4 [1912], 57, 60, 56* f.). — Ausführliches in meinem oben angeführten Aufsatz in den RechThAncMéd 2 (1930) 303 ff.

sehen von den beiden Defensiones) bisher nur eine seiner trinitarischen Qq.⁹⁷ kennen. M. Schmaus entwirft in seinem außerordentlich kenntnisreichen Buche über Thomas Anglicus⁹⁸ folgendes Bild von ihr:

„Man muß in Gott die *ratio singularis* und die *ratio communis* annehmen, freilich aller irdischen Unvollkommenheit entkleidet. Nach dem ersten Gesichtspunkt herrscht Verschiedenheit, nach dem zweiten Einheit. Da die *ratio singularis* ebenso wie die Relation keine Entität zum Wesen hinzufügt, sondern eine singulare Existenz, so ist es denkbar, daß die Personen voneinander verschieden und doch mit dem Wesen identisch sind. Absolut betrachtet ist das Wesen mit jeder Person identisch. Sofern man es in seiner Verbindung mit einer Person vorstellt, ist es real von jeder anderen Person verschieden. So ist das Wesen, welches Sohn ist, drei Personen, aber nicht ist der Sohn drei Personen. Eine Vielheit von Personen ist nicht denkbar ohne die Produktionen. Doch ist die passive Produktion nicht schon das Wesen der Person oder ihre Formalursache. Sie bedeutet vielmehr den Ausgang von einer Person oder etwas an einer Person. Sie ist die unerläßliche Voraussetzung jeder Person, da ohne sie eine Person in ihrer Eigentümlichkeit und Individualität nicht vorgestellt werden kann. Von höchstem Interesse ist die Anschauung Olivis über die Bedeutung der Relationen für die Konstitution der Personen. . . . Jede Person ist darnach nicht etwas rein Relatives und nicht etwas rein Absolutes, sondern teils absolut, teils relativ. So ist der Vater durch seine Personalität dieses Suppositum, durch seine der Personalität hinzugefügte Vaterschaft steht er in Beziehung zum Sohn. Wenn also die Heiligen sagen, daß die Personen durch die Relationen verschieden sind, so ist das richtig, wenn man unter Relation die *relata* selbst versteht. . .“ (S. 466 f.).

Olivis Grundirrtum scheint mir zu sein, daß er Individuation und Personalität identifiziert. Das hat zur Folge, daß er mit der Unterscheidung der *ratio singularis* und der *ratio communis* dem Verständnis der persönlichen Verschiedenheit und der wesentlichen Einheit in Gott näher zu kommen glaubt⁹⁹. Die weitere Folge ist, daß er die Wesenheit *absolutissime posita* und *absolute accepta* unterscheidet¹⁰⁰. Ist sie auf die erste Weise gesetzt, so ist sie nur ein Suppositum; ist sie aber drei Supposita, so setzt das voraus, daß sie habe „quodammodo et per quandam aequiva-

⁹⁷ Vgl. denselben Aufsatz S. 296 f. — ⁹⁸ Vgl. oben Anm. 7.

⁹⁹ Schmaus 179*. — ¹⁰⁰ Ebd. 184*, 24 ff.; 185*, 28 ff.

lentiam in se vim trium formarum seu trium essentiarum ¹⁰¹“. Das ist aber nur möglich, wenn sie dreifach gesetzt ist. Olivi gebraucht Worte wie „ter, ut ita dicam, replicata vel geminata“ (184*, 7); „oportet ipsam, ut ita dicam, iterum poni et replicari“ (185*, 18 f.) ¹⁰². An diesen Ausdrücken haben seine Gegner vor allem Anstoß genommen, und sicher mit Recht, zumal er mit der irrigten Anschauung sympathisiert, daß die göttliche Wesenheit produziert und produziert wird. „Per hoc igitur, quod essentia producens et essentia producta sunt idem cum divina essentia, absolutissime accepta, per hoc convenit divinae essentiae absolute acceptae quod sit plura supposita“ (185*, 28—31) ¹⁰³. Olivi suchte sich auf dreierlei Weise zu rechtfertigen: 1. Er habe jene Ausdrücke *geminata* usw. sehr vorsichtig gebraucht ¹⁰⁴; 2. sie seien auch durchaus erlaubt, da die Väter sie oft angewandt hätten ¹⁰⁵; 3. er teile keineswegs den Irrtum des Abtes Joachim; denn dieser lehre, daß die göttliche Wesenheit *absolutissime sumpta*, d. h. ohne jede Bezugnahme auf die Personen, erzeuge und erzeugt werde und hervorgehe; er hingegen behaupte das nur, insofern sie den einzelnen Personen eigentümlich sei. Die Defensio articuli quinti, in der Olivi diesen Gedanken des langen und breiten ausführt, wurde von den Spiritualen dem Konzil vorgelegt ¹⁰⁶; und da es nicht zu einer Verurteilung der Trinitätslehre Olivis kam, so darf man annehmen, daß seine Erläuterungen befriedigten.

Nächst der Trinitätslehre Olivis ist seine Erlösungs- und Gnadenlehre besonders wichtig. Freilich können wir letztere bisher nur aus eingestreuten Bemerkungen beurteilen, da die Qq. de gratia noch nicht wieder aufgefunden sind. Grundlegend ist die große Q. de merito Christi (B⁵

¹⁰¹ Ebd. 184*, 4 f.

¹⁰² „In eo enim quod per productionem eadem essentia iteratur et alio modo ponitur, idem eidem additur et non aliud, licet in divinis nomen additionis et iterationis et geminationis sano modo sit intelligendum et ita, quod nullam sonant diversitatem vel imperfectionem.“ Schmaus 190*, 28—32. = Art. 4 des Rotulus von 1283.

¹⁰³ = Art. 5 des Rotulus. — ¹⁰⁴ Defensio Art. 4, P 43 v.

¹⁰⁵ Ebd. und in der Defensio articuli quinti, P 53 v—57 v.

¹⁰⁶ Vgl. Archiv II 393, 11 ff.; 416, 13 f.

48^{va}—60^{ra}). Die Antwort auf die Frage, ob Christus vollkommen für uns gesühnt und uns Gnade und Glorie verdient habe, können wir übergehen, da Olivi sich hier in den vor allem von Anselm vorgezeichneten Bahnen hält. Uns interessiert der Anhang, in dem die Frage erörtert wird, „an habere ius meriti Christi seu an ipsum meritum Christi ut per viam iuris habere, sit omnino idipsum quod habere habitus vel actus gratie et virtutum“ (B⁵ 54^{vb}—60^{ra}; teilweise B² 133^{ra}—137^{vb}). Hier handelt es sich um die in der Frühscholastik viel diskutierte Frage, ob die Kinder in der Taufe Gnade und Tugenden erhalten oder nicht¹⁰⁷. Im Anschluß an die Dekretale Innozenz' III. „Maiores Ecclesiae causas“ (D 410) legt Olivi die beiden Hauptansichten der Frühscholastiker dar: Die einen leugneten, daß die unmündigen Kinder in der Taufe die *habitus fidei et caritatis* erhalten, die anderen sagten, sie erhalten sie *quoad habitum*, nicht *quoad usum* (B⁵ 55^{va}). Die heutigen Lehrer bevorzugen die zweite aus sechs Gründen, die Olivi im einzelnen darlegt. Er selbst tritt energisch für die erste ein. Der Hauptgrund ist für ihn offensichtlich der, daß man — volkstümlich gesprochen — beim heranwachsenden Kinde nichts von den Tugenden merkt. Wächst ein getauftes Kind unter Schismatikern, Häretikern oder Ungläubigen auf, so nimmt es deren Irrtümer an; ist es in katholischer Umgebung, so bedarf es des Unterrichtes und der Erziehung, um wirklich zu glauben, zu hoffen und zu lieben. An und für sich unterscheidet sich das getaufte Kind von dem nichtgetauften nicht durch eine tiefere Neigung zum Guten (B⁵ 58^{r-v}).

Darum nimmt Olivi an, daß den unmündigen Kindern in der Taufe das Verdienst Christi nur durch einen rechtlichen Akt zugewandt wird¹⁰⁸. Freilich ist dieser Akt bedingt; denn wenn das

¹⁰⁷ A. Landgraf, Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik: Greg 9 (1928) 337—372 497—543. O. Lottin, Les premières définitions et classifications des vertus au moyen age: RevScPhTh 18 (1929) 369—407.

¹⁰⁸ „Preter hoc autem arguunt quidam ex communi iustificatione infantum baptizatorum, quia, ut dicunt, per solam iurisdictionalem

zum Gebrauch der Vernunft gelangte Kind dem Gnadengeschenk Gottes nicht zustimmt und der Sünde nicht widersagt, so verliert es das Verdienst Christi (B⁵ 58^{rb}).

Die Begründung, die Olivi seiner Ansicht gibt, läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Man muß die *E r b s ü n d e* (vitium originale) und die mit ihr gegebene *S c h u l d h a f t i g k e i t* (culpabilitas seu reatus peccati) unterscheiden. Die Erbsünde bleibt auch in den Getauften; aber sie verliert ihren Schuldcharakter durch die Zuwendung des Verdienstes Christi. Olivi begründet das mit dem allgemeinen Gedanken, daß ein Mensch neben lasterhaften Habitus so viel Gerechtigkeit und Heiligkeit und verdienstliche Werke haben kann, daß er damit ausreichende Sühne *pro predictorum vitiorum reatu* leistet. Wird ein solcher Mensch nun rechtlicher Besitzer des Verdienstes Christi, dann besitzt er damit dessen Gerechtigkeit und Heiligkeit und kann für seine Lasterschuld überreiche Genugtuung leisten¹⁰⁹. Olivi ist von der Richtigkeit seiner juristischen Auffassung der Rechtfertigung so überzeugt, daß er selbst Röm 6, 3 ff. für sich glaubt verwerten zu können (B⁵ 57^{vb}).

Nummehr können wir die *A u s f ü h r u n g e n* des *K o n z i l s* über die Taufe verstehen. Während Olivi einen scharfen Unterschied zwischen der Erwachsenen- und der Kindertaufe macht und zur Rechtfertigung jener außer der Taufe eine wahre Liebesreue verlangt¹¹⁰, bei diesen aber die

iustificacionem meriti Christi iustificantur et fiunt digni vita eterna absque alico habitu gratie seu caritatis eis infuso.“ B⁵ 55 va.

¹⁰⁹ „Secundo prenotandum est, quod quomodocumque persona habens alicos habitus vitiosos possit simul cum hoc habere aliquam iustitiam et sanctitatem et opera meritoria Deo gratissima et totum quod pro predictorum vitiorum reatu Deo debetur sufficienter, ymo et transcendentem solventia et satisfactientia, constat quod talis persona erit plene excusata et liberata a reatu quem ex predictis vitiis fuerat consecuta; si ergo predictae persone, manentibus illis vitiis, detur perfectum ius in meritum Christi, ita quod meritum Christi sit verius suum quam regnum aliquod sit regis temporalis, constat quod tunc habebit iustitiam et sanctitatem meriti Christi, que indubitanter transcendentem solvit quicquid Deo debebatur propter reatum vitiorum. — Tertium est, quod personis infantum potest hoc congrue dari, eorum vitio remanente...“ B⁵ 56^{rb}; B² 133^{vb}.

¹¹⁰ „[Adulti] non possunt fieri digni absque actuali penitentia seu

rechtliche Zuwendung des Verdienstes Christi für genügend hält, erklärt das Konzil: „[baptisma] credimus esse tam adultis quam parvulis communiter perfectum remedium ad salutem“ (D 482). Sodann lehnt es Olivis Lehre von der Wirkung der Kindertaufe ab und erklärt, daß die Kinder „informantem gratiam et virtutes“ erhalten (D 483). Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, weil damit zugleich die von Olivi (und vielen anderen Scholastikern) verteidigte Gleichsetzung von *gratia informans* und *caritas* abgelehnt wird¹¹¹.

Obwohl uns Olivis Rechtfertigungslehre schon einen Blick in seine *Sakramentelehre* hat tun lassen, müssen wir doch noch genauer auf sie eingehen, da sie uns wesentliche Seiten seines theologischen Denkens enthüllt. Die Sakramente sind *signa gratiae* und fallen mithin unter den weiteren Begriff *signa voluntaria*. Infolgedessen fragt er, was die Zeichensetzung (*significatio active sumpta*) zum Zeichen selbst hinzufügt, und antwortet: „nihil. . . nisi solum mentalem intentionem instituentium et acceptantium“ (V² 129^r). Daraus ergibt sich ihm die allgemeinste Bestimmung der Sakramente: „formalissima quiditas et ratio sacramentorum est ipsa intentio Deorum intentionibus ministrantium et suscipientium sibi coniunctis“ (V² 132^r). Die sichtbaren Elemente haben gegenüber dem göttlichen Wollen eine ganz untergeordnete Bedeutung. Sie wirken auch nicht durch eine ihnen verliehene Kraft, sondern „per solam incretam Dei potentiam suis sacramentis decreto immobili assistentem fiunt invisibiles et spirituales effectus sacramentorum“ (V² 137^v). Olivi rühmt dieser Auffassung nach, daß sie die Sakramente mehr ehre, „quia longe divinius est Dei potentiam sic in eis assistere et operari, ac si esset propria eorum et ipsis formaliter impressa, et ac si in ipsis esset subiecta ministro sacramenta sub recta forma administranti“ (ib.). Hier kommt ein Gedanke zum Vorschein,

contritione sive detestatione sui peccati, que quidem sufficiens esse non potest sine habitu caritatis.“ B⁵ 54^{rb}; vgl. 52^{rb}.

¹¹¹ In der Frage, „an in quolibet sacramento detur aliqua specialis gratia“ (V² 136^r), führt Olivi aus, gratia bezeichne dreierlei: 1. „assistencia incretae caritatis super quemcumque ab ipso (!) dilectum“; 2. „iurisdictionalis possessio seu participatio meriti Christi“; 3. „habitus caritatis seu gratie mentem realiter informantis“.

der die Theologie Olivis auf weite Strecken bestimmt. Er scheut alle *qualitates creatae*, weil er eine möglichst innige Verbindung zwischen Gott und dem Menschen herzustellen sucht; an die Stelle der *qualitates creatae* treten bei ihm die gnadenvollen Beziehungen des göttlichen Wollens zum Menschen. Olivi entwickelt diesen Gedanken systematisch in der Q. de signis voluntariis (V² 128^r—129^v); man stößt aber auch sonst oft auf ihn, so am Schlusse der Q. de merito Christi¹¹².

Infolgedessen ist auch der sakramentale Charakter für Olivi nichts Geschaffenes, was der Seele eingeprägt wird, sondern von seiten Gottes der Wille, jemandem für einen bestimmten Stand die entsprechenden Gnaden zu verleihen, von seiten des Menschen die Weihe für diesen Stand, das Recht auf die entsprechenden Gnaden und die Verpflichtung, dem Stande entsprechend zu leben (V² 137^v 129^r; B⁵ 57^{ra—b}; 61^{rb—va}). Der Charakter wird nicht bloß in der Taufe, Firmung und Priesterweihe verliehen, sondern auch *in consecratione virginum*; freilich behauptet Olivi das nur zögernd (ib. und V² 136^r).

Mit der Frage, ob die Ehe ein Sakrament im Sinne der übrigen ist und ob sie Gnaden verleiht, ist Olivi nicht fertig geworden. Das hängt mit seiner besonderen Hochschätzung des Ordensstandes zusammen. Wenn die Zeremonien beim Eintritt in den Ordensstand nicht sakramental sind, wie kann es dann die Eheschließung sein, die doch den Zugang zu einem viel unvollkommeneren Stand bedeutet? Ihm wäre die Lösung des Problems am liebsten, die der Profest wie der Eheschließung sakramentale Bedeutung gäbe; infolgedessen nennt er bei Aufzählung der einzelnen Sakramente, die er behandeln will, nicht die Ehe, sondern verspricht eine Abhandlung „de statibus recte vivendi sub Christo“ (V² 140^r; B⁵ 65^{vb}). Leider kennen wir deren Ausführung nicht. Die gleiche zwiespältige

¹¹² „... dato quod per hoc, quod datur parvulis fides et caritas eos realiter informans, fiat Christus eorum iustitia, adhuc dignior modus est Christo, ac per consequens eius sacramentis, si ipse ut est nostrum meritum et nostra iustitia, est radicalis ratio et causa secundi quam si e converso.“ B⁵ 60^{ra}; B² 137^{va—b}.

Haltung nimmt er in *De virginitate* ein; auf der einen Seite führt er eine Reihe von Gründen dafür an, daß die Ehe keine Gnaden verleihe; sie ist ein Sakrament, insofern sie auf die geheimnisvolle Verbindung zwischen Christus und der Kirche hinweist. Auf der anderen Seite sagt er: „Posito etiam quod ipsum sit sacramentum gratie sicut et alia, hoc pro certo tenendum est quod preparanti se amplior gratia datur in assumptione status religionis; et si illud sacramentum est, hec magis videntur esse sacramenta et diviniora“ (B⁷ 43^{va}; B¹ 38^{ra}). Es war durchaus begreiflich und berechtigt, daß Olivis Mitbrüder diese Ansichten verurteilten.

Damit sei der kurze Überblick über das System Olivis beschlossen. So unvollständig er ist — es fehlt, um nur das Wichtigste zu nennen, die Lehre von der Kirche¹¹³ — so sehr macht er doch deutlich, daß es zu einer Verurteilung Olivis kommen mußte. Geriet er doch nicht bloß mit der theologischen Tradition seines Ordens, sondern auch mit der Lehre der Kirche in Konflikt. Dabei muß man freilich festhalten, daß die Lauterkeit seines Glaubensbewußtseins und seines Strebens außer Frage steht. Aber war nicht vielleicht gerade sein übereifriges Streben, die Reinheit der Glaubenslehre zu wahren, der tiefste Grund für seine Irrwege? Führte ihn nicht sein Eifer für die Erhaltung und Durchführung des ursprünglichen franziskanischen Ordensideals zu Anschauungen, die mit diesem selbst nicht mehr vereinbar waren? zu einem Spiritualismus, den die Kirche verurteilen mußte? Solche spiritualistische Tendenzen durchziehen auch seine Theologie; die philosophische Arbeit der Hochscholastik, insbesondere ihr Aristotelismus, ist ihm ein Zeichen des niedergehenden Christentums; das ideale Christentum sieht er in der Urkirche verwirklicht¹¹⁴. Aus dieser Haltung heraus meidet er möglichst die *opinioniones communes* und geht seine eigenen Wege. Spiritualistisch ist sein System aber auch deshalb, weil er nur Gott und Geist sieht. Das ist vielleicht etwas

¹¹³ Von Olivis in seinem letzten Werke, der Apokalypsen-Postille, entwickelt.

¹¹⁴ Olivis beurteilt das religiöse Leben seiner Zeit im Vergleich zu dem der Urkirche recht pessimistisch (V² 136 r.v).

scharf formuliert; aber wenn man an seine Erkenntnis- und Seelenlehre, an seine Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre denkt, wenn man sich seine Abneigung gegen „qualitates“ und seine Apologie der Relationen¹¹⁵ vergegenwärtigt, so wird man mir zustimmen.

Hieraus ergibt sich auch seine theologiegeschichtliche Stellung. Unzweifelhaft ist Olivi ein Vorläufer des theologischen Nominalismus. Das zeigt am deutlichsten seine Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre. Die Betonung des allmächtigen Willens Gottes in der Heilsordnung¹¹⁶, die Akzeptation auf Grund des Verdienstes Christi ohne die *gratia informans*¹¹⁷, die spiritualistische Kirchenidee — alles das sind Gedanken, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte verhängnisvolle Früchte bringen. Um diese Entwicklung zu verstehen, ist die Herausgabe der theologischen Quästionen Olivis und ihr Studium dringend erforderlich.

¹¹⁵ Sie findet sich in der Q. de merito Christi (B⁵ 56 r.v): „Nec mirum“, — so liest man hier unter anderem — „si ab omni intellectu et voluntate sic relationes pensantur, quia totus actus eorum in miris respectibus et aspectibus consistit...“ (B⁵ 56 va).

¹¹⁶ „Septimo ad intelligendum quare aliquando tot et talia sunt de substantia sacramenti, aliquando vero nec tot nec talia, sciendum quod quando queritur huius causa vel ratio semper pro prima et principalissima causa debet reddi sola voluntas et voluntaria institutio Dei...“ (V² 133 r).

¹¹⁷ „Ad tertiam etiam patet ex dictis, quia licet puer modo predicto iustificatus non possit a Deo haberi et acceptari tanquam alico proprio habitu caritatis realiter informatus, potest tamen et debet a Deo diligi et haberi ut iustus et sanctus ex eo quod vero iure habet Christi sanctitatem et iustitiam tanquam suam et vere suam“ (B⁵ 56 va).

Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas v. Aquin.

Von Franz Maria Sladeczek S. J.

II. TEIL.

Das Sein als „Dingsein“ (ens nominaliter sumptum).

Das Dingsein (ens nominaliter sumptum) ist dasjenige, wovon das Wirklichsein aussagbar ist, was somit in sich mit dem Nichtsein unvereinbar ist. Seine Eigenart ist dadurch gekennzeichnet, daß das Wirklichsein (actu esse verbaliter spectatum) materiell¹ von ihm aussagbar ist, — materiell im positiven, nicht ausschließenden Sinne, so daß die formelle Identität zwischen „Wirklichsein“ und „Dingsein“, die sich bei Gott als dem absolut notwendigen Wesen nachweisen läßt, nicht ausgeschlossen ist. Dementsprechend bezeichnet das „Dingsein“ oder „Etwassein“ „das, wovon das Wirklichsein aussagbar ist“ oder „dessen Seinsgrund (actus) das Wirklichsein ist“², „dasjenige, das das Wirklichsein hat“ oder „dem das Wirklichsein zukommt“³. Das Ding im eigentlichsten Sinne ist „dasjenige, was ist (quod est)“, im Gegensatz zu „demjenigen, wodurch etwas ist (quo est)“⁴. Thomas gebraucht für das Dingsein in gleicher Weise die Ausdrücke: *ens*, das „Seiende“ im Gegensatz zu *esse, res* „Ding“, *aliquid* „etwas“⁵. Näherhin bestimmt Thomas das „Sein“ im Sinne des „Dingseins“

I. aus seinem Umfang,

II. aus seinem Verhältnis zum Begriff der Wesenheit,

III. aus seiner Beziehung zum Wirklichsein.

¹ Schol 2 (1927) 5 ff.

² „Id, cuius actus est esse“ (De natura generis c. 1).

³ In 5 Metaph. lect. 9 (889 ff.); lib. 6, lect. 2 (1171); lib. 7, lect. 1 (1245); lib. 9, lect. 1 (1768); lect. 11 (1895); lib. 12, lect. 1 (2419); S. th. 1, q. 48, a. 2 ad 2; In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1 ad 1; d. 33, q. 1, a. 1 ad 1; 2, d. 34, q. 1, a. 1; 3, d. 6, q. 2, a. 2 c et ad 2; C. gent. 3, 9; De ver. q. 1, a. 1; De pot. q. 7, a. 2 ad 1; De malo q. 1, a. 1 ad 19; Quodl. 2, a. 3; 9, a. 3; 12, a. 5; De ente et essentia c. 1; De natura generis c. 3.

⁴ Vgl. Schol 5 (1930) 202⁵⁰.

⁵ Über das Verhältnis dieser drei Ausdrücke zueinander vgl. De ente et essentia c. 1; De ver. q. 1, a. 1; In 1 Sent. d. 8, q. 1, a. 1; 2, d. 37, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 25; De natura generis c. 1 2; In 4 Metaph. lect. 2 (558).

I. Bestimmung des Dingseins aus seinem Umfang.

Um den Umfang des Begriffes „Dingsein“ festzustellen, gehen wir von den verschiedenen Bedeutungen des „Seins“ aus, die Thomas im Kommentar zum 5. Buche der Metaphysik des Aristoteles darlegt. Er unterscheidet das, was an sich ein Seiendes ist (*ens per se*), von dem, was nur akzidentell ein Seiendes ist (*ens per accidens*). Diese Unterscheidung fällt nicht zusammen mit der in Substanz, die *ens per se* im engeren Sinne ist, und Akzidens⁶. Sowohl Substanz wie Akzidens ist ein an sich Seiendes, ein *ens per se* im weiteren Sinne. Das akzidentell Seiende (*ens per accidens*) ist z. B. ein gerechter Musiker. Es besagt also eine Verbindung von zwei oder mehreren Bestimmungen zu einer Einheit, die nicht notwendig, sondern zufällig, akzidentell, ist. Zwischen „gerecht“ und „Musiker“ besteht kein notwendiger, wesensmäßiger Zusammenhang⁷. Das, was nur zufällig eine Seins-einheit bildet, ist nicht Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Es verdient eigentlich gar nicht den Namen „Seiendes“ oder „Ding“. Es läßt sich auf das an sich Seiende zurückführen, da seine Bestandteile Substanzen oder Akzidenzien sind, die unter den Begriff des an sich Seienden (*ens per se*) fallen. Nur dieses bestimmt darum Thomas näher⁸.

Das an sich Seiende (*ens per se*) ist entweder ein Gedankending (*ens rationis*) oder aber ein Sein, das auch unabhängig vom Denken verwirklicht werden kann, ein reales Sein. Zum Gedankending rechnet Thomas das „Sein“ der Kopula, wenn es auch im realen Sein fundiert ist⁹. Darüber haben wir bereits eingehend gehandelt. Das reale Sein, das im eigentlichen Sinne des Wortes „s e i e n d“ (*ens*) ist, deckt sich mit dem „Dingsein“. Es zerfällt in die zehn Kategorien¹⁰. Thomas führt noch eine

⁶ In 11 Metaph. lect. 8 (2270).

⁷ In 5 Metaph. lect. 9 (885 ff.); De natura generis c. 3; S. th. 1, q. 115, a. 6; 2, 2, q. 95, a. 5.

⁸ In 6 Metaph. lect. 2 3 (1171 ff.); lib. 11, lect. 8 (2268 ff.).

⁹ In 5 Metaph. lect. 9 (889 ff.); lib. 6, lect. 4 (1223 ff.).

¹⁰ In 5 Metaph. lect. 9 (889 ff.); lib. 6, lect. 2 (1171); lib. 7, lect. 1 (1245 ff.).

weitere Unterscheidung des „Seins“ an, die in Potenz und Akt. Sie hat aber kein anderes Sein als das reale Sein zum Gegenstand und betrachtet dieses nur unter anderen Rücksichten¹¹. Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir das Verhältnis des „Dingseins“ zum „Wirklichsein“ untersuchen werden. Den Umfang des Dingseins, das Thomas mit dem prädikamentalen Sein identifiziert, können wir also aus den Gegenständen bestimmen, die den zehn Prädikamenten untergeordnet sind.

Wir untersuchen darum,

1. was die Kategorien bedeuten und
2. inwiefern sie „Seiende“ (entia) sind, um daraus
3. den Begriff des „Dingseins“ überhaupt abzuleiten.

1. Unter den Kategorien versteht Thomas die höchsten Prädikate der ersten Substanz. Sie unterscheiden sich durch ihr verschiedenes Verhältnis zur ersten Substanz voneinander¹². Daß auch Aristoteles die Kategorien so aufgefaßt hat, hat F. Brentano — wohl nicht unabhängig von Thomas — anderen Auslegern gegenüber überzeugend nachgewiesen¹³. Zwei Fragen müssen wir also beantworten:

- a) Was versteht Thomas unter erster Substanz?
- b) Wie verhalten sich die Kategorien zur ersten Substanz?

a) Die erste Substanz ist das Individuum in seiner eigentlichsten Bedeutung. Thomas gebraucht dafür auch die Ausdrücke: Suppositum, Subsistenz, Hypostase, dasjenige, „was ist (quod est)“ in seiner eigentlichsten Bedeutung, oder Ding (res) schlechthin. Ein vernunftbegabtes Suppositum ist eine Person¹⁴.

Was „Individuum“ überhaupt ist, bestimmt Thomas aus den Erfahrungsgegebenheiten, wie er mit Recht alle Begriffe aus den Erfahrungsgegebenheiten ableitet¹⁵. In der Erfahrung ist eine Vielheit

¹¹ „Ens autem per se, quod est extra animam, dupliciter dividitur, ut in quinto libro est habitum. Uno modo per decem praedicamenta, alio modo per potentiam et actum“ (In 7 Metaph. lect. 1 [1245]). Auch beim Gedankending unterscheidet Thomas Akt und Potenz; ausdrücklich behandelt er sie aber nur insoweit, als sie im realen Sein sich vorfinden. „Unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur.“ In 5 Metaph. lect. 9 (897); lib. 9, lect. 3 (1803); lect. 11 (1895); lib. 10, lect. 3 (1982). Vgl. Schol 5 (1930) 198 Anm. 24 f.

¹² In 5 Metaph. lect. 9 (889 ff.); lib. 11, lect. 9 (2313); In 1 Sent. d. 22, q. 1, a. 3 ad 2; De ver. q. 1, a. 1; q. 21, a. 1; In 3 Phys. lect. 5.

¹³ F. Brentano, Von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles (Freiburg 1862) 102 ff.

¹⁴ S. th. 1, q. 29, a. 2; In 1 Sent. d. 23, a. 1 3; De pot. q. 9, a. 1.

¹⁵ Schol 1 (1926) 184 ff.

von Einzeldingen gegeben, und zwar sowohl selbständiger Einzeldinge wie auch eine Vielheit einzelner Bestimmungen und Teile dieser selbständigen Einzeldinge. Thomas drückt das mit den Worten aus: „Diese Erfahrungsgegebenheit ist nicht jene“ (hoc ens non est illud ens)¹⁶. In erster Linie meint er damit die selbständigen Erfahrungsgegebenheiten, im weiteren Sinne auch ihre Bestimmungen und Teile. Die selbständigen Einzeldinge, die letzten Träger aller für die Wirklichkeit gültigen Aussagen, sind die Individuen im eigentlichen Sinne des Wortes. Ihre Bestimmungen und Teile werden im weiteren Sinne Individuen oder besser individuell genannt¹⁷. Die Individuation im weiteren Sinne (Singularität, Einzelheit), die sowohl den selbständigen Einzeldingen wie ihren Bestimmungen und Teilen zukommt, ist eine letzte Gegebenheit. Sie läßt sich nur durch den Gegensatz zu den Allgemeinbegriffen und ihrem Inhalt näher bestimmen¹⁸. Ihre Eigenart haben wir bereits früher nach dem hl. Thomas gekennzeichnet¹⁹. Die Individuation im engeren Sinne kennzeichnet, abgesehen vom Gegensatz zu den Allgemeinbegriffen,

1. das Verhältnis des selbständigen Einzeldinges zu seinen Bestimmungen als deren letzter Träger, so daß es letztes Subjekt der Aussagbarkeit aller Bestimmungen ist, während es selbst von nichts als von sich selbst ausgesagt werden kann, und

2. der Gegensatz eines solchen selbständigen Einzeldinges zu der erfahrungsmäßig gegebenen Vielheit solcher Einzeldinge²⁰.

Die erste dieser zwei Bestimmungen genügt an sich schon, um das Individuum in seiner eigentlichsten Bedeutung zu kennzeichnen und ist auch in der zweiten Bestimmung, dem Gegensatz zu den anderen Einzeldingen als Grundlage mitenthalten. Sie gibt am besten die Eigenart der ersten Substanz wieder. Die erste Substanz ist das Individuum schlechthin, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt²¹. Sie inhäriert keinem, so daß sie nur von sich selbst ausgesagt werden kann, während sie selbst letzter Träger aller weiteren Bestimmungen ist²². Sie ist darum ein in sich abgeschlossenes, selbständiges und in diesem Sinne

¹⁶ S. th. 1, q. 11, a. 2 ad 4.

¹⁷ S. th. 3, q. 77, a. 2; 1, q. 75, a. 2 ad 1. Vgl. Anm. 42.

¹⁸ S. th. 1, q. 13, a. 9; 3, q. 77, a. 2. — ¹⁹ Schol 1 (1926) 188 ff.

²⁰ S. th. 1, q. 29, a. 4; In 4 Sent. d. 12, q. 1, a. 1; q. 3 ad 3; In 10 Metaph. lect. 10 (2123).

²¹ S. th. 1, q. 29, a. 1 2 4; q. 39, a. 1 ad 3; 3, q. 2, a. 2 ad 2; a. 6 ad 2; In 3 Sent. d. 6, q. 1, a. 1, qc. 1; De pot. q. 9; Quodl. 2, a. 4; 9, a. 2; In 5 Metaph. lect. 10 (903); lib. 7, lect. 2 (1273).

²² In 7 Metaph. lect. 2 (1273); lib. 5 lect. 10 (903); S. th. 1, q. 29, a. 2; q. 75, a. 2 ad 1 2; 3, q. 2, a. 5 ad 1; q. 77, a. 1 ad 2; In 1 Sent. d. 8, q. 4, a. 2 ad 2; d. 23, q. 1, a. 1 ad 3; 2, d. 3, q. 1, a. 5; 3, d. 5, q. 3, a. 2 ad 3; 4, d. 12, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 3; C. gent. 1, 25; De pot. q. 3, a. 8 ad 7; q. 7, a. 3 ad 4; q. 9, a. 1; Quodl. 9, a. 5 ad 2.

ganzes Sein. Thomas nennt sie als solches in sich subsistierend. Diese Subsistenz (Ganzheit) macht das Wesen der ersten Substanz aus²³. Weil sie als Ganzes in sich abgeschlossen ist, in sich subsistiert, deswegen ist sie auch verschieden (*distincta*) und geschieden (getrennt, *separata*, *divisa*) von allen anderen selbständigen Einzeldingen. Soweit sie in sich subsistierend ist, kann sie keinem anderen Einzeldinge inhärieren und ist somit unmitteilbar (*incommunicabilis*)²⁴. Diese Unmitteilbarkeit (*incommunicabilitas*) ist aber ganz durch die Subsistenz gegeben, so daß diese das Wesen der ersten Substanz als des Individuums in seiner eigentlichsten Bedeutung ausmacht.

b) Wie verhalten sich nun die Kategorien zur ersten Substanz? Unter die Kategorien fallen sowohl die einzelnen Substanzen und die individuellen Akzidenzien wie die allgemeinen (zweiten) Substanzen und allgemeinen Akzidenzien²⁵. Was die individuellen, die ersten Substanzen sind, haben wir bereits erörtert. Was sind die singulären Akzidenzien und wie verhalten sie sich zur ersten Substanz? Die Akzidenzien sind Bestimmungen der ersten Substanz, die die erste Substanz selbst in keiner Weise konstituieren, also zu ihr „hinzutreten“ und darum eben Akzidenzien genannt werden²⁶. Zu ihnen rechnet Thomas die Quantität, Qualität usw., kurz alle Bestimmungen, die unter die Kategorien, abgesehen von der Kategorie der Substanz, fallen. Natürlicherweise können sie nur in einer ersten Substanz existieren, inhärieren ihr²⁷ und werden nach Thomas durch die erste Substanz individuiert²⁸. Das Akzidens kann darum nur definiert werden durch die Beziehung zur

²³ In 10 *Metaph. lect. 3* (1979); *lib. 5, lect. 10* (903); *lib. 7, lect. 2* (1273); *S. th. 1, q. 29, a. 2*; *q. 30, a. 4*; *3, q. 2, a. 2*; *a. 5 ad 1*; In 3 *Sent. d. 5, q. 1, a. 3 4*; *q. 3, a. 3*; *d. 6, q. 1, a. 1, qc. 1*; *d. 10, q. 1, a. 2, qc. 3*; *De pot. q. 8, a. 3 ad 7*; *q. 9, a. 3 4*; *Quodl. 9, a. 2 3*. Nach Aristoteles ist jede singuläre vollständige Substanz (*substantia completa singularis*) auch in sich subsistierend. Auf Grund der Offenbarungslehre der Menschwerdung des Wortes Gottes ist nach Thomas die singuläre Substanz keineswegs notwendig in sich subsistierend. Die singuläre menschliche Natur (Substanz) Christi subsistiert in der zweiten göttlichen Person. Auf diese mehr theologische Frage gehen wir hier nicht näher ein. Vgl. *De unione Verbi incarnati*; *S. th. 3, q. 2 ff.*; In 3 *Sent. d. 1 ff.*; *C. gent. 4, 40 ff.*; *Comp. theol. c. 211 ff.*; *Quodl. 9, a. 3*.

²⁴ „Individuum est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum . . . Substantiae individuae, id est distinctae et incommunicabilis . . .“ (*S. th. 1, q. 29, a. 4 c et ad 3*). *S. th. 1, q. 30, a. 4*; *3, q. 3, a. 1 ad 2*; In 1 *Sent. d. 26, q. 1, a. 1*; *3, d. 5, q. 2, a. 1 ad 2*; *De pot. q. 9, a. 4*; *a. 7 ad 3*.

²⁵ *S. th. 1, q. 29, a. 1*.

²⁶ *De ente et essentia c. 7*.

²⁷ In 7 *Metaph. lect. 1* (1257).

²⁸ *S. th. 1, q. 29, a. 1*; *q. 39, a. 3*; In 1 *Sent. d. 9, q. 1, a. 2*; *2, d. 2, q. 1, a. 2*; *4, d. 4, q. 1, a. 3, qc. 2*. Inwieweit bei den materiellen Substanzen die Quantität die Individuation mitbestimmt, vgl. J. J. Urráburu S. J., *Ontologia* 280—283 294—297.

ersten Substanz (*esse in alio*)²⁹, ohne aber in dieser bloßen Beziehung aufzugehen; denn das Akzidens ist, wenn wir von den Relationen absehen, die eine Sonderstellung einnehmen³⁰, eine absolute Bestimmung, die der Substanz inhäriert³¹.

Was sind die zweiten Substanzen und wie verhalten sie sich zu den ersten Substanzen? Die zweiten Substanzen sind die Inhalte der allgemeinen Substanzen, also der Arten und Gattungen³². Sie sind im Gegensatz zu den ersten Substanzen von vielen Einzelsubstanzen aussagbar, während die Einzelsubstanzen nur von sich selbst ausgesagt werden können. Daraus ergibt sich, daß die zweiten Substanzen substantielle Bestimmungen und dementsprechend Prädikate der ersten Substanzen sind und nur in den ersten Substanzen subsistieren. Das höchste (substantielle) Prädikat der ersten Substanzen, die höchste Gattung (*genus*) aller Substanzen ist die Kategorie der Substanz. Zu ihrem Umfang gehören alle ersten wie zweiten Substanzen³³.

Wie die zweiten Substanzen sich zu den ersten Substanzen verhalten, so verhalten sich die allgemeinen Akzidenzien zu den individuellen Akzidenzien³⁴. Sie sind aussagbar von den individuellen Akzidenzien, und weil alle Akzidenzien von den Substanzen³⁵, die zweiten Substanzen von den ersten Substanzen³⁶ und diese von sich selbst aussagbar sind³⁷, sind alle Akzidenzien Prädikate der ersten Substanz³⁸.

Daraus folgt, daß die Kategorien die höchsten Gattungen der Substanzen und ihrer Bestimmungen, der Akzidenzien, die höchsten Gattungen schlechthin und darum auch die höchsten Prädikate der ersten Substanz sind³⁹.

Aus ihrer verschiedenen Aussagbarkeit von der ersten Substanz und dem damit gegebenen verschiedenen seinsmäßigen

²⁹ In 7 Metaph. lect. 1 (1258); lib. 9, lect. 1 (1768); S. th. 1, 2, q. 53, a. 2 ad 3; In 2 Sent. d. 2, q. 1, a. 2; C. gent. 4, 14; Quodl. 9, a. 5 ad 1.

³⁰ Vgl. Schol. 2 (1927) 14–16.

³¹ In 7 Metaph. lect. 4 (1352 ff.); S. th. 1, 2, q. 53, a. 2 ad 3; 3, q. 77, a. 1 ad 2; In 4 Sent. d. 12, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2; Quodl. 9, a. 5 ad 2.

³² *Τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δευτέραι οὐσίαι λέγονται.* Categ. 5, p. 2 a 15, b 30. In 5 Metaph. lect. 10 (898 ff. 903).

³³ In 7 Metaph. lect. 2 (1270 ff.); In 1 Sent. d. 23, q. 1, a. 1 ad 1; De pot. q. 9, a. 2 ad 6.

³⁴ In 7 Metaph. lect. 4 (1331 ff.).

³⁵ In 7 Metaph. lect. 1 (1248–1251). Vgl. Anm. 26 ff.

³⁶ Gemeint ist eine eigentliche Aussage. In 7 Metaph. lect. 2 (1273); S. th. 1, q. 29, a. 2 ad 4.

³⁷ „De seipso autem praedicatur per se, cum dicitur: Socrates est Socrates“ (In 7 Metaph. lect. 2 [1273]). — ³⁸ Ebd.

³⁹ In 5 Metaph. lect. 8 (878); lect. 22 (1126); lib. 10, lect. 4 (2017–2022); lib. 12, lect. 4 (2458–2460).

Verhältnis zur ersten Substanz begründet Thomas ihre inneren wesentlichen Unterschiede und damit ihre Zehnzahl⁴⁰.

Unter die Kategorien fallen direkt nur die ersten Substanzen und die individuellen Akzidenzien und ihrem Inhalt nach die von ihnen gebildeten Allgemeinbegriffe⁴¹. Die Teile der Substanzen⁴², seien es quantitative (Haupt, Hand, Fuß) oder wesentliche, und zwar physisch wesentliche (Leib und Seele) oder metaphysisch wesentliche⁴³ Teile (animal, rationale, Sinneswesen, vernunftbegabt) und damit auch die spezifischen Differenzen⁴⁴, fallen nur reduktiv unter die Kategorien⁴⁵.

2. Wie die Kategorien sich durch ihr verschiedenes Verhältnis zur ersten Substanz voneinander unterscheiden, so sind sie auch durch ihre Beziehung zur ersten Substanz „sien d“ im Sinne des „Dingseins“ (entia).

a) Die erste Substanz ist das „Ding“ (res) im eigentlichsten Sinne des Wortes, d. h. dasjenige, w a s ist (quod est). „Die Substanz ist schlechthin und durch sich selbst seiend (ens); alle anderen Gattungen aber, die von der Substanz verschieden sind, sind nur in gewisser Beziehung und durch die Substanz Dinge (entia)⁴⁶.“ Eingehend beweist das Thomas gleich zu Anfang seines Kommentars zum 7. Buche der Metaphysik. Dasselbe legt er an anderen Stellen dar⁴⁷. „Die erste Substanz ist aber diejenige, die im eigentlichen Sinne und in erster Linie und am meisten Substanz ist⁴⁸.“ Sie ist also im eigentlichsten Sinne das „Ding“, das „Seiende“ (ens). Ausdrücklich sagt das auch Thomas: „Das Seiende (ens) ist dasjenige, w a s das Sein hat; das ist aber nur die subsistierende Substanz“, d. h. die erste Substanz⁴⁹.

⁴⁰ In 5 Metaph. lect. 8 (878); lect. 22 (1126). Vgl. Anm. 12.

⁴¹ S. th. 1, q. 3, a. 5.

⁴² S. th. 1, q. 90, a. 1 2. Inwiefern die Teile einer Substanz Individuen genannt werden können, legt Thomas in S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 2; q. 75, a. 2 ad 1; 3, q. 2, a. 2 ad 3; q. 16, a. 12 ad 2; q. 77, a. 2 dar.

⁴³ S. th. 1, q. 8, a. 2 ad 3; q. 76, a. 8; q. 77, a. 1 ad 1; 1, 2, q. 54, a. 4 ad 2; 2, 2, q. 48; q. 120, a. 2; q. 128; In 5 Metaph. lect. 21 (1085—1097); lib. 7, lect. 16 (1631—1636).

⁴⁴ In 11 Metaph. lect. 1 (2169); lib. 3, lect. 8 (433).

⁴⁵ S. th. 1, q. 3, a. 5; In 4 Sent. d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2 ad 1.

⁴⁶ In 7 Metaph. lect. 1 (1248).

⁴⁷ In 10 Metaph. lect. 4 (1331 ff.); lib. 12, lect. 1 (2417 ff.); S. th. 3, q. 11, a. 5 ad 3; De ver. q. 21, a. 5; De malo q. 3, a. 2 ad 3.

⁴⁸ In 7 Metaph. lect. 2 (1274).

⁴⁹ In 12 Metaph. lect. 1 (2419); lib. 10, lect. 3 (1979).

Den ersten Substanzen kommt darum auch das Sein im Sinne des „Wirklichsein“ (esse) in erster Linie zu. „Das Sein kommt im eigentlichen Sinne den subsistierenden Dingen zu, sei es, daß sie einfach sind wie die getrennten Substanzen, sei es, daß sie zusammengesetzt sind wie die materiellen Substanzen. Demjenigen kommt nämlich im eigentlichen Sinne das Sein zu, das das Sein hat, und das in seinem Sein subsistiert⁵⁰.“ Die erste, die individuelle Substanz ist also das eigentliche Ding (ens), weil sie subsistiert und alles andere nur in ihr und durch sie subsistiert, und weil ihr in erster Linie das „Wirklichsein“ zukommt.

Wie das „Wirklichsein“ der ersten Substanz zukommt, erklären die verschiedenen Ausleger des hl. Thomas in widersprechender Weise. Die Erörterung dieser Frage würde über den Rahmen unserer Untersuchung weit hinausgehen. Später werden wir sie eigens behandeln.

Das „Wirklichsein“ kommt nach dem hl. Thomas jedenfalls insofern der ersten Substanz zu, als alle Bestimmungen und damit auch das „Wirklichsein“ letztlich nur von einer ersten Substanz ausgesagt werden. Während alles andere nur in einer ersten Substanz subsistiert, subsistiert diese selbst in sich selbst als das Individuum schlechthin. Darum ist sie auch das Ding (res, ens nominaliter sumptum) in seiner eigentlichsten Bedeutung.

b) In welchem Sinne sind die zweiten Substanzen Dinge (entia)? Die zweiten Substanzen sind die Arten und Gattungen der ersten Substanzen. Die höchste Gattung ist die Kategorie der Substanz selbst⁵¹. Sind nun die zweiten Substanzen in demselben Sinne „Seiende“, in dem sie Substanzen sind? Das ist nicht angängig; denn als Substanzen sind sie Gattungen, der Seinsbegriff kann aber kein Gattungsbegriff

⁵⁰ S. th. 1, q. 45, a. 4; q. 5, a. 1 ad 1; q. 39, a. 3; 3, q. 11, a. 5 ad 3. Über das Verhältnis der Person (suppositum) zum Sein vgl. S. th. 3, q. 2, a. 2 6 ad 2; q. 17, a. 2; q. 19, a. 1 ad 4; Quodl. 2, a. 4; 9, a. 3; C. gent. 2, 54; In 1 Sent. d. 23, q. 1, a. 1; d. 34, q. 1, a. 1; 2, d. 3, q. 1, a. 1; 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1; d. 5, q. 1, a. 2; q. 2, a. 1 ad 1; d. 6, q. 2, a. 2; d. 11, q. 1, a. 2; d. 13, q. 3, a. 1 ad 7; De anima a. 17 ad 10.

⁵¹ Vgl. Anm. 33.

sein, wie Thomas eingehend dartut⁵². Die Arten und Gattungen kommen ja dadurch zustande, daß man von der Individuation und den spezifischen Differenzen abstrahiert. Der so gewonnene Gattungsbegriff kann weder von den spezifischen Differenzen noch von der Individuation ausgesagt werden. Anders verhält es sich beim Seinsbegriff. Könnte er nicht von den Differenzen und der Individuation ausgesagt werden, so wären diese entweder nichts oder der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und das Widerspruchsprinzip müßte gelegnet werden, was absurd ist. Der Seinsbegriff kann also kein Gattungsbegriff sein⁵³; er ist ein transzendentaler Begriff.

Da erhebt sich aber eine, wie es scheint, unlösbare Schwierigkeit. Der Seinsbegriff müßte gleichzeitig den Inhalten der Allgemeinbegriffe zukommen, die von vielen Einzeldingen aussagbar sind, wie den einzelnen Substanzen selbst, die die Aussagbarkeit von vielen wesensmäßig ausschließen. Der Seinsbegriff würde somit einen formellen inneren Widerspruch in sich schließen. Daran ändert auch nichts, daß die konkreten Allgemeinbegriffe — sie bezeichnen ja in erster Linie die Arten und Gattungen — indeterminiert, wie Thomas sagt, das Individuum bezeichnen⁵⁴; denn die Determination, wovon wesensmäßig die Arten und Gattungen abstrahieren, ist eine positive Bestimmung, von der das „Sein“ ausgesagt werden kann, und sie ist es erst, die die einzelne Substanz zur einzelnen macht⁵⁵. In der Tat hätten wir einen inneren Widerspruch im Seinsbegriff, wenn er ähnlich wie die Allgemeinbegriffe eine eindeutige (univoca) absolute Bestimmung bezeichnen würde, die durch objektive Präzision von allen weiteren Bestimmungen gewonnen wäre.

⁵² In 3 Metaph. lect. 8 (432 ff.); lib. 5, lect. 9 (889); S. th. 1, q. 3, a. 5; In 1 Sent. d. 8, q. 4; d. 19, q. 4, a. 2; 4, d. 12, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2; C. gent. 1, 17 25; De pot. q. 3, a. 16 ad 4; q. 7, a. 3; De ver. q. 1, a. 1; a. 10 ad 2; Quodl. 2, a. 3; De natura generis c. 1 3.

⁵³ S. th. 1, q. 39, a. 3; In 1 Sent. d. 8, q. 1, a. 3; De ver. q. 1, a. 1; De pot. q. 9, a. 7 ad 6 13; De natura generis c. 2.

⁵⁴ De ente et essentia c. 3; S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 1 2; a. 4 ad 2; q. 30, a. 4; q. 31, a. 2 ad 4; In 1 Sent. d. 25, q. 1, a. 3 ad 4.

⁵⁵ S. th. 1, q. 13, a. 9.

Diese Schwierigkeit löst Thomas im Anschluß an Aristoteles dadurch, daß nach ihm der Begriff des Dingseins eine notwendige Beziehung zur ersten Substanz in sich schließt, indem er das bezeichnet, was von der ersten Substanz aussagbar ist und wovon dementsprechend das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann⁵⁶. Von der ersten Substanz sind sowohl die ersten wie die zweiten Substanzen aussagbar, wenn auch in anderer Weise. Der Seinsbegriff ist notwendig ein analoger Begriff, beruhend auf einer Beziehungseinheit, und steht somit mit dem Widerspruchsprinzip, das, wie früher bereits dargelegt, auch die Beziehungseinheiten berücksichtigt⁵⁷, in vollem Einklang.

Klarer noch können wir diese Eigenart des Seinsbegriffes herausstellen, wenn wir untersuchen, in welchem Sinne die Akzidenzien „Seiende“, „Dinge“ (entia) sind.

c) Die Akzidenzien nennt Thomas nicht „Seiende“, „Dinge“ (entia) schlechthin, sondern *entis entia*, was wir am besten mit „Bestimmungen eines Seienden“ wiedergeben können⁵⁸. Sie subsistieren nicht in sich, sondern sind etwas, w o d u r c h ein in sich subsistierendes Ding so oder so b e s t i m m t ist⁵⁹. Daraus ist dann später der Ausdruck *ens quo* für die Akzidenzien entstanden, im Gegensatz zum Ausdruck *ens quod*, der nur eigentlich den ersten Substanzen zukommt. Wenn auch das Wesen der Akzidenzien nicht in der bloßen Beziehung zur ersten Substanz aufgeht⁶⁰, so ist diese Beziehung den Akzidenzien doch wesenseigentümlich⁶¹. Sie

⁵⁶ In 5 Metaph. lect. 9 (890 f.). Vgl. Anm. 50.

⁵⁷ Fr. M. Sladeczek S. J., Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde: Schol 2 (1927) 14 ff. 17 ff.

⁵⁸ „Accidentia non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus“ (In 12 Metaph. lect. 1 [2419]). In 7 Metaph. lect. 1 (1251); S. th. 1, q. 5, a. 5 ad 2; q. 45, a. 4; q. 90, a. 2; 1, 2, q. 55, a. 4 ad 1; q. 110, a. 2 ad 3; 3, q. 11, a. 5 ad 3; q. 77, a. 1 ad 4; De ver. q. 27, a. 1 ad 8; De pot. q. 7, a. 4 ad 7; Quodl. 9, a. 3.

⁵⁹ „Accidentia dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est; sicut albedo dicitur esse, quia eius subiectum est album“ (In 12 Metaph. lect. 1 [2419]). S. th. 1, q. 5, a. 1 ad 1; 3, q. 11, a. 5 ad 3; 1, 2, q. 55, a. 4 ad 1; In Boeth. de hebdom. c. 2.

⁶⁰ Vgl. Anm. 31.

⁶¹ S. th. 1, 2, q. 53, a. 2 ad 3; q. 110, a. 2 ad 3; In 7 Metaph. lect. 1 (1248 ff. 1253); lect. 4 (1352 f.); De ente et essentia c. 7.

bestimmt auch den *Seinscharakter* der Akzidenzien, so daß diese insoweit „seiend“⁶² sind, als sie von einer ersten Substanz ausgesagt werden können und in ihr subsistieren⁶³. Wenn durch ein Wunder ein Akzidens von der Substanz getrennt wird, wie die Quantität im allerheiligsten Altarssakrament, so muß ihm ein eigenes Sein und damit eine eigene Quasi-Subsistenz verliehen werden⁶⁴. Aber auch dann behält das Akzidens eine naturgemäße Hinordnung zur ersten Substanz⁶⁵. Das Akzidens ist also wesensmäßig durch seine Beziehung zur ersten Substanz „seiend“.

d) Wie die Akzidenzien, so sind auch die *Teile einer Substanz* nicht selbständige Dinge, sondern nur als Teile „seiend“, insofern auch sie — durch partielle Identität — von der ersten Substanz ausgesagt werden. Dementsprechend ist ihr „Sein“, wenn auch in anderer Weise als bei den Akzidenzien, wesensmäßig bestimmt durch die Beziehung zur ersten Substanz⁶⁶. Auch auf sie wird nicht der Ausdruck *ens quod*, sondern *ens quo* angewandt⁶⁷. Gleichwohl kommt der Seinsbegriff den substantiellen Teilen nicht in gleicher Weise zu wie den Akzidenzien. Wenn die Teile einer Substanz auch nicht unmittelbar wie die Akzidenzien unter die Kategorien fallen, so sind sie doch *substantielles* Sein. Ihnen kommt darum der Seinsbegriff in viel vollkommenerem Sinne als den Akzidenzien zu. Darin stimmen sie aber mit diesen überein, daß sie nur in Beziehung zur ersten Substanz „seiend“ sind⁶⁸.

3. Wir haben festgestellt, inwiefern die Kategorien und alle Gegenstände, die darunter fallen, „Seiende“ (*entia*) sind. Damit ist der Weg gebahnt zur *Bestimmung des Be-*

⁶² „Quia accidentia non videntur entia prout secundum se significantur, sed solum prout significantur in concrectione ad substantiam, palam est quod singula aliorum entium sunt entia propter substantiam.“ In 7 Metaph. lect. 1 (1256 1252); lect. 4 (1334); lib. 9, lect. 1 (1768).

⁶³ „Accidens non habet subsistentiam nisi ex subiecto“ (In 7 Metaph. lect. 4 [1353]). Vgl. Anm. 28.

⁶⁴ S. th. 3, q. 77, a. 1 ad 4; C. gent. 4, 65.

⁶⁵ S. th. 3, q. 77, a. 1 ad 2. — ⁶⁶ S. th. 1, q. 90, a. 2.

⁶⁷ S. th. 1, q. 45, a. 4; q. 90, a. 2.

⁶⁸ De ente et essentia c. 7. In 3 Sent. d. 6, q. 2, a. 2; S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 5; 3, q. 17, a. 2; Quodl. 9, a. 3; In 7 Metaph. lect. 2 (1270 ff.).

griffes des „Dingseins“ als solchen (des sogenannten *ens ut sic*). Thomas entwickelt diesen Begriff im Kommentar zum 5. Buche der Metaphysik. Zunächst legt er dar, daß der Seinsbegriff kein Gattungsbegriff ist, weil es nichts gibt, wovon er nicht aussagbar wäre⁶⁹. „Da die [spezifische] Differenz nicht an der Gattung teilnimmt, ist sie außerhalb des Wesens der Gattung. Nichts kann aber außerhalb des Wesens des Seins sein, das durch Hinzufügung zum Sein irgendeine Art des Seins bilden würde. Denn was außerhalb des Seins ist, ist nichts und kann keine Differenz bilden. So beweist auch Aristoteles im 3. Buche der Metaphysik, daß das ‚Sein‘ keine Gattung sein kann⁷⁰.“

Der Seinsbegriff kann also nicht durch eine eigentlich objektive Präzision⁷¹ von allen weiteren positiven Bestimmungen gewonnen werden, weil diese sonst außerhalb des „Seins“ lägen, was den Satz vom ausgeschlossenen Dritten und das Widerspruchsprinzip aufheben würde. Da der Seinsbegriff sowohl von den Gattungen wie von den Differenzen, ja sogar von den Individuationen ausgesagt wird, kann er kein eindeutiger (univoker) Begriff sein; denn „bei den eindeutigen Aussagen wird dasselbe Wort von verschiedenen Dingen völlig in demselben Sinne ausgesagt⁷².“ Der Seinsbegriff muß darum ein *analoger* Begriff sein. Seine Analogie beruht auf der Beziehung zur ersten Substanz, was aus den bisherigen Ausführungen ersichtlich ist und Thomas auch ausdrücklich hervorhebt. „Das Seiende wird in vielfacher Bedeutung gesagt. Aber jedes Sein wird in Beziehung zu einem ersten gesagt. Dieses erste ist das Subjekt“, d. h. die erste Substanz⁷³. Daraus folgert Thomas, daß die erste Substanz das Dingsein in seiner eigentlichsten Bedeutung ist⁷⁴. Aus dieser Analogie des Seins, die auf der verschiedenen Beziehung zur ersten Substanz beruht, leitet er die Verschieden-

⁶⁹ In 3 Metaph. lect. 8 (432 ff.); lib. 10, lect. 3 (1965); lib. 11, lect. 2 (2183); S. th. 1, 2, q. 94, a. 2. Vgl. Anm. 52.

⁷⁰ In 5 Metaph. lect. 9 (889).

⁷¹ De ente et essentia c. 6. Vgl. Schol 1 (1926) 192.

⁷² In 11 Metaph. lect. 3 (2197). Vgl. Schol 1 (1926) 188 ff.

⁷³ In 4 Metaph. lect. 1 (534 ff.); lib. 11, lect. 3 (2197).

⁷⁴ In 7 Metaph. lect. 1 (1247 ff.); lib. 9, lect. 1 (1768).

heit der Kategorien, der höchsten Gattungen des Seins, und ihre Zehnzahl ab⁷⁵. Der Begriff des Dingseins besagt also alles, was von einer ersten Substanz aussagbar ist und somit „in sich“ ist und von dem das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann. Die Einheit im analogen Seinsbegriffe wird durch die Beziehung zur ersten Substanz begründet, wie Thomas mit Aristoteles eigens hervorhebt⁷⁶. Letztlich wird freilich die Einheit des Seinsbegriffes nach Thomas, wie wir noch sehen werden, auf die Beziehung zum „Wirklichsein“ und seine Einfachheit, die eine Einfachheit der Vollkommenheit ist, zurückgeführt.

Der Begriff des „Dingseins“ ist also ein analoger Begriff⁷⁷, dessen Analogie und innere Einheit durch die Beziehung zur ersten Substanz und zum Wirklichsein begründet ist. Er besagt alles, was irgendwie in sich ist, und von dem das Wirklichsein materiell aussagbar ist, was also materiell kontradiktorisch dem „Nichtssein“ entgegengesetzt ist. Er ist somit von allem aussagbar, auch dem „Wirklichsein“, weil auch dieses von einer ersten Substanz und von sich selbst ausgesagt werden kann. Er ist somit der umfassendste und allgemeinste aller Begriffe.

Diesen Begriff haben wir aus den Gegebenheiten der Erfahrung gewonnen. Aus seiner Natur ergibt sich, daß er auch von allem, was über die Erfahrung hinausliegt, aussagbar ist. Gleichwohl müssen wir noch untersuchen, inwiefern er auch von Gott ausgesagt werden kann, weil ja Gott außerhalb aller Kategorien ist⁷⁸. Erst dann gewinnen wir ein deutliches Bild von der Eigenart und Allgemeinheit des „Dingbegriffes“. Als allgemeinsten Begriff ist er auch von Gott aussagbar, aber nur in analoger Weise, die sich indes von der eben gekennzeichneten Analogie unterscheidet.

⁷⁵ In 5 Metaph. lect. 9 (890 ff.). Vgl. Anm. 12.

⁷⁶ Vgl. Anm. 73.

⁷⁷ In 4 Metaph. lect. 1 (535 f.); lib. 11, lect. 3 (2194 ff.); S. th. 1, q. 13, a. 10 ad 4; In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; C. gent. 1, 32; De pot. q. 7, a. 7; De malo q. 7, a. 1 ad 1; Quodl. 2, a. 3; De natura generis c. 1.

⁷⁸ S. th. 1, q. 3, a. 5; In 1 Sent. d. 8, q. 4; d. 19, q. 4, a. 2; C. gent. 1, 17 25; De pot. q. 7, a. 3.

Soweit Thomas die Analogie zwischen Gott und Welt nicht selbst eindeutig benennt, wollen wir von einer Bezeichnung dieser Analogie ganz absehen; denn einige nennen das Analogie der Attribution, was andere Analogie der Proportion nennen, und umgekehrt⁷⁹. Wohl nennt Thomas die Analogie zwischen Gott und Welt Analogie der Proportion. Doch ist zu beachten, daß er an dieser Stelle jede Analogie so nennt, weil jede auf einem Verhältnis beruht⁸⁰. Nach Thomas kommt für Gott und Welt die Analogie nicht in Frage, die auf einem meßbaren und insofern ganz bestimmten Verhältnis beruht; denn das Verhältnis zwischen dem unendlichen Gott und der kontingenten Welt ist in keiner Weise meßbar. Er nennt die Analogie, die hier allein in Frage kommt, Analogie der Proportionalität. Eine solche besteht z. B. zwischen 6 und 4, insofern 6 das Doppelte von 3, 4 das Doppelte von 2 ist. Dasselbe Verhältnis besteht aber auch zwischen 6 und 100, insofern 100 das Doppelte von 50 ist⁸¹. Doch darf man daraus nicht schließen, daß wir Gott nur durch ein so unbestimmtes Verhältnis erkennen, wie einige Ausleger den hl. Thomas verstehen. Dann könnten wir nämlich über Gott überhaupt keine positiven eindeutigen Aussagen machen, ebensowenig wie wir aus dem Verhältnis $6 : 4 = x : y$ über x eindeutig etwas sagen können. So leugnet z. B. Blanche jede positive Erkenntnis der Eigenschaften Gottes⁸². Diese Auffassung widerspricht aber der Lehre des hl. Thomas. Ausdrücklich hebt er hervor, daß unsere Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften nicht bloß relativ und negativ, sondern positiv ist⁸³.

⁷⁹ T. P e s c h S. J., *Institutiones logicales I* (Friburgi 1888) 268 ff.

⁸⁰ „Analogia, quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem“ De ver. q. 2, a. 11. In 4 Metaph. lect. 1 (535 f.); lib. 11, lect. 3 (2194 ff.).

⁸¹ De ver. q. 2, a. 11 c et ad 2 4 6.

⁸² F. A. B l a n c h e, *Comment la raison connaît Dieu*: RevPh 26 (1926) 449 ff.; vgl. Schol 2 (1927) 467 f. Ihm steht J. H a b b e l nahe: *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin* (Regensburg 1928); vgl. Schol 4 (1929) 148.

⁸³ S. th. 1, q. 13, a. 2 3 4 6 12; q. 4, a. 2; In 1 Sent. d. 2, q. 1, a. 2; d. 4, q. 2, a. 1; d. 8, q. 4, a. 3; C. gent. 1, 30—36; De pot. q. 7, a. 4—6.

Wir erkennen Gott als den Schöpfer dieser Welt⁸⁴. Er ist uneingeschränkte Ursache der Welt und muß darum alle Vollkommenheiten der Geschöpfe positiv eminent in sich schließen⁸⁵. Er ist die Exemplarursache der Welt. Ihm ist sie darum ä h n l i c h⁸⁶. Die gemischten Vollkommenheiten (*perfectiones mixtae*) der Geschöpfe wie „Stein“, „farbig“ usw. kommen Gott zwar n u r eminent zu und können darum nur metaphorisch von ihm ausgesagt werden; die reinen Vollkommenheiten (*perfectiones simplices*) kommen aber Gott formell zu und können darum eigentlich (*proprie*) von ihm ausgesagt werden⁸⁷. Freilich können wir sie nur nach dem, was sie aus sich (*ex se*) bezeichnen, von Gott aussagen, nicht nach ihrer kontingenten und extensiv und intensiv begrenzten Art, in der sie sich wesensmäßig in den Geschöpfen vorfinden. Dieser Art nach besteht ein unmeßbarer, unendlicher Unterschied zwischen den Vollkommenheiten in Gott und den Geschöpfen⁸⁸.

In dieser Weise läßt sich sowohl das „Wirklichsein“ wie das „Dingsein“ von Gott aussagen. Das „Wirklichsein“ kommt deswegen in eigentlicher und höchster Weise Gott zu, weil alle Vollkommenheiten ja nur insoweit vollkommen sind, als sie am „Wirklichsein“ irgendwie teilnehmen⁸⁹. Der bezeichnendste Name für Gott ist darum „das subsistierende Wirklichsein selbst“ (*ipsum esse in se subsistens*), „der ist“ (*Qui est*), Jahve⁹⁰. Das „Dingsein“ kommt Gott zu, weil er s u b s i s t i e r e n d e s Wirklichsein ist und damit subsistierende Substanz, die ja in erster Linie mit dem „Dingsein“ bezeichnet wird⁹¹. Die Art, wie etwas „subsistiert“ und „wirklich“ ist, ergibt sich freilich erst aus dem Wechselverhältnis von „Ding-

⁸⁴ S. th. 1, q. 13, a. 1—6; q. 2, a. 3; q. 12, a. 12; In 1 Sent. d. 3, q. 1, a. 1; d. 8, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 13.

⁸⁵ S. th. 1, q. 4, a. 2; q. 13, a. 2 4 6; C. gent. 1, 28.

⁸⁶ S. th. 1, q. 4, a. 3; q. 13, a. 2 6; q. 15, a. 2; C. gent. 1, 29; 2, 2.

⁸⁷ S. th. 1, q. 13, a. 6; vgl. Anm. 83.

⁸⁸ S. th. 1, q. 13, a. 1 ad 2; a. 3 6.

⁸⁹ S. th. 1, q. 4, a. 2. Vgl. Schol 5 (1930) 201⁴⁶ 203⁵⁷.

⁹⁰ S. th. 1, q. 13, a. 11; q. 3, a. 4; In 1 Sent. d. 8, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 22 25; 2, 52; 4, 11; De pot. q. 7, a. 2; Quodl. 3, q. 3.

⁹¹ S. th. 1, q. 3, a. 2 3; q. 13, a. 1 ad 2; a. 12 ad 2; C. gent. 1, 21 22.

sein“ und „Wirklichsein“ zueinander. In den Geschöpfen sind „Wirklichsein“ und „Dingsein“ materiell, aber nicht formell identisch, das „Dingsein“ ist wesensmäßig potentiell, das „Wirklichsein“ kommt den Geschöpfen zwar zu, jedoch nur durch Teilnahme⁹². In Gott sind „Wirklichsein“ und „Dingsein“ auch identisch, aber nicht materiell, sondern formell; er ist „Wirklichsein“, aber nicht durch Teilnahme, sondern das „Wirklichsein selbst“; er subsistiert, aber jede Potentialität ist absolut ausgeschlossen, weil er als das „subsistierende Wirklichsein selbst“ aus sich (a se) subsistiert⁹³. So übersteigt die Art, wie Gott wirklich ist und wie er subsistiert, alle unsere Begriffe. Hier besteht ein ganz unmeßbares, unfafßbares Verhältnis zwischen dem göttlichen Sein und dem Sein der Geschöpfe, eine Analogie im höchsten Sinne⁹⁴.

Dabei bleibt aber bestehen, daß das „Wirklichsein“ und „Dingsein“ nach dem, was sie aus sich bezeichnen, eigentlich (proprie) und formell und damit positiv eindeutig von Gott ausgesagt werden. Auch auf Gott angewandt, besagt also der Begriff des Dingseins „dasjenige, was von einer subsistierenden Substanz aussagbar ist, und von dem das Wirklichsein ausgesagt werden kann“. Keineswegs folgt daraus, daß dieser Begriff Gott und den Geschöpfen übergeordnet ist, ähnlich wie die Gattung den Arten übergeordnet ist. Nur Gott ist ja durch sich selbst subsistierend, schlechthin seiend; die Geschöpfe sind nur dadurch subsistierende Substanzen,

⁹² Vgl. Anm. 89. — ⁹³ Vgl. Anm. 90.

⁹⁴ S. th. 1, q. 13; In 1 Sent. Prol. q. 1, a. 2 ad 2; lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; d. 35, q. 1, a. 4; C. gent. 1, 30 ff.; De ver. q. 2, a. 11; De pot. q. 7, a. 7; De natura generis c. 1; Comp. theol. c. 26. — Ramírez, De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam (Matrii 1922); Garrigou-Lagrange, Dieu. Son existence et sa nature (Paris 1923⁴); Le Rohellec, De fundamento metaphysicae analogiae: Div Thom (Pi) 29 (1926) 77 ff. 664 ff.; Cognitio nostra analogica de Deo: ebd. 30 (1927) 298 ff. Vgl. Schol 2 (1927) 468; 3 (1928) 460. K. Feckes, Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. 2, Heft 3: Probleme der Gotteserkenntnis [Münster i. W. 1928]) 132 ff.; E. Przwara, Ringen der Gegenwart (Augsburg 1928), Stichworte: *analogia entis* — Gott. — Diese Verfasser vermeiden um so mehr die inneren Widersprüche, je mehr sie die Analogie auf den Teilnehmegedanken (vgl. Anm. 89) zurückführen.

daß sie „Sein durch Teilnahme“ sind. Der Seinsbegriff — es gilt dies ähnlich vom Dingsein wie vom Wirklichsein — verhält sich zu Gott und der Welt wie das Widerspruchsprinzip als metaphysisches Seinsgesetz. Wir können das Widerspruchsprinzip auf Gott anwenden. Gleichwohl ist es nicht Gott übergeordnet, so wie es als metaphysisches Seinsgesetz ein Gesetz ist, nach dem sich alles geschöpfliche Sein richten muß. Das Widerspruchsprinzip ist vielmehr als Seinsgesetz restlos in Gott begründet, weil er als absolut notwendiges, durch sich subsistierendes Sein die Quelle aller Notwendigkeit und allen Seins und damit auch der metaphysischen Gesetze ist. Wir erkennen Gott durch das Widerspruchsprinzip und den Seinsbegriff, ähnlich wie wir das Urbild aus dem Abbild erkennen⁹⁵. Deshalb ist Gott außerhalb jeder Gattung⁹⁶, und doch ist dabei der Begriff des Dingseins, wie dargetan — wenn auch durchaus analog —, eigentlich und formell von Gott aussagbar.

Hieraus ergibt sich auch der innerste Bestimmungsgrund des Seinsbegriffes und seiner Einheit. Die subsistierenden Substanzen sind nur insoweit seiend, als sie am „Wirklichsein“ teilnehmen. Der Begriff des „Dingseins“ ist damit letztlich durch die Beziehung zum „Wirklichsein“ bestimmt. Seine innere Einheit geht letztlich auf die Einfachheit des „Wirklichseins“ zurück, die eine Einfachheit der Vollkommenheit ist. Das ist der tiefste Sinn der Definition, die Thomas vom „Dingsein“ gibt: Es ist „dasjenige, dessen Akt das Wirklichsein ist“⁹⁷.

II. Das Dingsein (ens nominaliter sumptum) als Washeit (quidditas) und Wesen (essentia).

1. Was bedeutet die Washeit (quidditas)? — Um die Washeit in ihrer Eigenart zu bestimmen, gehen wir am besten von den ersten intellektuellen Erkenntnissen, den intellektuellen Wahrnehmungen aus⁹⁸.

⁹⁵ S. th. 1, q. 4, a. 2 3; q. 13, a. 2 4 6; q. 15, a. 2.

⁹⁶ Vgl. Anm. 78. C. gent. 1, 24 25. Vgl. den Kommentar von Franciscus de Sylvestris Ferrariensis in der Leoninischen Thomas-Ausgabe dazu.

⁹⁷ „Id, cuius actus est esse“ (De natura generis c. 1). Vgl. Anm. 2 ff.

⁹⁸ Vgl. Schol 5 (1930) 193 Anm. 3 ff.

Bei ihnen ist zwischen dem, was wahrgenommen wird, und dem, als was es wahrgenommen wird, zu unterscheiden. Dasjenige, als was ein Ding wahrgenommen wird, umfaßt: 1. das Wirklichsein und 2. alle Soseinsbestimmungen des Dinges, einschließlich seiner individuellen Bestimmungen⁹⁹. Diese Soseinsbestimmungen sind die „Washeit“ (quidditas). Sie sieht also nur vom „Wirklichsein“ ab. Im weiteren Sinne besagt sie die Soseinsbestimmungen eines Dinges einschließlich seiner individuellen Bestimmungen¹⁰⁰; im engeren Sinne sieht sie auch von diesen ab und besagt nur die Soseinsbestimmungen, und zwar sieht sie entweder völlig von ihnen ab, als abstrakte Washeit, z. B. „Menschheit“ (humanitas), oder sie bezeichnet sie indeterminiert mit, als konkrete allgemeingültige Washeit, z. B. „Mensch“ (homo)¹⁰¹. Die Washeit antwortet also auf die Frage: „Was ist das Ding?“ Sie ist das *τί ἐστίν* des Aristoteles¹⁰². Sachlich bezeichnet sie dasselbe wie das „Wesen“, was mehr besagt als das bloße Sosein.

2. Die „Wesenheit“ (essentia) bezeichnet sowohl den „Wesensgrund“ wie das „Wesen“.

a) Die Wesenheit als „Wesensgrund“ (forma sensu lato). — Wie die „Washeit“ können wir auch die Eigenart der „Wesenheit“ aus den ersten intellektuellen Wahrnehmungen bestimmen. Das Formalobjekt in ihnen bezeichnet nicht nur dasjenige, als was ein Gegenstand wahrgenommen wird, sondern in erster Linie den Grund, warum der wahrgenommene Gegenstand innerlich so und so bestimmt und darum unter den wahrgenommenen Rücksichten dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt ist¹⁰³. Dieser Grund ist die „Wesenheit“ (essentia) als „Wesensgrund“ (forma sensu lato). Sie wird darum definiert als „dasjenige, wodurch etwas das ist, was es ist“¹⁰⁴. Der lateinische Ausdruck „essentia“ (Wesenheit) wird von „esse“ (Sein) abgeleitet, wie der griechische Ausdruck *οὐσία* von *εἶναι*¹⁰⁵. Er gibt an, wodurch etwas ein so und so bestimmtes Seiendes ist, bezeichnet also den inneren Grund der Seinsbestimmungen eines Dinges. Im weitesten Sinne umfaßt darum die „Wesenheit“ nicht nur die Soseinsbestimmungen, wodurch etwas ein so und so bestimmtes Seiendes ist, sondern auch das „Wirklichsein“, wodurch etwas ein so und so bestimmtes Seiendes ist. Im engeren Sinne um-

⁹⁹ Ebd. 194 Anm. 12 ff.

¹⁰⁰ „Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas eius“ (De ente et essentia c. 3). Averroes, Metaph. 7 c. 20.

¹⁰¹ De ente et essentia c. 3; Quodl. 9, q. 2, a. 2 ad 1.

¹⁰² Vgl. Anm. 106.

¹⁰³ Vgl. Anm. 98 99.

¹⁰⁴ In 7 Metaph. lect. 3 ff. (1308 ff.). De ente et essentia c. 1.

¹⁰⁵ De ente et essentia c. 1; S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 4; q. 39, a. 2 ad 3.

faßt sie nur die abstrakten Soseinsbestimmungen, sieht also vom Wirklichsein wie von den individuellen Bestimmungen ab. Die „Wesenheit“ als „Wesensgrund“ fällt mit dem Formalobjekt zusammen und wird darum Form im weiteren Sinne des Wortes genannt¹⁰⁶. Während das „Sein“ als Suppositum das „quod est“ ist, „dasjenige, was ist“, die Wesenheit auf die Frage „Was ist das Ding?“, „quid est res?“, antwortet, bezeichnet die Wesenheit das „quo est“ in seiner weitesten Bedeutung, d. h. dasjenige, wodurch ein Ding so und so bestimmt ist. Als Wesensgrund bezeichnet sie somit den inneren Grund der Seinsbestimmungen eines Dinges, insbesondere seiner Soseinsbestimmungen.

b) Diese Bestimmungen selbst aus ihren inneren Gründen bezeichnet die „Wesenheit“ als „Wesen“. Im eigentlichsten Sinne bezeichnet das „Wesen“ die Artbestimmungen einer Substanz (species). Was „Art“ ist, sagt Thomas nicht ausdrücklich. Gleichwohl ist aus seinen Ausführungen klar ersichtlich, was er darunter versteht. Es sind jene Soseinsbestimmungen, die ein Ding innerlich konstituieren, die also notwendig sind, damit ein Ding das bleibt, was es ist, z. B. beim Menschen die Bestimmungen „Sinneswesen“ (animal) und „vernunftbegabt“ (rationale)¹⁰⁷. Weil nun die Artbestimmungen den Inhalt der Definition eines Dinges ausmachen, deckt sich der Inhalt der Definition mit dem „Wesen“ oder der „Washeit“ eines Dinges, die Thomas in demselben Sinne versteht wie das Wesen. Er nennt darum die Definition mit

¹⁰⁶ De ente et essentia c. 1 3 4. In 1 Metaph. lect. 12 (183); lib. 7 lect. 5 (1378 f.); lect. 18 (1648). Die Wesenheit, so aufgefaßt, deckt sich mit dem Begriff des $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ des Aristoteles, den Thomas freilich in demselben Sinne gebraucht wie die Washeit (De ente et essentia c. 1). Über den Unterschied des Begriffes $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ vom $\tau\acute{i} \epsilon\acute{o}\tau\iota\nu$ bei Aristoteles siehe Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre 34 ff. und Schwegler, Kommentar zur Metaphysik, Bd. 4, 369 f. Wie beide Auffassungen sich vereinen lassen, zeigt v. Hertling in „Materie und Form bei Aristoteles“ (1871). Wenn auch Aristoteles die Wesenheit im Sinne des Wesensgrundes ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) an sich nicht in demselben Sinne auffaßt wie das Wesen ($\tau\acute{i} \epsilon\acute{o}\tau\iota\nu$), so kommt er doch infolge seiner Einheitslehre (vgl. Schol 1 [1926] 190² 203¹) zu einer nicht widerspruchsfreien Identifizierung dieser beiden Begriffe, wie v. Hertling in der angeführten Schrift darzut. — Wir gehen auf das Verhältnis des Wesensgrundes zum Wesen, das sich unseres Erachtens nur durch eine Modifizierung des Einheitsbegriffes und die Lehre von den Vollkommenheitsgraden (vgl. Schol 5 [1930] 203⁵⁷) widerspruchsfrei klären läßt, hier nicht näher ein. Für unsere Erörterungen kommt die Wesenheit nur im Sinne des „Wesens“ in Betracht. Übrigens hat Thomas das Verhältnis des „Wesensgrundes“ zum „Wesen“ klarer als Aristoteles gefaßt, was aus seiner Lehre von den abstrakten Wesenheiten hervorgeht. De ente et essentia c. 3; Quodl. 9, q. 2, a. 2 ad 1; 2, q. 2, a. 4.

¹⁰⁷ In 7 Metaph. lect. 3—5 (1308 ff.); lect. 9 (1460 ff.); lect. 11 (1501 ff.); lib. 8, lect. 3 (1705 ff.); De ente et essentia c. 1 2; S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 4; q. 39, a. 2 ad 3; 3, q. 2, a. 1.

Aristoteles „eine Ausdrucksweise, die angibt, was ein Ding ist“¹⁰⁸. Wesenheit und Washeit besagen mehr als das bloße Sosein (*taletas*)¹⁰⁹; denn dieses drückt nicht die formelle, innere Notwendigkeit aus, die dem Wesensbegriff eigen ist. Wesen besagt, was das Ding aus seinen es innerlich konstituierenden Gründen (Prinzipien) ist¹¹⁰. Soweit das Wesen letztes Prinzip des Handelns ist, wird es Natur genannt¹¹¹.

In erster Linie bezeichnen „Wesen“, „Washeit“ und „Natur“ die Artbestimmungen einer Substanz; weiterhin auch ihre Gattungsbestimmungen; dann die Arten und Gattungen der Akzidenzien; in noch weiterem Sinne die konstituierenden Soseinsbestimmungen der Teile und aller Bestimmungen einer Substanz überhaupt; im weitesten selbst die eines „akzidentell Seienden“ (*ens per accidens*). Wesen im weitesten Sinne besagt also alles das, was etwas (in seiner weitesten Bedeutung) innerlich zu dem macht, was es ist¹¹².

3. In welchem Sinne wird das Dingsein (*ens nominaliter sumptum*) als „Wesen“ (*essentia*) und „Washeit“ (*quidditas*) verstanden? Rein logisch betrachtet, ist zwar ein Unterschied zwischen dem, was wahrgenommen wird, dem eigentlichen Dingsein, und dem, als was es wahrgenommen wird, dem Wesen (der Washeit); sachlich fallen aber Dingsein und Wesen zusammen. Dieses Zusammenfallen ist ein schlechthiniges zwischen dem wahrgenommenen Ding (*res*) und der singulären Wesenheit, nur daß das Dingsein in erster Linie die Subsistenz des Dinges besagt, während die singuläre Wesenheit zunächst die das Ding innerlich konstituierenden Bestimmungen meint. Sachlich besteht aber kein

¹⁰⁸ Gemeint ist die Definition im eigentlichen Sinne, nicht die beschreibende oder genetische Definition. In 7 *Metaph.* lect. 17 (1658). — „*Definitio ratio est, significans quod quid est.*“ In 7 *Metaph.* lect. 12 (1537); lect. 11 (1528); lect. 3 (1316 1324); lect. 5 (1378); *De ente et essentia* c. 1; *S. th.* 1, q. 3, a. 3; q. 29, a. 1 ad 4; a. 2 ad 3; 3, q. 2, a. 1; *Quodl.* 2, a. 4; 3, a. 4 ad 1.

¹⁰⁹ Thomas gebraucht für das „Sosein“ den Ausdruck „Qualität“ (*qualitas*), nicht im Sinne der Kategorie der „Qualität“, sondern ganz allgemein als „Sobeschaffensein“. *S. th.* 1, 2, q. 49, a. 2; In 5 *Metaph.* lect. 16 (987 ff.).

¹¹⁰ In 7 *Metaph.* lect. 17 (1648 ff.); *S. th.* 1, q. 86, a. 3; *C. gent.* 2, 30. Vgl. K. Nink S. J., *Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis*; *Schol* 2 (1927) 541 ff.

¹¹¹ In 5 *Metaph.* lect. 5 (808 ff.); *S. th.* 1, q. 29, a. 1 ad 4; q. 39, a. 2 ad 3; 3, q. 2, a. 1 12; *De ente et essentia* c. 1.

¹¹² In 7 *Metaph.* lect. 4 5 (1331 ff.); lect. 17 (1650); *De ente et essentia* c. 1 2 7. Vgl. *Schol* 1 (1926) 188 ff.

Unterschied zwischen der *s i n g u l ä r e n* Wesenheit und dem Dingsein in seiner eigentlichsten Bedeutung, der *e r s t e n* *S u b s t a n z*.

Weiterhin sind die Substanzen überhaupt, also auch die zweiten Substanzen, „Dinge“, „Seiende“ (*entia*)¹¹³. Die zweiten Substanzen sind aber die Arten und im weiteren Sinne auch die Gattungen. Die Wesenheit in ihrer eigentlichsten Bedeutung deckt sich aber mit der Art und im weiteren Sinne auch mit den Gattungen, fällt also *s a c h l i c h* mit dem Dingsein zusammen.

Im weitesten Sinne bezeichnet „Dingsein“ oder „Etwassein“ alles, was von einer ersten Substanz aussagbar ist und wovon das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann. Die Wesenheit in ihrer weitesten Bedeutung besagt *a l l e s* das, was „etwas“ innerlich zu dem macht, was es ist, fällt also *s a c h l i c h* mit dem „Etwassein“ schlechthin zusammen.

So ist es verständlich, wie Thomas nicht selten das „Dingsein“ im Unterschied vom „Wirklichsein“ als „Wesenheit“ (*essentia, quidditas*) bezeichnet; auch sie ist „dasjenige, dessen Akt das Wirklichsein ist“¹¹⁴.

III. Die Bestimmung des „Dingseins“ (*ens nominaliter sumptum*) aus seinem Verhältnis zum „Wirklichsein“ (*actu esse verbaliter spectatum*).

Thomas bestimmt schließlich das Dingsein aus seinem Verhältnis zum Wirklichsein. Das Dingsein (*ens nominaliter sumptum*) ist dasjenige, dessen Akt das Wirklichsein ist, dasjenige, wovon das Wirklichsein ausgesagt werden kann (*id, cuius actus est esse*). Sein als Akt versteht Thomas in dreifachem Sinne. Es bedeutet 1. den Akt (*actus*) im Gegensatz zur Potenz, 2. das Sein der Wirklichkeit nach (*ens actu*) im Gegensatz zum Sein der Möglichkeit nach (*ens potentia*), 3. das Sein in der Wirklichkeit (*ens in actu*) im Gegensatz

¹¹³ In 7 *Metaph. lect. 1* (1247 ff.); lib. 10, *lect. 4* (1331 ff.); lib. 12, *lect. 1* (2417 ff.).

¹¹⁴ *De natura generis c. 1*. Vgl. *Anm. 2 ff.*; *Schol 5* (1930) 197²¹.

zum Sein in der bloßen Möglichkeit (*ens in potentia*). Die zweite und dritte Ausdrucksweise gebraucht er freilich öfters in demselben Sinne. Unter diesen drei Rücksichten wollen wir das Verhältnis des „Wirklichseins“ zum „Dingsein“ untersuchen.

1. Das Begriffspaar Akt und Potenz haben wir bereits erklärt. Das „Wirklichsein“ ist „Akt, d. h. Seinsgrund von allem, auch den Formen“¹¹⁵. Verhält sich nun das Dingsein zum Wirklichsein wie die Potenz zum Akt? Das ist nicht notwendig der Fall. Das Dingsein ist vielmehr das Subjekt des Wirklichseins, das in den kontingenten Dingen in Potenz zum Wirklichsein ist. Die Eigenart des Subjektseins erkennen wir aus der Analyse des Veränderungsvorganges ähnlich wie die Eigenart der passiven Potenz. Bei der Veränderung unterscheiden wir ein sich gleichbleibends Substrat und eine Bestimmung des Substrates, die das Ergebnis der Veränderung ist. Zu dieser Bestimmung ist das Substrat in Potenz, die Bestimmung selbst ist Akt¹¹⁶. Das Substrat braucht aber keineswegs reine Potenz zu sein — das ist nur bei der ersten Materie nach Aristoteles und Thomas der Fall¹¹⁷. So ist z. B. der aufnehmende Verstand (*intellectus possibilis*) in sich aktuell, in bezug auf den wirklichen Erkenntnisakt in Potenz¹¹⁸. Das Substrat bezeichnet nur das Subjekt, von dem Bestimmungen (Akte) ausgesagt werden können. In dem gleichen Sinne ist das Dingsein das Subjekt, von dem das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann. Dieses Subjekt besagt an sich nicht notwendig eine Potenz; denn das „Wirklichsein“ kann auch durch formelle Identität von ihm ausgesagt werden, wie bei Gott¹¹⁹. Es besagt nur, daß von ihm das Wirklichsein ausgesagt werden kann. So versteht Thomas die

¹¹⁵ S. th. 1, q. 4, a. 1 ad 3.

¹¹⁶ Vgl. Schol 2 (1927) 10 ff.

¹¹⁷ In 7 Metaph. lect. 2 (1285 f.); lect. 6 (1388); lib. 8, lect. 1 (1687); lib. 12, lect. 2 (2424 f.); S. th. 1, q. 3, a. 2 ad 3; q. 4, a. 1; q. 54, a. 3 ad 3; q. 77, a. 1 ad 2; q. 115, a. 1 ad 2; 3, q. 77, a. 2.

¹¹⁸ De ver. q. 8, a. 6; S. th. 1, q. 79, a. 2; In 2 Metaph. lect. 4 (328); lib. 8, lect. 1 (1686); lib. 12, lect. 2 (2436).

¹¹⁹ S. th. 1, q. 3, a. 4; In 1 Sent. d. 8, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 22; 2, 52; De pot. q. 7, a. 2; Quodl. 3, q. 3.

Definition des Dingseins: „Das Dingsein ist das, dessen Akt das Wirklichsein ist.“

2. Mit „Akt“ (actus) und „Potenz“ (potentia) decken sich nicht ganz das „Sein der Wirklichkeit nach“ (ens actu) und das „Sein der Möglichkeit nach“ (ens potentia). Auch ihre Eigenart können wir aus der Analyse des Veränderungsvorganges erkennen. Das Ergebnis (terminus ad quem) einer Veränderung können wir nämlich unter zwei Rücksichten betrachten, unter der Rücksicht der neuen Bestimmung (actus, terminus partialis), die das sich verändernde Substrat gewinnt, und unter der Rücksicht des Gesamtendzustandes, d. h. des Substrates mit der Bestimmung (terminus totalis). Dieses so bestimmte Substrat ist „das Sein der Wirklichkeit nach“ (ens actu). Das Substrat, soweit es zu diesem Gesamtzustand werden kann, ist das Sein der Möglichkeit nach (ens potentia). So ist der Baum der Möglichkeit nach schon im Samen enthalten ¹²⁰.

Dieses Sein der Möglichkeit nach kann nicht ohne weiteres vom „Dingsein“ ausgesagt werden. Eine subjektive Potenz ohne „Wirklichsein“ ist eine innere Unmöglichkeit ¹²¹. Sie würde geradezu das Widerspruchsprinzip aufheben. In diesem Sinne kann also das Dingsein auch nicht in den kontingenten Dingen „Sein der Möglichkeit nach“ (ens potentia) sein. Sofern aber die Wesenheit in den kontingenten Dingen aus sich (ex se, in sua ratione formali) gegenüber Sein und Nichtsein indifferent und insofern potentielles Sein ist, ist sie aus sich nicht ein „Wirklichseiendes“ (ens actu), sondern kann „wirklich sein“. Dementsprechend muß dann der Dingbegriff in dem Sinne verstanden werden, daß er dasjenige besagt, wovon das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann. Da er aber auch von Gott ausgesagt werden kann, so ist dieses „Seinkönnen“ präzisiv zu verstehen, so daß es von der Mög-

¹²⁰ In 9 Metaph. lect. 6 (1832); lect. 11 (1895 1911). Thomas bleibt sich, wie bereits gesagt, nicht gleich in seiner Ausdrucksweise. Nicht selten hat er die Zusammenstellung „ens actu“ und „ens in potentia“ in dem eben dargelegten Sinne, z. B. S. th. 3, q. 10, a. 3.

¹²¹ De ver. q. 3, a. 5; S. th. 1, q. 44, a. 2; q. 66, a. 1 2; In 1 Sent. d. 37, q. 1, a. 1; De pot. q. 3, a. 5; Quodl. 3, q. 1, a. 1.

lichkeit, „nicht sein zu können“, die den kontingenten Dingen eigen ist, völlig absieht. So gefaßt kann das „Seinkönnen“ auch vom „Wirklichsein“ selbst und dem „Notwendigsein“ ausgesagt werden, und damit auch von Gott. Das Dingsein bezeichnet mithin alles, wovon das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann, ist also dasjenige, was sein kann (präzisiv genommen) ¹²².

Im engeren Sinne bezeichnet das Dingsein aber dasjenige, dem das „Wirklichsein“ tatsächlich zukommt, das „ens actu“. Es ist das „Sein schlechthin“ (ens simpliciter) ¹²³. Es schließt das Dingsein, soweit es Subjekt des Wirklichseins ist, wie das Wirklichsein selbst in sich. Es ist das erste, was der Verstand in seinen ersten Erkenntnissen, den intellektuellen Wahrnehmungen, erfaßt, das Formalobjekt des Verstandes ¹²⁴. So gefaßt ist freilich der Seinsbegriff kein schlechthin einfacher Begriff mehr; denn schon in den ersten Wahrnehmungen können wir wenigstens logisch zwischen dem „Wirklichsein“ und seinem Subjekt, dem „Dingsein“, unterscheiden. Weitere Überlegungen zeigen dann, daß in den Erfahrungsgegebenheiten mehr als ein bloß logischer Unterschied zwischen ihnen besteht. Gott können wir nur mit Hilfe der Begriffe erkennen, die wir aus der Erfahrung gewonnen haben. Wir erkennen zwar die Einfachheit seines Seins; die Art aber, in der wir sie erkennen, ist nicht einfach; denn sie entspricht der Art, in der wir die Erfahrungsgegebenheiten intellektuell wahrnehmen ¹²⁵. Wenn also das aktuelle Dingsein (ens actu) auch das „Sein schlechthin“ (ens simpliciter) ist, so können wir doch in ihm, so wie wir es in der Erfahrung erfassen, das „Wirklichsein“ und sein Subjekt, das „Dingsein“, unterscheiden. Nur in Gott fallen diese schlechthin zu-

¹²² In 9 Metaph. lect. 3 (1811 f.); S. th. 1, q. 79, a. 9 ad 3; 3, q. 10, a. 3.

¹²³ In 9 Metaph. lect. 11 (1911); S. th. 3, q. 10, a. 3.

¹²⁴ S. th. 1, q. 5, a. 2; q. 12, a. 1; q. 14, a. 3; q. 78, a. 1; q. 79, a. 2; a. 9 ad 3; 1, 2, q. 9, a. 1; In 9 Metaph. lect. 10 (1894); De ente et essentia c. 1; Avicenna Metaph. lib. 1, c. 6.

¹²⁵ S. th. 1, q. 3, a. 3 ad 1; q. 13, a. 1 ad 2; a. 2 3 4 6 12; q. 39, a. 1 ad 3; In 7 Metaph. lect. 17 (1671).

sammen; er ist das „subsistierende Wirklichsein“ selbst (esse in se subsistens), Jahve. Das erkennen wir aber nur a n a l o g.

3. Schließlich können wir noch das Sein im Z u s t a n d der Wirklichkeit (ens in actu) vom Sein im Z u s t a n d der Möglichkeit (ens in potentia) unterscheiden. „Von demjenigen sagt man, es sei im Zustand der Möglichkeit (i n potentia), das nichts Unmögliches besagen würde¹²⁶, wenn es verwirklicht (actu) wäre. Streng genommen, haben wir diesen Zustand der Möglichkeit nur in den reinen Möglichkeiten, den sogenannten objektiven Möglichkeiten. Sie kommen für Aristoteles nicht in Betracht, weil er keine allgemeine Schöpfung anerkennt¹²⁷, wenn er auch von der rein begrifflichen (logischen) Möglichkeit wiederholt spricht¹²⁸. Selbst Avicenna unterscheidet noch nicht zwischen objektiver und subjektiver Möglichkeit. Ihm und Averroes gegenüber, der in Anlehnung an Aristoteles die Schöpfung leugnete, hebt Thomas wenigstens der Sache nach scharf diesen Unterschied hervor¹²⁹. Die objektiven Möglichkeiten sind in sich n i c h t s¹³⁰. Die Schöpfung verlangt kein passives Subjekt, ja schließt es schlechthin aus¹³¹. Gleichwohl ist das, was geschaffen wird, von Ewigkeit objektiv möglich¹³², und diese Möglichkeit ist restlos in Gott begründet¹³³.

Es fragt sich nun, ob der Begriff des „Dingseins“ auch auf die inneren Möglichkeiten ausgedehnt werden darf. Wenn

¹²⁶ In 9 Metaph. lect. 3 (1803—1810).

¹²⁷ Fr. M. S l a d e c z e k S. J., Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt: PhJb 35 (1922) 38 ff.

¹²⁸ Metaph. lib. 5, c. 12 (p. 1019 b 21 ff.); lib. 9 c. 1 (p. 1046 a 8). — In 5 Metaph. lect. 14 (971); lib. 9, lect. 1 (1775).

¹²⁹ S. th. 1, q. 14, a. 9; q. 46, a. 1 ad 1; C. gent. 2, 30 55; De pot. q. 3, a. 1 ad 2; a. 5 ad 2; a. 14; q. 5, a. 3.

¹³⁰ „Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia, antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia“ (De pot. q. 3, a. 5 ad 2).

¹³¹ S. th. 1, q. 44, a. 2; q. 45, a. 1; a. 2 ad 2; a. 3 5; q. 46, a. 1; q. 61 a. 2; In 2 Sent. d. 1, q. 1, a. 2; De pot. q. 3, a. 1; a. 7 ad 10.

¹³² S. th. 1, q. 25, a. 3; q. 29, a. 4 ad 2; q. 46, a. 1 ad 1; De pot. q. 1, a. 3; q. 3, a. 1 ad 2; In 1 Sent. d. 42, q. 2, a. 2 c et ad 3; C. gent. 2, 22 25 37.

¹³³ S. th. 1, q. 14, a. 1; q. 15, a. 2; C. gent. 1, 50 54; De ver. q. 2, a. 4; q. 8, a. 5.

das Sein schlechthin (*ens simpliciter*) nur das Sein der Wirklichkeit nach (*ens actu*) ist, so muß das „Dingsein“, d. h. das Subjekt des Wirklichseins, zunächst die wirklich existierenden Wesenheiten bezeichnen. Auch sie sind objektiv möglich, wie alles, was existiert, innerlich möglich ist. Sie unterscheiden sich aber (negativ) *real* von den *reinen* Möglichkeiten (*mere possibilia*). Weil wir aber das „Seinkönnen“, präzisiv genommen, d. h. soweit es die aktuelle Existenz weder behauptet noch verneint¹³⁴, sowohl von den existierenden Wesenheiten wie von den bloß objektiven Möglichkeiten aussagen können, so können wir den Begriff des „Etwasseins“ in diesem Sinne auch auf die bloßen Möglichkeiten ausdehnen. Es entspricht dies der Auffassung des hl. Thomas¹³⁵. Das „Dingsein“ bezeichnet also alles, was von einer ersten Substanz ausgesagt werden kann und wovon das Wirklichsein ausgesagt werden kann (präzisiv genommen). Im weitesten Sinne umfaßt es die Wesenheiten, die existieren, wie die rein möglichen Wesenheiten, insofern diese die Vereinbarkeit mit dem Wirklichsein (*socialitas cum actu esse*) besagen. Im engeren Sinne besagt es nur die Wesenheiten, die existieren, insofern diese als Subjekt des Wirklichseins sich vom Wirklichsein selbst wenigstens begrifflich (logisch) unterscheiden, und zwar in erster Linie die ersten Substanzen. Im engsten Sinne bezeichnet es das Sein, soweit es das Wirklichsein als seinen inneren Seinsgrund, seinen Akt, in sich schließt, also das Sein der Wirklichkeit nach (*ens actu*), das Sein schlechthin (*ens simpliciter*).

Zusammenfassung.

Die Seinslehre des hl. Thomas ist die einzigartige Synthese der platonisch-augustinischen und der aristotelischen Seinslehre¹³⁶. Sie bedeutet, wenn wir von untergeordneten Teilfragen absehen, die Lösung der Probleme, die stets die

¹³⁴ S. th. 1, q. 41, a. 4 ad 2. Vgl. Anm. 122.

¹³⁵ S. th. 1, q. 25, a. 3; C. gent. 1, 66. Vgl. Anm. 132.

¹³⁶ B. Jansen S. J. sieht „die wissenschaftliche Eigenart des Aquinaten“ in dem „ebenenmäßigen, harmonischen Ausgleichen der verschieden-

tiefsten Denker zutiefst bewegt haben, den inneren Ausgleich der scheinbaren Antinomien, deren weder Plato¹³⁷ noch Aristoteles¹³⁸ ganz Herr wurden. Sie ist die vorweggenommene Antwort auf das Problem Kants: „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ Denn sie zeigt, wie wir in und aus der Erfahrung zu einer noumenalen Seinserkenntnis kommen¹³⁹.

Weil das Formalobjekt des Verstandes das „Sein schlechthin“ (*ens actu, ens simpliciter*) ist, das das „Dingsein“ wie das „Wirklichsein“ in ihrem gegenseitigen Wechselverhältnis in sich schließt, so fließt aus der Erkenntnis dieses „Seins“ auch die Erkenntnis der metaphysischen Seinsgesetze. Zunächst gründet auf diesem „Sein“ das Widerspruchsgesetz, das im Gegensatz zum tautologischen Identitätsgesetz ein *διότι*-Satz, kein bloßer *ὅτι*-Satz ist. Denn die absolute Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze wird aus ihrem innersten Seinsgrunde erkannt, dem „Wirklichsein“ in seinen Beziehungen zum „Dingsein“. Darum wurzelt im Widerspruchsprinzip der Satz vom hinreichenden Grunde¹⁴⁰. Aus dessen Anwendung auf das kontingente Sein und das naturhafte Streben fließen die metaphysischen Prinzipien der Kausalität und Finalität. Zusammenfassend können wir mit Thomas sagen: „Unser Verstand erfährt das

artigen, vielfach widersprechenden philosophisch-theologischen Materialien“ (StimmZeit 98 [1920 I] 449). Ders., Wege der Weltweisheit (Freiburg 1924) 98 ff.

¹³⁷ Fast ergreifend drückt das Plato selbst aus in seinen Dialogen „Parmenides“ und „Sophistes“.

¹³⁸ W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1923).

¹³⁹ Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausg. der Berliner Akademie) III 28 ff.; IV 17 ff. Vgl. Schol 1 (1926) 579¹. — Mit Recht fragt B. Jansen S. J. (StimmZeit 114 [1927/28] 21): „Wäre Kant mit den Tiefen der aristotelisch-scholastischen Erkenntniskritik und Erkenntnispsychologie vertraut gewesen, hätte er dann überhaupt den transzendenten Idealismus begründet, aus dessen faszinösem Bann sich bereits das zwanzigste Jahrhundert befreit hat und von dem vielleicht die späteren Jahrhunderte urteilen werden, ähnlich wie Shakespeare von Hamlet geurteilt hat?“

¹⁴⁰ In 4 Metaph. lect. 5 ff. (588 ff.); lib. 7, lect. 17 (1651 ff.). Schol 2 (1927) 1 ff. 17 ff.

‚Sein‘ und das, was dem ‚Sein als solchem‘ zukommt. In dieser Erkenntnis gründet die Erkenntnis der ersten Prinzipien“¹⁴¹.

Die Seinslehre des hl. Thomas bahnt uns in ihrer unerreichten, genialen Synthese der platonisch-augustinischen und der aristotelischen Seinslehre den absolut sicheren Weg zur wahren Metaphysik und zur Erkenntnis des Urgrundes allen Seins — Gottes.

¹⁴¹ C. gent. 2, 83. Vgl. das Rundschreiben Pius' XI. *Studiorum ducem* vom 29. Juni 1923 (AAS 15 [1923] 316 f.). Schol 2 (1927) 36 f. 94 f.

Zur philosophischen Welt- und Lebensanschauung des Hellenismus.

Von Karl Prümm S. J.

Über die vorstehend in Worte von J. Kaerst gekleidete Problemgruppe hat P. M. J. Lagrange O. P. in einer Reihe von beachtenswerten Aufsätzen, die fast alle in den letzten vier abgeschlossenen Jahrgängen der *RevThom* erschienen sind, gehandelt. Der Verfasser erstrebt offenbar eine Gesamtdarstellung der Strömungen, die das geistige Leben der hellenistisch-römischen Welt um die Zeitenwende beherrschten oder doch in ihm irgendwie bedeutsam hervortraten. Er urteilt mit Recht, man könne in der Erforschung der Geisteslage dieser weltgeschichtlich entscheidenden Periode nicht leicht zu viel tun. Es ist nicht etwa bloß die leidige Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der sogenannten religionsgeschichtlichen Erklärung des Christentums, die es dem Theologen nahelegt, sich in dieses Stück antiker Geistesgeschichte einzuarbeiten. Es muß ihm vielmehr von positivem Belang sein, sich ein selbständiges Urteil bilden zu können über die Frage, wie wohl der Boden bereitet war, in den das junge Reis des Evangeliums sich einsenkte, sobald es über die Grenzen Palästinas hinausgetragen wurde. Er möchte sich darüber Rechenschaft geben können, ob und inwieweit durch die Denkarbeit der griechisch-römischen Weisen die Gemüter wenigstens bestimmter, geistig regsamer Schichten auf die neue Botschaft vorbereitet waren. Auf der Linie dieser Frage bewegt sich ja überhaupt einzig und allein das „religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums“, soweit es für den offenbarungsgläubigen Christen einen positiven Sinn hat. L. bemerkt mit Grund, daß man bei dem Studium der religiösen Umwelt des werdenden Christentums in den letzten Jahren dem antiken Mysterienwesen eine einseitige Vorzugsstellung eingeräumt habe. Es waren ja zunächst nur die niederen Schichten, die um die Fülle der Zeit soeben erst leise von der Propaganda der orientalischen Geheimkulte berührt wurden*. Das Christentum suchte aber von Anfang an seine Anhänger bei allen Ständen, auch den höheren. Darum müßte eine zeitgemäße Erneuerung der „Vorhalle“ Döllingers auch über die Gedankenwelt Aufschluß

* Diese bislang herrschende Ansicht dürfte durch die Entdeckung der Gemälde der Villa Itern zu Pompeji, die vielleicht dionysische Mysterienszenen darstellen, kaum in dem Maße erschüttert sein, wie H. Jeanmaire, *Le Messianisme de Virgile* (Paris 1930) 58 f. anzunehmen geneigt ist. Auf die „dionysische“ Deutung der vierten Ekloge Virgils, die J. nicht zuletzt auf den jüngsten Erkenntnissen über die Rolle der Dionysosmysterien in der Gesellschaft des 1. vorchristlichen Jahrhunderts aufbaut, wird in einer Überschau über die neuere Literatur zur vierten Ekloge (H. Wagenvoort, J. Carcopino u. a.) einzugehen sein.

geben, in der sich ein doch immerhin erheblicher Teil der höheren Gesellschaftsschichten damals bewegte.

Die Mentalität dieser Kreise kann nun zunächst geschichtlich nicht ganz verstanden werden, wenn man nicht wenigstens von Plato und Aristoteles ausgeht. Auch die unmittelbare Nachwirkung der Werke Platos hat das ganze Altertum hindurch niemals ausgesetzt. Cicero z. B. hat nicht nur den Timäus ins Lateinische übertragen, sondern offenbart auch darüber hinaus eine Bekanntschaft mit Werken des großen Meisters. Aristoteles aber war der Zeit in den uns verlorenen Jugendwerken gegenwärtig. Er lebte ferner auch für sie noch in zahlreichen Problemstellungen, die er, der in erster Linie Lehrer war, der hellenistischen Zeit als Erbe vermacht hatte. Seine jahrhundertlang verschollenen Lehrschriften aber begannen gerade um die Zeit Christi wieder eine Macht zu werden. Wenn wir im folgenden mit einer Wiedergabe des Hauptinhaltes der Aufsätze von L. gelegentlich ergänzende und kritische Bemerkungen verbinden, so soll das ein Zeichen der Wertschätzung sein, die wir diesen Arbeiten wegen des Gesichtspunktes, unter den sie gestellt sind, entgegenbringen.

1. *Platon théologien*: RevThom 31 (1926) 189—218. — Wie es J. Geysler bei der Darstellung der Gotteslehre Platos in dem Werke: Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen (Bonn 1899) tut (49 ff.), so schiebt auch L. eine kurze Einführung in die platonische Ideenlehre voraus. Schon dieser in sich berechnete Unterbau der Abhandlung führt in Kontroverspunkte der Platoexegese hinein. Eine *crux interpretum* ist bis zur Stelle Soph 248 D—E. Wie ist das Dynamische zu verstehen, das hier den Ideen zugeschrieben wird? Berechtigt die Fülle der vitalen und geistigen Bestimmtheiten, die hier auf die Ideen aufgehäuft werden, nicht zu der Annahme, diese seien hier unterschiedslos vergöttlicht? Mit Recht weist L. eine solche, u. a. von Gomperz vertretene Deutung zurück (195); ob die an Stelle der letzteren vorgeschlagene Auslegung in allem das Rechte treffe, mag dahingestellt bleiben¹. Es ist für L. nicht schwer zu beweisen, daß für Plato die Idee des Guten mit dem Gottesbegriff zusammenfällt. Wie steht aber der Weltbildner des Timäus zu Gott? Für den Mythos dieses Dialogs läßt Wilamowitz die Identität Gottes und des Demiurgen gelten (Platon I [Berlin 1919] 597). Die Hauptschwierigkeit gegen die Annahme, daß sich darin auch die wirkliche Über-

¹ H. Meyer faßt das Dynamische rein erkenntnistheoretisch: Die Fähigkeit des Wirkens und Leidens (*δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν*) bedeute in diesem Zusammenhang bloß die Möglichkeit des Erkennens und Erkenntwerdens (Geschichte der alten Philosophie [München 1925] 158). — L. versteht die Fülle der erhabenen Attribute, die hier den Ideen zuerkannt werden, von deren Gesamtheit in dem Sinne, daß die höchsten Aussagen doch nur von der Idee des Guten gelten. Zu der Stelle vgl. auch C. Ritter, Platon II (München 1923) 130.

zeugung Platos ausspreche, liegt für Wilamowitz darin, daß der zeitlich letzte (6.) platonische Brief einen Unterschied macht zwischen Gott, der „Führer von allem ist“, und dem „Vater, dem Herrn des Führers“ (323 D). L. glaubt, es schwebten hier Plato nur verschiedene Gesichtspunkte der einen Idee des Guten vor (199); eine nachträgliche Erläuterung und Verteidigung dieser Auffassung gibt er RevThom 32 (1927) 342. — Ein Grundgedanke Platos ist weiterhin das ewige existentielle Sein der Ideen. Es scheint die Absolutheit Gottes zu beeinträchtigen. L. glaubt es aber in eine Abhängigkeit von Gott bringen zu können: „ce sont des réalités, en Dieu concepts en même temps que réalités“ (201). Das ist doch wohl nur eine geringfügige Abwandlung alter Lösungsversuche (vgl. etwa H. Meyer a. a. O. 166). Sie mag aber auf der Linie platonischen Denkens liegen. Im Staat wird ja eine Kausalbeziehung der Idee des Guten zu den übrigen Ideen und damit eine Abhängigkeit der letzteren von der ersteren ausdrücklich ausgesagt. So kann R. Hö n i g s w a l d, ein Interpret, den man einer christianisierenden Tendenz in seiner Platoexegese nicht verdächtigen wird, bemerken: Das ewig in sich ruhende Sein ist eben Muster und Vorbild, ist Prinzip des zeitlosen Seins der Ideen (Die Philosophie des Altertums [München 1917] 185).

Den nationalen Götterkulten macht Plato schon im Staat das „verhängnisvolle Zugeständnis“ der Duldung (Wilamowitz a. a. O. I 602). L. zeigt, wie es den Philosophen auf der abschüssigen Bahn immer weiter trieb. Wenn die Gesetze die Verehrung der vom Demiurgen zusammen mit der Welt erschaffenen Götter unter Androhung strenger Strafen vorschreiben, so kann man das nur als Verirrung bezeichnen (L. 203). Es sind das jene Gestirngötter, von denen schon im Philebus und Timäus gehandelt wird. Wenn Plato auch bei solchen Zusammenhängen gelegentlich dahin abgleitet, von der Gottheit in der Einzahl zu sprechen, so ist das vielleicht ein Anzeichen dafür, daß es ihm bei diesen Maßregeln im Grunde nur um die Erhaltung der Religion schlechthin zu tun ist. Er möchte offenbar mehr den Gottesglauben als Grundvoraussetzung der sittlichen Ordnung schützen als klare Begriffe über das Wesen der Gottheit vermitteln. Seine Skepsis an der Fassungskraft der Masse in diesem Stück hat sich im Laufe der Jahre sichtlich gesteigert. Um so fester ist seine Überzeugung geworden, daß sie der Gottheit als der unbestechlichen Rächlerin des Bösen nicht entraten kann (L. 204). Plato geht so weit, daß er die Unversöhnlichkeit auch dem bereuten Bösen gegenüber in das sonst ansprechende Gesamtbild der Eigenschaften hineinträgt, das er von der Gottheit entwirft.

Die theologischen Konzeptionen Platos sind also von seinem Interesse für die große Bestimmung des Menschen, die er bezeichnend „das Heil der Seele“ nennt, mitbedingt. Seine Anthropologie ist durchsichtiger als seine Gotteslehre. Freilich ist der Ausgangspunkt seiner

Spekulation, die Lehre vom vorzeitlichen Fall der Seelen, mit seinem Prinzip von der Materie als dem Quell alles Bösen nicht glatt zu ver-einen. Aber es kommt Plato auch hier offenbar mehr auf die Behauptung der Tatsächlichkeit als auf das Wie der Erklärung an. Das gilt ebenso von seiner Lehre über die „letzten Dinge“. Diese weist in den eschatologischen Mythen der bekannten vier Dialoge in Einzelheiten verschiedene Züge auf; offenbar soll nur die Gewißheit der jenseitigen Vergeltung hervortreten².

Damit ist zugleich als der wesentliche Zweck des irdischen Daseins des Menschen die Übung der Tugend hingestellt. Bei der allgemein gehaltenen Charakterisierung der Ethik Platos hebt L. den Gorgias-schluß als besonderes Zeugnis für seinen sittlichen Idealismus hervor³.

Im Schlußteil der Abhandlung, der sich mit dem „Mystizismus“ Platos befaßt, kommen Gesichtspunkte der christlichen Theologie stärker zur Geltung. Der Versuch, das Verhältnis platonischer Gedanken zu analogen christlichen Lehren klar herauszuarbeiten, bringt die Gefahr mit sich, daß man die ersteren aus der Eigenart und Verschlingung, in der die dichterisch bestimmte Schreibweise Platos sie vorlegt, herauslöst und vereinfacht oder sonst irgendwie leise umbiegt. Unter Beachtung der nötigen Vorsicht sind derartige Vergleichen indes sehr klärend. So stellt L. fest, daß eine Reihe von Platotexten, die man als Beweis für sein Verlangen nach einer Offenbarung angeführt hat, nur dartun, daß er sich in der Praxis seines Gebetslebens an den Brauch der Allgemeinheit anschloß und den Glauben an regelmäßige Einwirkungen der Gottheit auf das geistig-sittliche Leben der Menschen teilte. Plato erkennt auch das außerordentliche Einwirken Gottes auf den menschlichen Gedankenablauf an, wie es im Begriff der Mantik gegeben ist. Allein in seinem Sinn bringt diese Art göttlicher Beeinflussung eine Erkenntnis, die an Sicherheit zwar über, an innerem Wert jedoch unter dem philosophischen Wissen steht. Selbst in den Gesetzen wird von solchen besonderen Mitteilungen der Götter, die hier ja stark rehabilitiert sind, nur für besondere Fälle von untergeordneter Bedeutung Rat erhoft (L. 210 ff.). Immerhin zeigen manche Wendungen, wie die vom *θεός συμφοράς* (Tim. 72 D), daß der Gedanke einer *locutio divina* im Gesichtskreis des großen Mannes lag. Daß er indes eine Bitte darum nicht wagt, findet L. mit Recht be-

² L. verzichtet mit Recht darauf, außer der „naiven“ individual-psychologischen Auffassung vom Fortleben im Jenseits noch andere verschwommene Aspekte der Unsterblichkeit bei Plato vorauszusetzen, wie das Hönigswald a. a. O. 182 tun möchte.

³ Die eigenartige Straftheorie des Gorgias, die L. in diesem Zusammenhang streift, hat wohl kaum Berührungspunkte mit stoischem Denken, das ja die Unsterblichkeit des Weisen lehrt; von der christlichen Bußauffassung freilich ist sie, wenn man diese schon einmal zum Vergleich heranziehen will, überholt.

achtenswert. — Den letzten Sinn des Gastmahls sucht L. aus Gesichtspunkten zu erschließen, die (wie der von der Identität des absolut Schönen mit Gott, vom rationalen Wahrheitsstreben als dem Weg zu ihm) gewiß für Plato im Vordergrund standen. Freilich enthält der Gedankengang des Meisterwerkes Elemente, die „auf die Hand warteten, die sie abstreifen und die großartigen Ausblicke Platos in eine von Grund aus gesunde religiöse Gesamtauffassung richtig eingliedern sollte“ (L. 215). Ohne Zweifel betont L. mit Recht, daß diese „mystische“ Seite der platonischen Lebensauffassung in Verbindung mit anderen Grundaspekten, die sie aufweist, das Wesen der platonischen Philosophie als eines Aufrisses praktischer Lebensführung (oder, wie L. es ausdrückt, des Vollkommenheitsstrebens) herausstellt (vgl. Meyer a. a. O. 187; auch W. Jaeger, Aristoteles [Berlin 1923] 20 ff.).

2. *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote*: a. a. O. 285—329. — Diese umfangreiche Abhandlung kündigt sich im Untertitel als eine Wiedergabe von Grundgedanken des ebenerwähnten Buches von W. Jaeger an. Es wird zunächst die platonische Grundhaltung der frühen aristotelischen Dialogschriften gekennzeichnet: Im Eudemos tritt die Unsterblichkeitshoffnung beherrschend hervor; die Lehre von der Präexistenz der Seele wird beibehalten, auf das Postulat der Wiedererinnerung aber schon verzichtet; die Seele heißt bald Substanz, bald Form (L. trägt offenbar der modernen Auffassung vom Bruch in der *οὐσία-εἶδος*-Lehre Rechnung, wenn er in letzterer Bezeichnung ein wesentlich Neues sieht; vgl. zur Sache J. Ternus, Schol 1 [1926] 95). — Im Dialog „Über die Philosophie“ bekundet sich in gewisser Hinsicht schon die philosophische Verselbständigung des Stagiriten (für Jaeger [a. a. O. 143] erscheint das Platonische als das Überwiegende): Die Ideen-Formen werden in den Dingen gesucht; die Schöpfung nach Idealvorbildern samt dem Weltbildner fällt fort. Dafür treten „die nach antiker Ansicht charakteristischen philosophischen Anschauungen des Aristoteles (Jaeger 142) hervor: die vom Äther als Himmelselement und die von der Unzerstörbarkeit und Ungewordenheit der Welt. Bei der Würdigung der aristotelischen Kritik der platonischen Idealzahlen im gleichen Dialog greift L. auf seine besondere Auffassung über den Sinn der platonischen Ideen zurück, gerade hier wohl kaum ein glücklicher Gedanke; es wäre heute jedenfalls eine Auseinandersetzung mit J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles (Leipzig 1924) erforderlich.

Unter dem Gesamttitel „Die großen Schriften des Meisters zur Metaphysik und über die Seele“ wird zunächst das Gottweltproblem nach seinen Wandlungen bei Aristoteles in der Sicht von W. Jaeger dargestellt: Das aristotelische *argumentum ex motu* will sich bloß auf lokale Bewegung beziehen; die Wirkungsweise Gottes geht nicht über die einer Zweckursache hinaus (= Meyer 277) Zu dieser von L.

übernommenen These sei folgendes bemerkt: Der *locus classicus* für sie ist bekanntlich Met. XII 7; p. 1072 b 2 ff. Die Stelle spricht positiv. Wenn man bedenkt, daß Aristoteles in diesem Kapitel das Problem des ersten Bewegers trotz aller Präzision nicht in schulmäßiger und abschließender Form behandelt, erscheint die Auffassung des hl. Thomas, die hier nicht das entscheidende Wort des Philosophen über die Wirkungsweise des Bewegers, sondern nur die Lösung eines Einwandes ausgesprochen sieht, auch heute noch berechtigt⁴. Das Weltbild, das Aristoteles im ganzen Zusammenhang entwirft, läßt sich, wenn man die Bemerkung über den Charakter des transzendenten Bewegers nur im positiven, nicht im exklusiven Sinne nimmt, auch heute noch als unübertroffene Entwicklung einer theistischen, und nicht deistischen Weltansicht begreifen. Als solche legt es u. a. B. Jansen, *StimmZeit* 116 (1929 I) 385, sehr glücklich vor⁵. Ein so gründlicher Aristoteleskenner wie F. Brentano hat bekanntlich bis zu seinem noch nicht vor langer Zeit erfolgten Tode daran festgehalten, daß Aristoteles nicht nur ein wirkursächliches, sondern sogar das Schöpferverhältnis Gottes zur Welt lehre (vgl. auch O. Kraus, *Franz Brentano* [München 1919] 7). Brentano hat schon in einer Beilage zu seinem Werke „Die Psychologie des Aristoteles“ (Mainz 1867) die aristotelischen Texte über das Wirken Gottes umfassend verarbeitet (234—250). Eine der Stellen, die dem französischen Exegeten für seine Auffassung der Haltung des Aristoteles in dieser entscheidenden Frage des Verhältnisses Gottes zur Welt ausschlaggebend erscheint (*Eth. Nic.* X 8; p. 1178 b 7), ist hier von Brentano durchaus befriedigend mit der entgegengesetzten Annahme einer Wirkkausalität des obersten Bewegers im Einklang gebracht (247). Es ist für jene Aristotelesinterpretation,

⁴ Der Zusammenhang ist dann dieser. Aristoteles ist zur Feststellung vorgestoßen: „*primum movens idem est quod primum intelligibile et primum appetibile, quod est optimum*“. Da erhebt sich ein Bedenken: „*Sed quia appetibile et bonum habent rationem finis, finis autem non videtur esse in immobilibus...*“. Dem gegenüber betont nun A. die Vereinbarkeit der Zweckursächlichkeit mit der Idee des ersten Bewegers (In XII libros Met. [Ausg. v. Parma 1866] 637; genau so Sylvester Maurus III p. 555 [Bringmann]).

⁵ Nach W. Jaeger sprach schon der Dialog über die Philosophie vom ersten Beweger nur im Sinn des erstrebten Zweckes, nicht in dem einer Wirkursache der Welt. L. hält es für möglich, daß diese Schrift die Unbewegtheit des Bewegers, das Wesentliche des Gedankens, noch gar nicht entwickelt habe (296). In der Tat ist es ja hauptsächlich eine ziemlich allgemein gehaltene Andeutung in Platons Gesetzen (898 E), aus der Jaeger entnehmen möchte, daß die wesentlichen Züge der bedeutsamen Überlegung schon in dieser Frühzeit von Aristoteles ausgebildet waren (Aristoteles 414). Wenn L. Grund zu haben glaubt, gewisse Abstriche zu machen, so könnte man vielleicht zuvörderst das eine geltend machen, daß sich aus den geringen quellenmäßigen Unterlagen wohl kaum die Frage entscheiden lasse, ob Aristoteles den obersten Beweger sich damals schon als bloße Zweckursache dachte.

die den Gedanken einer wirklichen Betätigung Gottes bei dem Stagiriten nicht recht anerkennt, nur durch den Rekurs auf die Entelechienlehre möglich, die zahlreichen Stellen, an denen Aristoteles Gott und Welt in enge Beziehung zueinander bringt, sinnvoll zu deuten (vgl. L. 307—309). Es läßt sich ja nicht bestreiten, daß Aristoteles diese Formenzwecke ungemein verselbständigt, ihnen eine innere, auf Gott gerichtete Triebkraft zuschreibt, ja sie fast zu apotheosieren scheint, was in dem Gedanken des in sich selbst untätig verharrenden Gottes eine Entsprechung haben könnte. Vielleicht wird die durch die Berliner Schule glücklich in Fluß gebrachte Aristotelesforschung doch auch in der Annahme, daß die Entelechien bei dem Philosophen das einzige Bindeglied zwischen Gott und der Welt bildeten, gewisse Milderungen anbringen. Daß es verfrüht war, wenn L. die These von W. Jaeger über den Bruch, den Aristoteles durch die später erhobene Forderung mehrerer letzter Beweger in die ursprünglich rein monotheistisch auslaufende Spekulation hineingetragen habe, ohne Einschränkung übernahm (310 ff.), dürfte die Nachprüfung dieses Punktes dargetan haben, die A. Mansion in seinem kritischen Bericht „La genèse de l'œuvre d'Aristote“ vornahm (RevNéoscolPh 29 [1927] 338 ff.).

Noch beachtlicher sind die Abstriche, die Mansion in dieser seiner Arbeit an einem allgemeinen Ergebnis der Untersuchung Jaegers vornimmt, daß nämlich das Antlitz der Forscherarbeit des späteren Aristoteles wesentlich gottabgekehrt und diesseitzugewandt gewesen sei. Überhaupt dürfte Mansions Würdigung der Theorien von W. Jaeger, P. Gohlke und H. v. Arnim über die Entwicklung des aristotelischen Denkens und die Chronologie der Schriften des Stagiriten zur Korrektur des Aufsatzes von L. in manchem Einzelpunkt wie in der Gesamtauffassung ertragreich sein. So wird z. B. auch das Bild weniger der Seelenlehre, als der Ethik des werdenden und vollendeten Meisters, wie es L. kurz zeichnet, nunmehr darauf verzichten können, die Farbenunterschiede der Frühzeit von der Spätzeit allzu grell hervortreten zu lassen. Was L. (313 ff.) über den Begriff der Seele, die (praktisch später preisgegebene) persönliche Unsterblichkeit, die Stufen der Seele und den Erkenntnisprozeß bietet, entspricht etwa den Stoffen bei Meyer 311 315 ff. 327 f. Eingearbeitet sind nur die Umdeutungsversuche der alten und neuen Scholastik (Thomas, Kard. Gonzalez O. P.), die die offenkundige Zerreißung der Einheit auch der höheren Seele bei Aristoteles zu heilen trachten. An Stelle solcher nicht zum Ziele führenden Versuche, Unausgeglichenheiten der aristotelischen Seelenlehre zu erklären, hat nach L. die Entwicklungstheorie zu treten. Das Göttliche im Menschen, von dem der spätere Aristoteles öfter spricht, findet in der pantheistisch gefärbten Religiosität dieser seiner Denkstufe seine Erklärung, der eine Diesseitsethik (Meyer 361) entspricht. Der größere Einschlag theonomer („mystischer“) Gedanken der Eudemischen Ethik braucht ebenfalls heute nicht mehr aus der

Voraussetzung der Unechtheit dieser Schrift verständlich gemacht zu werden (L. 319). — Auch Mansion anerkennt (a. a. O. 444), daß Jaeger die bereits von anderen begründete These der Echtheit dieser Jugendethik des Aristoteles fast zur Gewißheit erhoben hat, während die inzwischen von H. v. Arnim dem Stagiriten wieder zugesprochenen *Magna Moralia* einstweilen als eine sichere Fundgrube von Unterlagen zur Rekonstruktion des Werdeganges seiner ethischen Anschauungen noch nicht angesehen werden können (Mansion a. a. O. 450). — Dem Gesamtbild der spätaristotelischen Philosophie, wie es L. nach Jaeger entwirft, entspricht notwendig der Zug, daß der Meister keine seelische Beziehung zum transzendenten Bewegergott anerkannte außer dem Gefühl der kalten Bewunderung⁶. — Im Schlußparagraphen sondert L. Wahrheit und Irrtum in dem immer wieder — von W. Jaeger in sonderbarer Form — aufgestellten Satz von der Metaphysik des Aristoteles als der Grundlage der thomistischen Theologie. — Leider vermißt man in dem Referat eine Stellungnahme zu den bei Jaeger 133 ff. entwickelten Anschauungen über die Einwirkung der Religion Zarathustras auf die späte Akademie und den frühen Aristoteles, Gedanken, die mittlerweile ein starkes Echo gefunden haben (vgl. etwa Julius Kaerst, *Geschichte des Hellenismus II* [Leipzig 1926] 221 Anm. 2). Gewiß wäre L. berufen gewesen, wenn zu irgend einem, dann zu diesem Aristotelesproblem Maßgebendes zu sagen, da er sich in einer beachteten Abhandlung (*La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme: RevBibl 1904, 27 ff. 188 ff.*) als Kenner des Zoroastrismus erwiesen hat.

3. *Les Péripatéticiens jusqu'à l'ère chrétienne*: a. a. O. 32 (1927) 196—213. — Alles in allem genommen barg der Aristotelismus auch in seiner schließlichen Endgestalt eine Fülle von Gedanken, deren Höhe ihm im Kampf der verschiedenen Schulen des Hellenismus eine überlegene Stellung hätte sichern können. Allein die Stoffe der aristotelischen Lehrschriften gehen sehr bald mit diesen selbst sozusagen unter, um erst mit der Neuausgabe des aristotelischen Korpus durch Andronikus eine Renaissance zu erleben. Die Einwir-

⁶ Jaeger hat die Tatsache, daß Aristoteles in einer Frühschrift über das Gebet Gott emphatisch einen Geist genannt hat (fr. 49 Rose), etwas enthusiastisch ausgewertet. In einer Auseinandersetzung darüber glaubt L. urteilen zu dürfen, die Adresse des vom Philosophen in dieser Schrift verteidigten Gebetes sei nicht einmal der erste Bewegergott, sondern die Götterwelt der Gestirne gewesen (325). Wenn wir im Gegensatz zu L. die engere Auffassung über die Kausalität des ersten Bewegers namentlich für die Frühzeit des Aristoteles für unbewiesen halten, so steht nichts der Annahme im Wege, daß Aristoteles damals das Gebet zu dem zwar transzendenten, aber durch Wirkkausalität auch wieder der Welt immanenten ersten Bewegergott als vernünftig nachgewiesen und so das Gebot von Joh. 4, 24 erfüllt habe. Aber er hat eben darin wenig Nachfolge gefunden.

kung auf die Geister bleibt aber zunächst sehr gering. Auf die peripatetische Schule hat sich von Anfang an mehr der Geist der exakten Forschung, der für die letzte Periode des Aristoteles so charakteristisch ist, vererbt. Was die weltanschauliche Stellung der verschiedenen bedeutenderen Schulhäupter betrifft, so hat E. Zeller den Gottesbegriff des Theophrast, über den die erhaltenen Fragmente nur spärliche Andeutungen machen, zu ideal gezeichnet. Was da bekundet wird, ist eher Unsicherheit auf der ganzen Linie: die Schwächen der Spekulation über den ersten Bewegter, wie sie zuletzt von Aristoteles ausgestaltet war, werden herausgestellt (oder mißdeutend hineingelegt? vgl. unsere Bemerkungen zur vorigen Abhandlung), ebenso die Unstimmigkeiten in der Lehre von der Seele und dem Erkenntnisprozeß. Kein Wunder, daß der erste Nachfolger des Aristoteles nachdrücklicher als schon der Schulgründer der Beteiligung am angestammten Götterkult das Wort redet. Im Opferwesen will er Abstriche gemacht wissen; jedenfalls wird die Nachahmung Gottes nach pythagoräischem Axiom von ihm empfohlen. — Des Aristoxenos Begriffsbestimmung der Seele als einer Harmonie atmet schon materialistischen Geist. Offener Materialismus ist die Ansicht des Dikäarch, daß die Seele eine Mischung der vier Elemente sei. Strato verband nach Cicero den Deismus mit einer stark pantheistisch gefärbten Naturauffassung. Sein Widerspruch gegen die Annahme der Unsterblichkeit erhellt aus der von ihm überlieferten Polemik gegen die Argumente des Phädo zugunsten dieser Lehre. Materialistische Seelenauffassung bleibt für Kritolaos, Andronikus und Boethus von Sidon typisch. Eine ausführliche Sonderuntersuchung über die Herkunft der Abhandlung *περὶ κόσμον* wird darum von L. hier angefügt, weil diese lange Zeit als aristotelisch galt und noch in letzter Zeit von Zeller dem Lehrgut nach als wesentlich peripatetisch bestimmt wurde. L. sieht in diesem peripatetischen Einschlag mehr Opposition gegen die Stoa. Der Autor macht bei dieser Anleihe, z. B. in seiner Definition der Welt; allein er schaltet dabei das eigentlich Stoische, den Pantheismus, geflissentlich aus. Stoische Termini werden durch etymologische Künste ihres stoischen Sinnes entkleidet. So hat also auch die Posidoniushypothese auszuschneiden. Die polytheistisch klingenden Wendungen des Anonymus sind mehr äußerliche Anbequemung an die öffentliche Meinung; die landläufigen Götternamen sind ihm sekundäre Interpretation der Planetengötter, deren wahres Wesen eher aus der Etymologie der Namen zu ergründen ist. Die Ordnung der Welt wird in Termini gefaßt, die eine starke Verwandtschaft mit der Redeweise der Weisheitsbücher verraten. So hält denn L. das Werk für eine jüdische Propagandaschrift aus der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts von philonischer Tendenz und Anlage. — Diese Heranziehung des Judentums zum Verständnis einer antiken philosophiegeschichtlichen Tatsache ist ansprechender als ein ähnlicher Vorschlag, den L. zu einem allerdings nebensächlichen

Punkt im gleichen Aufsatz S. 201 macht. Es handelt sich darum, ob der Peripatetiker Aristoxenus in dem erhaltenen Fragment seiner Sokratesvita einen Juden für einen Inder ausgegeben habe. Das mit Bewußtsein zu tun, widerspricht wohl eines Peripatetikers Art, auch in der Biographie. Daß ein Peripatetiker aber die Bezeichnungen Inder und Orientale für Synonyma gehalten habe, ist undenkbar. Zu der Stelle selbst vgl. Jaeger a. a. O. 169.

4. *Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon*: a. a. O. 34 (1929) 320—334. — Von der im wesentlichen spiritualistischen Gottesanschauung des späten Plato, deren pantheistische Beimischung man nicht als Mystizismus bezeichnen sollte, hebt sich der Glaube schon des Speusippus ab; er zerreißt die Einheit der obersten Werte (vgl. dazu auch Geysler a. a. O. 69); er vertritt den Entwicklungsgedanken in jenem modernen Sinn, wonach das Vollkommene nur am Ende stehen kann. Dieser Denkrichtung entspricht ein weniger spiritualistischer Seelenbegriff. Xenokrates verkündet eine dualistische Gotteslehre in mythologischer Einkleidung; die obersten göttlichen Prinzipien werden nicht nur durch eine Reihe nach stoischer Art allegorisch gedeuteter Göttergestalten des Volksglaubens ergänzt, sondern überdies durch ein Heer guter und — das ist ein Neues, jedenfalls im Bereich der Philosophie — auch schlechter Dämonen. Den sittlichen Kampf der als unsterblich aufgefaßten Seele beschreibt er gelegentlich mit einem orphisch klingenden Bild. Ein Älianzeugnis zeigt ihn als Verkünder einer Gesinnungsethik, die ihm Ehre macht. Er wich in seiner Annahme der Schöpfung der Welt vom Gründer der Schule ab. Übrigens gibt nur die *Epinomis* näheren Aufschluß über die Lehren der älteren Akademie, soweit man diese in ihrem frühesten Stadium mit den Ansichten des Philipp von Opus einigermaßen gleichsetzen kann. Der Logosbegriff der *Epinomis* erscheint L. als eine eigentlich rückschrittliche Umbildung des spätplatonischen Demiurgen. Zu L.s Bemerkung über die Ablehnung der Volksgötter in diesem pseudoplatonischen Werk ist hinzuzufügen, daß die *Epinomis* den Volksgöttern nicht schlechthin feind ist, sondern einer Verschmelzung wenigstens des delphischen Apollokultes mit den Gestirngöttern das Wort redet (vgl. F. Cumont, *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert.* 27 [1911] 4).

In der weiteren Darstellung erscheint bei L. die neue Akademie in einem etwas zu ungünstigen Lichte. Über die Quellen der akademischen Skepsis brauchen wir seit der gleichnamigen Spezialuntersuchung von G. Paleikat (*Leipzig 1916: Abh. z. Gesch. d. Skeptizismus*, hrsg. v. A. Goedeckemeyer, H. 2) nicht mehr so tastend zu sprechen. Zum Verständnis der Lehrweise des Arkesilaus ist zu beachten, daß sie durch die Schwenkung der Schule nach der Pädagogik hin, die H. v. Arnim (*Leben und Werke des Dio von Prusa* [Berlin 1898] 84) als naturgemäße Entwicklung verständlich gemacht hat,

mitbestimmt war. Gut ist hervorgehoben, daß Karneades trotz seiner glänzenden Dialektik einen philosophischen Tiefstand bezeichnet; die Achtung vor der Wahrheit und die Pietät den ethischen Werten gegenüber ist stark erschüttert. Viele der akademischen Argumente gegen jede positive Weltanschauung sind von einer beschämenden Geringwertigkeit (330). Gewiß sind manche von ihnen rein aus der Disputiersucht heraus geboren; Cicero bemerkt das einmal ausdrücklich von Einwänden des Karneades gegen die Götterverehrung (*De nat. deor.* III 17, 44). Allein die destruktive Rückwirkung auch dieser Art einer methodischen Skepsis auf das Denken wie auf die Praxis des religiösen Lebens der Gesellschaft war unausbleiblich. — Aus den drei Seiten, die L. Philon von Larissa und Antiochus von Askalon widmet, ist eine rechte Einschätzung der geistesgeschichtlichen Stellung dieser beiden heute so umstrittenen Persönlichkeiten nicht zu entnehmen. Besonders der letztere ist allzu sehr als ein matter Geist („esprit médiocre“ [334]) hingestellt. Von einer heute so fraglichen Gesamtbeurteilung aus über einen Einzelpunkt wie die Stellung zum Unsterblichkeitsglauben ein negatives Urteil zu fällen (L. ebd.) ist mindestens kühn, wenn auch die entgegengesetzte Beweisführung von Strache (*Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon: Philol. Untersuch.* hrsg. v. A. Kiessling u. U. v. Wilamowitz, H. 26 [Berlin 1921] 25) schwach ist. Wo die Quellen klar sprechen, hat sich Strache bemüht, sie zu einer Rekonstruktion des Systems des Antiochus möglichst auszuwerten. Die klaren Resultate dieser Arbeit zeigen die Selbständigkeit des Denkers (vgl. die Zusammenfassung S. 88) und können an die Stelle allgemeiner Charakterisierung treten.

5. *Une morale indépendante dans l'antiquité; les Cyniques: a. a. O.* 34 (1929) 35—52. — Der Obertitel schiebt eine Auffassung des Kynismus in den Vordergrund, die von ernster Forschung heute nur mehr mit Einschränkung geltend gemacht wird (vgl. das Urteil von Bernays, das sich Helm am Schluß seines Beitrages über den Kynismus (*Pauly-Wissowa*, 23. Halbbd. 24) zu eigen macht. Immerhin kann sich L. für die Hervorkehrung dieses Gesichtspunktes auf die Notwendigkeit berufen, eine übertreibende Äußerung des französischen Gelehrten Oltramare zu berichtigen. L. bezweckt mit seinem Bilde der kynischen Botschaft die klarere Herausstellung der Originalität der evangelischen Verkündigung (und, was reichlich abseits liegt, auch der Ethik des hl. Thomas). Es ist ohne Zweifel am Platze, daß eine exegetische Autorität wie L. das Problem des Kynismus auch nach der inhaltlichen Seite einmal beleuchtet⁷. Es geschieht unter

⁷ Das stilgeschichtliche Problem des Verhältnisses der kynisch-stoischen Diatribe zu Paulus löst L. in seinem Römerbriefkommentar² (Paris 1922) LIX wie folgt: Die Annäherung Pauli an die Diatribe vollzieht sich ungesucht durch den Verzicht des Apostels auf die

engem Anschluß an die ebengenannte Zusammenfassung von Helm. In dieser findet man auch die manchmal bei L. vermißten genauen Quellenbelege zu den Einzelheiten. Überall aber spürt man gerade hier, wie die Beachtung der Beziehungen zu neutestamentlichen Fragestellungen den Exegeten befähigt, der Darstellung da und dort neue Lichter aufzusetzen; hierfür muß der Hauptsache nach auf den Aufsatz selbst rückverwiesen werden. — Von den Beziehungen des Antisthenes zu Sokrates ausgehend, wird eine allgemeine Überschau seiner Ideen versucht: Rationalismus und eine starke Kultur- und Gemeinschaftsfeindlichkeit. Schon bei Antisthenes zeigt sich, was L. übersehen hat, daß die Beachtung der pädagogischen Absichten der Nachsokratiker wesentlich zu ihrem Verständnis beiträgt. H. v. Arnim hat (a. a. O. 35) ausgeführt, daß die ganze Art des Antisthenes geschichtlich am ehesten begriffen wird, wenn man ihn als gewerbsmäßigen Erzieher der Jugend betrachtet. Hier liegt auch die Erklärung der Hinwendung des Kynismus zum niederen Volk, die ja wohl zu dem Gegensatz zur herrschenden Gesellschaftsordnung paßt, wie sie bei Diogenes, dem folgerechtesten Vertreter der Theorie und Praxis des Kynismus, besonders hervortritt, aber anscheinend wenig zum ausgeprägten Individualismus der Schule stimmt. Zu den von ihr — aber nur mit diplomatischer Vorsicht — bekämpften Lehren der Gesellschaft gehört auch der Vielgötterglaube; die eigene Gotteslehre ist „farblos“ (Ausdruck von Kaerst, a. a. O. 107). Der Individualismus, die Autarkie des kynischen Weisen, schließt nach L. (41) jedwede religiöse Begründung ihrer Moral aus; anders urteilt hier Kaerst (108). Der weltbürgerliche Zug des Kynismus hat seine psychologisch naheliegende Erklärung z. T. wenigstens in der halb bzw. ganz barbarischen Abkunft der beiden Gründer. Bei den sittigenden Bemühungen um den Nächsten darf man nach L. bei den Kynikern kein leidendes Mitfühlen mit fremder Seelennot (das leibliche Elend lehrt der Kyniker verachten) vermuten. Die Zurschaustellung der eigenen Persönlichkeit als der sittlichen Norm ist das gerade Gegenteil zu demütiger Hingabe an höhere Sendung. Man wird, ohne am Positiven dieser Bemerkungen viel auszusetzen, doch zur Ergänzung der etwas einseitigen Hervorkehrung negativer Züge die Auffassung des Kynismus, die Kaerst a. a. O. entwickelt, heranziehen. Besonders reichen die hier zur Ehrenrettung der Hochschätzung der sittlichen Anstrengung (des *πόνος*)

spezifisch rabbinischen Ausdrucksmittel (z. B. die Parabel). Die Redefiguren, die an die Stelle der letzteren treten, stammen nicht eigentlich aus der Sprache irgendeiner Schule, sondern sind Anpassungen an den damaligen literarischen Geschmack. — Dieses Urteil erinnert sehr an das von P. Wendland, der bei Paulus Angleichung an die im Hellenismus üblichen Sprach- und Beweismethoden ohne literarische Präntensionen feststellt (Die urchristlichen Literaturformen 356 ff.).

gebotenen Belege doch wohl aus, um die Skepsis von L. (S. 46, Anm. 1) als ungerechtfertigt darzutun.

Schon der jüngere hellenistische Kynismus mildert die Härten der älteren Lehre. Bio verdankt übrigens ja seine Stellung in der Kulturgeschichte weit mehr seiner literarhistorischen Bedeutung als Meister des neuen Genos der Diatribe. Inhaltlich gilt seine Schriftstellerei besonders der rechten Haltung des Weisen im Unglück; die Fragmente des Teles, seines Nachfolgers in dieser Schreibart, sind hier nicht mehr auf den gleichen Idealismus abgestimmt. — Bei Epiktet erscheint der Kynismus in stark stoischer Umformung. Hier hätte auf Bonnhöfer verwiesen werden können, der in seinem Buch „Epiktet und die Stoa“ (Stuttgart 1890) gezeigt hat, daß dieser Sklavenphilosoph sich in den meisten Fällen als ein treuer Anhänger altstoischer Lehre zeigt (vgl. H. v. Arnim, Pauly-Wissowa VI 129). Die höhere Sendung des Weisen wird auch bei Epiktet formell ausgesprochen und bietet so eine mehr sprachliche als sachliche Parallele zum N. T., wie sie ebenso in der Bezeichnung des Weisen als Aufseher (*ἐπίσκοπος*; daneben auch *κατάσκοπος*, Kundschafter [so Kaerst a. a. O. 107]) vorliegt. Trotzdem gibt die Autarkie des Weisen auch bei Epiktet dem Gottesgedanken in der Ethik zu wenig Raum. Wenn L. hier einen Epiktetext beibringt, der den Herrschaftsanspruch des Weisen geltend macht, so wäre zu diesem bezeichnenden Zug kynisch-stoischen Denkens doch wohl eine nähere Erläuterung angebracht gewesen, zumal er mit dem Gedanken der Menschenherde, den L. ebenfalls kurz streift (S. 42, Anm. 1), zusammenhängt; über all dies bei Kaerst (a. a. O. 108 ff.) reiche Belehrung und weitere Hinweise. Über die Menschheitsidee bei Epiktet, deren Vorhandensein L. mehr kurz belegt (50), als er ihre Eigenart deutet, handelt in rechtem Zusammenhang, wenn auch nicht ohne die unvermeidlichen Übertreibungen, M. Mühl, Die antike Menschheitsidee (Leipzig 1928: Das Erbe der Alten XIV) 97 ff. Übrigens hätte, wenn schon Epiktet unter die Kyniker eingereicht wurde, Dio von Prusa wohl als ein erster Vorläufer der kynisierenden Typen der zweiten Sophistik eine kurze Würdigung in diesem Zusammenhang verdient (vgl. H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, bes. S. 42 396 [er betrachtet das *ἀρχεῖν τῶν ἀνθρώπων* als seinen Beruf], und 254 ff.). Beachtlich ist es, daß L. den Gedanken einer (zunächst wohl sprachlichen) Abhängigkeit des vorliegenden Epiktet, d. h. also wenigstens des Arrian, von Paulus noch immer für erwägenswert hält. Die sachlichen Unterschiede der Moral des Epiktet von der der alten Schule, besonders auf dem sexuellen Gebiet, sind gut herausgestellt; auch hier in der sprachlichen Einkleidung des Rates der Ehelosigkeit eine bemerkenswerte Parallele zu 1 Kor 7, 35 (vgl. L. 51 Anm. 1).

6. La religion des Stoïciens avant J.-C.: a. a. O. 33 (1928) 46—68. — Die Stoa, die vielleicht bedeutendste weltanschauliche

Macht im Heidentum der hellenistisch-römischen Welt zur Zeit des Erlösers, verdiente diese ins einzelne gehende, in gedrängter Form das Wesentliche bietende Darstellung. Was diesem System die Werbekraft verlieh, war nicht zuletzt der Umstand, daß sein Pantheismus den Geist der altgriechischen Religion, die allüberall in der Natur Götter sah⁸, zu atmen und diese selbst zu betätigen schien, was nicht der Fall war bei der grobmaterialistischen Weltauffassung Epikurs, die nur äußerlich die alten Götter gelten ließ. Die alte Stoa namentlich ist durchaus nicht bloß als Moralsystem zu würdigen. Diese Seite gewinnt erst in der römischen Epoche das Übergewicht. Zenon, der Stifter der Schule, zeigt seinen Willen zur Welterklärung durch sein Zurückgehen auf Heraklit. L. greift das von Eusebius überlieferte Aristoklesfragment (I fr. 98 v. Arnim) als kürzeste Fassung der Anleihen und der Neuerungen Zenons heraus. Das Urfeuer birgt seiner Körperlichkeit zum Trotz die Weltvernunft und das Weltgesetz in seinem Schoß; es enthält die Keime alles Seins und Werdens, wie es auch alles nach den periodisch wiederkehrenden Katastrophen wieder in seinen Schoß aufnimmt. Diese Katastrophentheorie ist aristotelisch; daneben steht aber die Preisgabe des aristotelischen Gedankens der Ewigkeit der Welt und die äußerliche Annahme des platonischen Prinzips der Welterschöpfung (im Sinne der Emanation oder Umbildung des Urprinzips). Obwohl mit der Welt verschmolzen, ist das Göttliche doch wieder von ihr gedanklich trennbar als ihre zwar nicht geistige, aber doch höhere Seite. So bietet die Stoa eine Erklärung der unleugbaren Teleologie der Welt, ohne daß man den materialistischen Standpunkt anscheinend aufzugeben hat. Man gebraucht nach wie vor die geheiligten Bezeichnungen für das transzendente Sein in äußerlich sinnvoller Weise und läßt dennoch nichts gelten, was nicht dieser Welt immanent ist. Die Seele ist stofflich. Die Gestirngötter passen ausgezeichnet in ein System, das ein ätherisches Urfeuer der Zeit und Würde nach an die Spitze aller Dinge stellt. Die Götter des Volksglaubens werden durch die allegorisierende Erklärung (die die Stoa übrigens von Antisthenes gelernt hat, wenigstens was die Anwendung auf Homer angeht; v. Arnim, Dio 167) gerettet. Dazu ist auch die stoische Sprachphilosophie behilflich: die Verknüpfung der Worte mit den zugehörigen Objekten ist wie alles andere durch das allherrschende Weltgesetz bestimmt. Darum können auch die Götternamen dem tiefer Blickenden das Götterwesen offenbaren, die Göttermythen aber symbolisieren kosmisches Geschehen: willkommene Stoffe für die akademische Kritik. Sogar der Heroenkult findet seine Rechtfertigung; das Höhere im Menschen lebt ja weiter, wenn auch im pantheistischen Sinn. In der Praxis seiner Religion

⁸ Vgl. zu dieser richtigen Bemerkung F. Kern, *Die Religion der Griechen I* (Berlin 1926) 74.

erscheint der Stoiker fast eingottgläubig; so Kleantes in seinem Zeus-hymnus. Dem Zeus, der nur ein Name für das Urfeuer ist, eignet ja schließlich auch allein die wahre Unsterblichkeit. Und ist er auch kein eigentlicher Schöpfergott, so ist er doch ein Lenker und Vater der Dinge, die aus ihm emanieren. Der Stoiker ist ein Prophet der Vorsehung, der Teleologie, der plammäßigen Anlagen, die letztlich ins Urfeuer hineinverlegt werden. Er möchte einen unbeschränkten Determinismus mit dem Glauben an Zweckgeschehen verbinden, ein unmöglicher Gedanke. Auch die stoische Weltvernunft arbeitet schließlich zwangsläufig und blind; ein tieferer Unterschied von der Wirkungsweise des Zufalls ist nicht ersichtlich. Der Stoiker ist aber so widerspruchsvoll, daß er sich an diese blind waltende Gottheit betend wendet, daß er ihren Willen durch Mantik zu ergründen für tunlich hält. Es ist jedoch nicht sittlich-religiöse Belehrung, also ein Offenbarungswissen in unserem Sinne, was er im Grunde von der Mantik erwartet, sondern eher, den Traditionen selbst des delphischen Orakels entsprechend, praktischer Rat in Einzelfällen des Lebens. Und wenn der Stoiker die Sendung fühlt, ein Kündler der Gottheit zu sein, so ist das nicht kraft einer besonderen persönlichen Berufung, sondern kraft der Anteilhabe am Göttlichen, die er mit jedem Menschen gemein hat.

Die Anthropologie ist ein wunder Punkt des stoischen Systems; die menschliche Freiheit schrumpft auf das Freisein von äußerem Zwange zusammen, und das, obwohl die Freiheit des Weisen eine stehende Formel ist. Trotzdem von irgendeinem persönlichen Weiterleben höchstens bis zum Eintritt der nächsten Katastrophe die Rede sein kann, glaubt man die volkstümlichen Vorstellungen von der Vergeltung im Jenseits retten zu können; doch will die stoische Moral ohne den Sanktionsgedanken auskommen können; die Unsterblichkeit ist der Stoa kein Postulat der sittlichen Ordnung. Kurz, die Physik ist die Herrscherin im stoischen Lehrgebäude. — Daß die Morallehren der Stoa ebenfalls aus ihrem physikalischen Weltbild entwickelt, weniger vom Kynismus bestimmt sind, in dem vielmehr ein freiheitlicherer Geist herrscht, zeigt schon die Definition der Tugend: sie bedeutet naturgemäßes Leben. Der stoische Radikalismus hält dafür, daß der Mensch entweder mit ganzer Willenskraft dem Gesetz anhängt oder es ebenso kategorisch ablehnt; es gibt keine leichte Verschuldung. Die Willensfreiheit ist unorganisch in die Lehre von den sittlichen Betätigungen eingefügt als die Macht, die unter den entgegengesetzten Strebungen im Menschen die Entscheidung trifft und damit dessen Einordnung in eine der beiden Klassen bestimmt. Wichtige Stücke der stoischen Ethik sind die Lehre von den Kardinaltugenden und von den Adiaphora; sie zeigte eine ziemliche Weitherzigkeit in sexuellen Dingen, wurde aber später in Rom nach der strengeren Linie weiterentwickelt. Durch genauere Analyse der Motive des

Willensentschlusses sucht Chrysipp die Willensfreiheit zu retten, ein verfehlter Weg, da er nicht bei der inneren Selbstbestimmung, sondern in der Verschiedenheit der äußeren Einwirkungen den Unterscheidungsgrund der freien von den unfreien Handlungen suchte. Die trostlose Öde der gesamten Weltauffassung der Stoa ist besonders durch die Annahme des unweigerlichen Endes im Weltenbrand gegeben. Ein weltmüder Zug ist auch die praktisch später aufgegebenen Ablehnung der Tätigkeit für das Gemeinwohl, ein finsterer die Ächtung des Mitleids. Die Lehre vom Weltbürgertum möchte L. eher als eine Gabe der Zeit an die Stoa betrachten. — Es dürften damit von L. die stoischen Kerngedanken glücklich zusammengestellt sein, soweit sie zur Beurteilung der Frage nach einem Beitrag der Altstoa zur christlichen Gedankenwelt in Betracht kommen könnten, zur verneinenden Antwort auf diese Frage aber auch hinreichen.

Obwohl diese ältere Hauptform der Stoa nie ganz unterging, so haben die Gedanken eines Panätius und Posidonius, der Hauptvertreter der mittleren Stoa, doch eine ganz andere Bedeutung im Geistesleben der Zeit um Christi Geburt. Freilich ist hier die Forschung noch mitten im Fluß. Für die Würdigung des Panätius bringt z. B. R. Philippson in seinen „Panaetiana“ (Rhein. Museum f. Philol. N. F. 78, 337—360) manche neue Gesichtspunkte bei. Philippson beleuchtet besonders die Abhängigkeit dieses führenden Geistes des Scipionenkreises von Demokrit in Fragen der Ethik. Das stimmt gut zu der Leugnung der Unsterblichkeit, die wie die daraus sich ergebende Ablehnung des Herrscherkults als eine weltanschaulich bedeutsame Abweichung des Philosophen von der altstoischen Lehre von L. hervorgehoben wird. Folgerichtig war die schon panätianische Dreiteilung der Religion (*theologia mythica, physica und civilis*); den Vermittler dieses wie anderen stoischen Gutes (mit pythagoreischem Einschlag?) an Varro sieht die neuere Altertumforschung vorzugsweise in Posidonius (vgl. etwa Teuffel-Kroll, *Gesch. d. röm. Lit.* I 324 u. ö.). L. vertritt in der gesamten Posidoniusfrage die Stellungnahme von Reinhard, die bekanntlich umstritten ist.

7. *La religion de Sénèque*: a. a. O. 33 (1928) 324—346. — Gerade bei Seneka ist ein Achthaben auf den pantheistischen Sinn seiner religiösen Sprache, die in ihren Wendungen den Glauben an einen persönlichen transzendenten Gott vermuten lassen könnte, vonnöten. Man sieht Gott, weil er in der Welt ist; er ist dem Blick verborgen, weil er die Seele des Kosmos ist. Auch von „Schöpfung“ spricht der römische Philosoph, aber im Sinne der Emanation. Er hat Worte über die Güte Gottes, die sich bei näherem Zusehen leicht von der Sprache des Evangeliums abheben. Ihr hoher Idealismus ist zum guten Teil Schein; der innewohnende Gott ist ja schließlich nur die Menschenseele selbst. Die „*di immortales*“ sind für Seneka

eine reine Formel, eine Anpassung an den üblichen Sprachgebrauch, die ihn nicht hindert, gegen allzu sonderbare Fachgötter wie die Dea Cloaca ausdrücklich und gegen die Göttermythologie im allgemeinen anzukämpfen. Die Götter des Mythos sind (wie allgemein in der Stoa) nur andere Namen für die Gottheit schlechthin, nämlich die Natur. — Geist und Leib erscheinen in einer Antithese, die schließlich als platonisches Gut verständlich ist. Wenn Seneka für das zweite Glied des Gegensatzpaares emphatisch „caro“ sagt, so ist das ein Anklang an Paulus, der wieder zerfließt, wenn man bedenkt, daß das Wort beim Apostel den Inbegriff der durch die Erbschuld im Menschen, auch in seinem höheren Teil, eingerissenen Unordnung bedeutet (L. 336)⁹, während Seneka auf dem Standpunkt der natürlichen Gutheit des Menschen steht, in dessen — übrigens einheitlicher — Seele es freilich niedere und höhere Triebe gibt. In der Frage nach dem schließlichen Schicksal der Seele entscheidet sich Seneka nicht eindeutig. Vielleicht geben die Texte aus der *Consolatio ad Marciam*, die ein Fortleben nach der Art der Apotheose des Tüchtigen im *Somnium Scipionis* in Aussicht stellen, seine persönlichen Hoffnungen wieder, die sich an posidonianischem Gut (das wie Seneka in diesem Zusammenhang auch von einer Reinigung der Seele sprach; vgl. L. im vor. Aufs. 67) nährten. — Ein klar bereinigter Sittenkodex kann aus dieser reichlich verschwommenen Anschauung über Gott, Welt und Ich kaum erstehen; doch ist das Ethische der bessere Teil an Senekas Denken. Er findet kraftvolle Worte gegen die überlebten äußerlichen Formen des Götterkults. Wenn Tempel unnützlich sind, dann ist der Idoldienst widersinnig, der Mysterienkult lächerlich. Der stoischen Überlieferung zählt aber selbst Seneka den Tribut, daß er allerhand Mantik aus der Annahme einer festen Verknüpfung von Vorzeichen und Schicksal sinnvoll zu machen sucht. Wenn der wahre Götterkult in das sittliche Leben verlegt wird, so ist das nur eine Umsetzung der altstoischen Lehre von der Natur als der Sittlichkeitsnorm in andere Worte. Seneka dringt indes anscheinend bis zur Empfehlung der Gottesliebe vor, indem er vom Begriff des „cultus“, wie er vom Sklaven dem Herrn gegenüber gefordert ist, ausgeht und hier eher Liebe denn Furcht grundgelegt sieht. Aber die pantheistische Fassung des Göttlichen muß auch dieses edle Gefühl unmöglich machen: Wie die letzte Adresse des Gebets das eigene Ich ist, so muß da auch die „Gottesliebe“ münden. — Der Theologe hat die Pflicht, die tiefen Unterschiede der Predigt Senekas an die römische vornehme Gesellschaft von dem Evangelium Christi herauszustellen. Das hindert ihn nicht,

⁹ Der Vollständigkeit halber wäre ein Hinweis auf die beiden übrigen Bedeutungen von *σάρξ* bei Paulus (F. Prat, *La théologie de Saint Paul II*¹¹ [Paris 1925] 487 f.) vielleicht angebracht gewesen.

die wohlthätige Nachwirkung vieler Grundsätze Senekas anzuerkennen. Vgl. darüber z. B. die Dissertation von P. Lichy S. V. D. über Seneka und die Sklavenfrage (Münster 1927).

8. *La religion de Cicéron, d'après le De natura deorum*: EphThLov 5 (1928) 413—425. — Die einleitende allgemeine Würdigung von Ciceros philosophischer Begabung und schriftstellerischer Leistung könnte noch mehr dem Umschwung der Beurteilung, der sich hier seit einigen Jahren zu vollziehen begonnen hat (vgl. den Vortrag R. Reitzensteins auf dem altphilologischen Ferienkurs Göttingen 1925: Das Römische in Cicero und Horaz [Neue Wege zur Antike II] 22 f.) Rechnung tragen. Im Druckbild der Überschrift des Aufsatzes ist deren zweite Hälfte (das Werk Ciceros) hervorgehoben; mit anderen Worten: L. hütet sich wohl, den einzigen Zugang zu der ihn interessierenden Frage, der Religion Ciceros, in diesem Werk zu vermuten. Um ein allseitiges Bild der weltanschaulichen Stellung Ciceros zu gewinnen, muß man alle Schriften heranziehen; man findet selbst in rhetorischen Werken gelegentlich eine Ausführung über sein religiöses Weltbild, der höhere Bedeutung zukommen mag als mancher seitenlangen Darlegung in dem „theologischen“ Traktat; so wenn es sich z. B. um den Dialog vom Redner handelt, hinter dem wirklich der ganze Cicero steht¹⁰. Ja um ein wirklich abgerundetes Bild der Lebensansicht Ciceros zu erzielen, müßte man über sein Schrifttum noch hinausgreifen, den Mann in seine Zeit hineinstellen, wie das kürzlich W. Kroll in einem Aufsatz: Die Religiosität in der Zeit Ciceros (Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendb. 4 [1928] 519 ff.) versucht hat. Wenn man sich aber der Einseitigkeit der Ergebnisse bewußt bleibt und mit L. das auch andeutet, so ist natürlich die Auswertung gerade des Dialogs über die Natur der Götter für eine Wiederherstellung des Gesamtbildes der Religion Ciceros eine nützliche Vorarbeit, auch wenn es sich, wie im vorliegenden Fall, nur um eine die ersten Quellen nachprüfende eklektische Synthese handelt. — L. umgeht die Quellenfrage. Unter einer Rücksicht ist diese aber gerade für den Zweck, den er erreichen möchte, nämlich den Ertrag der Bücher für die Erkenntnis von Ciceros persönlicher Religion auszuschöpfen, von hoher Wichtigkeit. Wenn z. B. die Beobachtung von R. Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I [Leipzig 1877] 244), daß Cicero *De nat. deor.* III 38, 91 Worte des Karthagers Clitomachus „unverändert in seine Schrift übertrug, ohne gewahr zu werden, wie ungeschicklich sie dadurch wurden“, sich nicht als ein bloßer Einzelfall

¹⁰ Auf die Wichtigkeit einer solchen Stelle, die in die Geschichte der antiken Logospekulation hineingehört (*De or.* III 19—25), habe ich z. B. in meiner Arbeit „*Quaestionum Tullianarum specimen*“ (Münstersche phil. Diss. 1927) 60 ff. hingewiesen.

erweist (und das scheint so zu sein), so ist damit der Wert eines so flüchtig geschriebenen Werkes als eines Ausdrucks von Ciceros Glaubensbekenntnis sehr in Frage gestellt. Schließlich ist doch auch die Art, wie der epikureische Gedanke vom proleptischen Gottesbegriff von Cicero *De nat. deor.* I 16, 43 dargeboten wird, von Mißverständnis nicht frei¹¹, trotzdem L. anscheinend Cicero hier retten möchte (417).

Es sind entsagungsvolle Untersuchungen erfordert, ehe man von Fall zu Fall entscheiden kann, wie weit Cicero sich in seinen Dialogen mit seinem Sprecher identifiziert, wie viel Eigengut er in das Apographon verwoben hat. Die Vermutungen, die L. hier vorlegt, sind ja gewiß ansprechend, entheben aber doch nicht der Pflicht genauer Einzelforschung. Als geschickte kurze Zusammenfassung von Gedanken, die ein gewisses Anrecht darauf haben, daß wir in ihnen Ciceros religiöse Anschauungen erkennen, mag der Aufsatz gelten. Er sammelt die Antworten auf die drei Hauptprobleme, die sich der Dialog stellt: ob Götter sind, wie sie beschaffen sind (hier greift L. auf die Tuskulanen und die Republik zurück, wo Cicero gelegentlich einen geistigen Gottesbegriff im platonischen Sinn vertritt, von dem er aber doch auch dort wieder abgeleitet) und was die Götter tun (sie üben Providenz; dem Römer Cicero ist diese in dem Werk über die Gesetze als Voraussetzung der römischen Kardinaltugend der *pietas* ein unentbehrliches Gut). Ergänzend ist die Stellungnahme Ciceros zur Mantik, zur Frage nach dem Wesen der Seele und ihrem Schicksal nach dem Tode beigefügt, soweit L. aus den einschlägigen Sonderschriften (*De div.*, *Tusc.*, *De rep.* [somnia Scipionis]) einigermaßen bestimmte Ergebnisse herauslesen zu können glaubt. — Das Gesamtbild, das die Religionsauffassung Ciceros dem Beobachter der religiösen Lage der antiken Gesellschaft um die Zeitenwende bietet, ist immerhin nicht ganz unerfreulich; es enthält Einzelzüge, die seine nicht geringe Nachwirkung zu einer entfernten Vorbereitung auf das Christentum werden lassen konnten.

Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus.

Von Franz Pelster S. J.

Alte Überlieferungen haben ein ungemein widerstandsfähiges Dasein, selbst wenn sie auf offenkundigem Irrtum beruhen. Daran wurde ich erinnert, als ich einen sonst sehr aufschlußreichen Artikel von A. Landgraf zur Textkritik der Sentenzen des Petrus Lom-

¹¹ Vgl. auch Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 1³, 430, Anm. 5; Hirzel a. a. O. II 851, Anm. 1.

bardus las¹. Dort wird gesagt, Stephan Langton habe den Originaltext der Sentenzen studiert und ebenso jenen der Erklärung des hl. Paulus. Lassen wir die zweite Behauptung², skizzieren wir dagegen kurz die Geschichte der ersten Behauptung und fragen wir nach ihrer Legitimation.

Landgraf zitiert M. Grabmann³. Nach ihm hätte Stephan Langton die Hs der Sentenzen der Kirche Notre-Dame in Paris vermacht; jedoch sei sie verlorengegangen. Die Quelle für Grabmann ist J. de Ghellinck⁴. Durch diesen gelangen wir zu den Dokumenten. Er verweist auf ein Dokument aus dem Chartularium von Notre-Dame, das später von L. Delisle von neuem veröffentlicht wurde. Bevor wir jedoch zu dieser Quelle gehen, muß noch einer etwas verschiedenen Version gedacht werden. In der Neuausgabe des Lombarden, die in Quaracchi besorgt wurde, lesen wir, das Original der Sentenzen sei in den Besitz des Stephan Langton übergegangen und dieser habe es in seinem Testament vom 28. Oktober 1171 (!) der Pariser Kirche „pro pauperibus scholaribus in theologia studentibus“ vermacht. Dasselbe werde beschrieben: Item originale sententiarum magistri Petri Lombardi in quodam libro coperto de corio vitulino, iam quasi depilato, cum clavis rotundis de cupro in asseribus. Das Manuskript sei bis 1756 in der Pariser Cathedralbibliothek aufbewahrt, in welchem Jahre die Kanoniker ihre Hss an Ludwig XV. verkauft hätten; aber es sei noch nicht aufgefunden⁵. Hier wird auf zwei Stellen im Chartular von Denifle-Chatelain verwiesen. Dort aber haben wir einen weiteren Abdruck der Dokumente und dazu in einer Anmerkung einen Verweis auf Hazon⁶, der noch 1770 behauptet, daß sich das Original des Petrus Lombardus in der Kapitelsbibliothek von Notre-Dame befinde, dafür aber von Denifle zurechtgewiesen wird, da das

¹ Notes de critique textuelle sur les sentences de Pierre Lombard: RechThAncMéd 2 (1930) 80—99.

² Auf Grund der S. 94 gegebenen Belege kann ich mich nicht entschließen, die These L.s von der Benutzung der Urschrift des Pauluskommentars durch Stephan Langton anzunehmen. Ich glaube einstweilen, der *liber Lombardi* ist irgendein Exemplar des Kommentars, das Stephan als Textzeuge für die anderswo in abweichender Form sich findende Glossa des Haymo und Ambrosius verwendet. Die dritte Stelle über die Glossa mit der falschen Isaiasstelle sagt nur, daß diese bei Lombardus nicht vorkommt. Im gedruckten Text bei Migne 191 habe ich sie auch nicht gefunden.

³ Die Geschichte der scholastischen Methode II (Freiburg 1911) 362.

⁴ Le traité de Pierre Lombard sur les sept Ordres ecclésiastiques: RevHistEccl 10 (1910) 721.

⁵ Petri Lombardi Libri IV Sententiarum I (Ad Claras Aquas 1916) XXXVI.

⁶ Eloge historique de l'Université de Paris (discours prononcé le 11 Octobre 1770). Ich kenne die Schrift nur aus Denifle-Chatelain, Chartul. II 72 n. 598, welche die Stelle selbst anführen, in der Hazon von dem *livre en original en quatre petits volumes* redet.

Kapitel schon 1756 die Hss an Ludwig XV. verkauft habe. Auch sagt Denifle, es müsse ein Band gewesen sein, nicht vier, wie Hazon behauptete.

Dies ist die Geschichte der heute bestehenden Tradition. Und nun die Wirklichkeit. Es handelt sich um zwei Dokumente, die sich auf eines zurückführen lassen. Das erste ist eine Bücherrekognition vom 28. Oktober 1271 (!), das zweite eine solche vom 30. August 1296. Beide sind anscheinend zuerst abgedruckt von M. Guérard⁷; ein zweitesmal hat sie mit nochmaliger Hinzuziehung der Quellen selbst L. Delisle⁸ veröffentlicht. Da jedoch die Liste der zweiten Rekognition von jener der ersten sehr wenig — was unseren Fall angeht, überhaupt nicht — verschieden ist, so begnügt Delisle sich mit dem Abdruck des ersten Dokumentes und der Einleitung zur zweiten Rekognition. Denifle-Chatelain⁹ sind ihm hierin gefolgt. Im zweiten Dokument vom 30. August 1296 werden nur die Bücher aufgezählt, welche der Pariser Kanzler für die armen Studenten bereit hielt; zugleich wird bezeugt, daß der Kanzler Peter von St. Omer dieselben vom Kapitel durch die Magistri und Kanonisten G. Chaucon und Stephan von Guiberville zur Aufbewahrung erhalten habe. Es sind hier nebeneinandergestellt die *Quatuor libri sentenciarum* und das *Originale sentenciarum magistri Petri Lombardi*, die in der ersten Rekognition voneinander getrennt sind. Auch wir können uns also auf die Rekognition von 1271 beschränken.

Ihr Inhalt ist kurz folgender: Der Offizial der Pariser bischöflichen Kurie verfaßt am Tage von Simon und Juda (28. Oktober) ein amtliches Instrument zur Beglaubigung, daß der neugewählte Kanzler Johannes von Orléans (Iohannes de Allodiis) von seinem Vorgänger, dem jetzigen Pariser Archidiakon Nikolaus, eine Anzahl von Büchern erhalten habe, die gemäß testamentarischer Klausel des verstorbenen Magister Stephan, weiland Archidiakon zu Canterbury, an arme Pariser Theologiestudenten auszuleihen sind. Dann folgt der Wortlaut der Klausel, in dem die Bücher einzeln aufgezählt werden. Unter denselben sind auch: Item quatuor libri Sentenciarum. In einem Nachtrag, der mit dem Testament augenscheinlich nichts mehr zu tun hat, werden noch zwei Bücher genannt, deren Übergabe gleichfalls bezeugt wird: Item Biblia postillata in duobus voluminibus, quam contulit episcopus Stephanus. Item originale Sentenciarum magistri Petri Lombardi in quodam libro cooperto de corio vitulino iam quasi depilato cum clavis rotundis in asseribus¹⁰.

⁷ Chartulaire de l'Église Notre-Dame de Paris II, Paris 1850, 495 f. n. 143; III 349 f. n. 2.

⁸ Le Cabinet des Manuscrits III, Paris 1881, 2—3.

⁹ Chartularium Univ. Paris. I 493 f. n. 437; II 72 n. 598.

¹⁰ Es ist dies die oben nach den Herausgebern der Sentenzen angeführte Stelle.

Und nunmehr die erste Feststellung: Nichts berechtigt uns, in diesem magister Stephanus, der zugleich Archidiakon von Canterbury war, Stephan Langton zu sehen. Langton war von 1206 bis 1228 Kardinal und Erzbischof von Canterbury. Da ist es von vornherein äußerst unwahrscheinlich, daß ein Testament, das er nur vor seiner Erhebung zum Erzbischof gemacht haben kann, noch in Geltung war und er als Archidiakon bezeichnet wird. Ferner wissen wir zwar, daß Stephans Bruder Simon Archidiakon von Canterbury war; von Stephan selbst steht das Gegenteil fest. Es ist sicher, daß er in Paris und in der Erzdiözese York eine Präbende hatte; denn Innozenz III. erwähnt dies in einem Brief an Johann ohne Land, um den neu ernannten Erzbischof zu empfehlen¹¹. Hier ist die Anwendung des negativen Beweises am Platze: Also war er nicht Archidiakon von Canterbury¹². Zweitens ist im Testament nur die Rede von *quatuor libri Sententiarum*, nicht vom *originale*. Dieses steht in einem sehr deutlich erkennbaren Nachtrag zur Rekognition; denn das erste Buch dieses Nachtrages ist kein Geschenk des Archidiakon Stephanus, sondern des *episcopus Stephanus*. Dieser aber, der als völlig bekannt vorausgesetzt wird, ist offenbar nicht der Erzbischof Stephan, sondern der noch heute wohlbekannte Stephan Tempier, der von 1268 bis 1279 den bischöflichen Stuhl von Paris einnahm. Ob das nun folgende Originale auch von Tempier geschenkt war oder von einem andern, läßt sich nicht feststellen. Gesagt ist nur, daß es dem neuen Kanzler übergeben wurde¹³. Eines ist sicher, mit Stephan Langton hat es nichts gemein.

Endlich — und das ist das Wichtigste — wir haben gar keinen Grund, in diesem offenbar durch vielen Gebrauch schadhafte gewordenen Exemplar (*cooperto de corio vitulino iam quasi depilito*)

¹¹ Der Brief Innozenz' III. vom 26. Mai 1207 findet sich in der Vorrede zum 2. Band des Gervasius von Canterbury, ed. Stubbs: Rolls Series (London 1880) LXXII f. F. M. Powicke macht in seinem Werk Stephen Langton (Oxford 1928) 31 darauf aufmerksam.

¹² Innozenz entschuldigt Stephan beim König wegen seiner langen Abwesenheit in Paris und empfiehlt ihn, indem er betont, daß er nicht nur in Paris, sondern in der viel angeseheneren Kirche von York eine Präbende besitze.

¹³ Zu meiner Freude entdeckte ich nachträglich, daß bereits vor mir Powicke S. 54 in einer Anmerkung darauf hinweist, daß der im Dokument genannte Stephan nicht Stephan Langton sein könne, und daß der Nachtrag nicht Teil des Vermächtnisses sei. Er meint, daß Stephan eine Verwechslung mit Simon Langton sei. Ich halte diese Konjektur für höchst wahrscheinlich; denn Simon Langton († 1248) war nicht nur Archidiakon von Canterbury, sondern auch Kanonikus von Notre-Dame. Außerdem hatte er nach dem Obituar von Notre-Dame dem Kapitel 200 Livres geschenkt, aus denen beim Jahrgedächtnis beider Brüder eine Summe verteilt werden sollte. M. Guérard a. a. O. IV 105 n. 185).

das Original des Lombarden zu sehen. Denn „Original“ bezeichnete zu jener Zeit jeden vollständigen, ungekürzten Text eines Buches, wohl im Gegensatz zur *Abbreviatio*, zu den *Flores*, vielleicht auch zum Kommentar. Der Beweis hierfür ist sehr leicht zu führen. In der Bücherliste der Pariser Taxatoren (1275—1286) finden wir die *Originalia beati Gregorii super Iob*, die *Originalia Anselmi de Veritate* usw., die zwei *solidi* kosten, die *Originalia beati Augustini*. *Primo*: über *Enchiridion* für 4 *Denare*¹⁴. Im Katalog der Sorbonne von 1338 kehren die *Originalia* immer wieder: *Originalia Augustini, Ambrosii, Bernardi, Ysidori, Bede et Anselmi, Hugonis, Richardi*, auch *Originalia mixta sanctorum et philosophorum*, z. B. des *Boëthius, Tullius, den Timaeus* usw.¹⁵. Dies dürfte mehr als genügen zum Beweise, daß man in keiner Weise berechtigt ist, aus dem Worte „Original“ auf eine Urschrift zu schließen. Die Wandernotiz vom Original des Lombarden, das einst im Besitz des Stephan Langton gewesen sei, gehört ins Reich der Wanderlegenden. Man erwartet heute nicht selten alles Heil von den scholastischen Hss — ich bin der letzte, ihren Wert zu unterschätzen —; nützlich ist es aber auch, mit Hilfe der längst gedruckten Literatur und einer vorsichtigen Interpretation der Quellen den Dutzenden von unrichtigen und unverbürgten Angaben, die von einem Buch ins andere übergehen, das Leben zu kürzen und der Wahrheit auch hier Eingang zu schaffen.

Hat Benedikt Stattler die Gottesschau Christi geleugnet?

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Auf Grund einer Mitteilung in den *Institutiones theologicae* (II 284) von Marianus Dobmayer glaubt Dr. O. Graber in seinem Werke „Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung“ (Graz 1920) in B. Stattler (gest. 1797) vielleicht den Ersten in der Reihe der neueren Leugner der Gottschauung Christi zu finden (a. a. O. 33). Graber konnte selber in den ihm zur Verfügung stehenden Werken St.s nichts über die Gottesschau finden, da weder die *Demonstratio evangelica* noch die *Demonstratio catholica* oder die Schrift *De locis theologicis* sich mit dem Thema befassen. Er stützte sich so allein auf die Angaben Dobmayers.

Eine ausführliche Darlegung über diesen Gegenstand findet sich nun in St.s *Theologia christiana theoretica, tractatus V, de Jesu Christo Deo-Homine salutis humanae restauratore* (Monachii 1777). Sie gibt die Möglichkeit, die Behauptung Dobmayers nachzuprüfen. Im

¹⁴ Denifle-Chatelain, Chart. I 644 f. n. 530.

¹⁵ L. Delisle, Cabinet des Mss III 32—41.

4. Kapitel (341) stellt nämlich der Exjesuit die folgende These auf: „Anima Christi ab ipso primo conceptionis momento rerum omnium ad suum Doctoris, Mediatoris ac Redemptoris officium quam perfectissime obundum pertinentium, clarissima scientia notitiaque gaudebat, a Verbo divino sibi communicata.“

Diese These handelt zunächst über den Umfang des Wissens Christi, ohne die Frage zu beantworten, ob dieses vollkommene Wissen durch eingegossenes Wissen oder durch Gottschauung hervorgebracht war. Darüber erhält man im zweiten Teile Auskunft.

Der Umfang des Wissens Christi ist bestimmt durch seine Erlöseraufgabe. Alles, was zu ihr gehört, ist dem Erlöser von Anfang seines Lebens bekannt. Nur so konnte er sein Morgengebet sprechen (Hebr. 10, 5). Nur so war er voll der Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14). Nur so konnte Jeremias (31, 22) sagen: „*femina circumdabit virum i. e. infantem iam virili scientia maturum*“. Daher hatte Christus Kenntnis der Wissenschaft, obschon er sie nie gelernt (Joh. 7, 15); daher kannte er die Geheimnisse der Herzen und die Zukunft; daher konnte Petrus zu ihm sagen: Herr, Du weißt alles; Du weißt auch, daß ich Dich liebe (Joh. 21, 17). — Ein solches vollendetes Wissen lehren auch die Väter. Origenes (In Mt. c. 13 im Anschluß an das Herrenwort: „*intellexistis haec omnia*“), Ambrosius im 5. Buch De fide c. 18, Hieronymus in seinem Brief an Damasus, Augustin in De peccat. meritis et remiss. lib. 2, c. 29, Cyrill von Alexandrien, Contra Nest. lib. 3, werden als Zeugen von St. aufgeführt. — Aus drei Gründen läßt die theologische Vernunft auf Christi vollkommenes Wissen schließen. Johannes sagt von Jesus (3, 34), daß der Vater alles dem Sohne übergeben hat und seinen Geist ihm nicht nur teilweise gab. Christus nennt sich ferner einfachhin die „Wahrheit“. Und auch sein Amt als Erlöser, Lehrer und Mittler verlangte ein solches vollendetes Wissen.

Nicht unwesentlich ist die Bemerkung, welche St. diesen Beweisen beifügt: Nicht alle Texte der Väter und der Heiligen Schrift, welche die Theologen gewöhnlich anführen, beweisen das menschliche Wissen Christi. Denn nicht immer ist zu ersehen, ob die Stellen vom menschlichen oder göttlichen Wissen sprechen. Auch gehört die These, daß der Menschheit Jesu nichts unbekannt gewesen sei, nach der gewöhnlichen Lehre der Schulen nicht zum Glaubensgut. Damit will St. freilich nicht sagen, daß er sie für unrichtig halte. Deutlich löst er in den nun von ihm angeführten Schwierigkeiten alle scheinbaren Widersprüche im Sinne des vollendeten Wissens. So vor allem den Schrifttext aus Mk. 13, 32 vom jüngsten Tage. St. bringt die Lösungsversuche durch die *scientia non communicabilis* oder die *scientia non naturalis*. Er hat freilich das Bedenken, daß so Christus eine *restrictio mentalis* zugeschrieben werde. Auch haben nach St. mehrere Väter bei Christus eine wirkliche Unwissenheit angenommen. So Athana-

sus, Eustathius von Antiochien, Gregor von Nazianz, Hilarius, Basilius und Cyrill von Alexandrien. Aber sie haben teils von der menschlichen Natur in sich ohne die Belehrung seitens der Gottheit gesprochen oder sind auf die Frage nicht eigentlich eingegangen, um im arianischen Kampf von der eigentlichen Streitfrage nicht abzulenken. Wenn also St. auch keine sichere positive Lösung gibt, so hält er im Schlußsatz doch an seiner These fest: „Et vero, qui etiam ut homo constitutus est iudex vivorum et mortuorum, qui omnia illius diei et horae adiuncta tam accurate praedixit..., quo pacto diem ipsum nescierit?“ (345).

* * *

Zeigt sich schon hier, besonders bei Lösung der Schwierigkeiten, St.s starkes kritisches Talent, das sich aber doch in der Endlösung eng an die Tradition gebunden fühlt, so wird das im zweiten Teil der These noch deutlicher. Hier handelt er über die Art, wie Christus das vollendete Wissen erhielt, d. h. über die Gottesschau. Wesentlich ist für seine Ansicht schon der erste Satz: „*Communis est sensus theologorum catholicorum, animam Christi mox inde a primo conceptionis suae instanti ac deinceps constanter, gavisam esse beatifica Dei visione. Etsi communiter fateantur, veritatem istam nec in SS. literis clare ac certis verbis expressam, nec ab ullo SS. Patrum clare et expresse, praesertim pro toto vitae Christi tempore, assertam, minus autem ab oecumenico Concilio definitam esse; cum ista quaestio paene primum a scholae theologiae doctoribus ex instituto mota et tractata fuerit*“ (346).

Es ist also nach St. allgemeine Ansicht der Theologen, daß Christus von Beginn seines Lebens die Gottesschau besessen hat. Doch sagen sie, daß weder die Heilige Schrift noch die Väter und Konzilien ausdrücklich von dieser Lehre sprechen, da sie in dieser klaren Fragestellung erst später behandelt wurde.

St. prüft nun die einzelnen Beweise der Theologen. Die häufig angeführte Schriftstelle aus dem 1. Kapitel des Johannesevangelium: „*Unigenitus Filius ipse enarravit*“ glaubt er durch bloße Kommunikation der Idiomata erklären zu können: „*Haec virtute communicationis idiomatum vera sunt, etsi viderit tantum ut Verbum, theandrice tamen enarravit et locutus sit per humanitatem a Verbo motam*“ (346). — Die Väter prüfen die Frage nicht ausdrücklich und nur wenige sind es, die überhaupt von ihr sprechen. So Eusebius von Caesarea (*Demonstratio evang.* X 21), Augustin (*De peccat. mer.* I 31), Leo der Große (*Ep.* 25 ad Iul.) und der hl. Fulgentius (an den Diakon Ferrandus).

Auch die Vernunftgründe vermögen der allgemeinen Theologenansicht keine Sicherheit zu geben. Zwei Gründe sollen nach ihr die

Gottesschau beweisen. Sie war zunächst der menschlichen Natur als der Natur des Gottmenschen geschuldet. St. antwortet: Wie die hypostatische Vereinigung überhaupt, so kann auch die Gottesschau von der menschlichen Natur nicht gefordert werden. — Sage man zweitens, es gezieme sich doch nicht, daß die Gottheit der Menschheit dieses Geschenk vorenthalte, so könne man antworten, daß auch die Verherrlichung des menschlichen Körpers Christi nicht immer vorhanden gewesen sei. Die Theologen antworten, daß diese Ehrung des Körpers dem Erlösungszweck widerspreche. St. meint, daß dies wohl auch im selben oder sogar größerem Maße von der Gottesschau gesagt werden könne: „Haec [visio] multo magis pugnare videtur cum eodem fine redemptionis, videlicet cum vera mentis passione et tristitia, quam sensisse animam Christi dogma certo catholicum est“ (347). Dazu komme noch die große Schwierigkeit für das freie Handeln Christi.

Aus all diesen Gründen zieht St. jedoch nicht den Schluß, den Dobmayer ihm zuschreibt. Er leugnet nicht direkt die Gottesschau. Er stand noch zu sehr in der katholischen Tradition und unter dem Eindruck seiner eigenen streng katholischen Schulung. Aber vielleicht ist nichts interessanter für die Kenntnis der damaligen Aufklärungszeit als die Antwort, welche St. gibt. Er betont, daß bei der endgültigen Stellung zu der Frage zweierlei zu berücksichtigen sei. Auf der einen Seite stehen die Grunddogmen des Christentums von der Freiheit und dem Verdienste Christi. Auf der anderen Seite ist aber auch die gemeinsame Ansicht der Theologen über die Gottesschau nicht zu verachten: „Quid concludendum ex his omnibus? cum ex una parte dogmata fidei catholicae praecipua, nimirum libertas Christi et meritum, deinde veritas passionis eiusdem, periculum pati ab ista assertione videantur; ex parte vero altera communis theologorum consensus reverentiam exigere videatur“ (350). St. selbst will vor allem festgehalten wissen, daß die Menschheit Christi ein inniges Verhältnis zur Gottheit gehabt habe, welches inniger gewesen sei als Moses' Verkehr mit Gott. Daß dieses innige Verhältnis die Gottesschau eingeschlossen habe, möchte St. auch annehmen: „An vero etiam visione beatifica fruebatur? Credam omnino.“ Freilich macht er sofort eine große Bedingung, die dies Zugeständnis fast wieder aufhebt: „wenn sie der Freiheit und Wahrheit des Leidens nicht widerstreitet“ (nisi ea libertati et veritati passionis reipsa repugnat). Denn wenn sie diesen Wahrheiten widerstreite, so müsse die gemeinsame Übereinstimmung der Theologen hinter dem sicheren Dogma zurücktreten: „Si repugnat, omnis doctorum scholae auctoritas cedere certis fidei dogmatis debet; quae, cum hic non solum de dogmate fidei, sed solum opinionem quandam theologicam prodat, alioquin amplius non valet quam ratio, quam pro sua opinione adducit. Rationem hanc convincentem non esse ex dictis huc usque constat“ (351).

Dieser letzte Satz zeigt den Grundfehler St.s, auf dem seine schwan-

kende Haltung letztlich begründet ist. Wenn alle Theologen mehrerer Jahrhunderte eine Lehre als gewisse Glaubenswahrheit einstimmig vorlegen, so sind sie dadurch sichere Zeugen, wie die Kirche in diesen Jahrhunderten gelehrt hat. Sie sind daher eine Quelle, aus der sich nicht nur ihre persönliche Ansicht, sondern auch die kirchliche Tradition ableiten läßt. Außer den Gründen, welche die einzelnen Theologen anführen, enthält ein solcher Beweis daher noch das völlig neue Element des theologisch sicheren Zeugnisses für die Lehre der Kirche (vgl. H. Dieckmann, *De ecclesia* II [Freiburg 1925] 191). Es kann daher nur Aufgabe des Theologen sein, scheinbare rationale Widersprüche zwischen ihr und anderen Wahrheiten zu lösen; nicht aber die theologisch sichere Lehre in Zweifel zu ziehen. Denn sie kann, da sie theologisch sicher ist, niemals einem definierten Dogma widersprechen. St. jedoch sieht nur die persönliche Ansicht und Begründung der Theologen und stellt ihr infolgedessen seine Ansicht und Begründung als gleichberechtigt gegenüber.

Die Zwiespältigkeit der Ansicht St.s wird noch deutlicher, wenn er die praktischen Schlußfolgerungen aus ihr zieht. Falls er mit einem Ungläubigen über die Frage handelt und dieser auf Grund der Lehre von der Gottesschau das wahre Leiden Christi leugnen wird, so will St. die Schau nicht als sicher behauptet wissen. Sollte er aber mit einem Katholiken, der glaubt, Schau und Leiden miteinander vereinigen zu können, dies Problem erörtern, so will er nicht widersprechen. Nur möchte er den Katholiken mahnen, nicht jeden anzuklagen, der über diese Frage solange sein Urteil aufschiebt, bis entweder stichhaltigere Gründe vorgelegt werden oder die Kirche deutlicher spricht: „*Quodsi ergo cum Theista mihi res sit, non patiar ego ab eo pro certo assumi visionem beatificam in Christi humanitate; si inde argumentum ad subvertendum istius libertatem aut veritatem passionis repetere velit. Si cum Catholico agam, qui et dogmata ista et opinionem illam de visione beatifica simul coniungat, non positive adversabor; monebo tamen, nisi quid ultra usitata huc usque theologis responsa afferat in medium, non debere illum mox temeritatis arguere eum, qui de quaestione ista suum tamdiu iudicium suspendit, donec aut argumenta magis convincentia afferantur aut ecclesia magis definiat quid de ea doceat*“ (351).

So hat denn St. die Gottesschau nicht direkt geleugnet; er hat sie nur als völlig gesicherte Ansicht vorläufig nicht anzunehmen vermocht. Welche Früchte freilich dieses Schwanken trug, zeigt Dobmayer, der sich kurz nachher bereits auf ihn beruft, um seine weitergehende Ansicht, daß Christus die Gottesschau nicht gehabt habe, zu stützen. Es genügt schon ein kurzer Blick in die damalige theologische Literatur, um zu sehen, wie die übrigen Theologen vor St. fest die Schau verteidigten. Ich verweise neben den von Graber ge-

nannten Theologen (a. a. O. 30) nur auf den Ordensgenossen St., Thomas Holtzclau, welcher in der Sammlung der Würzburger Theologen die Christologie behandelte: „anima Christi scientia beatifica donata fuit et quidem a primo conceptionis momento; non tamen fuit comprehensiva“ (ed. 2, S. 200 ff.). So auch z. B. der Benediktiner Scholliner von Oberalteich, Professor an der Salzburger Universität. Er sagt in seinen *Praelectiones theologicae, tom. 5, de verbo incarnato* (1765) ebenfalls klar und ohne Zweifel zu äußern: „Anima Christi a primo conceptionis instanti fruebatur visione beatifica, non tamen comprehensiva.“ Ähnlich schreibt der Zisterzienser Bernhard Bauer in seiner *Theologia universa, tom. 2* (Würzburg 1789) 1078: „Anima Christi semper per claram Dei visionem beata fuit. Est conclusio theologica.“

Die neue Lösung der Frage geht also mit der Entwicklung der Aufklärungstheologie parallel. Mit Recht stellt daher Graber (a. a. O. 33) die Frage: „Sollte das Zusammentreffen zwischen Aufklärungszeitalter und dem Abgehen vom theologischen Konsens in diesem Punkte ein rein zufälliges sein?“ Diese Frage behält ihre volle Berechtigung, wenn, wie wir zeigten, St. auch nicht „der Erste in der nun einsetzenden Reihe von Leugnern der Gottesschau Christi“ ist. Er hat den Boden dazu durch seine schwankende Lehre allzu gut vorbereitet. Ob er hierin wenigstens der Erste war, müssen weitere Untersuchungen ergeben. Dobmayers Berufung auf St. zeigt jedoch schon heute, daß er wenigstens einer ihrer bedeutendsten Wegebereiter wurde. Bei ihm wird in unserer Frage die persönliche rationale Schwierigkeit gegenüber der die kirchliche Tradition verbürgenden übereinstimmenden Lehre der Theologen mehrerer Jahrhunderte zu stark bewertet.

„Revolutionierung der Ehe.“

Von Franz Hürth S. J.

Im Juniheft 1930 des „Hochland“ (S. 193—207) hat Pfarrer Dr. Matthias Laros einen Aufsatz veröffentlicht mit der Überschrift „Revolutionierung der Ehe“, in dem er sich als Seelsorger und Theologe über brennende Fragen der Ehe ausspricht, die sich heute vielen aufdrängen, und auf die nach ihm bis zur Stunde keine Antwort gegeben worden ist, die den modernen Menschen befriedigte. Um Mißdeutungen vorzubeugen, sei gleich eingangs die Schlußbemerkung vorweggenommen, in der L. angibt, wie er seine Ausführungen verstanden wissen will: „Wir stellen diese Fragen als Fragen hin, weil sie von Unzähligen unserer Zeitgenossen mit Schmerzen gestellt werden und bisher eine befriedigende Antwort noch nicht gegeben worden ist“ (207). Also nicht als feste Thesen und Behauptungen sind die Darlegungen des Verfassers zu verstehen, sondern als Fragen.

Die folgenden Bemerkungen sind darum auch gemeint als Bemerkungen zu den genannten „Fragen“, obwohl wir die Befürchtung hegen, daß manche Leser die Fragen des Verf. als „Behauptungen“ verstehen werden.

Ausgehend von der Ehekrise, die zu einer Lebenskrise des deutschen Volkes geworden sei, hält L. Ausschau, ob und wo aus dem inneren Sinn und Wesen der Ehe heraus eine klare, (ihn und viele andere) befriedigende Antwort zu finden sei über die Frage nach dem inneren Sinn und Wesen der ehelichen Gemeinschaft, die Frage der Ehescheidung, die Frage der Kinderbeschränkung. Nach ihm ist auf keine dieser Fragen bis zur Stunde eine solche Antwort gegeben worden.

Methodologisch beanstandet L., daß man zur Lösung dieser Fragen sich auf Aussprüche des Herrn, seiner Apostel, der Väter, der alten Scholastiker berufe. „Wir müssen tiefer gehen und den Sinn der christlichen Auffassung in den Dingen selbst aufzeigen, die Naturgemäßheit der christlichen Eheauffassung nachweisen und gewissermaßen das Dogma im Leben realisieren“ (197). Wo er von der Unauflöslichkeit der Ehe spricht, meint er: „Es geht nicht an, zuerst allgemein und kategorisch ihre natürliche und übernatürliche Unauflöslichkeit zu behaupten und nachher mit gewundenen Erklärungen die Ausnahmen und Verschiedenheiten zu rechtfertigen“ (203). Von der Frage nach der Erlaubtheit der Kinderbeschränkung durch Onanismus coniugalis heißt es S. 204: „Immerhin gibt es noch viele, die von dem Problem im Innersten zerrissen sind und Antwort heischen; nicht ein bloßes Gebot oder Verbot, sondern eine sachliche Begründung aus den Sinngesetzen der Ehe und des Geschlechtslebens mit möglichster Berücksichtigung der ungeheuren Differenzierung, die das heutige Leben mit sich gebracht hat.“

Diese methodologische Einstellung zum theologischen Autoritätsbeweis und diese Einschätzung desselben ist meines Erachtens verfehlt. Die *argumenta ex ratione theologica*, bzw. *ex natura rei*, haben in der Theologie immer ihren Platz gehabt und sind mit Recht zu allen Zeiten hoch gewertet worden. Wenn darum L. nichts anderes sagen will als dieses: Man solle diese Beweise auch heute nicht vernachlässigen, sondern weiter ausbauen und den Zeitverhältnissen noch mehr anpassen, so ist ihm voll zuzustimmen. Ja noch mehr: Es gibt Zeiten und Verhältnisse, wo diese Beweise wegen augenblicklicher Umstände und wegen der Menschen, mit denen man es zu tun hat, in den Vordergrund zu stellen sind, und zwar deshalb, weil bei diesen die Ansprechfähigkeit für den theologischen Autoritätsbeweis herabgesunken, vielleicht sogar mehr oder weniger geschwunden ist. Will L. das betonen, so ist auch dagegen nichts einzuwenden. Er rückt mit Recht die *argumenta ex natura rei* für den Leserkreis, an den er sich wendet, in den Vordergrund.

Aber wenn die Beweiskraft des Autoritätsargumentes rein in sich genommen wird (nicht mit Rücksicht auf die „Gläubigen“, die diese Autoritäten anerkennen), und wenn dann gefragt wird, ob Aussprüche des Herrn, deren Sinn im Lichte der kirchlichen Tradition eindeutig feststeht, ob der consensus Patrum oder der qualifizierte consensus theologorum certus für sich allein hinreichte, um die von ihnen ausgesprochene Lehre oder These als objektiv sicher und objektiv bindend zu beweisen, auch für diejenigen, die diese Autorität nicht anerkennen, so ist diese Frage mit aller Klarheit und Eindeutigkeit zu bejahen. Das gilt auch dann, wenn die betreffende Lehre oder Wahrheit inhaltlich zu den natürlichen Wahrheiten gehört, die also ihrer Natur nach mit dem bloßen Lichte der Vernunft erkennbar sind, und wenn vielleicht bis zur Stunde noch kein einziges „befriedigendes“ argumentum ex natura rei vorliegt. Die Sicherheit und Wahrheit der durch das Autoritätsargument garantierten These wird durch den Mangel eines durchschlagenden Sachbeweises nicht im geringsten in Zweifel gestellt. Dies gilt ferner auch dann, wenn die durch den Autoritätsbeweis garantierte Lehre nicht die höchste Gewißheit aufweist, d. h. nicht Gegenstand einer unfehlbaren Lehrentscheidung ist; es genügt, daß sie als sichere Lehre des kirchlichen Lehramtes bezeichnet werden muß. Darin liegt keine Knechtung des menschlichen Geistes, der nach Einsicht in die innere Wahrheit verlangt; darin liegt vielmehr eine Hilfe gegen die Bestechlichkeit, Langsamkeit und Unzulänglichkeit des menschlichen Forschens, das oft durch die beherrschenden Wunschschilder der Begierde gehemmt ist oder wegen der Schwierigkeit der Sache selbst oft erst in jahrhundertelanger Arbeit das „ex visceribus rei“ findet, was Gottes Wort, bzw. die von Gott gesetzte Lehrautorität der Kirche, im Endresultat dem Menschen längst geboten hatte, weil eben der Mensch schon längst dieser Wahrheit bedurfte, um sein sittliches Leben richtig zu gestalten. Gerade auf dem Gebiete der Geschlechtlichkeit aber bedarf und bedurfte der Mensch aus den angegebenen Gründen der Führung durch die göttliche und kirchliche Autorität. Es muß darum als eine der dringenden Aufgaben des modernen Seelsorgers bezeichnet werden, den Gläubigen, und unter ihnen vor allem den Gebildeten, das innere Verständnis und die Bedeutung des theologischen Autoritätsbeweises neu zu erschließen und sie nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß eine Wahrheit objektiv voll und ganz feststehen kann, auch wenn der entsprechende Beweis aus dem inneren Sachsinne noch sehr unzulänglich ist. Wegwerfende Äußerungen über den theologischen Autoritätsbeweis wären hierzu allerdings ein wenig geeigneter Weg.

Noch ein anderes ist hierbei festzuhalten. Der theologische Autoritätsbeweis hat vor allem die Aufgabe festzustellen, daß die Sache objektiv so ist; nicht warum sie ex visceribus rei so sein muß, oder ex positiva Dei legislatione so festgesetzt wurde. Für die klare und

sichere Beantwortung der letztlich allein entscheidenden Frage nach diesem „daß“ ist aber der theologische Autoritätsbeweis voll und ganz genügend und durchschlagend.

Auf der anderen Seite ist auch zu erinnern, und wird von L. wohl ohne weiteres zugegeben werden, daß das „Nicht-Befriedigen“ eines Beweises nicht immer in einer objektiven Unzulänglichkeit dieses Beweises, sondern sehr oft in einem persönlichen Unvermögen des betreffenden Subjektes seinen Grund hat, das die objektiv vorhandene Beweiskraft nicht einzusehen und richtig zu werten vermag.

Die weitere Frage nach der Rang- und Wertordnung der verschiedenen Beweisarten, d. h. ob das *argumentum ex natura rei* oder das *ex auctoritate religiosa* (*Dei vel Ecclesiae*) den Vorrang verdient, kann hier übergangen werden.

Abschließend ist meines Erachtens zu sagen, daß die methodologischen Bemerkungen des Verf. über die notwendige Zurückstellung und über das Ungenügen der Autoritätsbeweise bei Behandlung der modernen Ehefragen in sich mißverständlich und für den nicht-theologischen Leser irreführend sind und darum abgelehnt werden müssen.

Nun zu seinen sachlichen Darlegungen.

Was den Sinn und Zweck der Ehe angeht, so meint L.: „Man hat den Zweck der Ehe zu ausschließlich und primär in der Kinderzeugung gesehen und dabei übersehen, daß nach der Grundauffassung des hl. Thomas der Mensch auch in der Ehe zunächst seinen Persönlichkeitszweck erstrebt und damit erst sekundär, mehr unbewußt, seinen Zweck als Gattungswesen erfüllt; daß also die gegenseitige Liebe und deren Erfüllung den ersten Zweck der Eheleute darstellt“ (202).

Über die Rangordnung der verschiedenen Ehezwecke wurde erst im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift gesprochen (Schol 4 [1929] 634 f.); es genüge hier, darauf zu verweisen. L. macht in Anm. 27 mit Recht darauf aufmerksam, daß die Betätigung und Erfüllung der gegenseitigen Liebe auch ein vom Schöpfer beabsichtigter und darum objektiver, nicht ein erst von den Eheleuten in die Ehe und eheliche Betätigung hineingetragener, rein subjektiver Sinn ist. Aber die in Anm. 21 geführte Polemik gegen Ballerini und Lehmkuhl, die hier zwischen *finis operis* und *finis operantis* unterscheiden, ist abwegig und beruht auf einem mangelnden Verständnis dieser Unterscheidung. Der *finis operantis* kann voll und ganz mit dem *finis operis*, oder bei einer Mehrheit objektiver Zwecke, mit einem derselben zusammenfallen; er bedeutet aus sich heraus durchaus nicht eine sachliche Verschiedenheit vom *finis operis*.

Im übrigen enthält der oben zitierte Satz eine eigenartige Mischung von Wahren und Falschem, von ganz Selbstverständlichem und höchst

Mißverständlichem. Die universelleren objektiven Zwecke der menschlichen Natur begreifen die weniger universellen unter sich; und dem letzten Zwecke des Menschen, der gloria Dei, sind alle anderen untergeordnet: das alles ist selbstverständlich. Es ist auch richtig, daß die universelleren Zwecke in das Streben und die Verwirklichung der mehr partikulären hineinwirken. Aber all dieses vorausgesetzt und zugegeben, folgt nicht, was L. „fragend“ behauptet: daß nämlich die gegenseitige Liebe und Liebesbetätigung der Ehegatten in dem Sinne erster und übergeordneter Zweck der Ehe sei (auch insofern sie Geschlechtsgemeinschaft ist), daß sie den Menschen für den Einzelfall eines anderweitig unlösbaren Widerstreites zwischen „Liebe“ und „Dienst der Gattung“ das Recht gebe, um dem Zweck der Liebe zu dienen, die immanenten Bindungen der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft und der ehelichen Geschlechtsbetätigung an die naturhaften Zweckforderungen der Zeugung und Erziehung zu lösen. Davon steht nichts, weder bei Thomas noch bei Sanchez noch im Catechismus Romanus; das folgt auch in keiner Weise aus der Natur der Sache. Die Erörterungen der großen Theologen über die verschiedenen Zwecke der Ehe und über die Rangordnung unter denselben sind von ganz anderen Grundgedanken getragen und von ganz anderen Zwecken bestimmt als die „Fragen“ des Verf. Es wird weiter unten, bei Behandlung der Kinderbeschränkung, auf diese Sache zurückzukommen sein.

Sehr befremdend sind die Ausführungen über die Ehescheidung. Wenn man indes die oben erwähnte methodologische Einstellung des Verf. und seine Ansicht über den ersten und alles (im Sinne des Verf.) bestimmenden Liebeszweck der Ehe im Auge behält, so wird man seine Darlegungen begrifflich und folgerichtig finden.

Die bezüglich der Ehescheidung von L. gestellte „Frage“ ist wohl zu formulieren: „Steht die ausnahmslose Unauflöslichkeit der Ehe wirklich fest, und zwar auch für die Fälle, wo sie die größten Härten mit sich bringt?“ Eine eindeutig klare Antwort wird vom Verf. auf diese Frage nicht gegeben; aber er verweist auf eine Reihe von Theologen, nach denen aus dem Naturgesetz keine unbedingte Unauflöslichkeit gefolgert werden kann; auf Thomas, der die Unauflöslichkeit der Ehe nicht zu den Forderungen der *primaria praecepta legis naturalis et indispensabilia*, sondern zu den *secundaria et (per Deum) dispensabilia* rechnet (den Texten aus Thomas würde mit Nutzen für das Verständnis S. th. 1, 2, q. 100, a. 8, wo Thomas seine Ausführungen In 4 Sent. d. 33, q. 2, a. 2, sol. 1 zum Teil korrigiert, beigefügt werden). Er verweist ferner auf die Polygamie der biblischen Urväter, auf den bei den Juden gebräuchlichen *libellus repudii*, auf das *Privilegium Paulinum*, auf die Stellungnahme des Trienter Konzils zu der Frage der Ehescheidung im Falle des Ehebruches, auf die mangelnde Einhelligkeit der Schriften des Neuen Testaments in der Frage der Ehescheidung. Alles wird nur als „Frage“ vorgebracht;

aber diese „Fragen“ werden den nichttheologischen Leser zur vereinenden Beantwortung der Hauptfrage bestimmen; er wird sich fast notwendig das Urteil bilden: „Die ausnahmslose Unauflöslichkeit der Ehe steht nicht fest.“ Will L. den Leser wirklich zu diesem Urteil hinführen?

Rücksichtlich der ganzen Ausführungen über Unauflöslichkeit der Ehe müßte zunächst klarer und schärfer unterschieden werden zwischen den verschiedenen Arten der Unauflöslichkeit (der inneren und der äußeren), zwischen den verschiedenen Graden derselben, zwischen der Frage nach der Tatsache der Unauflöslichkeit und der Frage nach den verschiedenen Beweisen für dieselbe (ob ex natura rei oder ex auctoritate Dei et Ecclesiae); denn die Tatsache kann, wie oben dargelegt wurde, unbedingt feststehen, ohne daß sie darum aus einem der Natur der Sache entnommenen Argument diese Festigkeit haben müßte. Indem der Verf. die genannten Unterscheidungen nicht genügend beachtet, schafft er Verwirrung und Unsicherheit, wenigstens für einen nicht theologisch geschulten Leserkreis.

Was die Tatsache der Unauflöslichkeit angeht, so steht zunächst die innere Unauflöslichkeit (d. h. die Unmöglichkeit, das Eheband durch den bloßen Willen der Gatten aufzulösen) unbedingt fest, und zwar sowohl aus der Natur der Sache als auch aus den positiven Quellen. Ferner steht sicher fest, daß tatsächlich keine weltliche Autorität vor Gott und im Bereich des Gewissens die Gewalt hat, eine einmal gültig geschlossene (wenn auch nur natürliche, nichtsakramentale) Ehe dem Bande nach wieder zu lösen. Ob sich auch diese äußere Unauflöslichkeit allein aus der Natur der Sache heraus beweisen läßt oder nicht; die verschiedenen Ansichten der Theologen hierüber; die Frage, ob es sich hier um *primaria* oder *secundaria praecepta legis naturalis* handelt oder um ein positives allgemeines Gesetz Gottes: das alles ist für die Frage nach der bloßen Tatsache dieser Unauflöslichkeit ohne Belang. Die Tatsache steht nun einmal aus den Worten des Herrn fest, der dem Menschen jede Gewalt abgesprochen hat, wieder zu lösen, was Gott verbunden hat, und der es Ehebruch nennt, wenn der geschiedene Gattenteil eine neue Ehe eingeht (vgl. Luk. 16, 18). Das ist der Sinn, den nach der übereinstimmenden Ansicht der Theologen und im Lichte der Überlieferung die verschiedenen Worte des Herrn in ihrer Zusammenfassung haben. Daß der Herr selbst darüber hinaus seiner Kirche für bestimmte Fälle und innerhalb enger Grenzen eine gewisse Lösungsgewalt gegeben hat, ändert nichts daran, daß keine menschliche Autorität als solche *iure proprio* eine Lösung vom Bande aussprechen kann.

Es ist ferner ungenau und irreführend, wenn der Verf. bezüglich der abweichenden Auffassung der Griechen zu der einschlägigen feier-

lichen Definition des Trienter Konzils sagt: „Das Konzil von Trient hat (sess. XXIV, can. 7) diese Lehre nicht als glaubenswidrig verurteilt, sondern nur die eigene strengere Praxis gegen den Vorwurf des Irrtums gesichert“ (203). Richtig ist, daß das Konzil absichtlich von der formellen Verurteilung der Gegenansicht der Griechen als einer häretischen Abstand genommen hat. Irrig wäre zu sagen, das Konzil habe (direkt oder indirekt) positiv erklärt, die Ansicht sei nicht-häretisch. Unrichtig ist sodann, das Konzil habe „nur die eigene strengere Praxis gegen den Vorwurf des Irrtums gesichert“. Der betr. Kanon handelt unmittelbar nicht von der Praxis, sondern von der Lehre; es heißt: „Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet...“ (can. 7). Wenn aber in feierlicher und unfehlbarer Lehrentscheidung von der Kirche erklärt worden ist, *sie irre nicht, wenn sie gelehrt habe und lehre, nach der Lehre des Evangeliums und der Apostel könne die Ehe dem Bande nach auch nicht wegen Ehebruch geschieden werden und eine Wieder-
verheiratung zu Lebzeiten des anderen Ehepartners sei ein Ehebruch*, so folgt daraus, daß diese Lehre der Kirche eben unfehlbar wahr, die Gegenansicht der Griechen falsch ist, und daß die Tatsache der Unauflöslichkeit der Ehe aus der Lehre des Evangeliums und der Apostel unbedingt feststeht, gleichgültig, ob dies aus der Natur der Ehe und aus ihrem letzten Sinn mit dem Licht der bloßen Vernunft dargetan werden kann, oder ob es aus den positiven Offenbarungsquellen feststeht. Die Lehre des Tridentinum steht außerdem aus der den Canones vorausgeschickten positiven Darlegung der Offenbarungswahrheit vollständig fest; es genügt, die Einleitungsworte zu lesen: „*Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit...*“ (sess. 24). Darin hat indes L. recht, wenn er sagt: erst der christlichen (vollzogenen) Ehe komme der höchste Grad der Unauflöslichkeit zu, indem diese sogar der oben erwähnten Dispensvollmacht der Kirche entzogen sei; diese letzte Vollendung der Unauflöslichkeit stamme deshalb aus der sakramentalen Natur und der tiefen sakramentalen Bedeutung der christlichen Ehe („*τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν*“) und eigne aus eben diesem Grunde nicht auch der bloß natürlichen Ehe. Nur sollte diese Prärogative und Eigenart der sakramentalen Ehe den Verf. nicht zu „Fragen“ veranlassen, die einen Zweifel an der Tatsache der inneren und äußeren Unauflöslichkeit der nichtsakramentalen Ehe (in dem oben dargelegten Sinn) anzudeuten scheinen.

Was endlich L. noch über die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe solcher (nichtkatholischen) Gatten sagt oder fragt, die an die sakramentale Natur der Ehe nicht glauben und keine sakramentale Ehe eingehen wollen (201), so ist dies von den Theologen bei Erörterung der zur Spendung eines Sakramentes notwendigen „*intentio interna*“ so oft und ausführlich behandelt worden, daß sich eine weitere

Erörterung erübrigt. Außerdem hat Pius VI. in einem Brief an den Bischof von Erlau vom 11. Juli 1789 ausführlich und autoritativ gerade zu diesem Falle Stellung genommen. Entscheidend ist in solchem Falle die „*intentio praevalens*“ der Gatten; danach kommt es entweder zu einer Ehe und dann auch zu einem Sakrament; oder es kommt zu keiner Spendung eines Sakramentes, und damit auch zu keiner Ehe. Denn unter Christen gibt es keine gültige Ehe, die nicht zugleich Sakrament wäre (vgl. CIC can. 1012 §2). In dem soeben erwähnten Brief Pius' VI. wendet der Papst dieselbe Überlegung auf die Unauflöslichkeit der Ehe an: entweder geht die überwiegende Absicht der nichtkatholischen christlichen Brautleute auf die Eingehung einer Ehe, wie Christus sie festgesetzt hat, dann ist diese Ehe auch unauflöslich; oder die *intentio praevalens* zielt auf eine auflöbliche Verbindung ab, dann kommt keine Ehe zustande.

Im übrigen wäre es wohl besser, mit all diesen Unterscheidungen und dieser, wenn in sich auch berechtigten und notwendigen Kasuistik einen nichttheologischen Leserkreis, dem naturgemäß die zu ihrem Verständnis notwendigen Vorkenntnisse fehlen, zu verschonen.

Kann man mit den „Fragen“ des Verf. über die Unauflöslichkeit der Ehe nicht einverstanden sein, so auch nicht mit denjenigen über Kinderbeschränkung, die auf Ehemißbrauch beruht. Auch hier hat den Verf. seine verkehrte Einstellung zu den Autoritätsbeweisen und seine unrichtige oder wenigstens mißverständliche Rangordnung der Ehezwecke irregeleitet, so daß er „Fragen“ stellt, wo ein Fragen nur zu leicht als ein Zweifeln an sicheren Lehren aufgefaßt oder ausgedeutet werden kann.

L. zitiert die ganz vorzügliche Schrift von Dr. Wendelin Rauch, „Das Gesetz Gottes in der Ehe“; er wird sie ganz kennen, einschließlich des Wortlautes der im Anhang abgedruckten kirchlichen Entscheidungen, die darüber Aufschluß geben, welche Stellung die S. Poenitentiaria und das S. Officium in ihren amtlichen Äußerungen seit über einem Jahrhundert in nicht mißzuverstehender Weise zu der Frage der Kinderbeschränkung eingenommen haben. Der Verf. wird außerdem die übereinstimmende Auffassung der verschiedensten Hand- und Lehrbücher der Moralthologie, die die Guttheißung der kirchlichen Autorität gefunden haben, in der Frage nach der ausnahmslosen Unerlaubtheit des Onanismus coniugalis kennen; ebenso wird ihm die Stellungnahme der Hirtenschreiben der Bischöfe verschiedenster Länder nicht unbekannt sein; er wird auch wissen, was Pfarrer und Beichtvater nach dem Willen der Kirche über diesen Punkt, wo es nottut, zu sagen haben. Das alles dürfte aber ausreichen, um dem Theologen zu sagen, daß er hier eine Stellungnahme des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes vor sich hat, die ihm genügende, aber auch bindende Gewißheit gibt über die Tatsache, daß es keinen erlaubten Onanismus coniugalis gibt,

auch nicht in den Fällen der schwersten, sog. Pflichtenkollisionen (206). Der Hinweis des Verf. auf die Notwendigkeit, die „Tradition“ erst zu durchforschen, und sein Wunsch nach dogmengeschichtlichen Forschungen in der Form des Buches von Lindner über den „*Usus matrimonii*“ und das Fehlen solcher Forschungen heben diese Sicherheit weder auf, noch lassen sie dieselbe in suspenso. Die „*traditio*“ als Glaubensquelle ist auf derartige historische Untersuchungen der Vergangenheit nicht angewiesen und noch viel weniger darauf beschränkt. Eine sichere Übereinstimmung des gegenwärtigen *Magisterium ecclesiasticum* genügt vollständig zu einem durchschlagenden *argumentum ex traditione*¹. Ratschläge und Entscheidungen aber, die im privaten Verkehr von Mund zu Mund gegeben werden und sich der Kontrolle der Kirche entziehen, kommen den genannten äußeren Zeugnissen gegenüber nicht in Betracht, so weit es gilt, Auffassung und Lehre der Kirche festzustellen. Gewiß, eine neue, ausdrückliche, noch schärfere Stellungnahme der Kirche erscheint heute einigen wünschenswert, ja notwendig; aber, ob sie erfolgt oder nicht: die Sicherheit der These, daß jede eheliche Beiwohnung, von der durch positives, willkürliches Tun der Gatten der Kindersegen ferngehalten wird, objektiv sittenwidrig und schwer sündhaft ist, ist durch eine neue Entscheidung nicht bedingt. Und diese objektive Sicherheit gilt objektiv auch für diejenigen, die die angeführten theologischen Autoritätsbeweise nicht anerkennen oder nicht verstehen; auch für sie gibt es tatsächlich keinerlei erlaubte, auf *Onanismus coniugalis* beruhende Kinderbeschränkung.

Wie steht es nun mit den für die Unerlaubtheit des Ehemißbrauches angeführten *argumenta ex natura rei*? Sie gehen darauf hinaus, daß jeder Mißbrauch der Ehe dem natürlichen Zweck der Kindererzeugung widerspricht und darum naturwidrig und „*intrinsece malus*“ ist. Demgegenüber erinnert L. daran, daß nicht Kindererzeugung, sondern die gegenseitige Gattenliebe der erste Zweck der Ehe sei, und daß auch der der Zeugungskraft willkürlich beraubte Zeugungsakt immer noch diesem objektiven, naturhaften Ehezweck dienstbar bleibe und darum nicht „naturwidrig“ genannt werden dürfe. Wenigstens müsse dies da zugestanden werden, wo nicht Leichtfertigkeit, Bequemlichkeit und andere ähnliche Motive den Grund der Kinderbeschränkung abgeben (einen auf solchen Motiven aufbauenden

¹ Im übrigen weist schon Augustinus mit aller Bestimmtheit den *Onanismus coniugalis* als ein widernatürliches Tun zurück (vgl. „Die ‚Prohibitionssünde‘ nach Augustinus“: Kölner Seelsorgeblätter 1923, 46—47). Gerade die Arbeit Lindners bietet das beste Material zu dem evidenten Beweis, daß von der Zeit der Väter bis in die Neuzeit hinein der *Onanismus coniugalis* immer als eine naturwidrige, schwer sündhafte Handlung angesehen worden ist, wengleich Lindner vom *Usus*, nicht von *Abusus matrimonii* spricht.

Onanismus coniugalis lehnt L. unbedingt ab), sondern wo objektive schwerwiegende Gründe einen weiteren Kindererzeugen verbieten.

Was zunächst die hier wieder herbeigezogene Theorie des Verf. über die Rangordnung der Ehezwecke angeht, so wurde schon oben gesagt, daß sie unbewiesen und mißverständlich ist; das gleiche muß aber auch jetzt über die Folgerungen gesagt werden, die L. hier aus seinen theoretischen Aufstellungen zieht. Die Betätigung und Erfüllung der ehelichen Liebe mag als durchaus genügender Grund gelten, den naturgemäßen Akt zu setzen; daß diese Liebe aber ein hinreichendes Motiv und eine Berechtigung sein soll, diesen Akt zu verderben und seine innerste Natur umzukehren, ist eine unbewiesene und direkt irriige Behauptung. Man darf nicht übersehen, daß nicht nur die Institution der Ehe und die Geschlechtsanlage ihre naturhafte Struktur und Zweckbestimmung haben, sondern daß das gleiche auch von dem Geschlechtsakt gilt. Dieser Akt ist seiner innersten Natur nach (gleichgültig, ob man ihn physiologisch oder psychologisch betrachtet) Dienst der menschlichen Keimzelle. Die Verkehrung dieser innersten Natur ist und bleibt natur- und sittenwidrig; weil der Mensch nicht einfach autonomer Herr, sondern an Gottes Wille und Gesetz gebundener Nutznießer der Anlagen und Kräfte seines Körpers ist. Und diese innere Normwidrigkeit wird durch kein „*motivum agentis*“ wettgemacht oder aufgehoben; auch dann nicht, wenn dieses persönliche Motiv mit zu den objektiven Ehezwecken gehört. Der in gewisser Hinsicht universellere und höhere Ehezweck (d. h. die eheliche Liebe) mag den weniger universellen (Zeugung von Nachkommenschaft) in Dienst nehmen; aber niemals vernichten. Eine derartige despotische Überordnung des Liebeszweckes ist weder bewiesen noch beweisbar, weil widersinnig und naturwidrig.

Der Mensch mag aus Geselligkeit oder aus anderen seelischen Gründen einmal Speise und Trank zu sich nehmen, auch wenn er derselben hier und jetzt nicht bedarf, um sein körperliches individuelles Leben zu erhalten oder zu fördern; aber solche höhere psychische und ethische Rücksichten berechtigten ihn nie, um ihretwillen den Genuß von Speise und Trank zum Verderb des individuellen körperlichen Lebens zu benutzen und so den innern Zweck der Nahrungsaufnahme in ihr Gegenteil zu verkehren. Das gleiche gilt von der innern naturhaften Zweckgebundenheit aller geschlechtlichen Betätigung an den Dienst der Gattung; denn in ihrer naturhaften Zwecktauglichkeit und Zweckgebundenheit offenbart sich mit hinreichender Deutlichkeit der bindende Wille des Schöpfers.

Den drei „Fragen“ des Verf. über Sinn und Zweck der Ehe, über Ehescheidung und über Kinderbeschränkung möchten wir abschließend folgende Sätze, als sicher feststehend, zur Seite stellen:

I. Der letzte bestimmende Sinn und Zweck der Ehe, insofern sie gerade Geschlechts- und nicht nur Lebensgemeinschaft ist, ist die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft; und dieser naturhafte Zweck ist unbedingt entscheidend für jede Geschlechtsbetätigung, so daß diese niemals mit dem genannten Zweck in Widerspruch stehen darf. Als Lebensgemeinschaft hat die Ehe die nach gottgesetzter Norm geordnete Gattenliebe zum obersten Gesetz, das auch die in die eheliche Lebensgemeinschaft eingebaute und von ihr durchdrungene Geschlechtsgemeinschaft beherrscht; unbeschadet jedoch der soeben erwähnten naturhaften immanenten Eigengesetzlichkeit der Geschlechtssphäre.

II. Die innere und äußere Unauflöslichkeit jeder gültig geschlossenen Ehe ist in dem Sinne eine sichere Tatsache, daß nach dem geltenden göttlichen Recht tatsächlich keine Ehe dem Bande nach (sei es durch den bloßen Willen der Gatten, sei es durch eine weltliche Autorität) vor Gott und dem Gewissen gelöst werden kann. Kraft göttlichen, seiner Kirche verliehenen Rechtes ist in wenigen von Gott gesetzten Fällen eine Lösung vom Bande möglich; ausgeschlossen von diesen Fällen ist jede vollzogene christliche Ehe.

III. Es ist eine sicher feststehende Tatsache, daß ohne Ausnahme jeder Mißbrauch der Ehe (d. h. jeder Vollzug des Geschlechtsaktes, bei dem durch bewußtes positives Tun die Möglichkeit einer Empfängnis ausgeschaltet wird) natur- und sittenwidrig und darum sittlich unerlaubt ist. Es ist sicher, daß dies auch dann gilt, wenn Nachkommenschaft aus objektiven und schwerwiegenden Gründen nicht zugelassen werden kann. Der Mißbrauch bleibt auch dann Mißbrauch und wird nicht zu einem naturgemäßen und erlaubten Akt, wenn die Begattung aus dem Motiv der ehelichen Liebe ihrer natürlichen Zeugungskraft beraubt wird.

Besprechungen.

Dieckmann, Hermannus, S. J., *De Revelatione christiana. Tractatus philosophico-historici.* gr. 8^o (XXVI u. 694 S.) Freiburg i. B. 1930, Herder. M 20.—; Lw. M 22.—.

Am 15. Oktober 1928, als der Druck des Werkes eben erst begonnen hatte, wurde der Verf. aus Arbeit und Leben abberufen. Der unterzeichnete Referent, bei dem D. als Theologiestudierender vor 18 Jahren zuerst den Traktat gehört hatte, kann jetzt nur mit Wehmut berichten, was er gerne dem lieben Mitbruder persönlich gesagt hätte: es wäre vor allem staunende Anerkennung gewesen wegen der ganz ungewöhnlichen Stoffbeherrschung und herzlicher Dank für den Ausbau und die Bereicherung fundamentaltheologischer Wissenschaften.

Inhaltlich bietet das Buch die Traktate I: „De (religione et) revelatione“ (83—328) und II: „De Iesu Christo Legato Divino“ (329—675). Vorausgeschickt wird eine „Introductio“ über Theologie und Fundamentaltheologie im allgemeinen (1—81) und am Schluß beigefügt ein sorgfältig ausgearbeiteter doppelter Index (677—694). Diesen verdanken wir dem P. August Merk, der nach dem Tode des Kollegen die Drucklegung pietätvoll im Geiste des Verstorbenen leitete.

Anlage, Ausstattung und Methode entsprechen ganz dem von der Kritik allseits günstig besprochenen Werke „De Ecclesia“. Der feingliederte Stoff wird scholastisch in Thesenform behandelt, wobei nach Darlegung der genauestens angeführten modernen Anschauungen bei jeder einzelnen Frage die Auffassung des Verf. als bestimmt formulierte These ausgesprochen, erklärt und durch vorsichtig abgewogene Beweisführung begründet wird. Wer eine Frage sorgfältig nach D. durchgearbeitet hat, kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß er wirklich weiß, was sich heute wissenschaftlich dazu sagen läßt. Jeder These bzw. jedem Abschnitt schließen sich „Notae“ an, die vor allem eine überaus reiche, sachlich wohl erschöpfende Literaturangabe enthalten. Durch die Trennung dieser Anmerkungen vom laufenden Text wird leichtere Lesbarkeit erreicht und das wesentlich Notwendige geschieden von dem, was zur Vertiefung und Ergänzung wünschenswert ist. Es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß die nachprüfende Benutzung des Buches dadurch erschwert wird. Ob nicht für eine Neuauflage ein Mittelweg gangbar wäre in der Weise, daß kürzere Belege und Stellennachweise unter den Text gesetzt, längere Ergänzungen und Exkurse in die „Notae“ verwiesen würden? Naturgemäß wird auch häufig auf grundlegende oder verwandte Ausführungen im Buche „De Ecclesia“ hingewiesen. Das ist logisch unvermeidlich, weil eben beide Werke ein einheitliches Ganze darstellen, und wurde praktisch dadurch vermehrt, weil das ideell frühere Werk „De revelatione“ zeitlich dem Buche „De Ecclesia“ folgte. Auch ist die Schwierigkeit meistens dadurch überwunden, daß die Hauptgedanken in Kürze wiedergegeben werden; so wird z. B. beim Nachweis des Messianischen Bewußtseinsinhaltes Jesu (449 ff.) die sehr eingehende und gründliche Behandlung des „Regnum Dei“ (De Eccl. I 14—186) kurz zusammengefaßt. Immerhin wäre auch hier vielleicht zu erwägen, ob nicht jetzt, wo beide Teile des logischen Ganzen fertig vorliegen, die Stoffverteilung sich bisweilen dem logischen Aufbau noch etwas mehr angleichen könnte. Vielleicht darf gleich noch ein Wunsch ausgesprochen werden. Wenn D.s Werk nicht nur Hilfsbuch für Gelehrte und Nachschlagebuch für Gebildete sein soll,

sondern — was dringend zu wünschen ist — auch Lernbuch für möglichst viele Studierende, dann wäre wohl zu empfehlen, daß (etwa wie bei Lange, *De gratia*) das Satzbild übersichtlicher gestaltet, das Wichtige noch mehr hervorgehoben würde, auch Fettdruck (für Stich- und Definitionsworte) angemessene Verwendung fände. Das alles ist leicht zu erreichen, da die Ausführungen inhaltlich klar und sorgfältig disponiert sind.

In der verhältnismäßig langen Einleitung finden wir nach kürzerer Behandlung der bekannten Kontroversen über den wissenschaftlichen Charakter der Theologie, wobei auch die neuere rein formale Auffassung der „Wissenschaft“ berücksichtigt wird, vor allem eine sehr erwünschte und sachliche Beantwortung der in jüngster Zeit vielerörterten Fragen über die Methode der Fundamentaltheologie und Apologetik, ihre Beziehung zu Theologie und Kirche, ihre neueren Formen. Mit Recht wird die allerdings auch nicht ganz adäquate Benennung der Disziplin als „Fundamentaltheologie“ der einseitig negativen als „Apologetik“ vorgezogen. Ihre Aufgabe ist eine theoretische, der wissenschaftliche Nachweis der Offenbarungstatsache; nicht eine praktische, „pastorale“. Die Kirche ist für das Beweisverfahren negative Norm; als positive Norm ist sie nur „norma externa et regulativa“, nicht, wie in der Dogmatik, „interna et constitutiva“. Die „Neue Apologetik“ überschätzt die inneren objektiven Kriterien (Schell) oder die inneren subjektiven Kriterien, was letzteres in dreifacher Weise geschieht: als „methodus adaptationis“ (Ollé-Laprune, Fonsegrive), „methodus immanentiae“ (Blondel), „methodus immanentismi“ (modernismi). D. lehnt die beiden letzten Formen unbedingt ab, will aber auch die übrigen aus der wissenschaftlichen Fundamentaltheologie ausschneiden. Daß in der Fundamentaltheologie das *dubium methodicum* (nicht *reale*, nicht *universale*!), das mit der „Als-ob-Philosophie“ absolut nichts zu tun hat, ein durchaus einwandfreies Erkenntnismittel ist, wird mit Recht als selbstverständlich vorausgesetzt.

Diesen Grundsätzen gemäß baut dann auch D. seine Fundamentaltheologie auf: eine konsequente, lückenlose, philosophisch-historische Beweisführung, die ihren vollen Wert stets behalten wird, wenn auch unsere Zeit nicht mehr so exklusiv historisch eingestellt ist wie vor einigen Jahrzehnten. D.s ganze Methode ist synthetisch; er baut nach Erledigung bzw. Voraussetzung der philosophischen und historisch-kritischen Vorfragen wissenschaftlich die Gewißheit der Offenbarungstatsache auf bzw. rekonstruiert sie. Diese Methode ist notwendig und unersetzlich. Trotzdem kann man vielleicht fragen, ob es sich heute nicht empfiehlt, auch analytisch vorzugehen, d. h. die Motive der tatsächlichen, katholischen Glaubenserfahrung festzustellen und auf ihren Wahrheitsgehalt zu untersuchen. Die subjektiven und an sich auch die objektiv-inneren Kriterien können nicht die Motive der synthetischen Methode ersetzen, wohl aber bei der Eigenart der religiösen Gewißheit ihre subjektive Anerkennung und Auswirkung fördern. Die Analyse führt aber auch zu Motiven, die, wie die in den Evangelien gezeichnete Vollkommenheit der Person und Lehre Jesu, als *miracula moralia* und darum als *criteria primaria* anzusprechen sind; insbesondere zu dem Motiv, welches das Vatikanische Konzil (s. 3, c. 3) als „magnum et perpetuum motivum credibilitatis“ und „testimonium irrefragabile“ bezeichnet: der „Ecclesia per se ipsa“. Die wissenschaftliche Wertung und Darlegung dieser Beweismomente wäre wohl nicht bloß eine Anweisung für die Praxis, sondern auch eine zeitgemäße Ergänzung der wissenschaftlichen Fundamentaltheologie. Aber mit alledem ist kaum eine sachliche Meinungsverschiedenheit ausgedrückt; denn D. sagt gelegent-

lich dasselbe (vgl. 268 ff.) und gibt anhangsweise in seinem Werke „De Ecclesia“ (I 513 ff.) den Gedanken des Vatikanums als „via empirica“.

D. verzichtet in Übereinstimmung mit früheren Darlegungen (vgl. ZKathTh 46 [1922] 617 ff.) mit Recht auf eine Wiederholung der grundlegenden philosophischen Erörterungen (Erkenntnisfähigkeit, Dasein Gottes usw.), setzt vielmehr eine gründliche philosophische Schulung voraus. Sehr zu begrüßen ist aber, daß er eine religionsphilosophische Grundlegung der eigentlichen Fundamentaltheologie vorausschickt. Diese Untersuchungen über die Religion, ihre Geschichte, Metaphysik und Psychologie bieten, wenn auch in kurzer Zusammenfassung, eine recht gründliche und heute dringend wünschenswerte Einführung in das, was die religiöse Gedankenwelt unserer Zeit beherrscht. Das Kapitel „De revelatione“ enthält eine gründliche, zeitgemäß weitergeführte Darbietung des altüberlieferten Traktates über die Offenbarung im allgemeinen. Dieser ganze Tractatus I in D.s Werk bringt zugleich den tatsächlichen Nachweis, daß die katholische Religionsauffassung der Menschennatur und ihrem Sehnen gerecht wird. Das ist kein eigentlicher Beweis für ihre Wahrheit als offenbarter Religion, wohl aber eine heute erwünschte Ergänzung.

Der Tractatus II bespricht, in der herkömmlichen Weise, aber mit Einbeziehung aller neueren und neuesten Untersuchungen aufgebaut, zunächst die Entwicklung des sog. Christusproblems, die an sich schon eine Bestätigung der überlieferten Christusauffassung ist, und die äußerste Abirrung, die Leugnung der historischen Existenz, sodann das Selbstzeugnis Jesu (Messianität, Tatsache, Inhalt, Kontinuität des messianischen Bewußtseins, Gottessohnschaft und Gottheit, Sendung und Lehramt), endlich die Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses. Sie beruht auf der durch Charakter und Wissen begründeten Zuverlässigkeit der Aussage Jesu, die durch die vereinzelt lächerlichen Angriffe auf seine geistige Gesundheit nicht erschüttert wird, und auf den Wundern. Diese sind *miracula in Iesum patrata* (Weissagungen), *in Iesu patrata* (wunderbare Weisheit und Heiligkeit), *a Iesu patrata* (die einzelnen, historisch-kritisch sicheren Wunderwerke Jesu). Eine eigene, gründliche Untersuchung behandelt abschließend die Auferstehung, wobei zunächst ein genauer Überblick über alle bisherigen Erklärungsversuche gegeben wird. Der Beweis geht, ähnlich wie z. Z. schon bei Disteldorf, vom Zeugnis der Urkirche, wie es vor allem in den Paulusbriefen vorliegt, aus und bespricht sodann nach ihrer Eigenart die einzelnen Evangelienberichte über Jesu Tod, Begräbnis und Erscheinungen, wodurch die oft berührten, kleinen Berichtdifferenzen ihre Erklärung finden.

Alles in allem: P. Dieckmann hat uns in seiner Fundamentaltheologie, den beiden zusammengehörigen Werken „De Revelatione christiana“ und „De Ecclesia“, ein Vermächtnis hinterlassen von außerordentlichem Werte. Es ist in seiner Art, wie zuverlässig gesagt werden kann, zweifellos das Beste, was wir heute besitzen. L. Kösters S. J.

Lange, Hermannus, S. J., *De gratia Tractatus dogmaticus*. gr. 8° (XIV u. 611 S.) Friburgi Brisg. 1929, Herder. M 18.—; Lw. M 20.—.

L. legt in dem vorliegenden Werk das Ergebnis einer fast 20jährigen unermüdeten Gelehrtenarbeit über eines der schwierigsten Gebiete der Theologie vor. Damit ist schon gegeben, daß das Buch über den Wert und auch die Aufgabe eines einfachen Schulbuches weit hinausgeht. Keines der vielen Gnadenprobleme ist von der tiefgehenden Arbeit des Verfassers unberührt geblieben; das Für und Wider wird historisch und

spekulativ beleuchtet und maßvoll beurteilt. Gerade in dieser maßvollen Beurteilung sehen wir einen der größten Vorzüge des Buches, das jede zu subjektive Einstellung vermeidet und alles nach objektiv vorliegenden Gründen und Gegenständen zu beurteilen sucht.

Mit Recht ist der Verfasser schon im allgemeinen Aufbau des Traktates von der allzu katechismusmäßigen Form, wie sie sich sonst findet, abgegangen. Systematisch wie auch dogmenhistorisch ist es ja besser begründet, vor der aktuellen Gnade zunächst die allgemeine Gnadenlehre zu behandeln und daran die Darlegung der Unterteile, der heiligmachenden und der aktuellen Gnade, anzuschließen. So handelt der 1. Teil von der Notwendigkeit der Gnade. In ihm werden die Fragen des Pelagianismus, Semipelagianismus usw. über die Notwendigkeit der Gnade für die Heilsakte, wie auch das schwierige Problem der Gnadennotwendigkeit bei den natürlich-sittlichen Handlungen dargelegt. Der 2. Teil spricht von der Unverdienbarkeit und der Übernatürlichkeit der Gnade. Es folgt sodann die heiligmachende Gnade, die Vorbereitung auf sie durch den Glauben und andere Akte und die Darlegung der ganzen inneren Struktur der heiligmachenden Gnade, Kapitel, die zu den schönsten und tiefsten des ganzen Werkes gehören. Daran schließt sich die aktuelle Gnade, ihre Notwendigkeit, ihr innerer Aufbau. Den Schluß bildet endlich das Problem von Gnade und Freiheit, der allgemeine Heilswille Gottes und die Lehre vom Verdienste.

Die einzelnen Fragen sind so behandelt, daß zunächst ein dogmenhistorischer Überblick vorausgeschickt wird. Dadurch wird der folgende systematische Teil von positivem Material entlastet und auch besser grundgelegt, da nun die folgenden Einzeltexte besser im historischen Gesamtlichte erscheinen. Auch hierin sehen wir einen der großen Vorzüge des Werkes. Es ist das wohl der gangbarste Weg, wenn nicht der einzig mögliche, um die notwendigen dogmenhistorischen Grundlagen mit dem spekulativen Teil zu verbinden. Vielleicht könnte später dieser dogmenhistorische Teil, wie es an mehreren Stellen schon geschehen ist, noch weiter ausgedehnt werden, indem nicht nur die betreffende Irrlehre, sondern auch die Gesamtentwicklung des Problems von der Heiligen Schrift ab dargelegt würde. So würde der dogmenhistorische Teil auch positiver ausfallen und der systematische noch mehr entlastet werden.

Durch L.s tiefgründige und umfassende Behandlung sowohl der Heiligen Schrift wie der Vätertradition und der Scholastik sind wir nun endlich in die Lage versetzt, die kirchliche Gnadenlehre an Hand des Gesamtmaterials quellenmäßig prüfen zu können. Gewiß ist so kein leicht lesbares Kompendium der Theologie entstanden. Aber deren haben wir schon übergenug. Was der Verfasser bietet, ist das große, zeitgemäße Fundament, auf dem nun die Einzelforschungen weiter arbeiten und aufbauen können.

Darüber hinaus aber kommt dem Werke noch ein weiterer aktueller Wert zu. Sowohl im katholischen wie im akatholischen religiösen Gegenwartsleben nimmt die Gnadenlehre einen der wichtigsten Plätze ein. Es sei nur auf das *corpus Christi mysticum*, auf das Streben: Hin zum erhöhten Christus, hingewiesen. Die in der protestantischen Theologie in den letzten Jahren entstandenen Kämpfe um den Glaubensbegriff, die sich schließlich und letztlich alle um das Problem drängen, wie wir zum Göttlichen kommen, machen klare Begriffe über den Zusammenhang von Glauben und Gnade zu modernen Zeitforderungen. Auch hier hat also das vorliegende Werk größten Gegenwartswert, nicht nur für die katholische, sondern auch für die protestantische Theologie. Der protestantische Theologe wird in ihm die wahre katho-

liche Lehre, rein von Entstellungen, finden. Was könnte ihm im Zeitalter von Lausanne-Stockholm willkommener sein! Der katholische Theologe und katholische Akademiker aber wird in ihm die Grundlage der katholischen Tradition finden, auf der er unser modernes religiöses und geistiges Leben als auf gesundem, objektivem Boden erhalten und aufbauen kann.

Vom innerkirchlichen theologischen Standpunkt aus wird das Buch stärkste Beachtung naturgemäß in dem Teile über „Gnade und Freiheit“ finden. Der Kritiker wird, auch wenn er persönlich anderer Ansicht ist als der Verfasser, sicher zur Überzeugung kommen, daß besonders dieser Teil mit absoluter Objektivität abgefaßt ist. Sowohl bei der historischen Darlegung wie bei der systematischen Erörterung ist nichts verschwiegen. Ruhig wird der Gang der Ereignisse dargelegt und weiltäufig werden im systematischen Teil die Gründe für und wider auseinandergesetzt. Es gibt wohl kein Werk, das uns so objektiv in die Frage einführt.

Mehr aber als alles, was der Rezensent hier niedergelegt hat, blieb ihm eines: das Bild der großen, wirklich wunderbaren, übernatürlichen Gotteswelt und des überwältigenden göttlichen Lebens, in die wir durch die Gnade aus Gottes freier Vaterliebe hineingestellt sind. Das ist wahre, echte Theologie. H. Weisweiler S. J.

Lösch, Stephan, Johann Adam Möhler. Band I. Gesammelte Aktenstücke und Briefe. gr. 8^o (XXIV u. 552 S.) München 1928, Kösel & Pustet. M 17.—; Gzl. M 19.50.

Eine nach Inhalt und Form hochbedeutsame und vortreffliche Arbeit. Die hier gebotenen Stücke von und über Möhler geben nicht bloß die langerwünschten, vollständigen Unterlagen für den äußeren Rahmen des Lebens des großen Symbolikers; sie lassen in einzig schöner Weise in das seelische und wissenschaftliche Werden des größten aus der Tübinger Schule hineinschauen und bieten darüber hinaus einen äußerst wertvollen Beitrag zur Geschichte der wichtigen zwanziger und dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Diese Periode ist für die Geschichte des deutschen Katholizismus von grundlegender Bedeutung; in ihr wurde der Kirche wieder Geltung im geistigen Leben der Nation gewonnen und innerhalb der deutschen theologischen Welt die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Aufklärung und ihren radikalen Gegenbewegungen geführt. Neben Möhler, der in diesem Kampfe führend steht, kommen in dem vorliegenden Werke fast alle großen katholischen Persönlichkeiten zu Worte. Für zwei Hauptfragen dieser Zeit bietet die Sammlung — um nur dies zu erwähnen — geradezu klassische Dokumente aus Möhlers Feder: die große Frage Kirche und Staat behandelt der Brief Möhlers an Prof. Leu in Luzern (330—337), das Problem Glaube und Wissenschaft das lange, herrliche Schreiben an Bautain 309—329). Was die persönliche Entwicklung Möhlers angeht, so ist an den Briefen sehr schön zu verfolgen, wie er aus Anfängen, die noch stark von der Aufklärung überschattet waren, immer näher dem streng katholischen Denken kommt. Beim Lesen der Schreiben drängt sich das Bedauern auf, daß dieser helllichtige und gewinnende Mann dahinging, gerade als sich der große Streit in der deutschen Theologie zwischen scholastischer und positiver Richtung anbahnte; hätte er statt Döllingers in den fünfziger Jahren die Führung gehabt, dann wäre die Entwicklung nach beiden Seiten hin wohl eine andere geworden. Es wird eine der Hauptaufgaben der vom Herausgeber der vorliegenden Sammlung geplanten Möhlerbiographie sein, die Gründe herauszustellen, die Möhlers Entwicklung bestimmten. Aus

den hier gebotenen Dokumenten und den bisherigen Lebensbeschreibungen sind sie nicht klar genug zu entnehmen.

Soviel über den Inhalt der Sammlung. Die Form der Ausgabe ist schlechthin mustergültig. Mit Bienenfleiß ist alles Material zusammengetragen. Eine Fülle trefflicher, eingehender Anmerkungen erläutert die Dokumente, sehr reiche Literaturnachweise zeigen für weitere Forschungen die Wege. Zusammen mit dem Index bietet das Buch ein äußerst dankenswertes Hilfsmittel für die Kirchen- und Theologiegeschichte der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es sei aber gestattet, gelegentlich dieser Arbeit eine nicht unwichtige Frage zur Diskussion zu stellen. Ist es bei den heutigen Buchverhältnissen noch tunlich, alle Dokumente *in extenso* abzudrucken, z. B. die langatmigen amtlichen Schreiben in den Berufungsangelegenheiten oder die bereits publizierten und leicht erreichbaren Briefe? Werden dadurch nicht die Bücher unnötig verteuert? Genügte da nicht kürzere oder ausführlichere Regesten? Vielleicht hätte der Umfang des Werkes und sein Preis dadurch wesentlich verringert werden können, vielleicht hätte es auch noch handlicher gestaltet werden können. Wie die Antwort auch ausfallen mag, das vorliegende Buch ist eine höchst erfreuliche Leistung, und mit Spannung erwartet man nun die Lebensbeschreibung Möhlers selbst. Der Herausgeber hat den Nachweis erbracht, daß er den Stoff und die reiche dazu gehörige Literatur völlig beherrscht.

J. Grisar S. J.

Bauer, Karl, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Reformation. Lex.-8^o (X u. 159 S.) Tübingen 1928, Mohr. M 9.60.

Der Titel des Buches erschöpft bei weitem nicht seinen reichen Inhalt. Es handelt sich um die theologische Entwicklung Luthers bis zum vollen Bruch mit der alten Kirche und die Zusammenhänge seiner Gedanken mit den Anschauungen seiner Umgebung. Der Verf. greift dabei weit über Wittenberg hinaus. Das Buch beruht auf langen Studien und geht vielfach eigene Wege. Nach Bauer ist der grundlegende Faktor zu Luthers Entwicklung seine Berufung zum Professor der Bibel und die in mühevollen Ringen von ihm gewonnene neue Methode der Schrifterklärung. Er wächst hinaus über die allegorische Erklärung, die die Bibel notwendig der kirchlichen Autorität auslieferte, und gewinnt in der für ihn schließlich allein maßgebenden Worterklärung eine neue objektive Glaubensnorm. Formell führte das zur endgültigen Trennung von der scholastischen Theologie und schließlich der katholischen Überlieferung. Materiell kommt er bei dem neuen Bibelstudium zu seiner neuen biblischen Theologie, und zwar zunächst unter Einfluß Augustins zu seiner Rechtfertigungslehre. Für den äußeren Bruch mit der Kirche ist dann nach B. die Beschäftigung mit der Geschichte, die durch den Humanisten Melanchthon an ihn herangebracht wurde, von höchster Bedeutung. Nun glaubt Luther den Nachweis zu haben, daß auch der äußere Aufbau der Kirche, deren Lehre er nicht mehr teilte, auf Irrtum und Trug beruhe und einer vollen Umgestaltung bedürfe. — Im wesentlichen ist Luther nach B. selbständig. Die Wittenberger Universität folgte ihm, zum Teil nur zaghaft. Er benützte sein Ansehen, sie vollends von allen scholastischen Elementen zu reinigen und eine Studienreform im Sinne des Humanismus und seiner biblischen Theologie durchzuführen. Im Hinblick auf die nach ihm entscheidenden Faktoren in Luthers Entwicklung: Bibel und Geschichte, lehnt B. mit großer Bestimmtheit die Auffassung ab, als sei Luther religiöser Subjektivist, der durch irgend-

ein religiöses Erlebnis auf seine Bahn gekommen sei. Wie der Katholizismus habe Luther seine objektive Erkenntnisquelle; sei es bei der katholischen Kirche Überlieferung und Lehramt, so habe Luther Bibel und Geschichte. B. kommt damit zu einem Ergebnis, das bereits andere protestantische Forscher aufgestellt haben. Der alte Luther dachte freilich ganz anders darüber — und nicht so völlig mit Unrecht, wie B. meint. B. hat nur eine Reihe in Luthers Entwicklung verfolgt; neben ihr laufen mehrere andere. Das an Trieben und Hemmungen so reiche Seelenleben Luthers, von größter Wichtigkeit für seine religiöse und theologische Einstellung, ist fast ganz übergangen. Bei Luther hat es mehr noch als bei anderen Menschen bestimmend auf seine Anschauungen eingewirkt. Dazu kommt die ganze katholische und mönchische Vergangenheit, die auch in ihren Einflüssen nicht genügend berücksichtigt ist. Der Arbeit, die bewußt fast ausschließlich auf den Quellen aufbaut, hätte eine stärkere Berücksichtigung der bereits vorhandenen Literatur gutgetan. Aus der katholischen Forschung, die gerade für die Frühentwicklung Luthers entscheidende Anstöße gegeben hat, hätte der Verf. manche Anregung und Richtigstellung gewinnen können. Die Darstellung von Luthers kirchenrechtlichen Kenntnissen und seinen geschichtlichen Studien z. B. wäre dann wohl anders ausgefallen. Luthers Urteil über das Papsttum und die Dekretalen war fertig, ehe er Studien dazu gemacht hatte. Die Masse seiner Schriften in diesen entscheidenden Jahren ließ ihn zu ruhiger Arbeit gar nicht kommen. — Trotz mancher Ausstellungen ist B.s Arbeit wertvoll und ergebnisreich.

J. Grisar S. J.

Kattenbusch, Ferdinand, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff. Sonderausgabe aus dem „Fünften Lutherheft“ (Lutherana V) der ThStudKrit, mit ergänzenden Ausführungen. gr. 8^o (VII u. 160 S.) Gotha 1928, Leopold Klotz Verlag.

Der Sinn der breitangelegten und schwerfällig geschriebenen Arbeit ist: in Luthers Lehre von der Kirche, die so oft der Undurchsichtigkeit und des Widerspruches geziehen wird, eine neue beherrschende Linie aufzuweisen, die eine Reihe von Gegensätzen begreiflich macht und aussöhnt. K. geht davon aus, daß nach heutigem Stand der Forschung Luther längst vor seinem endgültigen Abfall von der katholischen Kirche einen festen Begriff von der Kirche als der *communio sanctorum* (= *fidelium*) gewonnen hatte. Nach ihm ist ein und dieselbe Kirche sichtbar durch den Glauben, unsichtbar für die natürliche Vernunft. Neben diesem enthält Luthers Kirchenbegriff ein weiteres Gegensatzpaar. Die Kirche ist zugleich bloße *communio sanctorum* und Kultgemeinde. *Communio sanctorum* ist sie, indem sie die Gläubigen in der Gemeinschaft des Glaubens und der gegenseitigen Liebe eint. Der Glaube entsteht aus dem Wort = der Predigt und wirkt sich aus in der Liebe, vor allem in der Beihilfe zum Glauben für andere. Aus der Notwendigkeit der Predigt ergibt sich die Notwendigkeit der Kultgemeinde mit ihren Beamten und Satzungen. Bei aller Betonung des Inneren, Subjektiven, als Wesensgrund der Kirche, will Luther nach K. das Äußere, Objektive, als notwendiges Korrelat. Ist die *communio sanctorum* die Seele, so ist die Kultgemeinde der Leib der Kirche. K. glaubt, daß diese Doppelseitigkeit manche Schwierigkeiten in Luthers Äußerungen und Handlungsweise erklärlich mache, namentlich seine Stellung in der Frage Kirche und Staat neu beleuchte. In der *communio sanctorum* erkannte er niemand ein Recht zu, da galt nur das Evangelium; in der äußeren Form steht die Kirche neben den anderen

Hierarchien: Familie und Obrigkeit, gleichberechtigt mitwirkend und angewiesen auf deren Hilfe. — K. betont wiederholt, daß durch diese Darstellung die einheitliche Kirchenidee nicht durchbrochen werde. Es dürfte aber so doch eine ganz neue Größe eingeführt sein, die mehr ist als die Außenseite der einen *communio sanctorum*, die dem verpönten Begriff einer „Anstaltskirche“ bedenklich nahekommt. Als Mangel haftet der Arbeit K.s die volle Vernachlässigung der zu Luthers Zeit doch bereits weit entwickelten theologischen Literatur der Scholastik über die Kirche an. Wieviel hätte er allein aus der Übersicht darüber, die Grabmann in seiner vortrefflichen Schrift: „Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie“ (Regensburg 1903) gibt, zum Verständnis auch der lutherischen Ideen gewinnen können! Es ist ja richtig, was K. in anderem Zusammenhang sagt, daß Luther den Thomismus kaum gekannt hat. Scholastische Ideen kamen trotzdem auf vielerlei Wegen an ihn heran. K. bringt gelegentlich auch Vergleiche und Werturteile zur katholischen Lehre von der Kirche. Sie sind nicht immer glücklich und richtig. Was er über die Stellung des Priestertums innerhalb der katholischen Gemeinschaft sagt, ist zum mindesten ergänzungsbedürftig. Die Ausführungen über die katholische Vorstellung vom Himmel sind unrichtig. Am Schlusse seiner Darlegungen feiert er die Überlegenheit der protestantischen Idee der Kirche vor der katholischen. Der katholische Theologe wird gerade angesichts dieses Buches, das so viel sich aufhebende, so viel kaum zu vereinbarende Gedanken in Luthers Kirchenidee bloßlegt, erst recht der katholischen Auffassung mit ihren klaren Linien, die sich über festen Fundamenten zur lichten Höhe erheben, froh.

J. Grisar S. J.

Lindner, Dominikus, Der Usus matrimonii. Seine sittliche Bewertung in der katholischen Moralthologie alter und neuer Zeit. 8^o (244 S.) München 1929, Kösel & Pustet. M 5.—

Das Buch hat sich zum Ziele gesetzt, einen Überblick über die Entwicklung und den Wandel der Anschauungen bez. der Erlaubtheit des *Usus matrimonii* zu geben. Die Kernfrage ist: Welche Motive (und entsprechende sachliche Voraussetzungen) müssen gegeben sein, damit der *Usus matrimonii* erlaubterweise angestrebt und vollzogen werden kann? Der Beweggrund der *procreanda proles* galt von Anfang an als ausreichend; (meist) auch der *reddendi debiti*; der Wandel der Anschauungen zeigt sich bei den Motiven: 1. *sedandae concupiscentiae* ad evitandum peccatum; 2. *solum ad capiendam voluptatem*; 3. *etiam, sed non solum ad voluptatem capiendam*.

Zunächst befaßt sich der Verf. kurz mit der Stellungnahme des NT — wäre hier nicht auch 1 Tim 2, 15 zu beachten? — und gewissen rigoristischen Anschauungen in jüdischen und heidnisch-philosophischen Kreisen zur Zeit des werdenden Christentums (9—33). Die weiteren Abschnitte behandeln die Väterzeit (33—81), das Mittelalter (81—165) (das Frühmittelalter; das hohe und spätere Mittelalter), die Neuzeit (165—224). Behandelt werden die Anschauungen über die Erlaubtheit des Ehevollzuges im allgemeinen; sodann über die Erlaubtheit zu bestimmten Zeiten (*tempus menstruationis, praegnationis, purgationis et lactationis; tempus orationis, tempora sacra*). Das Buch ist gut geschrieben und ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Moralthologie. Es wird gezeigt, wie sich gegenüber rigoristischeren Auffassungen der Vergangenheit in neuerer Zeit die mildere Ansicht Bahn gebrochen hat, daß auch das Motiv der *voluptas (intra debitos*

limites) moderata zulässig sei, weil hier objektiv keine Betätigung *ex sola voluptate* vorliegt.

Eine genauere Stellungnahme zu dem Inhalt des Buches und noch mehr zu naheliegenden Folgerungen aus demselben ist im Rahmen einer kurzen Besprechung kaum möglich. Denn die hier auftauchenden Fragen gehen ja letztlich nicht darauf, was in diesen oder jenen Zeiten, an diesen und jenen Orten, der eine oder andere oder viele Theologen geglaubt und geschrieben haben — das sind zunächst rein historische Fragen, die mehr dem Gebiete der Kirchengeschichte oder der kirchlichen Geistesgeschichte angehören —; die Frage ist: Was war in dieser eminent praktischen und fast alltäglichen Frage die Auffassung der Kirche und des kirchlichen Lehramtes? Die Geschichte der Theologie und der Theologen deckt sich ja nicht einfachhin mit der Geschichte der Sittenlehre bzw. der „*traditio*“ als *fons veritatis revelatae de rebus moralibus* und als *fons veritatis (naturalis) ab Ecclesia auctoritative propositae, ut tenendae*. Die historischen Dokumente der theologischen Entwicklung und Wandlung müßten deshalb nach der Seite ihrer dogmatischen Beweiskraft noch genauer gesichtet und verarbeitet werden, damit das Forschen in den Quellen der Vergangenheit nicht nur zur Erkenntnis führt, was einmal „Theologen“ vertreten haben, sondern auch, was einmal das kirchliche Lehramt, insofern es *fons, per se infallibilis, veritatis* (unter gewissen Voraussetzungen *fons absolute infallibilis*) ist, als „wahr“ vorgetragen hat. Erst wenn diese Frucht aus der Schale der historisch-theologischen Überlieferung herausgeschält ist, beginnt die eigentliche Sachbereicherung der Moraltheologie aus den Schätzen der Vergangenheit. Es soll darin in keiner Weise eine Herabminderung oder ein Vorwurf gegen den Verf. liegen; sein Buch verdient, wie gesagt, volle Anerkennung und bietet wahrlich wertvolle Einblicke und Erkenntnisse genug. Es handelt sich bei der gemachten Bemerkung vielmehr um einen Eindruck und eine Beobachtung, die sich beim Lesen der heute häufigen, sog. dogmengeschichtlichen Arbeiten einstellt und auf die der unlängst von einem anerkannten Dogmengeschichtler konstatierte „latente Kampf zwischen Dogmatikern und Dogmenhistorikern“ zurückzuführen ist. Die ideengeschichtliche Forschung auf dem Gebiete der theologischen Vergangenheit hat große Fortschritte gemacht und auch sehr beachtenswerte Erfolge aufzuweisen; die dogmakritische Sichtung und Bearbeitung des Gefundenen, die Fragen: was ist hier Offenbarungsgut bzw. von der Kirche garantiertes natürliches Wahrheitsgut, und was ist Menschenzutat der theologischen Wissenschaft, die über Gottes Wort spekuliert und ihre Erkenntnisse in wissenschaftliche Systeme ordnet? harren noch eingehender Bearbeitung. Die Prinzipien und Maßstäbe des Traktates „*De locis theologicis*“ sind noch in weit größerem Ausmaß als bisher mit kritischem Auge an die historischen Funde der dogmengeschichtlichen Arbeiten anzulegen, damit der unwandelbare Wahrheitskern in ihnen klarer geschieden wird von den Zufälligkeiten und Irrtümern des jeweiligen Denkens der Menschen über die „Wahrheit“, die die Kirche vorlegt und gewährleistet.

Fr. Hürth S. J.

Pauler, Ákos v., *Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit*. Aus dem Ungarischen übersetzt von Dr. J. Somogyi. gr. 8^o (VIII u. 294 S.) Berlin 1929, de Gruyter. M 11.—; Lw. M 13.—.

P. gibt eine wertvolle Erweiterung und Vertiefung der logischen Erörterungen in seinen „Grundlagen der Philosophie“ (Schol 3 [1928])

266 ff.). Im ersten Teile behandelt er die reine Logik, die Lehre von der absoluten Wahrheit, ihrer Subsistenz und Struktur (Faktoren der Wahrheit; die logischen Grundsätze; das Logisma; die These; der Syllogismus), im zweiten Teile die angewandte Logik (Denklehre; Wissenschaftslehre; Erkenntnislehre).

Das Hauptinteresse beansprucht der erste Teil. P.s Standpunkt ergibt sich aus seiner Stellungnahme zum Psychologismus (20 ff.) und folgerichtig zum Nominalismus (und Konzeptualismus) (41 ff.). Die Widerlegung dieser Systeme ist, abgesehen von den Schlußbemerkungen, unübertrefflich. Es ergibt sich somit die Notwendigkeit des „Bestehens“ (Subsistenz) der ontischen Wahrheit (9 ff.). Doch fragt es sich, wie dieses „Bestehen“ zu erklären ist. Zwei große Erklärungsversuche weist die Geschichte der Philosophie auf; die aristotelisch-scholastische und die platonische. P. entscheidet sich für die platonische Lösung, freilich umgeändert im Sinne Bolzanos, den er für den eigentlichen Begründer der reinen Logik hält (56), wenn ihm auch Leibniz vorgearbeitet hat. Wie Plato kommt P. dadurch zu seiner Wahrheitsauffassung, daß er die Erkenntnisordnung von der Seinsordnung nicht genügend unterscheidet. Er geht in der Widerlegung des Psychologismus über das Ziel hinaus, wenn er sagt: „Das Erlebnis des Fürwahrhaltens enthält keine Anspielung auf das Denken als solches.“ Wenn auch die Wahrheit, die wir für wahr halten, kein Produkt des subjektiven Denkens ist, so müssen wir doch in ihr wie Aristoteles den Inhalt von der universellen Form unterscheiden, in der wir sie erfassen. Der Inhalt ist objektiv und allgemeingültig, die Form ist formell subjektiv, hat aber in den Dingen ein Fundament, den innerlich virtuellen Unterschied zwischen Individuation und absolut betrachteter Natur und die auf Grund dieser Naturen zwischen den Dingen bestehenden transzendentalen Relationen (Schol 1 [1926] 184 ff.; 5 [1930] 192 ff.). Weil P. Allgemeingültigkeit und Universalität identifiziert (17 39 ff.), kommt er zur platonischen Lösung des Problems. So verstehen wir, wie er sagen kann: „Plato hatte also recht: über der veränderlichen Welt der Existenz steht die unveränderliche Welt der ewigen Wahrheiten, d. h. der Ideen“ (25). „Wir haben also nichts dagegen, wenn unser Standpunkt als ‚Platonismus‘ bezeichnet wird, vielmehr betonen wir selbst diesen geschichtlichen Zusammenhang“ (87).

Bei aller Bewunderung des formell genialen Aufbaues der Logik und aller Anerkennung des Wertvollen, das sie im einzelnen bietet, können wir sie als Ganzes nicht anerkennen, weil sie die Widersprüche in sich schließt, die der platonischen Lösung des Universalienproblems eigen sind. Ganz stimmen wir aber dem Schlußsatze v. Paulers zu: „Alle Widersprüche des logischen Relativismus können im Kritizismus Kants konstatiert werden. Wir müssen also zum Objektivismus der großen griechischen Denker zurückkehren, um den menschlichen Geist vom Subjektivismus der Renaissance heilen zu können.“

Fr. M. Sladeczek S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Augustinus.

331. Lesaar, Heinr. Hub., *Der heilige Augustin. Ein Lebensbild.* 8^o (XII u. 313 S.) München (1930), Kösel & Pustet. Gzl. *M* 7.50. — Das Buch ist als Fortführung des früher im gleichen Verlage erschienenen, jetzt vergriffenen Augustinus-Lebens von Bischof Aug. Egger gedacht. Gestützt auf eine gründliche Kenntnis des einschlägigen Schrifttums, führt L. uns den Heiligen vor: 1. ruhelos wandernd fern von Gott; 2. im Kampfe um Gott; 3. Gott gefunden habend; 4. segensreich wirkend im Besitze Gottes. Die Darstellung ist spannend, die Sprache edel. — Nach L. war Patrizius vielleicht Nachkomme eines römischen Veteranen, Monika wahrscheinlich die Tochter numidischer Eltern (6 8). W. Thimme nimmt in seinem neuesten Werk, Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen (Gütersloh 1929), umgekehrt an, daß der Vater nach Blut und Abstammung mindestens vorwiegend Afrikaner, Berber, gewesen, während mit noch größerer Wahrscheinlichkeit bei der Mutter trotz ihres afrikanischen Namens auf nordische Rassenzugehörigkeit zu schließen sei (11 13). Aus dieser Gegenüberstellung sieht man, wie subjektiv derartige über die Quellen hinausgehende Vermutungen notwendig sind. Lange.

332. Mausbach, Jos., *Die Ethik des hl. Augustinus.* 2. Aufl. 2 Bde. gr. 8^o (XX u. 874 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* 15.80; *Lw.* *M* 19.20. — Sehr zu begrüßen ist die zum Jubiläumsjahr des hl. Augustinus erschienene Neuauflage von M.s hervorragendem Werk. Die zwei stattlichen Bände sind zwar zunächst nur ein fast unveränderter Abdruck der 1. Auflage; aber sie bringen in einem Anhang (II 389—416) eine sehr klare, übersichtliche Darstellung und kritische Würdigung der Debatten, die in einer Reihe wichtiger Fragen in den letzten 20 Jahren geführt wurden: I. Die innere Entwicklung des Heiligen. Da kann M. mit berechtigter Genugtuung feststellen, daß die bedeutendsten Forscher sich mehr und mehr zu der von ihm stets vertretenen traditionellen Auffassung zurückgefunden haben. — II. Unmittelbare und mittelbare Gotteserkenntnis. Gesichert erscheint M. folgendes: Augustin nimmt nicht, wie der spätere Ontologismus, eine allgemeine natürliche Wesensschau Gottes an. Daß er wenigstens für gewisse mystische Höhepunkte des Diesseits direkte Schauungen des göttlichen Wesens angenommen habe, ist nicht sicher bewiesen. Der Gottesbeweis aus den Ideen ist für Aug. charakteristisch; aber auch der kosmologische hat bei ihm Platz und Geltung. Er legt der Seele die Fähigkeit bei, die Sinneserscheinung zur Gewinnung des Wesensbegriffes der Dinge geistig zu durchdringen. — III. Willensfreiheit, Sünde und Gnade. M. hält an seinem früheren Standpunkt entschieden fest, daß Aug. bis zuletzt eine wahre Wahlfreiheit des gefallenen Menschen verteidigt und keine „gratia irresistibilis“ gelehrt habe. Man möchte gewiß wünschen, daß er recht hat; aber auch die hinzugefügten „neuen, verstärkenden Gründe“ (407) sind wohl nicht völlig überzeugend. Gewiß ist es möglich, einzelnen auf den ersten Blick der Freiheit abträglichen Stellen eine andere Deutung zu geben; aber es scheint doch bestehen zu bleiben, daß Aug., wenn er erklären soll, wie unter dem Einfluß der sieghaften Gnade die Freiheit gewahrt bleibe, sich zu einem Freiheitsbegriff flüchtet, der keine Wahlfreiheit mehr enthält. Schreibt Aug. tatsächlich der wirksamen Gnade Christi in den Auserwählten

in dieser Beziehung eine „Mittelstellung“ zwischen der Gnade der Stammeltern und der Gnade der Seligen zu (408)? In dem berühmten Abschnitt aus *De corr. et grat.* vergleicht er in der Hauptsache die Paradiesesgnade mit der infralapsarischen wirksamen Gnade, an einer Stelle (n. 32 f., in etwa schon n. 27 f.) auch mit der Gnade der Seligen, und da ist diese in ganz entsprechender Weise der andere Terminus des Vergleiches wie sonst die jetzige wirksame Gnade. Nirgends aber, soviel ich sehe, wird letztere rücksichtlich der Freiheit mit der Gnade der Seligen verglichen oder zu ihr in einen Gegensatz gestellt; Aug. scheint im Gegenteil beide unter dieser Rücksicht eher völlig gleichzusetzen (s. n. 32 Schluß). — IV. Zur Staats- und Kultur-auffassung Augustins. Hier kommen von der neueren Literatur besonders Troeltsch und Alfred Schultze zur Besprechung. L.

333. Billicsich, Friedr., Studien zu den Bekenntnissen des hl. Augustinus (Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft 30). gr. 8^o (157 S.) Wien 1929, Mayer u. Co. S 5.— Die Einleitung bietet eine gute Übersicht über die lebhaften Erörterungen, die seit etwa 40 Jahren die Glaubwürdigkeit der „Bekenntnisse“ zum Gegenstand hatten. Der Hauptteil analysiert sorgfältig die ersten zehn Bücher unter Hervorhebung alles dessen, was zur Beurteilung der Glaubwürdigkeitsfrage belangreich ist. Ergebnis: „die Zuverlässigkeit des augustianischen Berichtes, wenn man an ihn den richtigen Maßstab anlegt und nicht Forderungen stellt, die Augustinus weder erfüllen wollte noch konnte“ (156); also Übereinstimmung mit Mausbach und Nörregaard, Ablehnung des skeptischen Standpunktes von Alfaric, Scheel, Thimme usw. Auch die seltsame Auffassung Legewies (s. Schol 1 [1926] 400 ff.) wird gänzlich zurückgewiesen (117 123—126). Es wird gezeigt, daß Aug. öfters seine Erinnerungsgewißheit betont, anderseits in manchen Fällen das Vergessen unumwunden eingesteht, daß er manchmal von geradezu peinlicher Genauigkeit in der Angabe unbedeutender Details ist (151). Freilich wollte er keine Biographie schreiben, sondern bloß die Geschichte seiner seelischen Entwicklung, wobei es ihm mehr auf die Art des seelischen Gesamtverhaltens und auf typische Gebiete der seelischen Betätigung als auf kleine Einzelheiten ankam (151 f.). Für die Richtigkeit bürgen auch sein unauslöschlicher psychologischer Erkenntnisdrang und seine bis dahin unerhörte Fähigkeit, den leisesten Regungen des Menschenherzens nachzugehen (149). Der zeitliche Abstand von den Geschehnissen war sogar förderlich für deren richtige Würdigung (154). — Stichproben zeigen, daß man sich nicht überall auf die Genauigkeit der von B. gebrachten Zitate verlassen kann. — Dem Gesamtergebnis stimme ich gern zu. Möchte die gegenteilige Auffassung mehr und mehr als Verirrung erkannt werden. Man scheint auf gutem Wege dazu zu sein (vgl. vor. Nr.). L.

334. Jonas, Hans, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. gr. 8^o (79 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. M 6.50. — In der fesselnden Gegenüberstellung des stoischen und christlichen Freiheitsproblems (8—16) und bei der Darstellung des paulinischen Glaubensbegriffes (55—57) wird der Apostel doch wohl zu sehr durch die reformatorische Brille gesehen. Von den drei Epochen der augustianischen Freiheitslehre, der antimanichäischen, der früh-paulinischen und der spätpaulinischen (antipelagianischen) werden die zwei letzteren genauer untersucht, vorwiegend durch eine Analyse der verschiedenen Interpretation von Röm. 7, die Augustin in *De div. quaest. ad Simplicianum* und in *Contra duas epist. Pelagianorum* bietet (24—44). Die gewöhnliche Deutung des Apostels durch Augustin: das Gebot reizt die Begierde zur Übertretung, hält J. für gänzlich un-

befriedigend. Eine tiefergehende Auslegung werde wenigstens angedeutet: Die aus eigener Kraft vollbrachte Gesetzeshandlung führt notwendig zu Stolz und Eigenliebe (26—29). In der früheren Epoche gebrauche Augustin das Wort *caritas* äquivok (33), da er auch eine natürliche *caritas iustitiae* annehme, die freilich ohne die eingegossene im Kampfe unterliege (30 f.). In der späteren Epoche könne von einem ernstlichen Kampf ohne eingegossene *caritas* keine Rede mehr sein (42 46). Augustins Gnadenauffassung ist nach J. durchaus keine rein juristische, sondern eine reale; die eingegossene *caritas* ist eine übernatürliche Qualität, eine „magische“ Kraft (18 f. 47). — In Röm. 7 spreche der *homo sub gratia* über den *homo sub lege*, mit dem er sich, weil nur begnadet und nicht seiner Natur nach ein anderer geworden, identisch weiß (48). — Wohl mit Recht wird auf zwei verschiedene Vorstellungen Augustins vom Zustandekommen der *bona voluntas* oder der *fides* aufmerksam gemacht: *vocatio* und *inspiratio* (49—62). Aber warum wird *vocatio* und *visum* in Gegensatz gebracht (51 62)? Unter den mannigfachen Arten von *vocatio* werden *Ad Simplic.* 1, 2, 14 auch *visa* aufgezählt: das Kanawunder, Totenerweckungen, Christi Kreuzestod und Wundmale. Auch die S. 53 hervorgekehrte Verschiebung des Schwerpunktes ist sicher nicht in diesem Maße vorhanden. *De grat. et lib. arb.* n. 33 handelt es sich um die guten Werke, die Gott mit dem Menschen wirkt, *Ad Simplic.* 1, 2, 10 aber um etwas anderes, was Gott allein wirkt: die Befähigung zu guten Werken (eben durch die Eingießung der *caritas*) und zur ewigen Seligkeit. Ferner wird doch die *vocatio* gerade schon in der früheren Epoche (*Ad Simplic.*) als *congruens* und *effectrix bonae voluntatis* bezeichnet. — Sehr richtig heißt es, daß für Augustin der Glaube ein Fürwahrhalten sei, aber zu Unrecht, daß dieses bloß auf die Autorität der Kirche hin geschehe (57). Auch für Augustin ist der eigentliche Beweggrund des göttlichen Glaubens die Autorität Gottes; s. z. B. *De spir. et litt.* 32, 55; *Enarr. in Ps.* 36, 2, 2. In *De utilitate credendi* findet sich nichts, was zu einer anderen Auffassung nötigte. — S. 20 Anm. ist das „noch“ wohl unberechtigt; denn die *Expositio* kann ebensogut vor als nach der q. 66 geschrieben sein. — Dem Buche wäre eine leichtere Sprache und klarere Darstellungsart zu wünschen. L.

335. Backs, Chr., Des hl. Augustinus Christusglaube nach seinen „Bekenntnissen“: *ThGl* 22 (1930) 432—437. — Man sieht, „wie der Christusglaube sich in ihm entwickelte, wie er zeitweilig fast erstarb, dann wieder durch schlimme Irrtümer sich trübte, schließlich aber zur helleuchtenden Sonne seines Lebens wurde“.

Kösters.
336. Cavallera, F., Les premières Formules trinitaires de saint Augustin: *BullLittEcccl* (1930) 97—123. — C. geht den trinitarischen Stellen nach, die sich in den Schriften des hl. Augustin vor dem 401—416 verfaßten Werk *De Trinitate* finden. Augustin wandte zunächst seine Aufmerksamkeit den Beziehungen der drei Personen nach außen zu. Erst später, und auch dann noch selten, kommt er auf die inneren Beziehungen der Personen zueinander zu sprechen. Auch beschränkt er sich vielfach auf einfache Behauptungen, ohne Erklärungen zu geben. — Am Schluß hat C. eine Bemerkung zur Datierung des Werkes *De doctrina christiana*. Er meint, daß die zwei ersten Bücher desselben vor dem 4. April 397, noch zu Lebzeiten des hl. Ambrosius, vollendet worden seien. Deneffe.

337. Boigelot, R., S. J., Le mot „personne“ dans les écrits trinitaires de saint Augustin: *NouvRevTh* 57 (1930) 5—16. — Die hauptsächlichsten trinitarischen Schriften des hl. Augustin sind in *ML* 42, 683 ff. vereinigt. Der Verf. weist darauf hin, daß Augustin das Wort

Person in diesen Schriften auffallend selten von den drei göttlichen Personen verwendet. Der tiefere Grund liegt darin, daß Augustin in dem Worte eine Schwierigkeit fühlte. Er meinte, das Wort bezeichne an sich etwas Absolutes und könne deshalb eigentlich nicht in der Mehrzahl von Gott ausgesagt werden: Pater „ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum Sanctum... Cur ergo haec tria non simul unam personam dicimus...?“ (De Trinitate 7, 6, 11; ML 42, 943.) Und er meint, man nehme dieses Wort, weil man wolle, daß wenigstens ein Wort diese trinitarische Bedeutung haben solle, damit man auf die Frage antworten könne: was sind die drei. Er hatte die Elemente zur Lösung in der Hand, aber er gelangte nicht zu Ende. Der hl. Thomas (S. th. 1, q. 29, a. 4) unterscheidet zwischen persona in communi und persona divina. „Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem... Accommodatum est hoc nomen persona ad standum pro relativo ex congruentia suae significationis.“ D.

338. *Nouveau Revue Th* 57 (1930) Januar bis Juni. — Die theologische Monatsschrift der belgischen Jesuiten bringt in jedem Heft des letzten Halbjahres einen Aufsatz über Augustin. Januar s. vor. Nr. — Februar (89—109) und März (191—214) behandelt J. Maréchal „La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après s. Augustin“: In *De ordine* hatte Aug. die neuplatonische Ekstase nicht genügend klar von der unmittelbaren Gottesschau unterschieden. In *De Trinitate* hebt sich von jener fernen und wirkungslosen Schau des höchsten Gutes, die den natürlichen Kräften erreichbar ist, die von der Gnade Christi bewirkte, auf übernatürlichen Glauben sich stützende christliche Kontemplation deutlich ab. „Gott schauen“ hat bei Aug. nicht immer den theologischen Sinn der beseligenden Anschauung. Als Frucht der Weisheit ist die Kontemplation ein unmittelbares Schauen der Ideen und so ein bloß mittelbares Schauen Gottes; aber sie bildet den Weg zur beseligenden Anschauung, die ihr Zielpunkt ist. Letztere wird normalerweise im Diesseits nicht gewährt; ausnahmsweise tritt sie in der Verzückung ein. So war es bei Moses und Paulus, aber wohl auch in einigen anderen Fällen. Die beseligende Fülle des Jenseits hat ihr aber da gefehlt. Den vollen Gedanken Aug.s enthüllt am besten *Enarr. in Ps. 41 n. 5—10*. Aus übertriebener Furcht, dem Ontologismus oder dem Illuminismus Waffen zu liefern, haben manche Theologen, z. B. Portalié, die Tragweite der Worte Aug.s einzuschränken gesucht. — April (282—297): Fr. Jansen, S. Augustin et la Rhétorique. — Mai (391—410): E. Mersch, Deux traits de la doctrine spirituelle de s. Augustin: Das christliche Leben ist für Aug. „une vie intérieure, mais intérieure dans une âme où le péché est passé“ (396). — Juni (481—500): J. de Ghellinck, Les Rétractations de s. Augustin examen de conscience de l'écrivain: Im Gegensatz zu den Konfessionen haben die Retraktionen nicht die verdiente Beachtung gefunden. Sie stellen ein ganz neues, bis dahin unbekanntes literarisches Genus dar. Schon im Jahre 412 trug sich Aug. mit dem Plan, dies Werk zu schreiben. Viele für das schriftstellerische Wirken Aug.s belangreiche Einzelheiten werden aus den Retraktionen angeführt. Lange.

339. De S. Augustino: Greg 11 (1930) 1—160. — P. Gallier, S. Augustin et l'origine de l'homme (5—31): Weil nach Aug. Gott alles zugleich erschaffen hat, die Lebewesen aber zunächst bloß *causaliter* oder *potentialiter*, müßte auch Adams Seele zunächst *causaliter* geschaffen sein. Aug. findet aber keine annehmbare Erklärung dieser Auffassung. So muß die Seele des ersten Menschen wohl sogleich geschaffen, aber erst später mit seinem Leib vereinigt sein. Doch ist Aug. sich bewußt, damit dies Problem nicht befriedigend gelöst zu

haben. Anastasius II. beruft sich nur gegen einen krassen Generatianismus auf Aug., ohne jede Form des Generatianismus verurteilen zu wollen (s. Denzinger 170). Auf jeden Fall schließt Augustins Lehre die Annahme einer rein natürlichen Deszendenz des menschlichen Leibes aus dem Tierreich aus, weil er für dessen Bildung ein besonderes Eingreifen Gottes ausdrücklich verlangt. — C. Boyer, Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? (32—57.) Untersucht wird die berühmte Stelle *Retract.* 1, 9, 6, welche die *ignorantia et difficultas* als mögliche *hominis primordia naturalia* zuläßt, zusammen mit dem zugrunde liegenden Abschnitt aus *De lib. arb.* 3 und einem Text aus *De dono persev.* 11, 27, wo Aug. auf die gleiche Sache zurückkommt. Die Erklärungen von Noris und Jansenius seien unmöglich; anderseits habe Aug. mit jenem Text noch nicht ohne weiteres zugegeben, das gesamte jetzige Elend des Menschen sei auch ohne Erbsünde verständlich. Für absolut unerklärbar ohne Sünde scheine er es aber nicht zu halten. — B. Leeming, Augustine, Ambrosiaster and the massa perditionis (58—91): N. P. Williams, E. Buonaiuti, Alfr. J. Smith, J. H. Baxter, Al. Souter nehmen ohne genügenden Grund an, Aug. sei in seiner Erbsündenlehre stark durch den Ambrosiaster beeinflusst worden oder habe dessen Kommentare wenigstens gelesen. Wenn Aug. dreimal das Wort desselben „omnes peccaverunt in Adam quasi in massa“ als einen Ausspruch des hl. Hilarius zitiert (*Contra 2 epist. Pel.* 4, 4, 7; *Opus imperf.* 2, 33; 2, 164), so genügt anzunehmen, daß er durch einen Freund, etwa durch den Comes Valerius i. J. 419, diesen einzelnen Text zugesandt erhielt. Auch die sonstigen Anklänge an den Ambrosiaster erklären sich ohne literarische Abhängigkeit. Unerklärlich wäre aber, warum Aug., wenn er den ganzen Kommentar gekannt hätte, ihn nicht weit ausgiebiger im Kampfe gegen den Pelagianismus benutzt hätte. — A. Vermeersch (s. f. Nr.). — A. d'Alès, Le „De agone christiano“ (131—145). — B. Jansen, Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit (146—158): Im Anschluß an zwei vom Verf. edierte Quästionen Olivis wird gezeigt, wie der Augustinismus und der Aristotelismus des 13. Jahrhunderts Augustins Illuminationstheorie verstanden haben und welche Folgerungen sich daraus bezüglich der Lehre Augustins selbst ergeben dürften. L.

340. Vermeersch, A., Le concept de la vie religieuse dans S. Augustin: Greg 11 (1930) 92—130. — Wären die Ausführungen des Verf. gesprochen und nicht geschrieben, man würde sie eine inhaltsreiche und tiefempfundene Lobrede zugleich auf den Ordensstand (status religiosus) und den hl. Augustinus nennen. Trotz der zahlreichen Quellenangaben und Literaturverweise in den Anmerkungen stellt der Artikel keine nüchterne sachkritische Untersuchung über die Frage dar, was Augustinus über den „status religiosus“ und die entsprechende *vita religiosa* gelehrt und in welchem Sinne er es verstanden hat. Der Artikel geht die Hauptelemente des „religiösen Lebens“ durch und fügt in glücklicher Auswahl entsprechende Texte und Gedankengänge des großen Bischofs bei. Sie sind geeignet, in ein tieferes Verständnis der verschiedenen Ideale und Pflichten dieses Lebens einzudringen, wobei die gedankliche und sprachliche Eigenart, die Feinsinnigkeit, Feinfühligkeit und tiefe Frömmigkeit des Heiligen diesen Gedankenkreisen einen eigenen Reiz geben. Die historisch-kritische Untersuchung wird an der einen oder anderen Stelle zu der Deutung eines Augustinustextes ihre Zustimmung nur zögernd geben oder auch ablehnen; das religiöse und christliche Empfinden aber wird dem Verf., was den erdeuteten Inhalt in sich genommen angeht,

gerne zustimmen und nur wünschen, ihn mit der tiefempfundenen Wärme des Verf. in die Tat umsetzen zu können. Hürth.

341. Augustinus. Feestnummer van de *Studia Catholica* 6 (1930) 229—376. — Crisp. Smits O. F. M. gibt (231—252) einen Überblick über den Kampf des „Doctor gratiae“ gegen Pelagianer und Semipelagianer sowie über seine Lehre von der Erbsünde, Gnade und Vorherbestimmung. (Ob die S. 240 genannten methodischen Fehler überall vermieden sind?) — H. van Lieshout bietet (253—288) eine kurze Darstellung von Augustins Erkenntnislehre: Begründung der Gewißheit; Sinneserkenntnis (rechte Mitte zwischen den Akademikern einerseits, den Epikureern und Stoikern anderseits); Verstandeserkenntnis (Augustin hat seine Lehre von angeborenen Ideen, die aber nicht im Sinne Kants, Malebranches und des Ontologismus oder Descartes' zu verstehen sind, zusammen mit der Lehre von der göttlichen Erleuchtung des Verstandes nie widerrufen oder völlig preisgegeben). — Fr. Feron, Augustin und die Kirche (289—308): Echt katholisch achtet Aug. sowohl auf die autoritative, organisierte Rechtskirche, als auch auf die mütterliche Liebeskirche mit ihrer innerlichen Sendung als mystische Personifikation Christi. — J. van der Grinten, Die Staatslehre Augustins (309—329): Sein Staatsbegriff stimmt mit dem Ciceros und der griechischen Philosophen überein. Nicht der Staat, sondern bloß Tyrannei und Knechtschaft haben ihren Ursprung in der Sünde. Der Zweck des Staates ist der Friede nach außen und innen; dazu gehört auch das sittlich-religiöse Leben seiner Bürger; hier liegt der Bruch mit der antiken Staatslehre und die Begründung des mittelalterlich-christlichen Staatsideals. Grund der Gehorsamspflicht (hergeleitet aus der *lex aeterna*). Verhältnis von Kirche und Staat. Nachwirkung auf das Mittelalter. — Jos. Schrijnen behandelt (330—343) den Entwicklungsgang der Sprache Augustins, dem es gelungen sei, den kommenden Geschlechtern eine durchaus christliche Sprache zu überliefern. — Des. Franses O. F. M. bietet (344—361) eine Übersicht über die neueren Kontroversen bezüglich der *Confessiones*. Das Wesen und der Charakter dieser Schrift lasse sich nicht mit einem Worte ausdrücken; ihre historische Glaubwürdigkeit sei nicht zu bezweifeln. — J. de Jong, Augustinus und Jansenius (362—375): Der Einfluß der augustiniischen Zeitrichtung und seiner Lehrer auf Jansenius. Inhaltsübersicht über seinen „Augustinus“. Vielfache Übereinstimmung in den allgemeinen Tendenzen und der Ausdrucksweise. Aber daß Aug. stets die Willensfreiheit gelehrt habe, könne wohl dargetan werden; schwieriger sei die Frage bezüglich des allgemeinen göttlichen Heilswillens. Jansenius sei jedenfalls ein zu einseitiger Erklärer Augustins und schreibe ihm eine zu große Autorität zu. Lange.

342. *Studiën* 113 (1930 I) 273—404: Augustinusnummer. — In prächtiger Weise zeigt der Nymwegener Universitätsprofessor J. van Ginneken (276—316), was „Augustins Seele und ihr Gott“ für die Menschheit bedeutet (aber einen Mangel an Nächstenliebe braucht man meines Erachtens in Aug. nicht zu finden). Der französische Theologe A. d'Alès (317—338) führt den „Doctor gratiae“ vor, der schon in den Bekenntnissen seine Gedanken über die Gnade darlegt, sie gegen den Pelagianismus nicht als Neuerung, sondern als Erbgut zu verteidigen sucht, dabei aber seinen eigenen Weg geht, indem er auf die ihre Pläne unfehlbar durchführende Vorkehrung den Nachdruck legt. Unser Mitarbeiter, der Maastrichter Theologieprofessor F. Tummers (339—352) erklärt, im Anschluß besonders an Portalé, wie Augustins spätere Freiheitslehre aus seiner Kampfstellung gegen den absoluten Indeterminismus der Pelagianer ver-

ständig wird. E. Hüffer, Philosophieprofessor am Nymwegener Jesuitenkolleg, weist nach (353—368), daß Aug. eine Entwicklungslehre im heutigen Sinn nicht aufgestellt hat, da seine „rationes seminales“, wenn auch aktive Prinzipien, nur unter besonderer Mitwirkung Gottes in Tätigkeit treten und die Arten sich nach ihm nicht auseinander, sondern nebeneinander entwickeln. Augustin wird als Pädagoge dargestellt von H. Robbers (369—381), als Stilist von A. Slijpen (382—396). Schließlich begründet L. Steger (397—404), daß die echten Gebeine der hl. Monika nicht im Jahre 1430 nach Rom, sondern im Jahre 1162 nach der Abtei Arrouaise bei Bapaume übertragen wurden.

L.
343. La Vie Spirituelle 24 (1930 II) 1—160. — Das Juliheft der asketisch-mystischen Monatsschrift der französischen Dominikaner ist dem hl. Augustinus geweiht. Es enthält Beiträge bekannter Forscher: A.-M. Jacquin, P. de Labriolle, B. Roland-Gosselin. Besonders sei hingewiesen auf die Aufsätze von R. Garrigou-Lagrange, Les Dons du Saint-Esprit chez saint Augustin; J. Rivière, Notre vie dans le Christ selon saint Augustin, und M.-D. Chen u, Pour lire saint Augustin (mit guten Literaturangaben).

L.

2. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

344. Schlagenhaußen, Florian, Grundsätzliches zum Aufbau der traditionellen Apologetik. ZKathTh 54 (1930) 253—262. — Die traditionelle Apologetik „soll die Glaubenspflicht gegen die Offenbarung und näherhin gegen die Kirche als deren Vermittlerin wissenschaftlich begründen“. Aus dem *desiderium actuale visionis* des schon Gläubigen läßt sich ein Beweis nicht herleiten. Die *motiva subiectiva interna* bieten keinen allgemein gültigen Beweis, wohl aber durch die Wahrscheinlichkeit der rationalen Gründe und Weckung des Emotionalen eine Vorbereitung des Beweises. Ihre systematische Behandlung würde als „Methodik der Apologie“ einen Teil der Pastoraltheologie ausmachen. Die traditionelle Apologetik geht mit Recht zunächst auf der *via descendens* (Sendung Christi, durch Wunder bestätigt, Stiftung der Kirche), läßt so den „letzten Sachgrund“ erkennen, dem sie als „vollwertigen Erkenntnisgrund“ hinzufügt die *via ascendens* (von der Kirche und ihrem Leben zur Autorität der Kirche). — Referent möchte lieber eine „analytische“ und eine „synthetische“ Methode unterscheiden. Letztere baut philosophisch-historisch die Sicherheit von der Offenbarungstatsache auf. Die „analytische“ weist die Motive der tatsächlichen, katholischen Überzeugung, wie sie psychologisch geworden ist, nach. Sie findet dabei subjektiv-innere Kriterien, die das Emotionale fördern, objektiv-innere Kriterien, die zugleich teilweise Wahrscheinlichkeit, teilweise, als *miracula moralia*, Gewißheit schaffen. Das gilt vor allem von dem Gewißheitsmotiv der Kirche, durch das der Katholik zum Glauben kommt. Dieses Motiv kann untersucht werden „empirisch“, wie es das Vaticanum (s. 3. c. 3; Dz. 1794) zeigt, und dann genetisch nach Art der traditionellen, philosophisch-historischen Apologetik.

Kösters.

345. Goebel, Bernardin, O. M. Cap., Katholische Apologetik (aus „Herders Theologischer Bibliothek“), gr. 8^o (XII u. 487 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. M 13.40; Lw. M 16.— Vorliegende neue, empfehlenswerte Apologetik, eine Frucht praktischen Unterrichtes im Studium der PP. Kapuziner zu Münster i. W., will nur die „Kernfragen“ behandeln, scheidet als Teil von „Herders Theol. Bibliothek“ die religions-

wissenschaftlichen Fragen aus, ebenso aus didaktischen Gründen den Weissagungsbeweis. Sie will den „Offenbarungscharakter“ der christlichen und katholischen Religion nachweisen, anfangs „rein rationell“, nachher durch Christi „autoritatives Gotteswort“; sie tut es „am sichersten unter der Leitung des Glaubens und der Theologie“. Ihrem Zweck nach ist sie zuerst „Fundamentaltheologie“, in zweiter Linie „Apologetik“. Verf. behält aber den eingebürgerten, weniger korrekten Namen bei. Die sogenannte „Neue Apologetik“ wird kurz aber treffend gekennzeichnet. Verf. glaubt, wohl nicht ganz mit Recht, daß „die moderne Kritik“ für den Beweis aus der „Ecclesia per se ipsa“ kein Auge habe. Die rationalistische Kritik hat auch für die andere Methode kein Verständnis; die katholische Kritik aber würdigt den Beweis immer mehr. Will der katholische Apologet auf unsere Zeit wirken, darf er an dieser „analytischen“ Beweisführung doch wohl nicht vorbeigehen. Selbstverständlich handelt es sich nur um eine Vorbereitung des herkömmlichen Beweisganges. Der Hauptteil des Buches behandelt zunächst „die Mitteilung der Offenbarung in Jesus Christus“: Theorie der Offenbarung, Tatsache der Offenbarung. Nach einer guten Zusammenfassung der Lehre über die biblischen Quellen, deren gründliche wissenschaftliche Behandlung offenbar aus der Einleitung ins Neue Testament vorausgesetzt ist, wird das Selbstzeugnis Jesu (Messias, wesensgleicher Gottessohn, der für die ganze Menschheit gesandt ist) nachgewiesen und durch Jesu Persönlichkeit, Wunder und Auferstehung als zuverlässig dargetan. Der zweite Teil (239—428) behandelt „die Verkündigung der Offenbarung in der katholischen Kirche“. Zunächst wird die „Kirche Jesu Christi“ besprochen: Stiftung, Wesen (Verfassung, Zweck), Eigenschaften; dann die „katholische Kirche als Kirche Christi“: Beweis aus den „notae“. Die S. 422 angegebenen Zahlen sind nicht mehr ganz zutreffend; so gibt es nach genaueren Zählungen 348 Millionen Katholiken. Der letzte Teil behandelt die „Hinterlegung der Offenbarung in der Heiligen Schrift und Tradition“. Das Wesen der Inspiration will Verf. aus dem Begriff „auctor“ herleiten, um „von da aus in etwa Einblick zu gewinnen in die geheimnisvolle Natur der Inspiration“. — Zusammenfassend kann gesagt werden: Goebels Apologetik ist für Studium und Leben eine brauchbare, zweckgemäß reichhaltige, wissenschaftlich zuverlässige, in gutem Sinne moderne, sachlich vernünftige, kirchlich durchaus korrekte, klare und gemeinverständliche Darstellung der Glaubensbegründung, die durch gut ausgewählte Literaturangaben auch eingehenderes Studium ermöglicht.

346. **Brunsmann, Johannes**, S. V. D., Lehrbuch der Apologetik. 1. Bd.: Religion und Offenbarung. gr. 8^o (XVI u. 459 S.) 2. ergänzte u. verb. Aufl. St. Gabriel bei Wien 1930, Missionsdruckerei. — Die erste Auflage dieses Werkes ist in dem oben (589 ff.) besprochenen Werk von H. Dieckmann S. J., *De Revelatione christiana*, öfters anerkennend angezogen worden. Die Eigenart dieses Handbuchs der Apologetik besteht hauptsächlich in einer besonderen Heranziehung der Religionsgeschichte. Die zweite Auflage hat durch einige Verbesserungen die Brauchbarkeit des Buches gesteigert. Prümm.

347. **Rabeau, Gaston**, *Apologétique* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). 16^o (176 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. Fr 10.— Nach einigen einleitenden Ausführungen über Methode und Notwendigkeit der Apologetik behandelt R. zuerst die „akzidentellen“ apologetischen Beweisführungen, d. h. solche, die nicht die Person Christi, die Kirche oder die Glaubenslehre selbst zum Ausgangspunkt haben (z. B. aus den Wundern von Lourdes), dann die Apologetik

der Ungebildeten. Die fünf letzten Kapitel sind der wissenschaftlichen Apologetik gewidmet. Nach der Erläuterung der Begriffe Immanenz und Transzendenz, Prophezeiung und Wunder (4. Kap.), geht R. zur „Präapologetik“ über (5. u. 6. Kap.): das religiöse Problem wird sowohl von der Wissenschaft als auch vom Leben aufgedrängt. Dieser doppelte Gesichtspunkt führt zur Notwendigkeit einer übernatürlichen Religion, die sich in ihrer Wahrheit nur im Katholizismus findet. Von der heutigen Kirche, die in sich selbst den Beweis ihrer göttlichen Stiftung trägt, führt eine ununterbrochene Überlieferung auf Christus zurück, dessen göttliche Sendung aus dem Evangelium selbst feststeht. — Der Beweisgang, von der Kirche auf Christus, ist dem Zwecke der Sammlung, der das Bändchen angehört, angepaßt und im allgemeinen recht anschaulich und überzeugend durchgeführt. Doch scheint mir, daß die einleitenden Ausführungen im Verhältnis zum Ganzen viel zu ausgedehnt sind, so daß der wissenschaftliche apologetische Beweis, besonders der Beweis der Messianität Christi, zu kurz und ungenügend ausfällt, wie es übrigens R. selbst fühlt (12). Die viel umstrittene Apologetik M. Blondels wird in einem annehmbaren Sinne gedeutet und verwertet. Grausem.

348. Morrison, J. H., *Natural Law and Miracles: The Expository Times* 41 (1930) 154—160. — Die Lösung des scheinbaren Widerspruches zwischen dem Wunder und der Gesetzmäßigkeit der Natur sieht M. in der Unterscheidung der Natur in sich und der Natur, insofern sie uns bekannt ist (reality — perceived reality). Die von der Wissenschaft betonte Gesetzmäßigkeit der Natur besagt in Wirklichkeit nur, daß das Universum ein geordnetes, rationelles System darstelle, womit die christliche Weltanschauung ganz übereinstimmt. Die sogenannten Naturgesetze jedoch können, wie es die moderne Wissenschaft selbst immer klarer erkennt, keinen Anspruch darauf machen, die Wirklichkeit erschöpfend darzustellen: sie gehören nicht zur Natur in sich, sondern zur Natur, insofern sie von uns erkannt wird. Das Wunder, welches gewöhnlich als ein Verstoß gegen die Naturgesetze definiert wird, ist in Wirklichkeit nicht gegen die Natur selbst, wenn man, wie es z. B. der hl. Augustinus tut, die Natur als die gesamte von Gott gewollte Weltordnung auffaßt. Wahr ist wohl, daß das Wunder gegen die Natur ist, insofern sie uns bekannt ist. Die Möglichkeit solcher uns unerklärlichen Ereignisse, die aber mit dem Fortschritte unserer Kenntnisse später eine Erklärung finden können, kann die Wissenschaft nicht in Abrede stellen. — Die Wunder des Evangeliums bilden eine Klasse für sich, insofern sie, als Ganzes betrachtet, die Auswirkung der einzigartigen Persönlichkeit Christi sind: in ihnen hat sich, durch den Sieg des Geistes über die Materie, Gott geoffenbart. — Aus Vorstehendem ist klar, daß die von dem anglikanischen Theologen vorgeschlagene, übrigens ziemlich unklare „Lösung“ in Wirklichkeit einer Verneinung des Wunders im traditionellen Sinne gleichkommt. Es verflüchtigt sich, wie bei dem von M. abgewiesenen Modernismus, zu einem religiös gedeuteten, vorläufig unerklärlichen Ereignis. Gr.

349. Michel, A., *Mystère: DictThCath* X 2, 2585—2599. — Der Artikel erläutert in klarer, übersichtlicher Form die Lehre der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramts über den Begriff des Mysteriums im theologischen Sinne, über seine Existenz und sein Verhältnis zur natürlichen Vernunft. Die sich anknüpfenden philosophischen und apologetischen Probleme, besonders die vom modernistischen Immanentismus erhobenen Schwierigkeiten, werden leider nicht genügend berücksichtigt. Gr.

350. Broch, P., O. P., Preparación moral para la Fe: *CiencTom* 40 (1929 II) 145—172. — In diesem dritten Teil (vgl. Schol 4 [1929] 600) löst B. einige Einwände gegen den dargelegten Einfluß des Willens auf den Glaubensakt, wie sie z. B. von Rabier und Janet erhoben werden. Beweggründe, die den Verstand nicht nötigen, können doch für den Willen „ratione boni“ ausreichen, einen Glaubensakt zu verlangen, dessen Vernünftigkeit der Verstand einsieht. Der Glaubensakt ist keine Schlußfolgerung. Ferner besteht kein Widerspruch darin, daß ein durch das Vernunftlicht geleitetes sittliches Verhalten eine Vorbereitung für den Glauben ist, während es andererseits ein sittliches Verhalten gibt, das sein Licht und seine Kraft aus dem Glauben schöpft. Sola.

351. Broch, P., Preparación intelectual para la fe: *CiencTom* 41 (1930 I) 36—49 166—187 323—342. — Nach den Aufsätzen über die Willensvorbereitung zum Glauben läßt Br. eine weitere Artikelreihe über die Verstandesvorbereitung folgen. Der Glaube ist wesentlich Verstandesakt; eine krankhafte oder ungeordnete Richtung des Verstandes bietet ihm große Schwierigkeiten; so insbesondere die Forderung einer rein mathematischen Methode bei der Erforschung der religiösen Wahrheiten, ein falscher religiöser oder politischer Standpunkt, die Neigung, bloß oder vorwiegend die Schwierigkeiten der Probleme zu betrachten, bevor man sie gründlich studiert hat, die Forderung wissenschaftlicher Beweise dort, wo keine nötig sind. S.

352. Wach, Joachim, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. II. Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann. gr. 8^o (VII u. 379 S.) Tübingen 1929, Mohr, *M* 16.50; geb. *M* 19.— Die methodische Kraft, die W. bereits, besonders in seinen Werken über die „Religionswissenschaft“ (1924) und Dilthey (1926), bewährt hat, wird in dieser großen Untersuchung dem von Dilthey, Max Weber, Spranger, Sombart u. a. aufgegriffenen und für die verschiedensten Zweige des Wissens und der Philosophie wie Theologie so wichtigen Problem des Verstehens gewidmet. Nachdem der 1. Band (vgl. Schol 2 [1927] 145) die grundlegenden Verstehenssysteme, vorab das Schleiermachers, dargestellt hat, verfolgt dieser 2. Band die Geschichte der (evangelisch-)theologischen Hermeneutik bis etwa 1860, während der 3. Band die Entwicklung der historisch-philologischen Hermeneutik für dieselbe Zeit darbieten wird. Der 2. Band will nicht etwa eine Geschichte der evangelischen Exegese selbst bringen, sondern die Geschichte der hermeneutischen Prinzipien der Exegeten dieser Zeit im Lichte der allgemeinen Geistesgeschichte darstellen. Es werden u. a. besprochen Keil, Griesbach, Stäudlin, Vatke, Strauß, v. Hofmann. Die Einführung und Einleitung umreißen in etwa eine systematische Typologie vor allem des literarischen, besonders wieder des religiös-literarischen Verstehens. „Verstehen“ und „Deutung“ werden nicht kurzerhand als objektiv-subjektiv einander gegenübergestellt. Deutung ist für W. Erklärung aus einem vorausgesetzten System oder Standpunkt heraus. Das Verstehen muß nach ihm von vornherein und stets der unvermeidlichen menschlichen Subjektivität sich bewußt sein und kann gerade dann erst in Erfüllung seiner eigentlichsten Aufgabe diese Subjektivität auszuschalten, zu neutralisieren suchen. Diese Neutralität aber schließt das affektive Interesse und die Einfühlung nicht aus, sondern ein, so daß Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ihr Verständnis sogar erleichtern und objektivieren kann. Das Verhältnis der evangelischen Hermeneutik zur kirchlichen Autorität — ein Kernproblem — umgeht W. (92); wohl aber berücksichtigt er in seiner

hermeneutischen Geschichte die Stellung der Autoren zur Dogmatik, z. B. zum Pneuma. — Die katholische Lösung wird als „Unterwerfung der Hermeneutik unter die kirchliche Norm“ (90) gekennzeichnet. Demgegenüber gilt: Die katholische, in ihrer Methode rein philosophisch orientierte Apologetik setzt Inspiration und Kirche nicht voraus, sondern beweist sie philosophisch-historisch; später wird dann die so begründete und theologisch normierte Exegese mit der philologisch-philosophischen harmonisch verbunden. — Zum „Subjektivismus“ allen Verstehens: Die scholastische Erkenntnistheorie hält an der Objektivität der obersten Prinzipien fest; W. scheint übrigens in seinen Bemerkungen zu dem den extremen Subjektivismus bekämpfenden Artikel von Spranger (82 f.) ähnlich zu denken; vgl. hierzu VjschrWissPäd 5 (1929) 534 ff. Gemmel.

353. Fascher, Erich, Vom Verstehen des Neuen Testaments (Aus der Welt der Religion; Ntl. Reihe, H. 3) 8^o (149 S.) Gießen 1930, Töpelmann. M 4.25; geb. M 5.60. — Mit der Besinnung der Geisteswissenschaften auf ihre eigenen Grundlagen und Voraussetzungen ist auch das Problem des Verstehens und die Frage nach der Struktur der historischen Methodik von erneuter Bedeutung geworden; diese Fragen lagern sich fast alle um die zentrale des „hermeneutischen Zirkels“. Für die protestantische Exegese sind diese Probleme noch schwieriger und verwickelter dadurch, daß das NT nicht nur geschichtliches Zeugnis der Vergangenheit sein soll, sondern auch gegenwärtige Autorität für Glauben und Leben des Christen, zugleich aber von ihm bzw. vom christlichen Exegeten, aufgefaßt wird, was ja eine Entscheidung über diesen entscheidenden Inhalt bedeutet. In den beiden ersten Teilen stellt F. den ganzen Fragenkomplex gut heraus und beurteilt die verschiedenen protestantischen Lösungsversuche der letzten Jahre: die rein kritisch-historische Exegese, die „dialektische“ der Barth-Schule, die „pneumatische“ K. Girgensohns, die psychologische Wobbermins (produktives Einfühlen) und die „existenzielle“ Bultmanns, die sich — wie mir scheint, in etwas äußerlicher und voreiliger Weise — auf die Philosophie Heideggers stützt. F. zeigt das Ungenügende dieser Methoden; vor allem: wie der dialektische, pneumatische und existenzielle Exeget Eigenschaften, Anliegen und Philosophie des modernen Menschen in die Schrift hineinträgt. Weniger befriedigend sind die beiden positiven Abschnitte. Auch wo positive gute Bemerkungen geboten werden, erscheinen sie mehr zufällig als methodisch abgeleitet aus einer philosophischen Gesamtauffassung. Die letzten Fragen aber, besonders vom Verhältnis der Schrift als Quelle zur Schrift als Autorität, werden kaum gefördert. Brunner.

354. Zorell, Franz, Grammatik zur Altgeorgischen Bibelübersetzung. Mit Textproben und Wörterverzeichnis (Scripta Pont. Inst. Bibl.) Lex.-8^o (IV u. 164 S.) Roma 1930. L 40. — Aus Anlaß mancher gelehrten Erörterungen in verschiedenen einschlägigen Zeitschriften wurde neuerdings die Aufmerksamkeit wieder mehr auf die altwürdige Bibel der Georgier hingelenkt. Doch machte sich da der Mangel eines in die altgeorgische Sprache einführenden Lehrbuches unangenehm fühlbar. Die bisher erschienenen Grammatiken sind teils unvollständig, teils schwer zugänglich, teils auch in weniger allgemein bekannten Sprachen abgefaßt. Deshalb hat sich Z. der ebenso mühevollen wie dankenswerten Aufgabe unterzogen, eine bereits 1918 ausgearbeitete Vorlage nach neuer Prüfung und Ergänzung druckreif zu machen. Das Buch, das die Formen- und Satzlehre zusammenhängend darstellt, führt an Hand biblischer Texte in die Sprache ein; beigefügt ist ein Wörterverzeichnis zu den aufgenommenen Lesestücken. Ver-

wandt wird die sogenannte „Kriegerschrift“, die, zunächst für den alltäglichen, profanen Gebrauch bestimmt, in jüngster Zeit auch für die Druckausgaben der Heiligen Schrift Verwendung fand. Am Schluß der Grammatik wird auch eine Probe der „Priester-“ oder „Kirchenschrift“ gegeben. Leider existiert einstweilen noch keine kritische Ausgabe der gesamten altgeorgischen Heiligen Schrift. So mußte sich Z. in den alt. Lesestücken noch in der Hauptsache an die Drucke der Tifliser Bibeln mit ihrem verderbten Texte und ihrer modernisierten Orthographie halten. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, wird gelegentlich auf Formenunterschiede zwischen den alten Handschriften und den Druckausgaben hingewiesen. Die neutl. Stücke geben den Text alter Mss. Übrigens ist es gar nicht das Ziel der Grammatik, eine erschöpfende Darstellung des gesamten Sprachstoffes zu geben. Das Buch will einführen und anleiten, und das auf eine leichte Art.

Rembold.

355. Marschall, Gerhard, Die „Gottlosen“ des ersten Psalmenbuches. gr. 8^o (126 S.) Münster i. W. 1929, Helios-Verlag. M 6.— „Es hat für jeden Leser des Psalters ohne Frage etwas Befremdliches und Störendes, daß in so vielen Psalmen von den ‚Feinden‘ der Frommen die Rede ist.“ V. möchte über die Schwierigkeit hinweg helfen durch eine wissenschaftlich sorgfältige Untersuchung des in den ersten 41 Psalmen angewandten Begriffs der „Gottlosen“. Eine beigefügte Tabelle stellt die nicht weniger als 31 Termini zusammen, die zur Begriffsbestimmung herangezogen werden müssen. Leider hat sich M. die Lösung seiner Aufgabe von vornherein unmöglich gemacht durch eine falsche Wertschätzung der „Frommen“. Gleich der dritte Satz der Einleitung verrät, wie unsympathisch ihm die „Frommen“ der Psalmen sind: „So leidenschaftlich ist ihr Haß gegen sie [die Gottlosen], daß ihnen jedes Schimpfwort ... recht ist, um die schändliche Handlungsweise ihrer Widersacher zu charakterisieren.“ M. verkennt den hohen ethischen Sinn des Kampfes zwischen Gut und Böses, wie er in geistlichen Liedern allerdings auch mit heftiger Gemüts-erregung geführt wird. Verständnis für diesen Sinn ist wichtiger als die Erkenntnis der jeweiligen Zeitlage, aus der der einzelne Psalm entstanden ist; denn auf ihm beruht die überzeitliche Gültigkeit des Psalters. Es ist eben nicht wahr, was M. also formuliert: „Der Verzicht auf die zeitliche Ansetzung würde zugleich den Verzicht auf ein wirkliches Verständnis der Psalmen überhaupt bedeuten.“ Oder wenn es wahr wäre, würde es nur beweisen, daß sich M. selbst das Verständnis verschlossen hat; denn er nimmt an, daß auch die Psalmen des ersten Buches mit wenigen Ausnahmen nachexilisch seien. Und diese Annahme begründet er unter anderm mit ihrer „starken inhaltlichen Verwandtschaft“ mit den Sprüchen (besonders Kap. X—XXII, 16)! Ist es ihm nicht bekannt, daß heute selbst Kritiker von der Richtung eines Greßmann diese ältesten Teile des Spruchbuches wieder für sicher vorexilisch gelten lassen?

R.

356. Sellin, Ernst, Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt. 2. und 3. umgearb. Auflage. 2 Bde. gr. 8^o (VIII, 1—352; 353—619) Leipzig 1929, Deichert. geb. M 16.50 u. 13.— Die größere Besonnenheit der exegetischen Methode Sellins war schon in der ersten Auflage den Unehthetserklärungen der radikalen Kritik (Wellhausen, Hölscher, Marti) erfolgreich entgegengetreten. Wie uns S. schon im Vorwort versichert, „ist die neue Auflage, mag man sich darüber freuen oder nicht, auf dieser Bahn noch weitergegangen“. Wir jedenfalls freuen uns darüber und möchten S. bitten, uns noch mehr Anlaß zu solcher Freude zu bieten; zumal wir es ihm gerne glauben, daß

bei dieser Rückläufigkeit zu unerschütterten Überzeugungen der katholischen Exegese ihn „keinerlei dogmatisches Interesse leitet“. Er folge dabei nur der hohen Auffassung von der wissenschaftlichen Verantwortung, wenn er ganze Abschnitte einzelner Prophetenschriften als echt herausstelle, „deren Unechtheit fast schon dogmatisiert zu werden drohte“. Droht nicht auch das Wort „Dogma“ fast zu einem Schimpfwort zu werden? Warum läßt man einem terminus technicus der begriffsklaren griechischen Sprache nicht seine ehrliche Bedeutung: gesicherte Wahrheit? Im rationalistischen Jargon müßten wir sonst ja auch S. für „dogmatisch“ befangen ausgeben, weil er immer noch an der unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptung der grundsätzlichen Kultusgegnerschaft der Propheten festhält. Es handelt sich doch bei diesem rhetorisch überspitzten Tadel des bloß äußerlichen Kultusdienstes immer nur um den gerügten Mangel der echten innern Gesinnung. Das Opfer selber ablehnen ist nichts als die ins Alte Testament hineingetragene protestantische Abneigung gegen das zentrale Mysterium der wahren Religion. Daran hat kein Prophet Israels jemals im entferntesten gedacht. Das kultlose Religionsideal ist eben ein rationalistisches „Dogma“ in des viel mißbrauchten Wortes abfälligster Bedeutung. Dürfen wir nicht hoffen, daß ein Forscher wie S. den Fortschritt seiner Untersuchungen eines Tages auch vom Banne dieser Art von „dogmatischem“ Interesse befreien wird? Er hat doch schon den Mut gehabt zu schreiben: „Mit einem gewissen Schrecken muß ich feststellen, wie oberflächlich man vielfach das, was man nicht verstand, einfach für Glosse erklärte und wie leichtin man durch etwa ein halbes Jahrhundert wertvolles prophetisches Gut als wertlose Zutat betrachtet hat, nur, weil man mit falschen wissenschaftlichen Maßstäben an die prophetischen Schriften herantrat.“ Man bedenke, was dieses von uns mit aufrichtigem Danke entgegengenommene Geständnis besagt: Einer ganzen Generation von Menschen hat eine oberflächlich leichtfertige Kritik im angemessenen Namen der Wissenschaft das echte Wort Gottes verkürzt. Wie will man es da dem dogmatisch begründeten Lehramt der Kirche verargen, wenn es mit eigenen Bibeldekreten vor allzu großem Vertrauen zu solcher „Wissenschaftlichkeit“ warnt?

357. Lindblom, Joh., Micha, literarisch untersucht (Acta Academiae Aboensis, Humaniora VI 2) gr. 8^o (177 S.) Abo 1929, Abo Akademi. M 5.— Einleitend (5—12) begründet L. seine Methode aus dem gesteckten Ziel, die ursprünglichsten „revelatorischen“ Einheiten aufzufinden. Der Hauptteil (13—133): Literarische Analyse des Michabuches ist ein Zersetzungsprozeß, beschleunigt durch rationalistische Katalysatoren schärfster Art. Daß L. trotzdem noch manche Stücke, die Stade und Marti dem Propheten einst abgesprochen haben, wiederum für echt ansehen möchte, beweist nur, wie unglaublich weit sich die Kritik verrannt hatte. Aber warum sagt man sich von Methoden, die heute als so offenbar verfehlt erkannt sind, nicht entschiedener los? Mich. 5, 1—5 z. B. wird ausgeschieden als „fünfte messianische Interpolation“ einfach auf Grund der Behauptung: „Die für die Ausgestaltung dieses Zukunftsbildes bestimmenden Faktoren sind Mythos und freischwebende Phantasie!“ Zwei Schlußkapitel sammeln die Überbleibsel der Zerstörungsarbeit und geben darauf gestützt einige „religionsgeschichtliche“ Resultate, wie z. B.: Michas „Gesichtskreis ist recht beschränkt“.

358. Kremer, Jos., Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias, auf ihre Messianität hin untersucht; zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Alttestl. Abhandl. XI, 2). gr. 8^o (XIII u. 114 S.)

Münster 1930, Aschendorff. M 5.70. — Es gehört zu den qualvollsten Aufgaben der Exegese, Stellen des AT erklären zu müssen, deren Sinn durch eindringendes Studium nur noch mehr verdunkelt zu werden scheint. Auch die Geschichte der exegetischen Bemühungen dient dann gewöhnlich nur dazu, durch die gehäufte Vorlage aller erdachten Möglichkeiten und vergeblich versuchten Erklärungen das Gefühl der hoffnungslosen Verwirrung noch peinlicher empfinden zu lassen. Die Qual wird verschärft, wenn es sich um Texte handelt, deren messianische Bedeutung zwar aus Anspielungen im NT feststeht, aber unabhängig von solcher Verwendung nicht mehr sicher erwiesen werden kann. Kommt dann hinzu, daß der schwer beschädigte Text noch genug Spuren seiner ursprünglichen Schönheit erkennen läßt, die aber doch nicht ausreichen, die verlorene Einheit und Klarheit wiederherzustellen, dann möchte man die Wissenschaft verwünschen, die einem nichts einbringt als Ärger über all die feinen homiletischen und mystischen Auslegungen, denen es offenbar ohne die Hilfe der Exegese viel besser gelingt, unbekümmert um den zerstörten Zusammenhang sich aus einzelnen losen Texttrümmern wunderbar ergreifende Sinne zu erbauen. Zu den also gezeichneten Schriftstellen gehört auch die Hirtenallegorie im Buche Zacharias 11, 4—17 und 13, 7—9. K. hat in einer fleißigen Arbeit all die oben angedeuteten Erfolge erzielt. Im Schlußkapitel: „Zusammenfassende Folgerungen und Ergebnisse“ heißt es: „Nach den bisherigen Beurteilungen kann also die Allegorie weder rein historisch, noch rein messianisch, noch rein eschatologisch gedeutet werden; so erscheint es denn in der Tat sehr schwierig, einen befriedigenden Ausweg aus diesem rätselvollen Dunkel zu finden“ (90). R.

359. Segarra, F., S. J., La doble conclusión del Evangelio de San Juan: XX, 30—31 y XXI, 24—25: *EstudEcl* 9 (1930) 32—47. — Der Verf. hat den originellen Gedanken, das Johannesevangelium mit der heutigen Fundamentaltheologie zu vergleichen. Diese besteht ja aus zwei Teilen: 1. De Christo legato divino (et vero Deo Dei Filio), 2. de Ecclesia Christi. In der Tat zeigt Johannes zunächst die Wahrheit, daß Christus von Gott gesandt und wahrer Gott ist, und er bringt eine Reihe von Wundern als Beweise, *σημεία*. Im 20. Kapitel wird noch einmal durch die drei Erscheinungen des Auferstandenen die Messianität und die Gottheit Christi hervorgehoben. Dem entspricht der Schluß: „*Multa quidem et alia signa fecit Iesus...*“ (Io 20, 30). Dann handelt der Evangelist in kurzer, schlagender Weise von der Kirche, indem er die Einsetzung des Primates durch den als Gottessohn erwiesenen Christus berichtet. Durch den Hinweis darauf, daß sowohl Petrus als er selbst sterben muß, deutet er auch die Fortdauer des Primates an. Dann kommt der Gesamtschluß des Evangeliums: „... et scripsit haec... Sunt autem et alia multa, quae fecit Iesus“ (Io 21, 24 25). Hier ist nicht mehr eigens von „signa“ die Rede. So erklärt sich der doppelte Schluß, und das Evangelium steht als geschlossene Einheit da. Deneffe.

360. Hull, R., S. J., The Council of Trent and Tradition: *EcclRev* 81 (1929 II) 469—482 602—615. — An der Hand der von der Görresgesellschaft herausgegebenen Konzilsakten zeichnet H. ein Bild der bewegten Verhandlungen des Trienter Konzils, deren Frucht das Dekret über die Heilige Schrift und die Traditionen der Apostel war. Bei der Angabe des Unterschiedes zwischen dem ersten Entwurf (Conc. Trid. V 31) und dem endgültigen Dekret (V 91) hätte noch erwähnt werden können, daß das *partim ... partim* des Entwurfes („hanc veritatem *partim* contineri in libris scriptis, *partim* sine scripto traditioni-

bus“) im endgültigen Dekret weggefallen ist. — In den RechThAnc-Méd 2 (1930) 195^r f. (Bulletin de Théol.), wo diese Artikel besprochen werden, meint der Berichtstatter, auch solche Traditionen, wie die des Betens nach Osten hin, seien nach der Auffassung der Konzilsväter apostolische Traditionen. Es ist richtig, daß auch dieses Beispiel in den „Auctoritates“ (V 16, 25) aufgeführt wird. Aber daß das Konzil diese und ähnliche Traditionen als apostolische bezeichnen wollte, kann man billig bezweifeln. Jedenfalls hat es dem Verlangen einzelner Väter nach Aufzählung der Traditionen (V 18, 14; 19, 29; 39, 18) nicht entsprochen. Auch die Meinung desselben Berichterstatters, daß es sich bei den Traditionen des Trienter Dekrets nur um solche Wahrheiten oder Gebräuche handelt, die nicht in der Heiligen Schrift stehen, scheint mir nicht haltbar. Es gehört zum Wesen der Tradition, daß sie mündlich vorgelegt wurde. Aber sie kann außerdem in der Heiligen Schrift stehen. Gerade die Streichung des *partim* ... *partim* deutet darauf hin. D.

361. Pribilla, M., Ökumenisch: StimmZeit 119 (1930 II) 257—270. — Bedeutungsgeschichte des jetzt vielgebrauchten Wortes: Ökumene (*οικουμένη*) und Ökumenisch (*οικουμενικός*). Die praktische Verwendung des vieldeutigen Wortes verlangt genaue Bestimmung des Inhaltes. „Die Ökumene christlicher Liebe muß der Ökumene christlichen Glaubens den Weg bereiten.“ Kösters.

362. Andrian-Werburg, C[aroline] v., Ihre Wege nach Rom. Konvertitenzeugnisse für den katholischen Glauben. 8^o (318 S.) Paderborn 1929, Schönigh. M 5.—; Lw. M 6.50. — Nach Konversionsmotiven und -wegen geordnete Gruppen, die ein anschauliches Bild der subjektiven Kriterien und des emotionalen Elementes in der subjektiven religiösen Gewißheit geben: ein Fingerzeig für die „subjektive Apologetik“. Ks.

363. Kempf, C., Seligsprechungsprozesse aus dem deutschen Sprachgebiet. ZAM 4 (1929) 74—76. — Eine chronologische Liste der Diener Gottes deutscher Zunge, für die von der zuständigen Stelle Schritte zur Seligsprechung unternommen wurden. — 364. Ders.: Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Selig- und Heiligsprechungen im Jahr 1929: Ebd. 5 (1930) 181—183. — „Wie genau es die Kirche mit ihren Untersuchungen nimmt, zeigt der Prozeß der englischen Märtyrer.“ Ks.

365. Madoz, J., La infalibilidad del Romano Pontífice en el Conmonitorio de San Vicente de Lerins: Greg 11 (1930) 171—180. — Mag auch der berühmte Kanon „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“ exklusiv, nicht bloß affirmativ, aufgefaßt, bei etwaigen anderen Definitionen Schwierigkeiten bereiten können; gegen die Unfehlbarkeit kann er nicht verwandt werden, weil V. v. L. diese selber ausspricht durch die Art, wie er über das Verhalten des Papstes Stephanus im Ketzertaufstreit schreibt, woraus sich ergibt, „que en la mente del Lirinense, el Romano Pontífice, en virtud de su autoridad suprema de Primado, decidió autoritaria y, al parecer, definitivamente un negocio doctrinal“. Ks.

366. Hildebrand, Dietrich v., Aufgaben und Strömungen im Katholizismus der Gegenwart: Der Katholische Gedanke 3 (1930) 172—185. — „Volle Besinnung auf das Übernatürliche“ und „Hervortreten des christlichen Gemeinschaftsgedankens“. Ks.

367. Rivière, Jean, Le Modernisme dans l'église. Étude d'histoire religieuse contemporaine. 8^o (589 S.) Paris 1929, Letouzey et Ané. Fr 40.— Nach einer ausführlichen, nach Ländern gesonderten Literaturangabe behandelt Verf. die Benennung des Modernismus,

dann seine Wurzeln (Subjektivismus, Liberalismus, Kritizismus: alle letztlich erwachsen aus dem Problem von Glauben und Wissen), seine ersten Symptome in den verschiedenen Ländern (Deutschland, England, Frankreich, Italien), Amerikanismus, Streit um die Apologetik, Angleichung an den Protestantismus. Im zweiten Teil wird die „explosion de la crise“, das Auftreten des eigentlichen Modernismus historisch geschildert: Loisy, Tyrrell. Im dritten Teile die „prolongation de la crise“ in Frankreich, England, Italien, Deutschland (Schell, Reformkatholizismus, Indexbewegung, einzelner doktrinäer Modernismus: J. Schnitzer usw.), Gesamtlage. Der vierte Teil bespricht die päpstlichen Entscheidungen des Decretum „Lamentabili“ und die Enzyklika „Pascendi“; bei beiden Geschichte, Inhalt, dogmatisch-kanonistische Wertung. Der fünfte Teil berichtet über die „réaction du modernisme“, indem er die Proteste, die Opposition und Agitation, Hilfe durch Nichtkatholiken, modernistisches Schrifttum vorführt. Der sechste Teil endlich, „Dénouement de la crise“ überschrieben, zeigt die konsequente und siegreiche Bekämpfung des Modernismus. — Wie schon die Übersicht zeigt, verdanken wir Rivière eine sehr wertvolle Ergänzung der bisherigen systematischen Darstellungen des Modernismus, besonders nach der historischen Seite hin. Ks.

368. *Orient und Occident*. Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie. Hrsg. von Fritz Lieb und Paul Schütz. 3. H.: Der russische Mensch und die Kirche. gr. 8^o (96 S.) Leipzig 1930, J. C. Hinrichs. M 5.— Sergius Bulgakow, Das Selbstbewußtsein der Kirche: Das Wesen der Kirche ist „sobornostj“, Konziliarismus und Einigung. Sie ist unfehlbar, hat aber kein äußeres Organ zur Bezeugung ihrer inneren Selbstevidenz. Auch die allgemeinen Konzilien haben Autorität nur, weil die Kirche ihr Ja dazu sagte; sonst wären sie bloße Konferenzen. Die Auffassung der Dogmen kommt entsprechend der modernistischen sehr nahe. — Fritz Lieb, Das Problem des Menschen bei Dostojewskij: Eine gute Darlegung der beherrschenden Gedanken im Werke Dostojewskijs. Nur die Liebe zum Nächsten, d. h. dem konkreten Menschen, kann Erlösung bringen; alle abstrakte Ideologie ist aus der Angst, aus dem Bösen geboren. — Benjamin Unruh, Das Reich Christi und das Reich Cäsars in der Weltanschauung Nicolai Berdjajews: Alle Verabsolutierung eines Irdischen führt zur Katastrophe. Staat und Kirche müssen geschiedene Reiche sein. Einen christlichen Staat kann es nicht geben, der Staat ruht auf alttestamentlichen Grundlagen; allerdings ist seine Gewalt religiös fundiert. Das Reich Gottes aber ist hinter und über der Geschichte, nicht in ihr. Brunner.

369. *Algermissen, K., Konfessionskunde*. Ein Handbuch der christlichen Kirchen- und Sektenkunde der Gegenwart. gr. 8^o (XVI u. 845 S.) Hannover 1930, Giesel. M 12.—; geb. M 13.— Der Verf. hat hier sein 1924 in 1., 1925 in 2. bis 3. Auflage erschienenes Werk „Christliche Sekten und Kirche Christi“ einerseits bedeutend gekürzt, andererseits ganz bedeutend erweitert, indem er auch die in der Neuzeit unmittelbar von der katholischen Kirche losgelösten Bewegungen, wie Altkatholizismus und tschechoslowakische Kirche, ferner die orthodoxe und die anglikanische Kirche in den Bereich seiner Betrachtung hineinzog. Er nennt das neue Werk Konfessionskunde. Über 100 Seiten sind der katholischen Kirche, dem Nachweis ihrer göttlichen Stiftung und der Vorlegung ihrer Glaubenslehre gewidmet. Für die aus dem Protestantismus hervorgegangenen Sekten hat der Verf. die gute Einteilung: Die Sekten des festländischen, des englischen, des amerikanischen Protestantismus. Entstehung, Geschichte, Lehre der einzelnen

Gemeinschaften und Sekten wird gut und mit reichen Literaturangaben dargelegt, so daß das Werk auch für den Dogmatiker nützlich ist. Die letzten Kapitel behandeln die Einigungsbestrebungen. — Es scheint mir nicht angebracht, in bezug auf die katholische Kirche von einer Schuld der Kirche, z. B. an der Fortdauer des orientalischen Schismas zu reden (352); die einzelnen Glieder oder Vorsteher der Kirche können schuld haben. Der Druck ist vorzüglich, nur sollten die allzu kleinen Typen der Anmerkungen durch größere ersetzt werden; der Preis ist als billig zu bezeichnen. Zu wünschen wäre, daß die Namen der Verfasser bei den Literaturangaben irgendwie, etwa durch Sperrung, hervorgehoben würden. Deneffe.

370. Scheurlen, P., Die Sekten der Gegenwart und neuere Weltanschauungsgebilde. 4. stark erwei. Aufl. 8^o (440 S.) Stuttgart 1930, Quell-Verlag der Ev. Gesellschaft. *M* 4.50; geb. *M* 6.50. — Das musterhaft gedruckte Buch zeichnet sich inhaltlich aus durch die kurze, klare Darlegung der einzelnen Sekten, ihrer Geschichte und ihrer Lehre, sowie durch eine ruhige, auch das Gute anerkennende Beurteilung. Naturgemäß enthält das Buch wegen des protestantischen Standpunktes des Verf. hier oder da einen Irrtum, aber von Gehässigkeit gegen den Katholizismus hält es sich fern. Interessant ist, wie die Sekte gegen die Kirche abgegrenzt wird: „Zur Art der ‚Kirche‘ gehört die Ökumenizität, zur Art der ‚Sekte‘ die Exklusivität“ (11). In der am Schluß des Buches stehenden „Erklärung von Fremdwörtern und wissenschaftlichen Fachausdrücken“ wird dann Ökumenizität erklärt als „Das Umfassen aller“, also eigentlich Katholizität. Dankenswert ist es, daß nicht nur bekanntere Sekten, wie Adventisten, Ernste Bibelforscher u. dgl. behandelt werden, sondern auch Auskunft gegeben wird über neuere Bewegungen, wie Christengemeinschaft, Neugeistbewegung, die „in Prof. Dr. Verweyen in Bonn ihren Führer“ sieht (405), Bahai-Weltreligion, Masdasnan. Ein gutes Sach- und Namensverzeichnis ist beigegeben. D.

371. Busch, J., Das Sektenwesen unter besonderer Berücksichtigung der Ersten Bibelforscher. Entstehung, Ausbreitung und Hauptirrtümer sowie Widerlegung und Abwehr der modernen Sektiererei. gr. 8^o (360 S.) Hildesheim o. J. (Imprimatur von 1929), Borgmeyer. *M* 6.—; geb. *M* 8.— Der Verf. geht mit Geschick den Ursachen der Entstehung und der Verbreitung der Sekten nach. Sodann behandelt er mit Heranziehung guten Quellenmaterials die Sekte der Ersten Bibelforscher, ihre Entstehung und ihre Hauptirrtümer, die eine ausführliche Widerlegung erfahren. Gelegentlich des Kapitels über das tausendjährige Reich werden auch andere moderne Sekten kurz gezeichnet. Für die Pastoral nicht unbedeutend ist der letzte Abschnitt, der über die Abwehr der Sekten handelt. Wertvoll sind die reichen Literaturangaben über das Sektenwesen. Die Darstellung ist volkstümlich. Origenes sollte nicht Origenes geschrieben werden. D.

372. Schnitzer, Joseph, Hieronymus Savonarola. Auswahl aus seinen Schriften und Predigten (Das Zeitalter der Renaissance, hrsg. v. Marie Herzfeld, II. Serie, Band X). 8^o (LII u. 286 S.) Jena o. J., Diederichs. *M* 11.50; geb. *M* 15.— Der Herausgeber dieser Auswahl ist durch zahlreiche Veröffentlichungen über Savonarola und den Florentiner Kreis, die unser Wissen über den Frate nicht nur beträchtlich erweitert, sondern das Urteil über seine Person und sein Wirken unter ganz neue Gesichtspunkte gestellt haben, weit bekannt. In dem vorliegenden Buch gibt er gleichsam eine Quellensammlung zu seiner Auffassung von dem großen Reformmann. Die Auswahl ist durch Schn.s eigene Einstellung, die von anderer Seite bekämpft

wurde, teilweise bedingt und in diesem Sinn eine Art Tendenzschrift. Die den Theologen besonders interessierenden philosophischen und theologischen Schriften Savonarolas sind in ihr nicht berücksichtigt; der Reformator und Mystiker kommt vor allem zu Wort. Die hinreißenden, gewaltigen Predigten sind meisterhaft übertragen; man spürt aus ihnen noch die ganze Hingabe und Glut, die den unglücklichen Mann verzehrten. In einer ausführlichen Einleitung bietet Schn. eine Zusammenfassung seiner vieljährigen Forschungsarbeit. Leider hält er sich hier, wie auch in den Anmerkungen zu den Schriften, nicht von bitteren und übersteigerten Ausdrücken fern, die das religiöse Empfinden mancher Leser verletzen dürften und zur Klärung der auch nach Schn.s Arbeiten noch offenstehenden Fragen über Savonarola nichts beitragen. Der im Vorwort gegen Freiherrn v. Pastor insinuierte Angriff ist durch die entschiedene Bestreitung des nunmehr heimgegangenen großen Papstgeschichtsschreibers hinfällig geworden. J. Grisar.

3. Judentum.

373. Bonsirven, Joseph, *Sur les Ruines du Temple (Le Judaïsme après Jésus-Christ)*. 8^o (380 S.) Paris, Bernard Grasset, 1928, Fr 15.— Die Sammlung „La Vie Chrétienne“, unter der leitenden Herausgeberschaft von Maurice Brillant, bietet als 5. Bd. der Reihe ihren christlichen Lesern eine aufschlußreiche und übersichtliche Darstellung des Judentums in seiner lebenskräftig wuchernden Weiterentwicklung seit der Stunde seines Abfalls von dem einzigartig hohen Berufe, den Gott ihm in der Vorbereitung auf die messianische Religion zugedacht hat. Diese furchtbare Wende im Schicksal Israels war schon vollzogen am Abend des blutigen Rüsttages von Golgotha, aber erst die weltgeschichtliche Bedeutung der Zerstörung Jerusalems offenbarte dem verblendeten Volke seine Verwerfung. Daher der Haupttitel des Buches. B., ein ausgezeichnete Kenner des nachchristlichen Judentums, gibt uns darin zunächst als Einführung (11—60) einen geschichtlichen Überblick über die drei Perioden, die talmudische (bis 7. Jh.), die jüdisch-mittelalterliche (bis 18. Jh.) und die liberalisierende Neuzeit der Emanzipation. Die folgenden Kapitel behandeln mit fortwährender Berufung auf die besten Quellen, zumal der rabbinischen Literatur: 1. die jüdische Gottesauffassung: unser Vater und unser König, 2. das Erwähltheit des Volkes, 3. die Thora: das geschriebene und das mündliche Gesetz, 4. die Gesetzesreligion, 5. die Vergeltung und Moralprinzipien, 6. der Messianismus, 7. die kommende Zeit, 8. das Joch des Himmelreiches: öffentlicher Kult, 9. die persönliche Religionsübung, 10. das jüdische Familienleben und die Erziehung, 11. Grundsätze der privaten und sozialen Sittlichkeit, 12. die Kabbala, geschichtlich, spekulativ und praktisch. Ein Schlußkapitel behandelt einige Gegenwarts- und Zukunftsfragen. Rembold.

374. St. John Thackeray, H., *Josephus, the Man and the Historian*. With a Preface by G. F. Moore. gr. 8^o (X u. 160 S.) New York 1929. Jewish Institute of Religion Press (Leipzig, Harrassowitz) M 12.— Das Buch enthält sechs Vorträge, die uns vollständig über die Person und das Geschichtswerk des Flavius Josephus unterrichten. Als Mensch wird er so beurteilt: „weder liebenswürdig noch heldenhaft, von selbstsüchtig knechtischer Gesinnung“, aber ein echter Patriot. Die Quellen, die er für seine Werke benutzt, sind erstklassig: seine Erinnerungen, die amtlichen Commentarii, Dokumente aus Archiven und die Arbeiten früherer oder gleichzeitiger Schriftsteller.

Aber sein Urteil ist oft beeinflußt und entstellt durch seine Tendenzen. Zur Vervollkommnung seiner griechischen Form bediente er sich der *συρρογοί*. Th. hat das große Verdienst, zwei seiner Hauptthefler feststellen zu können. Was Flavius über die jüdische Religion berichtet, ist auf guten Eindruck bei hellenistischen Lesern berechnet. Bezeichnend ist sein Schweigen über die Lehre vom Messias. Was das Testimonium Flavianum betrifft, so bekennt sich jetzt Th. gegen seine frühere Ansicht zur Echtheit. Er sieht darin die Reste eines Berichtes über den von Jesus erregten *δόρυβος*. Der Abschnitt, zuerst dem Christentum feindlich, sei von einem christlichen Überarbeiter verbessert und gemildert worden. Über den Wert der slawischen Übersetzung des *Bellum Judaicum* will Th. sich nicht aussprechen. Er anerkennt jedoch, daß dieser Text sehr verdächtig ist. Möchte diese Zurückhaltung jene etwas vorsichtiger machen, die sich der Eislerschen These bemächtigen, um die überkommene Geschichte von den Anfängen des Christentums umzustößen! In ihren Reihen tut sich besonders Salomon Reinach hervor, der sich fragt, ob man nicht nach dem slawischen Text die Tatsachen des Evangeliums verbessern müsse (*Revue des Études juives* [1929] 113—136). Lagrange zeigt in seiner Antwort, daß die ausgespielten Stellen die Hand eines christlichen Abschreibers verraten, der das NT kennt und benutzt (*RevBibl* [1930] 29—46.) Bonsirven.

375. Guttman, Heinrich, Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus. 8^o (VIII u. 51 S.) Breslau 1928, M. & H. Marcus. M 2.— „Über den Charakter des Josephus und seine Glaubwürdigkeit als Geschichtsschreiber sind die widersprechendsten Urteile gefällt worden“, schreibt Schürer (I, 93). G. will die Zuverlässigkeit des jüdischen Schriftstellers auf begrenztem Ausschnitt neu untersuchen. Die Abweichungen des Josephus von den Angaben des Pentateuchs sind zweifacher Art: 1. er ergänzt sie durch Züge der zeitgenössischen Überlieferung, die uns übrigens auch anderweitig bekannt sind; 2. er sucht durch naturalistische Erklärungen die Wunderberichte dem rationalistischen Denken seiner Zeit annehmbar zu machen; dazu läßt er seine Helden der Lage entsprechende Reden halten. Beides berechtigt zu keinem Zweifel, daß J. ganz auf der Grundlage der Bibel steht. Dann vergleicht G. die Angaben des J. über die Religionsgesetze und den Tempel; sie stimmen durchweg mit denen des Talmuds überein oder stützen sich vielleicht auf ältere, damals noch bekannte Nachrichten und Gebräuche. Das letzte Kapitel, J. und die jüdische Weltanschauung seiner Zeit, befriedigt trotz größerer Ausführlichkeit weniger. Die schon ältere Arbeit von Schlatter, *Wie sprach J. von Gott?*, bietet viel mehr. B.

376. Kohler, Kaufmann, *The Origins of the Synagogue and the Church*, edited with a biographical Essay by H. G. Enelow. 8^o (XL u. 297 S.) New York 1929, The Macmillan Company. *Doll.* 3.— Das nachgeborene Werk des 83jährig verstorbenen (Jan. 1926) Verf.s verrät die Schwächen seines hohen Alters. Es soll eine Lieblingsidee des in jüdisch-amerikanischen Kreisen hochgestellten Verf.s verwirklichen helfen: die Einigung der Synagoge und der Kirche, die beide das Reich Gottes errichten wollten und dazu viele gemeinsame Anlagen und Interessen hätten. Zunächst wird die Entstehung des Judentums in drei Stadien geschildert. 1. Vorbereitung im Exil; 2. schöpferische Periode unter den Hasidim, von denen die Essener und Pharisäer hergeleitet werden; 3. Blütezeit unter pharisäischer Vorherrschaft. Diese einleitenden Kapitel zeichnet dieselbe Gelehrsamkeit aus, die sich in vielen Beiträgen zur „*Jewish Encyclopedia*“ und im „*Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*“

offenbart. — Unsere Ausstellungen richten sich zunächst gegen die Willkürlichkeit in der Verwendung biblischer Texte. K. steht dabei noch auf Positionen der radikalsten Kritik, die sonst schon längst aufgegeben sind. Dabei sucht und findet er in der unmöglichsten Weise überall mazdäische Einflüsse. Am meisten aber ist die Darstellung der Chasidäer zu beanstanden. K. macht sie zu einer den Pharisäern und Sadduzäern gegenüber fest organisierten Partei, die sich durch eine antikerikale Laienfrömmigkeit von großer Innerlichkeit auszeichnete. K. hat hier offenbar den von ihm selbst vertretenen Liberalismus in die ferne Vergangenheit projiziert. Noch unhaltbarer sind die Konstruktionen, mit denen K. das Christentum zu erklären versucht. Dem Jesus der legendarischen Evangelien stellt er einen der Geschichte entgegen, der ein essenischer Träumer war. Die Moral der Bergpredigt sei durchaus pharisäisch; nur als Mensch habe Jesus durch seine Milde diese seine Gesinnungsgenossen übertroffen. Übrigens sei das Christentum eigentlich eine Gründung seiner Anhänger, zumal des Paulus. Es verlohnt sich nicht, diese Phantasien geschichtlich zu bewerten. B.

377. Gaster, Moses, *The tittled Bible, a Model Codex of the Pentateuch. A Dissertation on the history of the Tittles, their origin, date and signification, with one Facsimile.* 4^o (55 S.) London 1929, Maggs Bros., 34 & 35 Conduit Str. W. 1.— Die vorliegende Arbeit ist eine Einführung in die Wiedergabe einer Handschrift, des einzigen Exemplars jener *Mustercodices*, die den Schreibern zur richtigen Herstellung der Synagogenrollen dienten. Sie unterscheiden sich von den gewöhnlichen *Codices* besonders durch den Gebrauch der Strichelchen oder Krönchen (*tittles*), wahrscheinlich der *apices* von Mt 5, 18. G. glaubt, die Erforschung dieser Strichelchen bringe Licht in die Überlieferung des Bibeltextes und mache es möglich, das Urbild der Thora zu erreichen. Diese Krönchen sollen aus dem 4. Jahrh. v. Chr. stammen. Sie hätten das mündliche Gesetz des Schriftverständnisses fixiert und zeigten die Art und Weise an, wie man die Schrift lesen müsse. Von diesen Zeichen leite die *Massora* ihre Vokalisation her. Diese Theorie stützt sich auf einige Texte des Talmuds, besonders auf *Menachot* 29 b, wo G. eine Anspielung auf die Krönchen sieht: eine Auslegung, die sehr bestreitbar ist. Die klarsten Texte sind die der späteren Rabbiner und des *Sepher Tagin* (*liber coronularum*), den G. für älter als den Talmud hält, gegen die allgemeine Ansicht und die offenkundige Wahrheit. Die verschiedenen Überlieferungen über den Gebrauch der Strichelchen, die auch G. anerkennt, sprechen gegen seine Theorie. Wir möchten darum Blau, dem Fachmann in diesen Dingen, beistimmen: „Trotz der hinreißenden Beredsamkeit Gasters bin ich von seinen neuen Thesen nicht überzeugt worden. Die ganze Frage müßte, so glaube ich, im Lichte der allgemeinen Schriftgeschichte behandelt werden. Die Buchschrift ist, nach Ausweis der Papyri auch in der hellenistischen Welt, im Gegensatz zur Schul- und Geschäftsschrift, eine Zierschrift gewesen, in der gleichfalls Strichelchen gefunden werden.“ (*Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums* [1929] 471.) B.

378. Fiebig, Paul, *Der Talmud, seine Entstehung, sein Wesen, sein Inhalt unter besonderer Berücksichtigung seiner Bedeutung für die ntl. Wissenschaft.* 8^o (VIII u. 140 S.) Leipzig 1929, Pfeiffer, M 5.50. — Die beiden ersten Teile behandeln kurz die Entstehung des Talmuds (1—14) und sein Wesen (15—22). Sie bieten in gedrängter Form eine Übersicht über das, was H. L. Strack in seiner Einleitung in Talmud und Midrasch gesammelt hat. Der dritte und Hauptteil

(23—138) geht über den Titel hinaus. Es ist eine Apologie des talmudischen Judentums durch eine geschickte Auswahl und Erklärung von Proben aus dem Talmud und auch aus einigen anderen rabbinischen Schriften. Dem Nebenzwecke der Beleuchtung des NT aus Parallelen im Talmud dienen folgende Abschnitte: Sprüche, Gleichnisse, Wundergeschichten, Ius talionis, Ehebruch, Aussagen des Talmud über Jesus, Sanhedrin, Prügelstrafe, Passahmahl, Sabbatquiddusch. In diesem letzten Abschnitt bekämpft F. mit Recht die Folgerungen von H. Lietzmann in seinem „Messe und Herrenmahl“ und weist einige von dessen anfechtbaren und tendenziösen Übersetzungen nach. Verf. scheint aber auch selbst nicht ganz die Klippe vermieden zu haben, auf die er aufmerksam macht: mit dem NT Texte in Verbindung zu bringen, um Verwandtschaft oder Abhängigkeit glaubhaft zu machen, wo nur äußere Beziehungen vorliegen. Ähnlich wie Dalman und G. Kittel. Indessen weist F. hier (120), wie in seinen anderen Werken, z. B. in seinem „Das Vater Unser“, auf die große Überlegenheit der Reden Jesu im Vergleich zu den Aussprüchen der Rabbiner hin. Mehr Zurückhaltung wäre geboten gegenüber den „Wundern“, die dem Rabbi Chanina ben Dosa zugeschrieben werden. Aber beachten wir die öfters wiederholte Bemerkung: der Talmud bestätigt die Geschichtlichkeit mancher Einzelheit des Evangeliums. Die Verteidigung des Judentums ist durchaus berechtigt gegenüber gewissen lächerlichen und boshaften Anklagen des Antisemitismus. Jedoch scheint F. in seinem Wohlwollen wieder etwas zu weit gegangen zu sein. Auch ohne auf Eisenmenger „Das entdeckte Judentum“ zurückzugreifen, könnte man genug Belegstellen beibringen, die in Dingen der Gerechtigkeit ein doppeltes Maß gestatten, je nachdem der Jude es mit einem Nicht-Juden oder mit einem Stammesgenossen zu tun hat. Im ganzen aber kann dies Büchlein gute Dienste leisten, um in die für die meisten Christen verschlossene Welt des Judentums einzuführen. Viele Vorurteile mag es verscheuchen und damit manches Mißtrauen.

B.

379. Lamparter, Eduard, Das Judentum in seiner kultur- und religionsgeschichtlichen Erscheinung. gr. 8^o (VIII u. 340) Gotha 1928, Klotz. *M* 8.—; Hlw. *M* 10.— Eine Widerlegung des Antisemitismus vom liberal-protestantischen Standpunkt. Der Antisemitismus, seit dem Kriege wieder in Deutschland, seinem klassischen Lande, erstarkt, verfolge ein Zerrbild des Judentums. Diesem will L. die Wahrheit gegenüberstellen, indem er die hauptsächlichsten Beschuldigungen widerlegt. 1. „Das Judentum wird als eine durchaus minderwertige, verderbte, in jeder Beziehung leistungsunfähige Rasse gebrandmarkt.“ L. verwirft die Rassentheorie als unsittlich, unchristlich, unwissenschaftlich. Zudem seien die Juden das Ergebnis zahlreicher Kreuzungen, und die deutschen Juden seien deutsch seit Geschlechtern. L. hebt dabei die jüdische Eigenart nicht genügend hervor, die sich für eine vollständige Angleichung unfähig erweist. — 2. „Das Judentum wird als ein Schädling, eine Schmarotzer- oder Giftpflanze auf dem Boden der Menschheitskultur bekämpft.“ Die Antwort wird in zwei Kapiteln, den bedeutendsten des Buches, gegeben. „Die Entstehung des Judentums und seine Stellung in Gegenwart und Zukunft“ zeigt das stete Wachstum der jüdischen Rasse. Man müsse diese Entwicklung und auch die innigere Verschmelzung mit der Nation, nicht aber immer das Aufgehen im Christentum wünschen. Kann Verf. letzteres vom christlichen Standpunkte aus vertreten? „Die Kulturarbeit des Judentums“ schildert seinen Gegenstand sehr geschickt von den akkadischen Zeiten bis zur Gegenwart. Israel hat sich erst späterhin dem Handel

und den Geldgeschäften zugewandt, infolge der Ausnahmegesetze, die gegen es erlassen wurden. Der Kapitalismus verdanke ihm viel, aber nicht alles. L. übernimmt hier die bekannten Sätze Sombarts, doch nicht ohne Einschränkung. Die völkische Lebenskraft Israels habe Verfolgungen und Vertreibungen überstanden dank seiner Treue gegen die angestammte Religion. Diese Darstellung traut den Behauptungen der rationalistischen Kritik und wird in ihrer Parteilichkeit für das Judentum ungerecht gegen das Christentum. Kann man die feindseligen Maßnahmen gegen die Juden der Kirche aufbürden? Sie sahen doch selbst in ihr mit Recht ihre Beschützerin. Geht es an zu sagen: „Maimonides hat die christlichen Scholastiker des Mittelalters alle an Freiheit und Weite des Geistes und umfassendem Wissen hinter sich gelassen“? — Die 3. Anklage der Antisemiten: „Außer der rassenmäßigen Veranlagung wird die Religion des Judentums als die Quelle aller kulturellen Verderbnis verdächtigt“, läßt sich leicht widerlegen durch einen Hinweis auf die geistig-sittliche Erhabenheit der Religion Israels. Wenn Gesetz und Kultus im Vordergrund stehen, so wird zugleich auch die Forderung der Innerlichkeit erhoben und betont. Allerdings ist das Christentum eine Höherentwicklung und Vollendung. Es erfüllt besser als das Judentum „die Rolle im Geistesleben der Menschheit, ein Zeuge und Wächter des reinen Monotheismus zu sein und das ethische Element in dem geistigen Gottesglauben zu betonen und zu wahren“.

B.
380. Wolfson, Harry Austryn. Crescas' Critique of Aristotle; Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. gr. 8^o (XVI u. 759 S.) Cambridge, Mass., 1929, Harvard University Press. — Nach einigen in JQR erschienenen Vorarbeiten schenkt uns Verf. eine ausgezeichnete Ausgabe der wichtigsten Teile (etwa ein Sechstel des Ganzen) von Crescas' philosophischem Hauptwerke „Or Adonai“ (Licht Gottes). Chasdai Crescas (geb. 1340 in Barcelona, gest. 1410 in Saragossa), selber ein echter Vertreter jener eigentümlichen Verschmelzung von griechischen Philosophiesystemen, die jahrhundertlang in arabischer und hebräischer Sprache überliefert und verarbeitet waren, bekämpft in seinem großangelegten „Or Adonai“ die radikale Richtung der jüdischen Aristoteliker und Averroisten, die, indem sie die freieren Gedankengänge des Maimonides fortführen wollten, diese vielmehr entstellten hätten. Crescas bedauert es, daß niemand es wage, „die Beweise des Griechen (Aristoteles), der die Augen Israels in unseren Tagen verfinstert“, anzufechten. Das ganze Werk besteht aus vier Ma'amarim (Bücher), von denen die drei ersten in Kelalim (summulae) eingeteilt sind, letztere hinwiederum in Kapitel. Verf. bietet uns in seiner Ausgabe die ersten 25 Kapitel des 1., und die ersten 20 Kapitel des 2. Teiles des ersten Buches. Sie enthalten die Beweise und die Kritik der 25 Sätze, in denen Maimonides die Hauptprinzipien der aristotelischen Philosophie zusammengefaßt hat. Dem hebräischen Text ist rechtsseitig eine sorgfältige englische Übersetzung beigegeben (S. 130—315). Darauf folgt ein ausführlicher Kommentar (319—700), dessen Erklärungen sich gelegentlich zu selbständigen Exkursen auswachsen. Vorausgeschickt ist eine Einleitung (1—127), welche die einschlägigen literar-historischen Fragen und die Hauptprobleme der vorgelegten Texte zusammenhängend behandelt. Eine Reihe von Indizes folgen: 1. Sach- und Namenregister; 2. Stellenregister von a) griech., b) arab., c) jüd., d) europ. Autoren; 3. Verzeichnis der hebr., griech., arab. und lateinischen Termini.

Rembold.
381. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkelscher Stiftung.

2 Bde. gr. 8^o (504 u. 471 S.) Breslau 1929, Marcus. Bd. je *M* 20.— Der 1. Band enthält die größeren Arbeiten der Festschrift, an der sich Dozenten wie ehemalige Schüler des bedeutendsten deutschen jüdischen Seminars beteiligt haben. Im 2. Band werden dann die kleineren Beiträge mitgeteilt. Das Gesamtwerk ist gerade als Sammelwerk geeignet, in die modernen wissenschaftlichen Strömungen des deutschen Judentums einzuführen. Es seien von den Beiträgen genannt: Isaak Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung; Albert Lewkowitz, Das Judentum und die geistigen Strömungen der Jetztzeit (sehr interessant!); Israel Rabin, Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung; Max Katten, Genesis Kap. 41; Julius Lewkowitz, Der Eigengehalt der religiösen Begriffe. Der letztgenannte Artikel zeigt den Einfluß des Protestantismus und des protestantischen Glaubensbegriffes auf den Verfasser. Weisweiler.

4. Protestantische Theologie.

382. Althaus, Paul, Grundriß der Dogmatik 1. Teil. gr. 8^o (74 S.) Erlangen 1929, Merkel. *M* 250. — In kurzen, oft sehr knappen Sätzen behandelt A. die Prolegomena zur Dogmatik, d. h. die Prinzipienlehre oder die Lehre von der Offenbarung, und die Apologetik oder die Lehre vom Verhältnis der Offenbarung zur Geisteswelt und zu anderen Anschauungen. Es folgt ein abschließendes Kapitel über Aufgabe und Methode der Dogmatik. Offenbarung ist „übergeschichtlich“, da sie geschichtlicher Vorgang ist, der jedoch Gegenwart ist (16 ff.). Sie ist ein geschichtlicher Vorgang. Daher ist sie unvereinbar mit dem rationalistisch-idealistischen Offenbarungsgedanken, der Offenbarung in die rein innere Beziehung zwischen Gott und Mensch verflüchtigt (18). Sie ist auf der anderen Seite Gegenwart. Daher ist sowohl der supranaturale Historizismus, der die Offenbarung als rein geschichtliche Tatsache auffaßt, wie der supranaturale Psychologismus, der den Glauben aus dem Erleben erkennen will, zurückzuweisen. Die geschichtliche Forschung kennt zwei Quellen: induktive Quellenforschung und Intuition. Für letztere kommen zwei Möglichkeiten an und für sich in Betracht: das Einfühlen in fremdes Denken und ein Erkennen im „Logos“, im „Geiste“. Zu letzterer Möglichkeit gehört das Erkennen im Vertrauen auf die geschehene Erkenntnis eines anderen. Dieses letztere ist im „übergeschichtlichen“ Offenbarungsbegriff wesentlich: Das Zutrauen auf das neutestamentliche Christuszeugnis ruht auf meinem Zutrauen zu den Zeugen, die es mir übermitteln. Dieses Zutrauen hängt aber nicht von einem historischen Beweise ab, sondern allein von dem gegenwärtigen Eindruck, den die Wahrheitsmacht der kundgetanen Botschaft auf den Leser der Evangelien macht. Wer den Inhalt dieser Botschaft an sich erfährt, kann nicht anders als an die Wahrheit und so auch an die ersten Zeugen glauben. Die Annahme einer Phantasie- oder Mythusschöpfung ist für ihn auf Grund der augenblicklichen Intuition ausgeschlossen. So erfährt er die geschehene Offenbarung jetzt im Glauben; nur im Glauben kann er sie erfahren, und nur in ihm ist sie überhaupt wirklich. Es ist daher völlig unwesentlich, ob sich der eine oder andere Zug des Evangeliums als Irrtum erweist. Das Wesentliche bleibt: die an dem von den Evangelisten gezeichneten Jesusbild gemachte persönliche übergeschichtliche Glaubenserfahrung, die Offenbarung. — Daß auf solch intuitionistischer Grundlage die Lehre der katholischen Kirche von der Offenbarung auf Ablehnung stößt, kann nicht wundernehmen. Wundernehmen aber muß die Art, wie A. über die katholische

Kirche zu sprechen sich erlaubt. Wir begrüßen jede sachliche Auseinandersetzung. Aber man wird verstehen, daß wir in einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht auf folgende Sätze antworten: „Durch die einfache Gleichsetzung von Kirchenherrschaft und Christusherrschaft wird [in der katholischen Kirche] aus dem Werkzeuge Christi Christus-Ersatz, d. h. eine antichristliche Wirklichkeit. Der römische Katholizismus bedeutet eine Entstellung des Evangeliums... Die Kirche erlag der Versuchung der Mysterienreligionen und naturalisierte die Gnade Gottes — Paganismus. Die Kirche erlag der Versuchung der gesetzlichen Theokratie und rationalisierte die Autorität Gottes — Judaismus und Romanismus. Dadurch, daß sie... Gottes Autorität mit Menschenrecht verwechselt, führt die römische Kirche als solche den Menschen nicht wirklich zur Begegnung mit dem lebendigen Gott des Evangeliums.“ Dann wird von „dem antichristlichen römischen System“ gesprochen (66). Auch im Zeitalter der kirchlichen Vereinigungsbestrebungen dürfte es gut sein, hie und da wenigstens einen katholischen Katechismus zur Hand zu nehmen. Dieser würde dem Verfasser gezeigt haben, was zu jeder Zeit katholische Lehre war: Die Kirche ist nicht unfehlbar als rein menschliche Einrichtung, sondern nur unter der Führung und Leitung des ihr für ewige Zeiten versprochenen Heiligen Geistes. Weisweiler.

383. Stange, E., Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd. 5: Martin Dibelius, Paul Feine, Ferdinand Kattenbusch, E. W. Mayer, Willy Staerk, Paul Wernle. gr. 8^o (251 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 8.50; geb. M 12.— Mit diesem 5. Bande findet die Sammlung der theologischen Selbstdarstellungen (vgl. Schol 3 [1928] 414 f.) vorläufig ihren Abschluß. Noch weit mehr als bei katholischen Theologen ist, dem Wesen des Protestantismus entsprechend, bei dem protestantischen Religionsforscher die Kenntnis des Lebens zu einem wirklich innerlichen Verständnis seiner Arbeit und Lehre notwendig. Daher begrüßen wir auch diesen Band, der uns Dibelius zeigt, wie er zu seinen sozialetischen Arbeiten und seiner führenden Stellung in der Einigungsbewegung kam. Paul Feine schreibt ein wahrhaft offenes Wort an die protestantische Christusforschung: „Nicht so ist es, wie heute noch vielfach behauptet wird, daß die Person Jesu frühzeitig, durch Paulus und in der Geschichtsdarstellung des Markus-Evangeliums in den Mantel des Mythos gekleidet worden wäre, sondern, was jenen durch Jahrtausende verfolgbar Mythen zugrunde liegt, ist in der Person Jesu Geschichte geworden“ (80). F. Kattenbusch hofft, daß die Barthsche Theologie den Weg von Calvin zu Luther doch noch finde (118). W. Staerk wirbt für seine systematische Darstellung der alttestl. Theologie (37 ff.) und freut sich der Mitarbeit der jungen Generation. Anders P. Wernle, der seine Darstellung mit dem Worte schließt, daß von ihr kein Verständnis für seine und seiner Freunde Arbeit zu erwarten sei. Für seine Stellung zu Jesus und Paulus werden die genauen Ausführungen S. 18 ff. immer wesentlich bleiben. In Jesu Verkündigung unterscheidet er auch heute noch „ruhende und bleibende“ Elemente von den „Forderungen und Hoffnungen des Augenblicks“ (24). Wenn auch Jesu und Pauli Gedanken nach einem ganz anderen Schema verlaufen, so ist doch die Grundeinstellung bei beiden die gleiche: die Stellung des Kindes zum himmlischen Vater. — Am Schluß jeder Darstellung findet sich wieder die dankenswerte Zusammenstellung der eigenen Arbeiten. W.

384. Seeberg, Erich, Über das Problem des Protestantismus (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissen-

schaftliche Klasse VI 1). 4^o (15 S.) Halle 1929, Niemeyer. *M* 1.80. — Der Art eines Vortrages entsprechend, führt S. in großen — man möchte sagen — allzu großen Linien zu dem, was der Protestantismus Luthers und der heutige Protestantismus leistete oder zu leisten hat. Der Protestantismus Luthers ist die „deutsche“ (1) Stufe in der Ausprägung des abendländischen Typus der christlichen Religion durch vier Lehren: Rückweisung der dinglichen Heiligkeit; Auffassung der Religion als eines passiven Erleidens und Geschenkes; Rechtfertigung im Glauben und neuer innerer Kirchenbegriff. Der durch Calvinismus, Spiritualismus und Humanismus weiterentwickelte Protestantismus steht heute vor dem Kulturproblem sowohl des Staates wie der Wirtschaft, gegenüber der aus dem Calvinismus erwachsenen politisch-wirtschaftlich-materiellen angelsächsischen Ideologie. „Gerade in dieser rationellen Welt wird der Protestantismus kraft seiner spiritualen Art nicht nur die Krisis, sondern auch die Seele sein.“ — Man sollte doch auch in Vorträgen endlich die falsche Darstellung der katholischen Sakraments- und Gnadenlehre fallen lassen. Ein auch nur kurzes Studium der katholischen Lehre, z. B. in dem neuen Lehrbuch von H. Lange, *De Gratia* (Freiburg 1929), würde dem Verfasser zeigen, daß das persönliche Element keineswegs durch die katholische Gnadenlehre ausgeschaltet ist. Ja, die Verantwortung wird eher gesteigert durch den Gedanken, das durch die Gnade erhaltene übernatürliche Leben treu bewahren und durch Mitarbeit ausgestalten zu müssen. Im übrigen dürfte sich ein großer Teil des deutschen Volkes dagegen verwahren, den Protestantismus immer noch als die deutsche Religion hingestellt zu sehen. Die kulturellen und wissenschaftlichen Aufgaben unseres Volkes sind so groß, daß nur gemeinsame Arbeit sie heute leisten kann. W.

385. Wobbermin, Georg, Richtlinien evangelischer Theologie zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis (Studien zur systematischen Theologie, hrg. von A. Titius u. G. Wobbermin, Heft 3), gr. 8^o (145 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 7.50. — Der Verfasser ist mit K. Barth der hervorragendste Kämpfer gegen den protestantischen Psychologismus und Historizismus, d. h. jene Richtungen der protestantischen Theologie, welche den Glauben auf das Erlebnis oder die Geschichte stützen wollen. Der Weg dieses Kampfes ist bei Barth und Wobbermin völlig verschieden. Während B. das subjektive Element dadurch ausschalten wollte, daß er die Seele als Hohlraum darstellt, den Gott allein füllen kann, verteidigt W. in der vorliegenden Schrift von neuem seinen religionspsychologischen Zirkel: Einzige Glaubensautorität ist die Heilige Schrift. Da diese aber nicht nur historische Quelle, sondern auch Glaubenszeugnis ist, kann sie nur in der Glaubenserfahrung recht erkannt werden, die zwar der Schrift nicht gleichzustellen ist, aber doch deren notwendige Erkenntnisquelle darstellt. Der Zirkel liegt daher darin, daß die religiöse Erfahrung sich auf die Schrift gründet und anderseits die Schrift nicht ohne die Glaubenserfahrung erkannt werden kann. W. wendet diesen Grundsatz in der vorliegenden Schrift nach prinzipiellen Auseinandersetzungen auf die christlichen Fundamentalwahrheiten an. In oft recht temperamentvollen Ausführungen wird so über Kirche, Offenbarung, Glaube und Schrift gegen B. polemisiert. Sonderbar mutet an mehreren Stellen der Kampf gegen B. an, wenn W. ihm vorwirft, der katholischen Lehre sich zu nähern. Der Verf. kann ruhig überzeugt sein, daß B.s Lehre nicht die katholische ist. Und wenn es der Fall wäre? Ist das denn einfach ohne weitere Gründe ein Beweis der Unrichtigkeit? — Über den religionspsychologischen Zirkel sei an dieser Stelle nur kurz gesagt, daß keine einzige Stelle der Heiligen Schrift, die doch nach W.

alleinige Glaubensquelle sein soll, davon spricht, daß die objektiv offenbare Wahrheit (*fides quae creditur*) nur in einer besonderen Glaubenserfahrung erfaßt werden kann. Die Gnade des Vaters ist zur heilsamen Erkenntnis notwendig; nicht aber eine besonders gelagerte Glaubenserkenntnis. Daß der religionspsychologische Zirkel dem Subjektivismus auch weiter Tür und Tor öffnet, liegt in seiner Natur. Damit ist ihm die Erreichung des Zweckes, zu einer objektiven Wissenschaft zu kommen, notwendig versagt. Gegenüber der reinen Erlebnis­theorie stellt er jedoch einen Fortschritt zu einer objektiven Theologie dar.

386. Barth, K. und Barth, H., *Zur Lehre vom Heiligen Geist* (Beiheft 1 von „Zwischen den Zeiten“). 8^o (105 S.) München 1930, Chr. Kaiser-Verlag. *M* 2.60. — Das Buch enthält zwei Vorträge, die auf der Theologischen Woche in Elberfeld Oktober 1929 gehalten wurden. Der 1. Vortrag, von H. Barth, mehr philosophiegeschichtlicher Natur, behandelt in großen Strichen „Die Geistfrage im deutschen Idealismus“. Er zeigt an einigen Beispielen, wie Herder („Geist der Sprache“, „Allgemeingeist Europas“ usw.), Schiller, Goethe, die Romantiker, Fichte, Schelling, Hegel („Philosophie des Geistes“), Schleiermacher, Biedermann, vom Geist geredet haben. Nach mehrfacher Betonung der Gottheit des Geistes schließt der Verf. mit einer Aufforderung an die Philosophen: „Zurück zu Kant!“ (S. 38.) Aber von dort ist das Heil nicht zu erwarten. — Im 2. Vortrag behandelt K. Barth das Thema: Der heilige Geist und das christliche Leben. Bei K. Barth ist Beiwort „heilig“ bei Geist durchweg klein geschrieben; einmal (S. 47) steht es mit großen Anfangsbuchstaben, aber in Anführungszeichen. An einer Stelle (S. 45 A. 19) wehrt sich der Verf. gegen den erwarteten Einwurf des Katholisierens. Aber er will bewußt gegen die katholische Lehre, besonders von der Gnade, von der Mitwirkung mit der Gnade und von der Rechtfertigung auftreten. Er bedauert es, daß die Reformatoren „es unterlassen haben, laut und energisch genug vor dem süßen Gift zu warnen, das gemeint ist, wenn Augustin von ‚Gnade‘ redet“ (S. 61). Man fragt sich nach der Methode des Ganzen. Wo sind die Prinzipien und Beweise für diese Theologie? Wenn viel aus Luther und Calvin angeführt wird, soll das nur geschichtliches Zitat, oder soll es Beweis sein? Wo ist dann die Autorität dieser Lehrer bewiesen? Barth wendet sich nicht nur gegen die katholische Lehre, sondern auch gegen den Lutheraner Köberle (Rechtfertigung und Heiligung 1929, siehe unten Nr. 389), weil derselbe es fertiggebracht hat, „die Heiligung als ‚die Antwort des gerechtfertigten Sünders‘ zu bezeichnen und unter diesem Titel eine neue schöne Beschreibung des christlichen Gehorsams und der Sünde zu geben“ (S. 80 A. 82 a). Deneffe.

387. Fricke, Otto, *Die Christologie des Johann Brenz im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl und der Rechtfertigung* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrg. von P. Althaus, K. Barth, K. Heim, Heft 1). gr. 8^o (XII u. 271 S.) München 1927, Kaiser. *M* 9.50; geb. *M* 11.— Die klar geschriebene Dissertation führt gut in die Kämpfe und das Streben der ersten reformatorischen Zeit ein. Da Brenz seine Christologie an Hand der Abendmahlslehre und Rechtfertigung ausbaute, hat der Verf. diese mit Recht in seine Darstellung hineingenommen, so daß wir auch über diese Fragen Auskunft erhalten. Die Menschheit Christi ist nach Br. durch die Verbindung mit der Gottheit auch allgegenwärtig, allmächtig usw., wenn das auch in der äußeren Erscheinungsform verdeckt war. In der Rechtfertigungsfrage vertritt Br. nach dem Verf. gegen Melancthon

auch eine innere Erneuerung des Sünders durch Christi Kommen in die Seele. Die Rechtfertigung bleibt freilich auch so eine fremde, da sie durch das Ergreifen Christi zustande kommt. An der Realpräsenz hält Br. fest, da Christi Wort sie verbürge. Das Wort Gottes kann nicht nur leeres Zeichen sein. Es schließt die Dinge, von denen es redet, immer ein. Daher würden die Worte, auch wenn sie nicht über Brot und Wein von Christus gesprochen wären, dennoch Christi Fleisch und Blut in sich schließen. Die Schwierigkeit, wie Christus, der doch im Himmel sei, auch im Sakrament gegenwärtig sein könne, wird durch den Hinweis auf die durch die Verbindung mit der Gottheit erhöhte Menschheit gelöst. Diese erhält durch die Gottverbindung eine gewisse Mittelstellung zwischen der Ortgebundenheit und der Spiritualität.

Weisweiler.

388. Jelke, Robert, Die Grunddogmen des Christentums. Die Versöhnung und der Versöhner. gr. 8^o (VII u. 148 S.) Leipzig 1929, Dörffling & Franke. M 7.—; geb. M 8.50. — Der Verf., welcher der Erlanger Schule entstammt, macht in diesem Werk Ernst mit der Zentralstellung der Erlösungslehre im Christentum. Nach einem einleitenden Kapitel, in dem er seine theologische Methodenlehre feststellt, behandeln die folgenden Abschnitte das Werk der Erlösung, die Person des Versöhners und seine Stellung in der Trinität. Die Trinität selber ist auch in Weiterführung der Ideen Schäders ganz auf der Erlösung aufgebaut. Während das Wesen der ersten Hypostase „in der ewigen Selbstbestimmung zur Selbstbehauptung seiner unbedingten Selbständigkeit“ (141) besteht, liegt das Eigentümliche der zweiten in Gottes „ewiger Selbstbestimmung zum Eingang in die Geschichte“ (ebd.). Der Geist ist endlich die ewige Selbstbestimmung zur Durchsetzung dieser Selbstbestimmung in der Geschichte (142). Jelke verteidigt so die wahre Gottheit wie die wahre Menschheit des Erlösers. Die Jungfrauengeburt findet in ihm einen Verteidiger. Durch die mit den einzelnen Kapiteln verbundenen Übersichten über die Lehre der protestantischen Autoren, besonders der neueren Zeit, erhält das Buch weiteren Wert. Daß wir in vielem vom Verf. abweichen müssen, liegt vor allem in der Methode begründet. Er trennt die Dogmatik in einen subjektiven und objektiven Pol. Der subjektive: Nichts gehört in die Dogmatik, was nicht der Dogmatiker selbst in seinem persönlichen Erleben von der in der Schrift niedergelegten Offenbarung gewonnen hat. Da aber die Wissenschaft und so auch die Dogmatik objektiven Erkenntniswert beansprucht, so will J., daß der Dogmatiker bei seiner persönlichen Erfahrung auch die Erfahrung der Gemeinde zu Rate zieht, die er in den Bekenntnissen, ihrer Geschichte und den Auslegungen anderer Theologen findet. Doch soll dies keinerlei Bindung an fremde Autorität einschließen. Eine rein geschichtliche Betrachtung ohne die wesentliche persönliche Erfahrung würde ja nie an das Göttliche herankommen. — Die Geschichte der protestantischen Theologie könnte dem Verf. zeigen, daß es doch nicht in Gottes Plan gelegen sein kann, der persönlichen Erfahrung diese wesentliche Stelle einzuräumen. Wie hätte der Heilige Geist sie sonst auf so viele verschiedene Wege führen können? Gott hat uns, wie auch J. zugibt, eine wahre Offenbarung gegeben, d. h. er hat in wahren historischen Worten zu uns gesprochen. Historische Worte aber haben einen ganz bestimmten Sinn. Aus ihm also müssen wir, wie aus jedem anderen historischen Wort, auch den Sinn der Offenbarung ergründen können. Dazu hilft uns der Heilige Geist, erleuchtend und führend. Nur so können die Apostel und ihre Nachfolger das Herrenwort erfüllen: Lehret, was ich euch gelehrt habe.

W.

389. Köberle, A., Rechtfertigung und Heiligung. Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung. gr. 8^o (XII u. 307 S.) Leipzig 1929, Dörffling & Franke. Geh. M 15.—; geb. M 16.50. — Auf S. 171 stößt der Verf. auf „die eigentliche Zentralfrage der ganzen Untersuchung“: Warum so viel Sünde, Kleinmut und Schwäche, da doch „der Wille Gottes unsere Heiligung ist und der Auferstandene mit seinem Geist und seinen Gaben wohl auf dem Plan ist?“ (171.) Die Antwort ist eher mahrend und aufrüttelnd als wissenschaftlich untersuchend. Vieles, was der Verf., ein überzeugter Lutheraner, sagt, ist richtig und schön und kann auch von einem Katholiken unterschrieben werden. Ernst und eindringlich fordert er auf zur Meidung der Sünde, zum Gebet, zur Askese und zum Dienen. Als „Motive, die zur Heiligung treiben“, werden angegeben: Dankbarkeit gegen Gott, Nachahmung Christi, Gehorsam, Furcht (187). Mit diesem sittlichen Ernst verbindet der Verf. leider den Irrtum von der „Alleinwirksamkeit“ Gottes bei unseren guten Werken und von der Nichtverdienstlichkeit derselben. Oder sollte er etwa nur sagen wollen: „Ohne die Gnade Gottes können wir nicht das Geringste zu unserem Heile anfangen, fortsetzen oder vollenden“? Dann hätte er die katholische Lehre. Wenn er katholische Dogmatiken, etwa von Pohle, Diekamp, Bartmann, Specht-Bauer, eingehend studieren wollte, würden ihm manche „Antinomien“ (178 142) schwinden, die er jetzt festhalten zu müssen glaubt. Er bedauert es, daß „die Kirche der Reformation aus einem übertriebenen Antikatholizismus heraus“ manche wertvolle Werke der Frömmigkeit, z. B. von Augustinus, Bernhard, Thomas von Kempfen, „zu Unrecht oft allzusehr verachtet hat“ (204). Er empfiehlt „die Privatbeichte, die unsere Kirche zu Unrecht so vernachlässigt hat“ (261). Die Redewendungen von „papistischer Arroganz“ (225) und von „tollem Heiligungseifer der Möncherei“ (225) sollten vermieden werden. Unverständlich ist, wie der Verf., der sich doch wohl zum Nizänum bekennt, schreiben kann: „Christus aber ist *deus*, nicht *a deo*“ (190). Christus bekennen wir als *Deum de Deo*. Sympathisch berührt das Festhalten des Verf. an der vollen Geschichtlichkeit des Lebens Jesu und die nicht undeutliche Ablehnung Bultmanns (193 f.). Noch im Erscheinungsjahr 1929 erlebte das Buch eine neue Auflage mit Nachtrag. Vgl. ThLitBl 51 (1930) 117—120. Deneffe.

390. Fricke, Otto, Die Sakramente in der protestantischen Kirche. gr. 8^o (40 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 1.80. — Der Verf. führt zunächst den Unterschied in der Sakramentsauffassung Luthers und der Reformierten auf die Verschiedenheit des Denkens über die *Communio sanctorum*, die Gemeinschaft mit Christus, zurück. Da Luther deren Wirklichkeit sehr betonte, kam es ihm darauf an, Christi wahre Gegenwart zu verteidigen. Die Reformierten legten den Ton mehr auf die Gemeinschaft mit Christus. Dazu genügte das *significat* an Stelle von Luthers *est*, das den Reformierten zu katholisch war. Dasselbe Bild zeigt sich bei der Auseinandersetzung über den Empfang seitens der Unwürdigen, welchen Luther im Streben, die wirkliche Gegenwart zu verteidigen, annahm, während die Reformierten ihn verwerfen mußten. Der zweite Teil der Arbeit enthält die persönliche Stellung F.s zum Sakrament. „Das Sakrament ist der Erkenntnisgrund unseres Heilsstandes“ (20). Es ist der „Grund“, d. h. es ist Wirklichkeit. Sicherheit über das Heil kann nicht aus einer bloßen Erfahrung kommen, die täuschen kann. Nur eine objektive Gegebenheit wie das Sakrament kann sie bieten. Es sagt uns, wenn es an uns geschieht, objektiv, daß wir gerettet sind. Das sagt die Taufe einmal; das Abendmahl immer wieder. Freilich liegt diese objektive Wirksam-

keit des Sakramentes nicht in einer magischen oder realistischen Art, wie beim Katholizismus oder bei Tillich. Das würde heißen, die Natur zum Geist machen. Aber sie ist doch verschieden von reinem Symbolismus, da sie nicht nur Symbol, sondern Wirklichkeit ist, wenn sie auch nur im Glauben besteht und eschatologisch ist. Durch die Taufe z. B. sterben wir ja nicht „naturhaft wirklich“, sondern nur im Glauben und in der Eschatologie. Es ist eine Wirklichkeit der „sakramentalen Sphäre“. So essen wir auch im Abendmahl Christi Leib wirklich in dieser „sakramentalen Sphäre“ des Glaubens. Weisweiler.

391. Lortzing, J., ev. Pastor emer. in Göttingen, Die Augsburgische Konfession vom religiösen und vom nationalen Standpunkt aus beleuchtet. 8^o (62 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M —.90. — Die Augsburgische Konfession ist eine aus politischen Gründen recht zweideutige Darstellung des lutherischen Lehrbegriffes (1—16), welche auch das katholische Dogma unrichtig wiedergibt (17—34). Melancthon wollte durch die Abfassung dieses gemilderten Bekenntnisses dargetun, daß Protestantismus und Katholizismus sich nicht inhaltlich unterscheiden, sondern Luther nur die Mißbräuche abschaffen wollte. — Mit der Augsburgischen Konfession befassen sich auch die weiteren, 1930 bei Schöningh erschienenen Schriften L.s: Die Augsburgische Konfession im Lichte des Neuen Testaments und der Geschichte (31 S.; M —.50); Die Augsburgische Konfession: Hat sie uns Modernen noch etwas zu sagen? (32 S.; M —.50.) Dem Ziel der Wiedervereinigung dient: Golgotha, ein Ziel und ein Weg (31 S.; M —.50). W.

392. Dühr, B., Zur Lage der protestantischen Theologie: StimmZeit 119 (1930 II) 227—229. — Die protestantischerseits angegriffene Äußerung Pius' XI. vom 8. Dezember 1929 — „der Protestantismus sinkt von Verfall zu Verfall“ — besteht nach protestantischen Zugeständnissen zurecht. Kösters.

393. Ludwig, Karl, Professor Heiler und die „Apostolische Sukzession“: ChrWelt 44 (1930) 476—479. — Gegen Heilers Aufsatz „Apostolische Sukzession“ (Hochkirche, 12, 2. Heft), der trotz historischer Bedenken in seinen „Sakramentsgemeinden“ mit allen sieben katholischen Sakramenten „selbständig die Eingliederung in die apostolische Sukzession“ erstreben will. — Dagegen hält Heiler (ebd. 479—481) aufrecht, daß die „ökumenisch“ entwickelte Ap. Sukz. „zur vollkommenen und idealen Verfassung der sichtbaren Kirche gehört“. Ks.

394. Müller, E., Die Auferstehung Jesu Christi im Lichte der neueren und neuesten Theologie: AllgEvLuthKZtg 63 (1930) 364—369, 386—388, 410—413, 434—437, 458—462, 482—489, 506—510, 532—534. Auferstehung Jesu ist „die Auferstehung seines Leibes aus dem Grabe“. Die im einzelnen aufgeführten gegnerischen Anschauungen werden kritisch beleuchtet. „Diese Weiterentwicklung der christlichen Religion hat den Boden unter sich verloren.“ Allerdings ist die Auferstehung Christi „nicht ein historisches, vor aller Augen liegendes und von allen Zeitgenossen bezeugtes Ereignis, das alle, welcher Weltanschauung sie auch huldigen, als wirklich geschehen annehmen mußten, sondern zu dessen Annahme Glaube nötig ist“. Ks.

395. Rentsch, Theologie und Weltanschauung: AllgEvLuthKZtg 63 (1930) 174—182, 198—202, 226—230, 246—252, 273—276, 296—303, 323—325, 342—347. Bericht über den Göttinger Ferienkurs (6. bis 20. Juli 1929), an dem auch 3 schwedische und 15 dänische Professoren teilnahmen: ein „Querschnitt deutscher Wissenschaft“ auf den verschiedensten theologischen Gebieten; vgl. bes. Schmidt, „Glaube und Wissenschaft in der katholischen Dogmatik der Gegenwart“, 345 ff.,

wo über den „neuen, dynamischen Glaubensbegriff“ gehandelt wird. „Besonders Karl Adam in Tübingen, aber auch die Quickborn-, die liturgische Bewegung, Wittig und andere gehen darauf los.“ „Das klingt evangelisch.“ Adam betont „den Gnadencharakter alles Glaubens. Er wird in Konflikt mit dem Vatikanum kommen.“ — Da wird doch viel durcheinandergeworfen und mißverstanden. Ks.

5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

396. Lercher, L., S. J., *Institutiones Theologiae Dogmaticae*. Vol. IV. 8^o (763 S.) Oeniponte 1930, Rauch. M 13.— Dem Verf. wünschen wir Glück zur Vollendung seines großen Werkes. Die dogmatische Theologie ist um ein gediegenes und klares Lehrbuch reicher. Dieser 4. Band enthält zunächst die Lehre von den eingegossenen Tugenden im allgemeinen und von den drei göttlichen Tugenden im besonderen mit kurzen, aber aufschlußreichen Lehrstücken über die Gaben des Heiligen Geistes und die christliche Vollkommenheit. Dann folgt die Lehre von den Sakramenten und von den letzten Dingen. Am Schluß findet sich ein willkommenes alphabetisches Register zu allen vier Bänden. In strittigen Fragen wahrt sich der Verf. seine Freiheit und legt seine Ansicht mit guter Begründung vor, z. B. in der Frage nach der Wirkungsweise der Sakramente vertritt er mit Billot die „causalitas intentionalis“. Die Ansicht, die zum Wesen des Opfers eine Höhererhebung oder Vervollkommnung der Gabe verlangt, wird als unwahrscheinlich bezeichnet (464). Deneffe.

397. Bittremieux, J., *L'Être Pur et ses Perfections. Une Contemplation métaphysique de Saint Bonaventure: Études Franciscaines* 42 (1930) 5—17. — B. macht auf einen kleinen Abschnitt in den Werken des hl. Bonaventura aufmerksam, der eine kurze, aber meisterhafte Theodizee darstellt. Es ist *Itinerarium mentis in Deum* c. 5, n. 5—8 (Ed. Quar. 5, 309 f.). Der seraphische Lehrer entwickelt hier aus dem Begriff des „*ipsum purissimum esse*“ die Eigenschaften Gottes, ihren Zusammenhang bei scheinbarem Gegensatz und ihre Beziehung zu den Geschöpfen. B. bietet eine gute Erklärung mit wohl abgewogenen Übersetzungen. D.

398. Lavaud, M. B., O. P., *Moïse et Saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas?* RevThom 35 (1930) 75—83. — *La vision de Dieu ici-bas par Moïse et Saint Paul:* RevThom 35 (1930) 252—256. — Der hl. Thomas hält dafür, daß Moses und Paulus in ihrem irdischen Leben vorübergehend die Gottesschau hatten: „*Convenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit*“ (S. th. 2, 2, q. 175, a. 3; ähnlich De ver. q. 13, a. 2). Er stützt sich dabei auf die Autorität des hl. Augustinus. L. meint, daß die Schrifterklärung des letzteren an den einschlägigen Stellen nicht beweiskräftig sei und daß der hl. Thomas, wenn er heute lebte, sich gegenüber der Autorität des hl. Augustinus freier fühlen, dessen Ansicht nicht mehr so einfachhin aufrecht erhalten und die Texte anders auslegen würde (83). — Durch einen Artikel von Marie Comeau in RechScRel 20 (1930) 5—25: *La vie intérieure du chrétien d'après les „Tractatus in Joannem“ de St. Augustin*, wurde L. auf Stellen aufmerksam, in denen der heilige Augustin ganz allgemein die Gottesschau für dieses Leben leugnet, und er meint, daß eben Augustin seine Ansicht über diesen schwierigen Punkt geändert habe (254). Einige mittelalterliche Theologen, z. B. der hl. Bonaventura, bestreiten die Gottesschau bei Moses, nehmen sie aber bei Paulus an. D.

399. Lohn, L., S. J., *Doctrina S. Basilii M. De processionibus divinarum personarum*: Greg 10 (1929) 329—364 461—500. — Die Arbeit enthält eine glückliche Verteidigung der Lehre des hl. Basilius über die Allerheiligste Dreifaltigkeit. Besonders beachtenswert ist der zweite Aufsatz, weil darin eine Stelle aus Adv. Eunomium 3, 1, deren Echtheit viel umstritten ist, in überzeugender Weise als echt dargetan wird. Die Stelle enthält ein Zeugnis für den Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohne (*παρ' αὐτοῦ το εἶναι ἕχον*). Bei MG 29, 656 A ist die Stelle in die Fußnote (79) verwiesen. Der Verf. bringt den Nachweis der Echtheit durch Zitate aus Schriftstellern des 12. Jahrhunderts und durch alte Zeugnisse über die Handschriften. Auch durch die reichen Literaturangaben über die Lehre des hl. Basilius sind die Aufsätze wertvoll. Es wäre zu wünschen, daß der Verf. seiner Arbeit auch noch die letzte Vollendung gäbe, indem er sich, was doch unter den heutigen Verhältnissen nicht so schwer sein wird, eine Photographie der betreffenden Seite der ältesten Handschriften kommen läßt und über den Befund berichtet.

400. Rybinski, Joseph, *Der Mal'akh Jahwe*. gr. 8^o (123 S.) Paderborn 1930, Schönigh. M 6.—; geb. M 7.50. — Ein für die Auffassung der alt. Offenbarungsreligion nicht unwichtiges Problem stellt die Frage: Wie verhält sich das als Mal'akh Jahwe bekannte Erscheinungswesen zu Jahwe selbst? Verf. sammelt und sichtet zunächst das einschlägige Stellenmaterial und versucht eine ausreichende Texterklärung auf Grund der Schriften des AT. Ein besonderes Kapitel behandelt die Haltung der neueren rationalistischen Exegese, die durch ihren evolutionstheoretischen Standpunkt bestimmt ist. Im zweiten Teile wird das Problem vom NT her beleuchtet. Zu neuen und, wie uns scheint, abschließenden Resultaten führt dann eine methodisch gründliche Untersuchung der Lehre über den Mal'akh Jahwe bei den Vätern, zumal den voraugustinischen. Das Schlußwort formuliert das Hauptergebnis: „Das Wesentliche an dem Mal'akh Jahwe ist seine Kreatürlichkeit. Er bleibt, für sich genommen, ein geschaffener Engel und darf nie als etwas Göttliches angesehen werden.“ Rembold.

401. Fruhstorfer, Karl, *Die Paradieses-Sünde*. gr. 8^o (IX u. 106 S.) Linz a. D. 1929, Kath. Preßverein. M 2.80. — In gewissem Sinne eine Fortsetzung von des Verf.s „Welschöpfung und Paradies nach der Bibel“ (s. Schol 3 [1928] 292 f.). Auf engem Raum ist ungemain viel zusammengedrängt über die Meinungen, die von alten und neuen, recht-, irr- und ungläubigen Erklärern über die Sünde der Stammeltern und die damit zusammenhängenden Fragen geäußert wurden, so u. a. über das Gebot, die Versuchung, die Schlange, die zwei Bäume, das Verhör, die Strafurteile, die Kleider, die Kerubim. Das Protoevangelium wird verteidigt (43—52), eine babylonische Vorlage der Sündenfallerzählung zurückgewiesen (81—97). Astralmythologische und psychoanalytisch-sexuelle Deutungen werden der verdienten Lächerlichkeit preisgegeben. F. verteidigt selbst recht besonnene Meinungen. Es wäre zu wünschen, daß dieselben sich deutlicher erkennbar aus dem Wirrwarr so vieler angeführten Ansichten abhoben.

402. Oemmelen, H. J., *Zur dogmatischen Auswertung von Rom 5, 12—14* (Ein neuer Versuch). gr. 8^o (IV u. 47 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 1.95. — In ebenso scharfsinnigen wie temperamentvollen Ausführungen sucht Verf. die These zu begründen, Paulus betrachte Rom 5, 12 ff. den Tod nicht als eine Strafe, sondern als eine innere, zwangsläufige Folge der Sünde Adams. Die gleiche Deutung muß dann natürlich auch 1 Mos 2 u. 3 gelten: Gott hat den

Stammeltern nicht den Tod als Strafe angedroht, sondern weil er ihre Sterblichkeit nicht wollte, deshalb verbot er ihnen den Genuß der todbringenden Frucht. — Indes, von allem andern abgesehen: 1 Mos 3, 22 f. verweist Gott den Menschen aus dem Paradiese und entfernt ihn vom Baume des Lebens, damit er nicht ewig lebe. Zur Strafe der Sünde will Gott nunmehr den Tod des Menschen; also hat er ihn auch vorher als Strafe angedroht. Bei der Auseinandersetzung mit dieser naheliegenden Schwierigkeit (43 f.) scheint mir das *posse non mori* des Paradieses und das *non posse mori* der Verklärung nicht unterschieden zu werden. Übrigens haben schon Stade, Albert u. a. zu beweisen versucht, daß in den ersten Kapiteln der Genesis der Tod nicht als Strafe der Sünde erscheine (s. Fruhstorfer in dem eben besprochenen Werk S. 57 f.). Manche Schwierigkeiten, die Oe. in den üblichen katholischen Erklärungen findet, dürften z. B. durch F. Prat, La Théologie de S. Paul, hinweggeräumt sein. L.

403. Dalmau, J., Voluntariedad del pecado original y explicaciones que de ello da Santo Tomás: *EstudEcl* 9 (1930) 188—212. — Ein klarer Nachweis des Fortschrittes, den die theologische Spekulation zumal dank einer verbesserten Methode im goldenen nachtridentinischen Jahrhundert gemacht hat bezüglich der Erkenntnis des Wesens der Erbsünde und der Erklärung ihrer Freiwilligkeit. Wenn nun Billot und mit ihm einige andere das *peccatum naturae* wieder so deuten wollen, daß von der Aufstellung Adams als eines moralisch-juridischen Hauptes der Menschheit abzusehen sei, so bedeute das einen offensichtlichen Rückschritt und sei auch methodologisch verfehlt. Etwaige apologetische Vorteile könnten das nicht aufwiegen. Übrigens schreibe Coulange in seinem berichtigten *Catéchisme pour les adultes* (vgl. dazu Schol 5 [1930] 271): „Le péché originel aboli par le Cardinal Billot“ (203 Anm. 3). Thomas habe in dieser Frage eine Entwicklung durchgemacht, die in der Richtung jenes nachtridentinischen Fortschrittes gehe; das wird an den wichtigsten Texten gezeigt (204—212). L.

404. Müller, Fr. S., S. J., Immunitas a concupiscentia antemurale impeccabilitatis Christi: *Bogoslovska Smotra* 18 (1930) 1—30. — Der warm geschriebene Artikel zeigt mit guten Gründen, daß nicht nur die Freiheit Christi von aktueller böser Begierlichkeit, sondern auch seine Freiheit von habitueller böser Begierlichkeit geoffenbarte Wahrheit ist. Der Verf. sieht die Lehre ausgesprochen in den Worten des Hebräerbriefes: „Tentatum autem per omnia pro similitudine *absque peccato*“ (Hebr 4, 15). Dieses *peccatum*, das von Christus völlig fern bleibt, umfaßt, wie sich aus dem Römerbrief ergibt, auch die habituelle böse Begierlichkeit. Es ist die Sünde, wie sie durch Adam in die Welt kam. Väter und Theologen sind dieser Auffassung günstig. Deneffe.

405. Ernst, J., Neues zur Kontroverse über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä: *BonnZThS* 6 (1929) 289—304; 7 (1930) 16—31. — E. stellt mit Befriedigung fest, daß der Aufsatz in Schol 3 (1928) 190 ff.: „Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz?“ zu einem den Ergebnissen seiner Arbeiten günstigen Schlußergebnis kommt. Jedoch unterstreicht er besonders das Negative: noch keine absolute Gewißheit; während jener Aufsatz besonders das Positive betont: gute Wahrscheinlichkeit, vielleicht schon Erreichung der moralischen Sicherheit über die Tatsache der Offenbarung. Sodann behandelt E. im Anschluß an einen Satz jenes Aufsatzes die Frage, ob die leibliche Himmelfahrt Mariä den eigentlichen Festgegenstand des Himmelfahrtfestes bilde, und er meint, daß die These von der leiblichen Auf-

nahme als dem eigentlichen Festgegenstand der geschichtlichen Begründung entbehre. Die geschichtlichen Angaben sind recht dankenswert. Aber wenn auch nicht von Anfang an und nicht bei allen die leibliche Aufnahme der eigentliche Festgegenstand war, so bleibt doch die Frage, was heute oder in den letzten Jahrzehnten oder Jahrhunderten als der eigentliche Festgegenstand gilt. Und da scheint es doch, daß seit langer Zeit die leibliche Aufnahme Mariä (moralisch) allgemein in der Kirche als Festgegenstand genommen wird. Der Berufung auf Athanasius, Ambrosius, Augustinus (291), die Christus als den einzigen Menschen bezeichnen, der bis jetzt zum glückseligen Leben auferstanden sei, kann man nicht nur Epiphanius entgegenstellen, sondern auch Ambrosius selbst, der (In Ps. 1, n. 54; ML 14, 951 A) von den beim Tode Christi Auferstandenen sagt, sie seien wohl eher in das himmlische Jerusalem eingegangen, als in das irdische. Ähnlich, wenn auch weniger entschieden, äußert sich Hieronymus. Vgl. Knabenbauer, In Mt 27, 53; ed. 2. p. 546. — Der zweite Aufsatz enthält die gute Beobachtung, daß die in dem Artikel der Schol aufgezählten Theologen, die sich für die dogmatische Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä aussprechen, fast ausnahmslos der Zeit nach dem Vatikanischen Konzil angehören. Es ist aber zu beachten, daß es beim Beweis aus der Übereinstimmung der Theologen nicht so sehr auf die Quelle, als auf die Tatsache der Übereinstimmung ankommt. E. spricht von einer „Frontänderung der Theologen“ (17). Man könnte es auch einen weiteren Vorstoß zur Eroberung der Wahrheit nennen. Richtig ist, daß die Bischöfe, die auf dem Vatikanischen Konzil das bekannte Sammelpostulat einreichten, nur eine Minderheit darstellen. Interessant wäre es, auch die geographische Verteilung der Unterzeichner festzustellen. Einen der Schlußsätze von E.: „Die antizipierte Auferstehung und Verklärung ist sicher die beste, der einzig-hohen Würde der Gottesmutter entsprechende und darum auch wahrscheinlichste Verherrlichung des Leibes Mariä“ (31) machen wir uns gern zu eigen, glauben aber immer noch, weitergehen und nicht nur die Wahrscheinlichkeit, sondern auch die Gewißheit der geschehenen Auferstehung behaupten zu müssen, besonders auf Grund der Festfeier. Ein Mittel, um zu größerer Sicherheit zu gelangen, wäre eine Rundfrage bei den Bischöfen der ganzen Welt, was sie selbst, ihr Klerus und das gläubige Volk als den eigentlichen Gegenstand des Festes Mariä Himmelfahrt betrachten. Eine solche Rundfrage zu veranstalten, dürfte aber nicht Sache eines Privatmannes sein. D.

406. Lebon, J., L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale: *RechThAncMéd* 2 (1930) 129—159. — Der Verf. sucht dogmengeschichtlich festzustellen, wo die ersten Traditionszeugnisse für eine aktive Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk aufbewahrt sind. Er findet sie in der oft betonten Parallele Eva-Maria, wie sie vor allem bei Irenäus, aber auch bei Tertullian und schon bei Justinus ausgeführt wird. Die Schwierigkeit ist, zu entscheiden, wie der Parallelismus gemeint ist. Liegt er nur in dem Ungehorsam Evas und dem Gehorsam Mariä bei der Verkündigung oder ist eine weitere Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Werk der Erlösung ausgesprochen? L. meint das letztere und er weist darauf hin, daß die Texte bei Irenäus ständig das Gesamtwerk der Erlösung als durch Christus und Maria gemeinsam bewirkt darstellen: „Pour le total et parfait accomplissement de l'économie salutaire et pour la production de son fruit, il mentionne toujours et comme nécessairement l'intervention de Marie avec l'intervention du Christ“ (141). Am Schlusse stellt L. eine Vermutung darüber auf, in welchem Zusammenhang wohl die

Apostel die Lehre vom gemeinsamen Werk Christi und Mariä vorgetragen haben. Er meint, die Angriffe auf die Jungfräulichkeit Mariä seien der Anlaß gewesen, daß nun die gesamte Lehre vom Parallelismus Maria-Jesus und Eva-Adam vorgelegt worden sei (157). Vorausgesetzt, daß es sich um eine wirkliche Offenbarungslehre handelt, hat diese Vermutung etwas für sich. D.

407. Keuyk, R., Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands (Frankfurt a. M.) 47 (1928) Nr. 10 u. Sondernummer (Nov.); 48 (1929) Nr. 1 2 4 5 6 9. — Die Artikel zeigen ein gewisses Ringen um Klarheit über die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens. Der Titel ist im Anschluß an das gleichnamige Buch von Ude (vgl. Schol 4 [1929] 302) gewählt. Mit Recht betont der Verf. den Unterschied zwischen der Gnade des Beistandes und der heiligmachenden Gnade; letztere ist nicht direkter Gegenstand der Fürbitte. Mit gutem Recht lehnt er ferner eine physische Kausalität Mariens bei der Gnadenvermittlung ab. Eine besondere Untersuchung widmet er der Frage, wie sich die Fürbitte der übrigen Heiligen zur Fürbitte Mariens verhält, insbesondere, ob die Heiligen sich mit ihrer Fürbitte zuerst an Maria wenden müssen. Und er stellt fest (Nr. 9, S. 8): „Die Lehre von der Zuflucht der Heiligen zur Fürbitte Mariens ist für die fragliche Periode [4., 5. Jahrh.] weder ausdrücklich noch andeutungsweise ausgesprochen.“ — Um hier meine Meinung zu sagen: Wir können uns sogar direkt an Gott wenden: „Sancta Trinitas unus Deus, miserere nobis.“ Wie viel mehr können die Heiligen das. Aber etwas anderes ist die Annahme, daß nach Gottes Wille und Anordnungen diese Bitten nur dann Erhöhung finden, wenn sich Mariens Fürbitte damit verbindet. So ist wohl auch das Wort von Suarez: „Quidquid alii impetrant, aliquo modo per Virginem impetrant“ (De mysteriis 23, 3, 5; t. 19, 336) zu verstehen. Überhaupt ist zu beachten, daß die Lehre von der allgemeinen Mittlerschaft Mariens nicht besagt, wir müßten alle Gnaden durch Maria erflehen. Über Lucius kann man vergleichen K. Künstle, Ikonographie II (1926) 7 ff. D.

408. Merkelbach, B. H., O. P., Mediatio B. Virginis in doctrina Hugonis a S. Charo: Angelicum 7 (1930) 39—56. — Hugo von St. Cher, in den Dominikanerorden eingetreten 1226, Kardinal 1244, gestorben 1263, schrieb unter anderem einen Sentenzenkommentar (ungedruckt) und Postillen (Erklärungen) zur ganzen Heiligen Schrift. Aus den Postillen hat M. Stellen für die Mittlerschaft Mariä zusammengesucht. Sie fanden sich in den Erklärungen zu Luk 1, Eccli 24 und zu den Psalmen. Die Mittlerschaft Mariä im allgemeinen ist klar bezeugt. Auch die allgemeine Gnadenvermittlung durch Übernahme der göttlichen Mutterschaft. Die allgemeine Gnadenvermittlung durch Mitwirkung beim eigentlichen Erlösungswerk und durch ständige Fürbitte ist angedeutet oder ausgesprochen durch Stellen wie: „Haec enim est Esther, quae liberavit populum morti addictum. Unde in die passionis stetit iuxta crucem ex parte aquilonis, quasi inter peccatores et Filium suum“ (49). „Ipsa est navis huius maris, per quas (!) omnes perveniunt ad portum salutis“ (50). „Maxima est autem caritatis amplitudine, quia omnes amplectitur“ (53). „Effudi flumina gratiarum in terram Ecclesiae... Per istum aqueductum... fluunt aquae gratiarum in civitatem Ecclesiae“ (52). „Ipsa plenarie agnoscit veritatem et nos agnoscere facit“ (52). D.

409. Wilmers, W., S. J., Lehrbuch der Religion. Bd. 4: Von der Gnade und den Gnadenmitteln. 8. Aufl. Neu herausgegeben von August Deneffe S. J. gr. 8° (XX u. 948 S.) Münster i. W. 1930,

Aschendorff. *M* 16.—; geb. *M* 19.— Daß W.s Lehrbuch nun vollständig in 8. Auflage erscheinen konnte, zeugt für seine Gediegenheit. Der neue Herausgeber des 4. Bandes hat das Buch im wesentlichen unverändert gelassen. Außer einem neuen Abschnitt über die Meßopfertheorien ist vor allem das neue Kirchenrecht eingearbeitet worden. Wie bisher wird das Werk für die Kenntnis der inneren Schönheit des Christentums durch klare Darstellung der dogmatischen Lehre viele Anregung bieten.

Weisweiler.

410. Bichlmair, G., *Der übernatürliche Mensch: StimmZeit* 119 (1930 II) 169—179. — Eine sehr ansprechende Erklärung des theologischen Begriffes „übernatürlich“ sowie des Wesens und der Eigenart des übernatürlichen Menschen, namentlich auch, insofern er in seiner Seele die heiligste Dreifaltigkeit darstellt und nachahmt. — Aber ein Satz bedarf doch wohl der Richtigstellung: Da die Kirche nicht definiert hat, was die heiligmachende Gnade ihrem innersten Wesen nach ist, „bleibt die Frage offen, ob unter der ‚göttlichen Beschaffenheit‘ eine eigene geschaffene, der Seele anhaftende Qualität gemeint ist, oder ob Gott durch unmittelbare Immanenz in der Seele den neuen Lebensgrund in ihr begründet“ (176). Es ist doch nicht alles, was die Kirche nicht definitiv entschieden hat, eine offene Frage! In unserem Falle ist, abgesehen von etwaigen Schrift- und Väterbeweisen, die Lage so: 1. Seit wenigstens 1250 haben alle Theologen (von etlichen Aufklärern können wir absehen) gegen den Lombarden einmütig die „geschaffene“ Gnade gelehrt. 2. Das Viennense setzt sie unter dem ganz eindeutigen Ausdruck „*gratia informans*“ voraus (Denzinger 483). 3. Das Tridentium (sess. 6 cap. 7) unterscheidet klar die Gerechtigkeit, Gnade und Liebe, die der Heilige Geist eingießt, von diesem selber. 4. Die nachtridentinischen Theologen wie die heutigen halten deshalb diese Lehre für zum mindesten theologisch gewiß; z. B. Suarez: „*certa et vel de fide vel ita proxima, ut contraria sit erronea*“; ähnliche Qualifikationen s. in meinem *Tractatus de Gratia* n. 372. 5. Die Kirche läßt im *Catechismus Romanus* und in anderen Katechismen diese Lehre dem Volke vortragen.

Lange.

411. Rudloff, Leo v., O. S. B., *Des hl. Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten: DivThom (Fr) 8* (1930) 175—191. — Von den verschiedenen, sich an Thomas anschließenden Erklärungen der Einwohnung Gottes dürfte die der Salmantizenser der Wahrheit am nächsten kommen. Nach der *Summa theol.* wohnt Gott in der gerechten Seele „*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*“; nach dem Sentenzenkommentar (In 1 d. 14, q. 2, a. 2; dem Sinne nach) „*prout res in sua similitudine*“. Beides läßt sich durch die Unterscheidung eines ontologischen und logischen Elementes vereinbaren: Die Einigung der Seele mit Gott ist die eines Geistes mit einem anderen Geiste. Die Seele wird durch die Gnade zur geistigen Höhe Gottes erhoben; sie verwirklicht in sich, soweit möglich, die Idee Gottes, wie sie von Natur in sich die Idee des eigenen Wesens verwirklicht. Ferner wird sie zur subsistierenden Gottesidee als zu einem *radicaliter* und *habitualiter* erkannten und geliebten Objekt erhoben, wie sie von Natur auf ihr eigenes Wesen als Objekt hingeordnet ist.

L.

412. Janot, E., *Le pain de vie. A propos des interprétations du chapitre VI de l'Évangile de St. Jean. Greg 11* (1930) 161—170. — Auf Grund des einheitlichen innerlichen Gedankenfortschrittes kommt der Verf. in der guten Studie zur Überzeugung, daß es sich schon von Vers 26 ab um die Eucharistie handelt. Christus geht, um den Zuhörern zu zeigen, daß sie an ihn, die wahre Nahrung, glauben müssen,

nach der allgemeinen Themastellung in drei Schritten voran: Sorget für die himmlische Speise. Ich will sie euch geben. Die Zuhörer: Wie sollen wir dir glauben? Unsere Väter haben einst Moses geglaubt, weil er ihnen Himmelsbrot gab. Jesus: Ich bin das Himmelsbrot. Die Zuhörer: Wie kann das sein, da du doch Josephs Sohn bist? Jesus: Das Brot, welches ich euch gebe, ist mein Fleisch. Die Zuhörer: Wie können wir dein Fleisch essen? Jesus: Ihr müßt es essen, wenn ihr das ewige Leben erhalten wollt.

Weisweiler.

413. Vellico, A., De transsubstantiatione iuxta Joannem Duns Scotum: Antonianum 5 (1930) 301—332. — Eine Entgegnung auf die Schrift von Vincentius M. Cachia O. P.: De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum, Romae 1929 (vgl. Schol 5 [1930] 312). Scotus hat nicht geleugnet, daß die Einsetzungsworte tatsächlich die Transsubstantiationslehre enthalten. Er glaubt nur, daß sie sich nicht aus dem Sinn der Worte rationell folgern lassen könne. Sie steht ihm jedoch fest aus der Erklärung der Kirche, der authentischen Auslegerin der Heiligen Schrift. Auch hat Scotus eine wahre *conversio* gelehrt und nicht eine bloße *annihilatio* der Substanzen. Sie besteht formell darin, daß die neu hinzutretende Substanz der vollständig weggehenden alten Substanz folgt. Die *conversio* ist freilich keine *productio* Christi, sondern eine *adductio*. Christus erhält ein *novum esse hic*. Infolgedessen verliert die Brotsubstanz — nicht innerlich notwendig, aber nach Gottes Willen — ihr *esse hic* und so ihr ganzes *esse*. Diese Adduktionstheorie wird genau an Hand der Quellen vorgelegt. Den Schluß des Artikels bildet der Beweis, daß Scotus mit den Lehren des Trienter Konzils völlig übereinstimme. So bildet die Arbeit eine notwendige Ergänzung und Richtigstellung der Darlegungen Cachias. Aber auch jetzt noch möchten wir anregen, die Lehre des *doctor subtilis* an Hand seines Gesamtschrifttums einmal ausführlich darzustellen.

W.

414. Botte, B., O. S. B., L'ange du Sacrifice (Cours et conférences des Semaines liturgiques VII 209—221). — Gegen Hoppe, Dom Cagin und P. de la Taille zeigt B., daß der Engel nach den liturgischen Quellen weder Christus noch der Heilige Geist ist. Das *Supplices* ist vielmehr eine Aufopferungsbitte durch den Dienst der Engel. Es liegt die Idee der allgemeinen Gebetsvermittlung durch die Engel zugrunde, welche hier mit dem Bild des himmlischen Altares verbunden ist. Das beweist der älteste erhaltene Text in De Sacramentis IV 6 (ML 16, 464), der den Kanontext wohl wesentlich enthält und nicht nur ein Kommentar dazu ist. In ihm steht die Engelbitte in Parallele mit den Opfern des Alten Bundes: „... suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel“. Deutlich ist also hier die Aufopferungsbitte ausgesprochen. Dasselbe zeigt auch ein Vergleich mit anderen Liturgien und eine große Anzahl von anderen Belegstellen, in denen der Kanontext wörtlich erklärt wird. Die späteren traditionellen Erklärungen zeigt die folgende Arbeit (s. Nr. 415).

W.

415. Botte, B., O. S. B., L'ange du Sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine au moyen âge. RechThAncMéd 1 (1929) 285—308. — Bis zum 9. Jahrhundert finden sich nur die wörtlichen Erklärungen des „angelus“ und *Supplices*-Gebetes. Paschasius deutete wohl zuerst den himmlischen Altar als Christus, um die Einheit des eucharistischen und irdischen Leibes Christi dartun zu können. Im 12. Jahrhundert wurde auch der Engel im Anschluß an das Wort vom „magni consilii angelus“ für Christus angesehen. So von Ivo von Chartres u. a. Dafür, daß das *Supplices*-Gebet als Epiklese gedeutet wurde, fehlen

die Zeugnisse. Die frühen Theologen, welche von einer Epiklese sprechen, führen nur andere Gebete an. W.

416. Brodie Brosnan, J., *What is sacrificial immolation?* 80 (171 S.) London 1929, Sands. Sh 3/6. — In stark konstruktiven Ausführungen sucht der Verf. gegen Lepin u. a. nachzuweisen, daß *immolatio* nicht nur im bildlichen übertragenen Sinn beim Meßopfer zu verstehen ist. Sie ist das reale äußerliche Zeichen der inneren Hingabe. Eine *destructio* kann sie nicht sein, denn „the priest as priest is an intermediary of love and mercy, not a minister of justice“ (39). Ein himmlisches Opfer ist nicht vorhanden. W.

417. Bartmann, B., Die Sakramentalität der Buße: ThGl 22 (1930) 178—192. — Das Konzil von Trient hat keine Lehre von der Geschichte der Buße geben wollen. Diese hat die katholische Bußforschung in den letzten Jahrzehnten vorzulegen gesucht. Die erste Periode der Buße schließt nach B. um 200: „Das Bußsakrament bestand in ihr, wengleich es nicht oft gespendet wurde“ (184). Die Behandlung der Gefallenen geschah in mehr individueller Art, von Fall zu Fall. Zeigt aber nicht schon z. B. *Pastor Hermae* ein ganz anderes Bild? B. läßt die öffentliche Buße als ordentliche kirchliche Einrichtung vielleicht zwischen den beiden Bußschriften Tertullians *De paen.* und *De pud.* entstanden sein. Auch hier möchte ich u. a. auf *Pastor Hermae* hinweisen. Für die nachaugustinische Zeit bis zum 4. Laterankonzil entscheidet sich der Verf. noch nicht über die neue Kontroverse Poschmann-Adam. W.

418. Frutsaert, Ed., *La réconciliation ecclésiastique vers l'an 200*: NouvRevTh 57 (1930) 379—390. — Unter der Voraussetzung, daß Tertullian einen Bußrigorismus betreffs der Trias bezeuge, sucht der Verf. eine neue Erklärung als „Hypothese“ vorzulegen. Alle Sünder erhielten auf Grund der Exomologese die kirchliche Gnadenvermittlung „in actu primo“; nicht immer jedoch auch „in actu secundo“, d. h. durch die Absolution. Die Kirche nahm also alle zur Buße an; aber sie bestimmte für einige Sünden eine „ewige“ Buße ohne kirchliche Absolution. Wir glauben mit P. Galtier (*De paen.* 151 ff.) nicht, daß Tertullian einen Rigorismus der Kirche für die Trias bezeugt. Spekulativ liegt natürlich in der aufgestellten Hypothese keine Schwierigkeit, wenn auch der Ausdruck „in actu primo“ kaum glücklich gewählt sein dürfte und die an sich einfache Sache kaum verständlicher macht. W.

419. Poschmann, B., Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbuße: ZKathTh 54 (1930) 214—252. — P. setzt sich in der vorliegenden Arbeit mit einigen Kritiken seines Werkes: Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (vgl. Schol 5 [1930] 109 ff.), besonders mit K. Adam (ThQschr. 110 [1929] 1—66; vgl. Schol. 5 [1930] 314 f.) auseinander. Den Beweis, welchen A. für das Bestehen der kirchlichen Privatbuße vor Augustin führt, lehnt P. mit Recht ab (vgl. auch unsere Bespr.). Damit soll jedoch keineswegs von uns gesagt sein, daß die kirchliche Privatbuße nicht bestanden habe. Nur glauben wir, daß die Beweisführung A.s nicht ausreicht. Der Weg, den Galtier in seinem Werk *De paenitentia* gegangen ist, erscheint bedeutend beweiskräftiger. Mit Recht wendet sich P. auch gegen die neue Definition der öffentlichen Buße, welche A. vorlegt. A. fordert für die öffentliche Buße jetzt eine „betonte Öffentlichkeit“ und nicht nur die Einverleibung in die Bußklasse. Wir glauben, daß zu einer solchen Verengung des Begriffes der öffentlichen Buße die genügenden historischen Unterlagen fehlen, da *paenitentes* einfachhin jene genannt werden, welche der Bußklasse offiziell einverleibt sind.

Die von P. gegen eine allzu enge Auffassung der Trias vorgelegten Beweisstellen zeigen erneut, daß der Begriff der drei Kapitaltünden weiter gefaßt werden muß. Dann liegt aber wohl kein Grund mehr vor, mit P. bei Pacian den Begriff eng zu fassen. Auf der anderen Seite jedoch wird man sich hüten müssen, ihn nun allzu weit zu nehmen, so daß einfachhin alle *peccata mortifera* darunterfallen. Dagegen spricht z. B. Augustin klar und deutlich. — Für die nachaugustinische Zeit setzt sich P. vor allem mit den von A. gegen seine Deutung der Krankenbuße vorgelegten Gründen auseinander. Hier hat unseres Erachtens P. die Gründe A.s nicht zu entkräften vermocht. Can. 8 von Barcelona und can. 9 von Gerona sprechen doch eine allzu deutliche Sprache: Man machte einen Unterschied in den rechtlichen Wirkungen der wegen schwerster Verfehlungen auferlegten und der freiwillig übernommenen Krankenbuße. Nur die erstere hat die rechtlichen Wirkungen der öffentlichen Buße. Die andere kann ihr nicht beigezählt werden. Sie gehört also zur Art der „geheimen Buße“, d. h. der Buße ohne Versetzung in die Büsserkategorie. Das von P. angeführte Beispiel des Bischofs Avitus von Vienne (233) dürfte hinreichend erklärt sein in der Annahme, daß mit der freiwillig übernommenen öffentlichen Buße auch die *vita religiosa* verknüpft war. Damit ist aber nicht gesagt, daß jede Krankenbuße eine öffentlich rechtliche sein mußte. Es ist für die damalige Zeit recht verständlich, wenn man durch die öffentliche Buße mit ihren größeren Bußverpflichtungen sich auf dem Sterbebett eine größere Sicherheit der vollen Sündenvergebung versprach und daher um die öffentliche Buße bat bzw., wie in Afrika, wenigstens das Gelübde der *vita religiosa* machte (vgl. unsere Bespr. von Poschmann). Wohl nur gegen eine zu große Nachgiebigkeit solchen Bitten gegenüber wendet sich Avitus. Jedenfalls erscheint diese Erklärung im Hinblick auf Barcelona und Gerona doch wahrscheinlicher. Aus einer verschiedenen rechtlichen Wirkung der Krankenbuße dürfte sich auch am leichtesten das 2. Kap. des 12. Konzils von Toledo erklären lassen: Man soll die Krankenbuße nicht unterschiedslos geben, weil die Geheilten sich später sonst darauf berufen könnten, sie ohne ihren Willen oder im Zustand der Bewußtlosigkeit erhalten zu haben, und so ihren Verpflichtungen sich zu entziehen suchten. P. meint daraus folgern zu können: „Eine andere Art der Buße, die jene äußeren Verpflichtungen nicht zur Folge hatte, gab es hiernach offenkundig nicht. Sonst hätten ja die Genesenen sich darauf berufen können, daß sie sich mit der einfachen Buße ohne jene ‚Gelübde‘ begnügten; ebenso hätten auch die Priester entsprechend instruiert werden müssen“ (234). Wir glauben mit P., daß der Erlaß gegen den Erklärungsversuch spricht, diese Bußverpflichtungen für Spanien auf ein besonderes Gelübde zurückzuführen. Sonst hätte die Schwierigkeit, von der das Konzil spricht, bei solchen, die bewußtlos waren und daher ein Gelübde nicht ablegen konnten, nicht statthaben können. Wohl aber ist die Weigerung, die öffentlich rechtlichen Bußleistungen nach einer Krankenbuße zu übernehmen, sehr verständlich, wenn diese eben verschiedene rechtliche Wirkungen haben konnte und die öffentliche Buße nur auf Bitten der Angehörigen dem Bewußtlosen auferlegt war. Das erscheint mir auch hier besser im Sinn von Barcelona und Gerona zu liegen. — Für die umstrittene Bußlehre des Caesarius hält P. es jetzt „nicht für unmöglich“, daß das *secretius agere* ein halböffentliches Verfahren darstellt, „wenn ich auch keinen Grund habe, von meiner ersten Vermutung abzugehen“ (239). Mit Recht sagt er gegen A., daß der bloße Hinweis auf ein therapeutisches hierarchisches Verfahren noch kein Beweis der kirchlichen Buße, d. h. der sakramentalen Sündenvergebung, sei. Im

übrigen wird sich ein sicheres Urteil über Caesarius erst bilden lassen, wenn die Authentizität der Schriften festgelegt sein wird. Wir freuen uns, feststellen zu können, daß P. mit der Möglichkeit, die *benedictio paenitentiae* bei der Religiosenweihe als sakramentale Handlung anzusehen, rechnet, wenn er sich „auch heute nicht dafür entscheiden möchte“ (247). — Abschließend wird noch die Vereinbarkeit der Aufstellungen mit dem Trienter Konzil gezeigt. Wenn die Kontroverse auf der Höhe, wie sie hier von P. geführt wird, weitergeht, werden wir sicher zu guten Ergebnissen gelangen. Über P.s neuestes Werk: „Die abendländische Buße im frühen Mittelalter“ werden wir demnächst ausführlich berichten.

W.

420. Finsterwalder, Paul Willem, Die Canones Theodori Cantuarensis und ihre Überlieferungsformen (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. u. 9. Jahrhunderts I). 8° (VIII u. 334 S.) Weimar 1929, Böhlau. M 24.— Eine erstklassige Untersuchung der überaus schwierigen Überlieferungsverhältnisse des Bußbuches Theodors. Zum erstenmal werden hier die Hss genau beschrieben und eingeteilt. Als gesichertes Resultat ergibt sich etwa folgendes: Theodor hat nur mündliche Unterweisungen erteilt, welche, von verschiedenen Händen niedergeschrieben, bald — vor allem auf dem Kontinent — zu großer Unsicherheit über die Echtheit führten, besonders da Eoda mit Billigung Theodors schon von Beginn an mit dessen Aussprüchen auch Satzungen aus dem *libellus Scottorum* verbunden hatte. Der *discipulus Umbrensius* versuchte auf dem Festland zu Beginn des 8. Jahrhunderts die Überlieferung zu ordnen. Er verband mit dieser Arbeit als 2. Buch eine schon bestehende, mehr verwaltungsgesetzliche Sammlung. Gegenüber diesen gesicherten Ergebnissen erscheint die Zuteilung des *discipulus Umbrensius* an die Schar Willibrords und der Überarbeitung der W-Klasse an den Kreis des hl. Bonifaz doch schwach belegt. Sehr wahrscheinlich jedoch macht F. die Rückführung des *liber Scottorum* auf den von Zettinger in Vat. Cod. lat. Palat. 486 gefundenen „Urcummean“. Den Schluß der Arbeit bildet eine nach den neuesten Editionsgesetzen vorbildlich veranstaltete Ausgabe der verschiedenen Überlieferungszweige des Poenentials. Hoffentlich ermöglicht die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft auch die Herausgabe des 2. Teiles dieses Werkes, der den Einfluß auf die anderen Bußbücher untersuchen soll.

W.

421. Hugueny, P., O. P., L'amour de bienveillance dans l'attrition: RevThom 35 (1930) 128—143. — In Fortführung der Kontroverse, die sich an das Werk von P. Périnelle, L'attrition d'après le concile de Trente et d'après S. Thomas (vgl. Schol 4 [1929] 311) angeschlossen hat, bringt der Verf. seine Gedanken zum Trienter Konzil wie zur Reuelehre des hl. Thomas. Die 6. Sitzung hat nach ihm unbestreitbar den Anfang der wohlwollenden Liebe zur Reue gefordert. Der einzige Beweis, der angeführt wird, liegt im Worte „diligere incipiunt“. Leider aber setzt auch H. sich nicht mit dem Werke von Premm, Das tridentinische „diligere incipiunt“ (vgl. Schol 2 [1927] 311) auseinander, der historisch nachweist, daß hier nur ein *amor concupiscentiae* gefordert wird. Vollständig stimmen wir jedoch mit H. überein, wenn er von der 14. Sitzung sagt, daß die Väter die Streitfrage nicht entscheiden wollten. Damit ist historisch festgestellt, daß vom kirchlichen Lehramt aus keine der beiden Meinungen „bevorzugt“ ist. Die Lösung der Frage ist also allein darin zu suchen, ob die *attritio* mit dem *amor concupiscentiae* eine wahre, gute Reue ist. Wer mehr verlangt, muß aus den kirchlichen Quellen das beweisen. H. glaubt, daß die ganze Frage nicht von praktischer Bedeutung sei,

da eine wirkliche *attritio* über alles (*souveraine*) immer die wohlwollende Liebe einschlieÙe. Das sucht er an Hand der Prinzipien des hl. Thomas im 2. Teil der Arbeit zu belegen. Der hl. Thomas habe *attritio* und *contritio* nur durch die *gratia sanctificans* und die Intensität des Reueschmerzes unterschieden. Daraus sucht der Verf. in eigenen langen Ausführungen — er überschreibt das Kapitel jedoch: „La contrition et l'attrition d'après S. Thomas“! — herzuleiten, daß es unmöglich sei, eine wahre Reue ohne wohlwollende Liebe zu haben: „Comment peut-il espérer son pardon, sans commencer d'aimer d'amour de bienveillance le Père à la bonté duquel il se confie?“ Es ist klar, daß das kein Beweis, sondern gerade die umstrittene These ist. W.

422. Périnelle, J., La doctrine de S. Thomas sur le sacrement de l'ordre: *RevScPhTh* 19 (1930) 236—250. — Der erste Teil der Arbeit enthält nach Art eines Thesenzettels kurz sentenzenhaft die Lehre des hl. Thomas über Einsetzung, Zweck, Umfang, Materie und Form usw. der Priesterweihe. Belegstellen aus Thomas sind beigefügt. Daran schließen sich Bemerkungen, besonders über die Materie der Weihe. Ein Vergleich des *Decretum pro Armenis* mit *De articulis fidei et sacramentis ecclesiae* zeigt erneut die bekannte Abhängigkeit des Dekretes von Thomas in der Frage der Materie der Weihe. Mit Recht behauptet der Verf., daß das Trienter Konzil über die unter den Theologen strittigen Fragen, wie die der Materie, nichts erklärt habe. Er weist sodann für die Thomasauffassung auf die Stelle im *Pontificale Romanum* hin, welche die Ordinanden mahnen läßt, die Instrumente zu berühren, „in quibus character imprimitur“. P. meint, es sei nicht recht verständlich, wenn man, nachdem Thomas und das Dekret der Kirche die Freiheit einer Änderung der Materie lassen, auf der absoluten Beständigkeit bei der Weihematerie so bestehe, besonders da die Zeichen ja alle gleicherweise dasselbe bezeichneten. Man mag sich zu dieser Freiheit der Kirche stellen, wie man will. Auf jeden Fall müÙte doch historisch bewiesen werden, daß die Kirche sicher von dieser Freiheit Gebrauch gemacht habe. Das ist jedoch aus dem *Decretum pro Armenis* nicht zu erweisen — jedenfalls nicht für die Thomasmeinung, daß nur die Übertragung der Instrumente ohne Handauflegung die Weihematerie darstellt. Es war das zwar zur Zeit des Konzils, wie van Rossum nachgewiesen hat, die ein wenig überwiegende Meinung der Theologen. Aber es läßt sich nicht annehmen, daß in dem doch mehr praktisch gehaltenen Teil des Dekretes über die Sakramente diese Streitfrage theoretisch entschieden wurde. Das folgt auch schon daraus, daß die Theologen, welche die Thomassentenz vertreten, immer mehr abnehmen und heute fast fehlen. Eine ähnliche Bemerkung verdient auch die Frage P.s: Erscheint es nicht in der großen Gesamtsynthese des hl. Thomas gewagt, die niederen Weihen als nicht sakramental zu bezeichnen? Hier handelt es sich ebenfalls um eine rein historische Frage. Da steht fest, daß Christus nicht Subdiakonat und niedere Weihen eingesetzt hat. Sie sind kirchlicher Einsetzung. Damit steht die größere Wahrscheinlichkeit auf seiten der Nichtsakramentalität, solange nicht stichhaltige historische Beweise für das Gegenteil vorliegen. W.

423. Lang, Hugo, O. S. B., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, historisch untersucht und systematisch dargestellt. gr. 8^o (VIII u. 204 S.) Augsburg 1929, Filser. *M* 9.—; geb. *M* 10.— Die ersten Kapitel handeln über die Gewißheit der natürlichen Glaubenserkenntnis und der Glaubensmotive, an die sich dann die eigentliche Abhandlung über die übernatürliche Glaubensgewißheit anschließt. Die Arbeit stellt, zunächst historisch be-

trachtet, eine fleißige Zusammenstellung der Thomastexte unter den verschiedenen vom Verf. nach systematischen Gesichtspunkten gewählten Rücksichten dar. Dadurch, daß L. die historische Seite mit der systematischen so eng verbinden wollte, ist es vielleicht gekommen, daß die einzelnen Texte so wenig in den Gesamtrahmen, aus dem sie genommen sind, hineingestellt wurden. Wir möchten daher anregen, daß der Verf. diese Erstlingsarbeit zunächst nach der rein historischen Seite, unabhängig von systematischen Erwägungen, ausbaue, indem er eine eingehendere Textanalyse und zugleich die eventuelle Entwicklung in den verschiedenen Thomasschriften, etwa nach dem Vorbild der Arbeit von J. Guibert, *Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1926), uns vorlegt. Nur so werden wir zu entscheidenden sicheren und objektiven Ergebnissen in dieser so schwierigen Frage kommen können. Dann ist auch erst die Grundlage zu weiteren systematischen Erwägungen geboten. Auf die persönliche systematische Lehre des Verf. werden wir in Kürze in größerem Zusammenhang eingehen.

424. Neveut, J., *De la nécessité de la foi: EphThLov 7* (1930) 29—45. — Offensichtlich bloß auf Theiner gestützt, sucht N. gegen Harents Artikel „Infidèles“ im *DictThCath*, der die von der Görres-Gesellschaft veröffentlichten Akten gründlichst erforscht hat, zu beweisen, daß das Tridentinum sess. 6 cap. 7, Abschnitt 1 und cap. 8 unter dem heilsnotwendigen Glauben nicht den Akt, sondern nur den eingegossenen Habitus verstehe. Auch Augustin und Thomas sollen keine unbedingte Notwendigkeit ausdrücklichen Glaubens für die Rechtfertigung Erwachsener lehren. Sogar den von Thomas S. th. 1, 2, q. 113, a. 4 erfordernten „*motus fidei*“ soll man zu Trient von der eingegossenen Tugend verstanden haben (35). Hat man denn dort den Sinn des Wortes „*motus*“ so schlecht gekannt und den zweiten Einwand dieses Artikels nebst seiner Lösung unbeachtet gelassen, wo ausdrücklich vom „Akt“ des Glaubens die Rede ist und zugleich die natürliche Gotteserkenntnis als zur Rechtfertigung ungenügend erklärt wird? Bedauerlich ist, daß diese Art theologischer Forschung vom *DivThom* (Pi), wo man sie schon längst gewohnt war, nun auch auf die *EphThLov* übergegriffen hat.

425. van Roey, Card. J. E., *De virtute charitatis quaestiones selectae*. gr. 8^o (368 S.) Mecheln 1929, Dessain. *Fl* 3.— Nach einer einleitenden *quaestio* über die Erhabenheit der Liebe behandelt dieses von großer theologischer Gelehrsamkeit zeugende Werk des belgischen Kirchenfürsten sehr gründlich zwei Fragen, die für eine einheitliche Auffassung des übernatürlichen Lebens von größter Bedeutung sind: Die Liebe als „Form der Tugenden“ (12—117) und als Wurzel des Verdienstes (118—270). Der Vorrang der Liebe darf nicht bloß als ein Ehrentitel, sondern muß als eine wirkliche Herrschaft im ganzen übernatürlichen Leben betrachtet werden. Zwar gehen jene zu weit, die die Liebe als innerlich konstituierendes Element in die Akte aller Tugenden eingehen lassen; so würde die Verschiedenheit der Tugenden aufgehoben. Aber es bleibt doch wahr, daß allein die Liebe durch ihren beherrschenden und ordnenden Einfluß den Akten der übrigen Tugenden die einheitliche Richtung auf das übernatürliche Ziel hin verleiht und sie so erst im vollen Sinn gut (*perfecte bonos*) macht. Ausführlich wird gezeigt, wie diese Lehre des hl. Thomas in der Heiligen Schrift begründet ist und sich mit Recht auf die Autorität Augustins berufen kann. Bemerkenswert ist hier besonders der Nachweis, daß jene abschwächende Deutung, derzufolge *charitas* bei Augustinus jede beliebige „Liebe zum Guten“ wäre, der Gesamtheit der Texte keines-

wegs gerecht wird. Die dritte *quaestio* behandelt dann in ähnlicher Weise die Liebe als Wurzel des Verdienstes. Große Theologen, wie Suarez und Vazquez, glaubten wegen der Lehre des Trienter Konzils (sess. 6, cap. 16) von dieser bis dahin herrschenden Auffassung abgehen zu müssen. Demgegenüber wird gezeigt, daß eine Entscheidung dieser Frage vom Konzil nicht beabsichtigt war. Im letzten Schema des Dekretes war noch der *charitatis affectus* als Bedingung des Verdienstes gefordert worden; nur wegen des Widerspruches einiger weniger Väter wurde anstatt dessen der unbestimmtere Ausdruck *opera, quae in Deo sunt facta* eingesetzt; man wollte eben nicht theologische Meinungsverschiedenheiten entscheiden, sondern nur die katholische Lehre gegenüber den Neuerern festlegen. Wenn aber ein Einfluß der Liebe zur Verdienstlichkeit der guten Werke notwendig ist, fragt sich, welcher Art dieser Einfluß sein muß. Ein aktueller Einfluß kann nicht gefordert werden, ja nicht einmal ein virtueller im strengen Sinne, wie er vorliegt, wenn ein gutes Werk so aus dem Einfluß eines vorhergehenden Liebesaktes hervorgeht, daß es ohne diesen Akt der Liebe nicht geschähe. Es genügt vielmehr ein virtueller Einfluß im weiteren Sinn, eine „Ordnung“ (*ordinatio*) des Lebens durch die Intention der Liebe. Diese Ordnung ist aber, vielleicht von einigen wenigen Ausnahmefällen abgesehen, bei allen guten Werken des Gerechtfertigten vorhanden, wenn jemand nur seine christlichen Pflichten erfüllt; schließt doch jedes andächtige Vaterunser einen Akt der Liebe ein. Ein Gebot der guten Meinung, das über das Gebot der Gottesliebe hinausginge, gibt es also nicht. Diese Auffassung zeigt in der Tat am besten, wie der Mensch auf menschliche Weise seinem übernatürlichen Ziel zustreben soll; einerseits genügt nicht eine Hinordnung nur durch physische Habitus, sondern es ist eine bewußte Hinordnung durch Akte der Liebe notwendig; andererseits wird auch dem schwachen Menschen nicht eine Last auferlegt, die er nicht tragen kann. — Die beiden letzten, kürzeren *quaestiones* behandeln das Formalobjekt der Nächstenliebe, das in der göttlichen Güte allein gesehen wird, und den „*ordo charitatis*“.

De Vries.

6. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

426. De Blic, J., Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme: EphTheoLov 7 (1930) 46—83, 264—291. — 427. Ternus, Joseph, S. J., Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina. Neue Beiträge aus gedruckten und ungedruckten Quellen (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengeschichte, hrg. von Ehrhard u. Kirsch, 16. Bd., 3. Heft). gr. 8^o (116 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 750. — Die von Gardeil, Mandonné, Richard, Gorce, Menéndez-Reigada angestellten Untersuchungen über die Frage, ob das „probabile“ bei ihrem Ordensbruder Medina dasselbe bedeute wie bei seinen Vorgängern einerseits und bei den späteren Probabilisten, etwa der Gesellschaft Jesu, andererseits, wurden für De Blic und Ternus Anlaß, die wichtigsten Texte der Vorläufer Medinas über *dubium, probabile, opinio* zusammenzustellen und mit den einschlägigen Lehren Medinas und einiger späterer Autoren zu vergleichen. T., der sich auf die Arbeiten von Albert Schmitt, Astráin, Pinard, De Blic (Dict. apol. „Probabilisme“) stützt, führt in richtiger Einschätzung der soziologischen Zusammenhänge und der Traditionseinstellung Medinas die Haupttexte der Inhaber des „I. Katheders“ von Salamanca in dem Zeitraum 1526—1580 vor; er benutzt erstmalig in ausgiebiger Weise

den ungedruckten Kommentar des Domingo Soto zur I, II und stellt weitere ähnliche Veröffentlichungen in Aussicht. De B. (vgl. auch Schol 4 [1929] 313 ff.; 5 [1930] 319 Nr. 189) zieht u. a. bereits die Sotomayor-Handschrift heran, auf die T. hinweist, sowie die ebenso lehrreiche Handschrift eines Anonymus von 1580. — Schon jetzt dürfte dank diesen fleißigen Arbeiten, aber auch im Lichte der sich gegenseitig selbst ergänzenden Ausführungen der oben genannten Dominikanerautoren feststehen, daß der Probabilismus Medinas in seinen wesentlichen, entscheidenden Punkten nur eine schärfere Fassung und Ergänzung der Lehre der ihm vorausgehenden Dominikanermoralisten darstellt und selbst wieder in der Hauptsache sich deckt mit der Auffassung der maßgebenden Autoren des späteren Jesuitenprobabilismus. Die Erforschung sowohl der wahren Lehre des Aristoteles über *λογισμικόν, δόξα, ἔνδοξον*, als auch der zahlreichen, folgenreichen Entstellungen jener Aristotelesausdrücke durch Übersetzungen und Kommentare (bis auf unsere Tage) dürfte für das Verständnis u. a. der *contingens*-Lehre des Aquinaten und der späteren Scholastiker unentbehrlich sein.

428. Noldin, H.—Schmitt, A., S. J., *Summa Theologiae Moralis*. Vol. II *De praeceptis Dei et ecclesiae*, edit. 20. 8^o (IV u. 746 S.) Innsbruck 1930, Fel. Rauch. M 8.— Soweit ich feststellen konnte, handelt es sich um einen einfachen Neudruck; Abänderungen von irgendwelcher Bedeutung habe ich keine gefunden. Über das Werk selbst, seine Brauchbarkeit und Vorzüge erübrigen sich weitere Erörterungen, da die immer wiederkehrenden Neuauflagen und die große Beliebtheit des von allen — gewisse Ausnahmen bleiben absichtlich unberücksichtigt — anerkannten Moralwerkes hierüber genügend Zeugnis geben. — Die Ausführungen n. 556* „*De ultimis voluntatibus in causis piis*“ werden eine kleine Ergänzung finden müssen durch das inzwischen erschienene Decretum der *Commissio Pontificia* vom 17. Februar 1930, nach dem im Canon 1513 § 2 das Wort „*moneantur*“ einen präzeptiven und nicht einen bloß exhortativen Sinn hat. Schmitt kann aber für sich in Anspruch nehmen, daß sich auch seine bisherigen Ausführungen im wesentlichen mit dem Inhalt des jüngsten Dekretes decken.

Hürth.

429. Mennessier, J., O. P., *L'idée de „sacré“ et le culte d'après s. Thomas*: *RevScPhTh* 19 (1930) 63—82. — Eine beachtenswerte Studie, die keineswegs bloß terminologischer Natur ist, sondern auch sachlich neue Klarheit und Einsicht vermittelt; sie ist sehr geeignet, gewisse unklare Strömungen, deren Quellen und Ausmündungen im Gebiete modernistischer Gedankenwelt liegen, zu erkennen und richtigzustellen. Welche Bedeutung der Begriff des „Heiligen“ heute hat, sieht der Verf. u. a. in dem Wort des Erzbischofs Söderblom von Upsala „*Une religion réelle peut exister sans une conception définie de la divinité, mais il n'y a pas de religion réelle sans une distinction entre le sacré et le profane*“ (63). Grundlage seiner Untersuchung ist dem Verf. die klare, objektive Tatsache, daß Gott und Mensch, der Schöpfer und das Geschöpf, sich einander gegenüberstehen; das ist nach ihm auch der Boden, auf dem die Untersuchung des hl. Thomas sich bewegt. Die Frage ist: Welche innere Verfassung, welches äußere Tun und Lassen des Menschen werden durch diese Tatsache gefordert und haben in ihr ihre Quelle und Begründung? Negativ umgrenzt der Verf. den Zweck seiner Arbeit mit den Worten: „*Il ne s'agit donc point ici d'éclairer le fait religieux par l'analyse de l'évolution de pratiques primitives, ou par la recherche de ces profondeurs subconscientes dont l'émergence en la conscience claire serait symbolisée en termes de*

divinité et de transcendance. Nous regardons l'homme face à Dieu. Sachant ce qu'est Dieu pour l'homme et ce qu'est l'homme devant Dieu, nous marquons quelle doit être l'attitude de celui-ci. Ainsi procède S. Thomas" (64). Diese Worte verdienen deshalb besondere Beachtung, weil sie der Überschätzung religionsgeschichtlicher und religionsvergleichender Betrachtung entgegenreten, die meint, um „wissenschaftlich“ genannt werden zu können, müsse man bei Lösung von Einwänden aus der vergleichenden Religionsgeschichte die so einfache Tatsache des objektiven Verhältnisses von Gott und Mensch, oder auch die Offenbarungstatsache außer acht lassen, um dafür an erster Stelle Irrwegen oder geistvollen Kombinationen der Religionshistoriker nachzugehen. — Die Arbeit des Verf. umfaßt die Abschnitte: I. Sentiment religieux et idée de „sacré“ (64 ff.); II. Le culte extérieur de religion et l'idée de sacré (69 ff.); III. Les réalisations culturelles du Sacré (74 ff.). Den äußeren Kulthandlungen wird eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; an Begriffen werden neben dem des „Heiligen“ insbesondere noch erörtert die „de sacrifice, de sainteté culturelle, de consécration“. Im allgemeinen wird von dem übernatürlichen Kult abgesehen; die Untersuchung bewegt sich vielmehr im ganzen auf dem Gebiete der natürlichen Gottesverehrung. Das Resultat ist: Das Wesentliche ist und bleibt die innere Gesinnung der absoluten Unterordnung unter die Unendlichkeit Gottes und dieses Gottes Lob und Preis. Die äußeren Riten sind aber hier auf Erden notwendige Ergänzung; sie sind Ausdruck dessen, was den Menschen Gott gegenüber innerlich bewegt und andererseits wieder ein Weg zu Gott. „Bien des symbolismes“, sagt der Verf. zum Schluß des Artikels, „peuvent être exprimés par ces différents rites, mais premièrement et avant tout la spécialité de l'honneur que requiert l'Excellence unique de Dieu. De là vient la place qui est y faite au ‚sacré‘. Par là s'éveille en l'âme le mystérieux sentiment qui nous fait nous retirer en notre petitesse devant l'Eminence divine, et nous confier à lui dans le total abandon de la créature: ‚Reverentia et obsequium‘“ (82). H.

430. Gierens, M., Kann die Zugehörigkeit zu waffenstudentischen Korporationen sittlich erlaubt sein? *PastBon* 41 (1930) 15—24. — Die Zugehörigkeit (Eintritt, Verbleiben) zu derartigen Korporationen wird mit Berufung auf die äußeren Argumente, die aus der Stellungnahme der kirchlichen Autorität, und auf die inneren, der Natur der in Frage stehenden Handlungen, entnommenen Beweise als durchaus unerlaubt dargetan; das gleiche gilt von der Mitwirkung der Eltern zu einem solchen Schritt ihrer Söhne. Ob unter Umständen ein zeitweiliges, rein materielles Verbleiben aus schwerwiegenden Gründen toleriert werden könne, wird im Sinne der allgemeinen Grundsätze über ein solches Verbleiben in unerlaubten Verbindungen überhaupt beantwortet. H.

431. Grosam, Jos., Die Sterilisation auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung: *ThPrQschr* 83 (1930) 57—79 285—306 497—523. — Nach Darlegung der notwendigen Vorbegriffe über Sterilisation im Sinne einer bloßen Entkeimung (nicht *Kastration*) und über Entkeimungsmethoden (60 f.) folgt ein kurzer historischer Überblick (63 ff.). Dann tritt der Verf. in die Erörterung des eigentlichen Themas ein, in die Frage nach der moraltheologischen Beurteilung dieser Maßnahme. Bezüglich der privaten Entkeimung (69—79) wird der Grundsatz vertreten: „Nur die rein zum Zwecke der Heilung vorgenommene Sterilisation ist erlaubt, jede andere ist unerlaubt“ (69). Damit ist jede andere (soziale, eugenische) Indikation für die private Entkeimung abgelehnt. — Sehr ausführlich wird die

zweite Frage nach der Erlaubtheit der gesetzlichen, d. h. auf die staatliche Autorität hin erfolgenden Sterilisation erörtert (285—306 497—523). Die Ergebnisse sind im wesentlichen diese: Nicht zu beanstanden sind: 1. Gesetze über Sterilisation, die die private, wenn sie zum Zwecke der Heilung notwendig oder dringend anzuraten ist, erlauben, jede andere aber verbieten; 2. vielleicht noch Gesetze, die Kranke anhalten, die Sterilisation vollziehen zu lassen, wenn aus ihr mit moralischer Gewißheit Heilung der Krankheit zu erhoffen ist, kein anderes Heilmittel zur Verfügung steht und zugleich das öffentliche Wohl die Anwendung dieses Heilmittels fordert. Abzulehnen vom sittlichen Standpunkte sind alle anderen Sterilisationsgesetze, die aus sozialen, eugenischen, prophylaktischen usw. Indikationen die Sterilisation erlauben oder vorschreiben. Wo eine Berechtigung des Staates zur Fernhaltung von Nachkommenschaft wirklich vorliegt, ist die (Zwangs-)Asylierung das entsprechende Mittel. — Die Ausführungen des Verf. verdienen volle Billigung, wenn man auch in untergeordneten Einzelheiten etwas anderer Meinung sein kann; es ist zu wünschen, daß die gründliche Arbeit eine weitere Verwirrung des sittlichen Urteils in einzelnen katholischen Kreisen verhütet und die bereits angerichtete wieder aufhebt. H.

432. Cappello, Felix, S. J., Tractatus canonico-moralis de Sacramentis. Vol. II. Pars I. De poenitentia. Accedit Appendix de iure orientalium. Edit. 2. 8^o (XII u. 922 S.) Taurinorum Augustae 1929, Marietti. L 33.— Die vorliegende zweite Auflage unterscheidet sich nur unwesentlich von der früheren. In dem Abschnitt *de confessione religiosarum* ist (n. 445 447—448) die Entscheidung der Comm. Pontif. vom 28. Dezember 1927 über Can. 522, betreffend den *Confessarius occasionalis*, eingearbeitet, die einerseits den feminis religiosis das Recht zuspricht, bei jedem für Frauen approbierten Confessarius zu beichten, auch wenn dieser „herbeigerufen“ (advocatus) wurde; anderseits aber die Gültigkeit der Beichte abhängig erklärt von der *circumstantia loci debiti*. In n. 450 betont dann der Verf., daß die *electio loci* geschehen solle, aber auch könne ad normam canonis 910 § 1, und er fügt bei „in aliquo casu particulari et extraordinario locus potest legitime designari hic et nunc ab ipso confessario aut Superiorissa“; eine Bemerkung, die einmal in der Praxis von großer Bedeutung sein kann, wenn auch der Beichtvater hierin große Zurückhaltung und Vorsicht walten lassen muß. — In n. 626 ist die Behandlung des can. 2367 § 2 neu eingeschoben. Am Ende ist ein längerer Abschnitt beigelegt „De Ecclesiae orientalis disciplina“ (S. 881—907); er behandelt die hauptsächlichsten Fragen über das Bußsakrament (de iurisdictione et approbatione confessarii, de forma absolutionis, de lingua, de subiecto, de circumstantiis confessionis, de reservatione) und über die Ablässe (de indulgentiis et iubilaeo). — Das Buch hat den Vorteil einer großen Stofffülle, dabei aber zugleich einer klaren, übersichtlichen und gefälligen Darstellung sowie einer eindeutig bestimmten (mitunter vielleicht etwas zu bestimmten) Stellungnahme des Verf. bei Meinungsverschiedenheiten; es verdient nachdrückliche Empfehlung. H.

433. Frey, J. B., Signification des termes *μόναρχος* et *univira*: RechScRel 20 (1930) 48—60. — Auf heidnischen, jüdischen, christlichen Grabinschriften der ersten Jahrhunderte findet sich bezüglich verstorbener Ehefrauen wiederholt der Ausdruck *μόναρχος* (*univira*). Der Verf. kommt auf Grund seiner Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß bei den heidnischen und jüdischen Inschriften der Sinn sei: die Verstorbene habe sich in ihrem Leben niemals scheiden lassen,

sondern sei bis zu ihrem Tode bei ihrem ersten Gatten verblieben. Bei den christlichen Inschriften hingegen besagen die Worte: die Verstorbene sei nie eine zweite Ehe eingegangen; es werde also sowohl ein *divortium perfectum* (ante conversionem ad religionem christianam) als auch eine zweite Ehe nach dem Tode des ersten Gatten ausgeschlossen. Die heidnischen (und jüdischen) Inschriften sind dem Verf. ein Beweis dafür, daß auch in Zeiten, in denen die Scheidung etwas Alltägliches war, selbst bei den Heiden noch Verständnis und Wertschätzung für die sittliche Höhe und Überlegenheit bestand, die in der unwandelbaren ehelichen Treue liegt. Er bezeichnet darum auch seinen Artikel als „*coup d'œil sur la famille Romaine aux premiers siècles de notre ère*“. — Die Arbeit ist sehr lesenswert. H.

434. Alonso, Sabino, O. P., *Indisolubilidad del Matrimonio: CiencTom 41 (1930 I) 343—374.* — Nach einem einleitenden Abschnitt (343—352) über das Wesen, die Zwecke, die Haupteigenschaften der Ehe, insbesondere ihre Unauflöslichkeit und deren Gründe, folgt ein weitausholender historischer Überblick über die Unauflöslichkeit bzw. Auflöslichkeit der Ehe (353—363): im Paradies, bei den Heiden, bei den Juden, im Evangelium (kurze Exegese der bekannten Texte). Daran schließt sich die Erörterung über die *Indissolubilitas* des *matrimonium ratum* (et consummatum), über deren innere Begründung (363—369) sowie über die Unauflöslichkeit des *matrimonium legitimum*, in Anwendung des *Privilegium Paulinum* (369—371); einige kurze Bemerkungen über die *separatio imperfecta* (a mensa et toro) sind beigefügt. Abschließend werden einige Einwände gegen die Unauflöslichkeit der Ehe behandelt, die aus der Praxis der kirchlichen Stellen bei Behandlung von Ehescheidungsfragen gemacht worden sind. — Der Artikel gibt einen guten Überblick und wird sicher dazu beitragen, die heute wieder brennend gewordene Frage zu klären. H.

435. Teetaert, A., O. Cap., *Un Compendium de théologie pastorale du XIII^e—XIV^e siècle: RevHistEccl 26 (1930) 66—102.* — Der Artikel bespricht die im 13. oder 14. Jahrh. erschienene *Summa de administratione Sacramentorum*, einen Abriß der Pastoraltheologie, dessen wesentlichen Inhalt die für die Pfarrpraxis notwendigen Kenntnisse und Winke über die Spendung der Sakramente bilden. Die Schrift wird vom Verf. „*Dialogus de septem Sacramentis*“ genannt, weil sie in Dialogform geschrieben ist. Der Artikel zerfällt in die zwei Teile: I. la critique externe (68—81), mit den Unterteilen: les manuscrits, les éditions imprimées, les historiens, und II. la critique interne (81—92). In diesem letzteren Teil wird insbesondere die starke Anlehnung des Verf. der *Summa* an Thomas von Aquin und an Petrus de Tarantasia dargetan. T. kommt zu dem Ergebnis, daß der Dialog verfaßt sein muß zwischen 1298 und 1323; daß er deshalb nicht verfaßt sein kann von Guyard de Laon, der bereits 1247 starb; als wahrscheinlichen Verfasser bezeichnet er den Dominikaner Wilhelm von Paris, über dessen Leben und Werke er deshalb einen kurzen Überblick beifügt (92—102). H.

436. Eichmann, Ed., *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. 2 Bände. 3. verbess. u. verm. Aufl. gr. 8° (X u. 337; XII u. 598 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Br. M 20.—; geb. M 24.—* Auf dieses gute, praktische Lehrbuch habe ich schon in dieser Zeitschrift 1 (1926) 632 aufmerksam gemacht. Die Brauchbarkeit des Buches geht schon daraus hervor, daß innerhalb von drei Jahren wieder eine Neuauflage notwendig wurde. Diese vielfach verbesserte und erheblich erweiterte 3. Auflage wurde vom Verleger mit einem besseren Gewande ausgestattet und in zwei handliche Bände zerlegt.

Mehr noch als bisher macht der Verf. auf die „Vernunft im Recht“ aufmerksam und berücksichtigt das deutsche Staatskirchenrecht.

Brust.

437. Köstler, Rudolf, Wörterbuch zum Codex Juris Canonici. gr. 8^o (379 S.) München 1929, Kösel & Pustet. Lw. M 24.— Ein wirklich wissenschaftliches Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici. Sehr gut ist die vorausgeschickte kurze Einführung in die Sprache des kirchlichen Gesetzbuches; sehr nützlich die Aufzählung der Abkürzungen und Textfehler im Gesetzbuch. — Bei der nicht in allem ausgeglichenen Sprechweise des CIC und bei der Unvollständigkeit seines Sachweisers ist das Buch ein Hilfsmittel, das auch dem Fachmann noch große Dienste leisten kann für das volle Verständnis des Kirchengesetzes. Dankbar zu begrüßen ist, daß der Autor bei den Wortübersetzungen, die eine Kontroverse berühren, die wichtigste, vor allem deutsche, Literatur anführt. Praktiker (Theologen und Juristen), ferner die Studenten des Rechtes im deutschen Sprachgebiet haben jetzt das Lexikon, das sie zum ersten Studium des CIC notwendig brauchen. Einige Bedenken, die mir bei der Benützung des Buches gekommen sind, will ich hier aufführen: *Apostata* ist nicht nur ein vom christlichen Glauben offen Abgefallener, sondern auch ein solcher, der im geheimen den christlichen Glauben ablehnt; vgl. can. 646 § 1 n. 1. *Divus* ist mit „göttlich“ wohl nicht sinngemäß übersetzt. Im can. 1058 § 2 ist nicht die Rede von *praeceptum*, sondern von *praescriptum*. Der Begriff des *praeceptum* mit seinen Unterscheidungen (vgl. Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici* I³ 105—107, III² 406) und sein Verhältnis zu *mandatum* bedarf der Klärung. *Publicum* bedeutet wohl nicht dasselbe in can. 1933 § 1 und in can. 2197 n. 1. Ist *casus occultus* (can. 1045 § 3) wirklich ein geheimes Ehehindernis im Sinne des can. 1037? Br.

438. Mayer, Heinrich Suso, O. S. B., Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation. 1. Band, Einleitung. 8^o (198 S.) Hohenzollern 1929, Kunstverlag Beuron. M 5.70. — Der Verf. hat sich die begrüßenswerte Aufgabe gestellt, das Recht der Benediktinerkongregation von Beuron zu schreiben, und zwar so, daß gemeines und partikuläres Ordensrecht miteinander verbunden wird. Das Werk soll zunächst ein Unterrichtsbuch für die Theologie studierenden Mönche der Beuroner Kongregation sein. Dem Außenstehenden ermöglicht und erleichtert es den verständnisvollen Einblick in Wesen, Organisation, Geschichte des Benediktinerordens, speziell der Beuroner Kongregation. — Im vorliegenden ersten Band des Werkes wird zunächst der Ordensstand im allgemeinen, sein Wesen und seine Geschichte dargestellt; die Darstellung der Geschichte beruht größtenteils nicht auf eigener Quellenforschung des Verf. und wird für die vorbenediktinische Zeit meistens mit den Worten Möhlers (Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung) gegeben. Sodann wird in dem Kapitel „Das Ordensrecht“ behandelt: die Geschichte des Ordensrechtes (die kirchliche Ordensgesetzgebung und die wissenschaftliche Behandlung des Ordensrechtes; wertvoll ist hier die Zusammenstellung der Ordensrechtsliteratur); die Fachausdrücke (nicht nur des allgemeinen — vgl. can. 488 —, sondern auch des benediktinischen Ordensrechtes); die Quellen des Ordensrechtes (vgl. can. 489; hier haben wir auch eine Zusammenstellung der Ausgaben und Auslegungen der Benediktinerregel und der Konstitutionen der Beuroner Kongregation); männliche und weibliche Religiosen (vgl. can. 490); Rangordnung (vgl. can. 491). — Das Buch ist von großem Nutzen für jeden Kanonisten (vor allem wegen der recht beachtenswerten Erklärung der Fachaus-

drücke) und für alle, die sich mit benediktinischem Ordenswesen vertraut machen wollen. Leider finden sich im Buche viele Druckfehler.
Br.

439. Cocchi, Guid., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici. Ad usum scholarum. Lib II. De personis. Pars I. De clericis. Sectio I. De clericis in genere. Edit. 3. 8^o (VIII u. 265 S.) Taurinorum Augustae 1930, Marietti. L 7.50.* — Zur Behandlung kommen die Canones 87—214; ergänzend einige andere Canones aus späteren Abschnitten des CIC. Einteilung und Ausführung bieten keine wesentlichen Abweichungen von der früheren Auflage. Als Textbuch, das den Vorlesungen zugrunde gelegt wird, hat das Werk C.s seine großen Vorzüge; es gibt klare Begriffsbestimmungen, übersichtliche Einteilungen und einen durchaus befriedigenden Auszug aus den heute am meisten beachteten Kommentaren zum CIC. Tiefere und eingehendere spekulative und wissenschaftliche Untersuchungen liegen außerhalb des Zieles, das der Verf. sich gesetzt hat.
Hürth.

440. Larraona, A., *Commentarium Codicis Can. 521 522: Commentarium pro Religiosis 11 (1930) 20—30 75—78 153—164.* — Die Artikel bieten eine gute Zusammenstellung der einschlägigen Bestimmungen des CIC und der verschiedenen Auffassungen der Autoren über den *Confessarius religiosarum extraordinarius, supplementaris pro casibus particularibus, occasionalis*. Bezüglich des letzteren wird mit Recht bemerkt, daß die Bestimmungen über die *circumstantia loci*, deren Beobachtung ad valorem confessionis erforderlich ist, im Sinne des can. 910 § 1 de confessionibus mulierum zu verstehen ist, daß also eine „vera necessitas“ (can. 910) einen locus secus non destinatus zu einem locus legitimus machen kann, dummodo serventur cautela, quas Ordinarius loci opportunas iudicaverit. Die Entscheidungen der *Commissio Pontificia* vom 24. Nov. 1920 und vom 28. Dez. 1927 (AAS 12 [1920] 575 u. 20 [1928] 61, I) stehen dem nicht entgegen.
H.

441. Vermeersch, A., S. J., *De Testamento ad causas pias et canone 1513 § 2: PerMorCanLit 19 (1930) 49*—63*.* — Der Verf. untersucht die beiden Fragen: 1. Was ist ein *opus pium* oder eine *causa pia*? 2. Welche Verpflichtung besteht, letztwillige Verfügungen ad causam piam auszuführen? Den Begriff der *causa pia* faßt er so weit, daß alles, was nicht sittenwidrig ist und wegen des letzten übernatürlichen Zieles geschieht einbegriffen ist („*causa pia designat... quidquid honestum fine supernaturali imperatur*“). Wo also die Sache aus ihrer objektiven Beschaffenheit nicht unter die *causa pia* fällt, genügt die eben gekennzeichnete *intentio agentis*, um sie dazu zu machen. — Die Verpflichtung, letztwillige Verfügungen ad causas pias auszuführen, bezeichnet der Verf. für alle Fälle ohne Ausnahme (sofern nur der Verfügende nach dem kirchlichen und dem Naturrecht frei über seine Güter verfügen konnte) als eine unter schwerer Sünde aus dem Titel der strengen Gerechtigkeit bindende Verpflichtung; auch für den Fall, wo nach Zivilrecht das ganze Testament oder bloß die *Legata ad causas pias* nichtig sein sollten. Der Verf. versteht deshalb den § 2 des can. 1513 nicht bloß von den letztwilligen Verfügungen in *bonum Ecclesiae*, sondern von allen, die *ad causas pias* sind. Er spricht darum am Schluß den Wunsch aus, die *Commissio Pontificia*, die am 17. Febr. 1930 authentisch erklärt hat, das Wort *monentur* in can. 1513 § 2 sei *praeceptivum* und nicht bloß *exhortativum*, „*dignetur altero responso etiam vana effugia dissipare, quibus nonnulli obligationem ad sola legata Ecclesiae coartare tentant, dum causa omnis legati pii agitur*“. Auch wenn man sachlich dem Verf. beistimmt, wird man betonen, daß

die sachliche und rechtliche Seite nicht die einzige ist, die in der Praxis zu beachten ist. H.

442. Vromant, G., *Ius commune circa dispensationes matrimoniales: Antonianum* 5 (1930) 203—228. — In zwei Abschnitten wird das Ehedispensrecht des CIC behandelt: Dispensvollmacht 1. des Ordinarius loci, 2. des Pfarrers, des Quasi-parochus, des Missionars, des Beichtvaters. In beiden Abschnitten wird besondere Aufmerksamkeit der *facultas dispensandi in mortis periculo*, bzw. *extra mortis periculum in casu urgenti* gewidmet. Der Artikel bietet manche interessante Einzelheit; er unterrichtet gut über bestehende Meinungsverschiedenheiten und macht auf noch ungeklärte Schwierigkeiten aufmerksam. Die einschlägige Fachliteratur sowie die verschiedenen kirchlichen Entscheidungen finden reiche Verwendung. H.

443. Quatember, Matthaeus, S. O. Cist., *De valore actuum domini a Regularibus ob iniustas leges civiles a voto sollemni paupertatis aliquatenus dispensatis positorum independenter a voluntate Superiorum: Angelicum* 7 (1930) 323—347. — Für Belgien wurde 1878 das 1820 gegebene Indultum, Eigentum, non obstante paupertatis voto religioso, zu erwerben, zu behalten, darüber zu verfügen, nicht nur bestätigt, sondern auch erklärt, daß die Religiösen beiderlei Geschlechts, auch wenn sie feierliche Gelübde abgelegt hätten, die genannten Rechtsakte nicht nur valide et licite vornähmen, sondern diese Religiösen „*potuisse ac posse tuta conscientia etiam cum iureiurando asserere: se voluisse ad normam legum civilium verum dominium bonorum a se possessorum acquirere una cum iure de iis disponendi*“ (327). Das Indultum vom 1. Dez. 1820 enthielt die Klausel: *dummodo cum debita a superioribus legitimis dependentia haec faciant*. Der Verf. erörtert nun die Frage: *utrum respectivi actus Regularium, si fuerint positi „independenter a voluntate Superiorum legitimorum, sint invalidi an tantummodo illiciti“*. Gegen Vermeersch, der die Ansicht vertritt „*videtur directe conferri capacitas domini solaque dispositio esse Superioris licentiae obnoxia*“ (329), kommt Quatember zu dem Resultat, daß alle die genannten Akte, wenn sie ohne Erlaubnis der zuständigen Ordensoberen gesetzt werden, ungültig seien, weil das Reskript der Pönitentiarie vom 1. Dez. 1820 bez. aller Akte, die aufgezählt werden, die [oben genannte] Bedingung beifüge „*dummodo cum debita a superioribus legitimis dependentia haec faciant*“ (346—347). H.

444. Rouët de Journal, M. J., S. J., et Dutilleul, J., S. J., *Enchiridion Asceticum*, 8^o (XXXVI u. 666 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. *M* 13.—; *Lw. M* 15.— Denzingers *Enchiridion*, das für den Theologen heute unentbehrlich ist, hat nochmals Schule gemacht. Rouët de Journal, der schon eine Zusammenstellung der fürs Dogma wichtigen Vätertexte geliefert hat, bietet jetzt, gemeinsam mit einem Ordensbruder, eine solche für die Aszese. Da die Aszese gerade in der letzten Zeit in steigendem Maße wissenschaftliche Behandlung erfährt und so einen soliden Unterbau erhält, da auf der anderen Seite die Zahl der wenig wertvollen Werke stark anwächst, kann man es nur begrüßen, wenn die kräftigste Doktrin der altkirchlichen Schriftsteller in einer den modernen Fragestellungen und wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprechenden Form vorgelegt wird. Die Herausgeber haben das in mustergültiger Weise besorgt. Den Text bieten sie nach Migne und, soweit vorhanden, nach der Berliner bzw. Wiener Väterausgabe. Mit Sorgfalt haben sie den Grundgedanken im Titel jeder einzelnen Stelle präzisiert und durch ein systematisches und alphabetisches Register den Wert des Buches noch bedeutend vermehrt. Den ganzen Migne auf aszetische Lehren durchzustudieren vermag niemand, der sich mit ihnen

im allgemeinen beschäftigt. Hier werden sie ihm von einem in der Patristik bewanderten Fachmann vorgelegt, und er kann das historische und philosophische Fundament alter und neuer Anschauungen bloßlegen. So kann er Bekanntes besser begründen, für Strittiges wenigstens in vielen Fällen gute Anhaltspunkte für eine Entscheidung gewinnen. — Der Patrologe mag einige Einzelheiten zur Verbesserung vorschlagen. Von einem allgemeineren Standpunkt aus möchte man höchstens eine Ergänzung wünschen: eine vollständige Zusammenstellung der kirchlichen Lehrentscheidungen in aszetischen Fragen, deren Denzinger nur wenige bietet, und eine kritische Ausgabe aller Mönchsregeln, in denen sich gerade die Entwicklung der Aszese ganz vorzüglich widerspiegelt.
v. Frentz.

445. Schoemann, J. B., S. J., Die Rede von den 15 Graden. Rheinische Gottesfreunde-Mystik (Germanische Studien, Heft 80). gr. 8^o (VII u. 97 S.) Berlin 1930, Emil Ebering. M 4.80. — Was den Theologen an der Schrift wohl am meisten erfreut, ist, daß Sch. wieder einige Verbindungslinien in der noch immer wenig entwirrten aszetischen Literatur des M.-A. gefunden hat. Die „Rede“ hat den gleichen Verfasser wie die „Lilie“; diese geht auf einen Abschnitt der Bonaventura zugeschriebenen „Vitis mystica“, jene auf die lateinische Vorlage des „Hohenliedes“ Brunos von Schonebeck. Vielleicht könnte man die der „Vitis“ entlehnten Stücke noch mehr zur Quellenscheidung dieser kompilierten Schrift und dann wieder zur Bestimmung des Autors der „Rede“ benützen, unter Heranziehung der neueren Merswin-Literatur. — Mit Sorgfalt und Geschick sind die Angaben zusammengetragen, die eine Niederschrift im 13. Jahrhundert höchst wahrscheinlich machen. Wenn der Verf. die Gottesschau vor und nach der Auferstehung des Leibes so scharf als unvollkommenen und vollkommenen Zustand scheidet, scheint auch das darauf hinzuweisen, daß Benedikts XII. Konstitution über das Los der Seligen nach dem Tode vom Jahre 1336 noch nicht erflossen war. — Die Mystik der Schrift ist einfach und affektiv, ebenso fern von modernen Problemen wie von Eckehartschen Spekulationen. Für den Psychologen ist es interessant, daß der Verf. sich über die „Liebe auf den ersten Blick“ Gedanken gemacht hat.
v. Fr.

446. Smith, Margaret, An introduction to the history of Mysticism. 16^o (VI u. 121 S.) London 1930, Society for promoting Christian Knowledge. Geb. Sh 4. — Das Bändchen will eine kurze Einführung in die gesamte Mystik geben: die heidnische (griechisch-lateinische, indische, chinesische), islamitische und christliche. Bei diesem allzu ausgedehnten Gebiet muß sich S. notgedrungen auf einige kurze Angaben beschränken. Etwa 80 mystische Schriftsteller werden angeführt mit besonderer Berücksichtigung der englischen. Das Werk setzt die Wesensgleichheit der christlichen und nichtchristlichen Mystik voraus. Beide werden als ein experimentelles Erfassen der Gottheit gedeutet. — Unrichtig ist, daß Molinos seinen Quietismus „mit dem Leben bezahlt“ hat (107); er wurde 1687 zum Gefängnis verurteilt und starb zehn Jahre später eines natürlichen Todes.
Viller.

1929 1184

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

V. JAHRGANG

HEFT 1

1930

FREIBURG IM BREISGAU

HERDER & CO. G. M. B. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG



Ed 861

2.1

Fünfter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

	Seite
Die Kinderkommunion im Mittelalter. Von Peter Browe S. J.	1
Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256. Von Franz Pelster S. J.	46
Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes und ihre Bedeutung und Eigenart im Ganzen unserer Gotteserkenntnis. Von Michael Gierens S. J.	79
Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen? Von Heinrich Lennerz S. J.	102
Besprechungen:	
Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums. (H. Weisweiler) — Krisis der Psychoanalyse, hrsg. v. Prinzhorn u. Mittenzwey. I. Band. (E. Raitz v. Frentz)	109
Aufsätze und Bücher:	
1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik	121
2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik	142
3. Naturphilosophie. Psychologie	152
4. Ethik und Rechtsphilosophie	162

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Mechitharisten - Buchdruckerei, Wien, VII., Mechitharistengasse 4

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der dritten Seite des Umschlages

F 1101

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

V. JAHRGANG

HEFT 2

1930

FREIBURG IM BREISGAU

HERDER & CO. G. M. B. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG



21

Fünfter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

	Seite
Gibt es eigenartige höhere, geistige Gefühle? Von Joseph Fröbes S. J.	169
Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin. Von Franz Maria Sladeczek S. J.	192
Sünde und Trennung von der Kirche in der Früh-scholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf, zur Zeit in Washington	210
Handschriftliches zur Summa de penitentia des Magister Paulus von Sankt Nikolaus. Von Heinrich Weisweiler S. J.	248
„Tuto doceri non potest“. Von Franz Hürth S. J.	260
Ein Nachspiel des Modernismus in Frankreich. Von Jean-Pierre Grausem S. J.	268
Besprechungen:	
De Grandmaison, Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves (A. Merk) — Alexandri de Hales Summa Theologica. Tom. II (Fr. Pelster) — Deininger, Johannes Sinnich (Fr. Hürth) — Zimmermann, Lehrbuch der Aszetik (E. Raitz v. Frentz) — Allers, Das Werden der sittlichen Person (E. Raitz v. Frentz) — Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes (L. Claßen) — Mc. Dougall, Grundlagen einer Sozialpsychologie (J. Fröbes)	274
Aufsätze und Bücher:	
1. Allgemeines. Fundamentaltheologie	287
2. Protestantische Theologie	295
3. Dogmatik und Dogmengeschichte	307
4. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.	319

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Mechitharisten - Buchdruckerei, Wien, VII., Mechitharistengasse 4

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften
befindet sich auf der dritten Seite des Umschlages

F 21111

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

V. JAHRGANG

HEFT 3

1930

FREIBURG IM BREISGAU

HERDER & CO. G. M. B. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG



21

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

V. JAHRGANG

HEFT 4

1930

FREIBURG IM BREISGAU

HERDER & CO. G. M. B. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG



Handwritten numbers and scribbles at the bottom of the page, including '1176' and '9.1'.

Fünfter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

	Seite
Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte. Von Joseph Koch (Breslau) . . .	489
Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin. II. Teil. Von Franz Maria Sladeczek S. J.	523
Zur philosophischen Welt- und Lebensanschauung des Hellenismus. Von Karl Prümm S. J.	551
Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus. Von Franz Pelster S. J.	569
Hat Benedikt Stattler die Gottesschau Christi geleugnet? Von Heinrich Weisweiler S. J.	573
„Revolutionierung der Ehe.“ Von Franz Hürth S. J.	578
Besprechungen:	
Dieckmann, De Revelatione christiana (L. Kösters) — Lange, De gratia (H. Weisweiler) — Lösch, Joh. Adam Möhler (J. Grisar) — Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Reformation (J. Grisar) — Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff (J. Grisar) — Lindner, Der Usus matrimonii (Fr. Hürth) — v. Pauler, Logik (Fr. M. Sladeczek)	589
Aufsätze und Bücher:	
1. Augustinus	599
2. Allgemeines. Fundamentaltheologie	605
3. Judentum	616
4. Protestantische Theologie	621
5. Dogmatik und Dogmengeschichte	628
6. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik	640

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

27. JUNI 1960

2. APR. 1979

-6. JULI 1960

23. März 1968

15. NOV. 1960

25. JAN. 1961
~~10. JULI 1961~~

-6. OKT. 1961

-6. FEB. 1962

-6. FEB. 1962

11. MARZ. 1965

18. OKT. 1965

15. JULI 1966

23. APR. 1967

8. Mai 1967

12. JUNI 1967

29. Nov. 1967

~~3. MAI 1968~~
8. NOV. 1968

-7. 2. 69

10. JUNI 1969

1. 8. 69

13. DEZ. 1969

18. MARZ. 1970

9. JUNI 1972

12. JULI 1972

15. DEZ. 1974

28. 1. 75

21. DEZ. 1976

18. APR. 1978

19. OKT. 1978

3.40