N12<524832204 021
ubTÜBINGEN

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VI. JAHRGANG

1931
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G. M. B. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Alle Rechte vorbehalten.

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

Gd 861

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

Inhalt des VI. Jahrgangs.

Abhandlungen.

Seite

Drei Typen der Liebe. Eine psychologische Analyse. Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J. 1

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf (Bamberg) 42 222 354 481

Die Impanationslehre des Johannes Quidort. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts. Von Heinrich Weisweiler S. J. 161

Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien. Von Joseph de Vries S. J. 196

Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales. Von Franz Pelster S. J. 321

Dogma. Wort und Begriff. Von August Deneffe S. J. 381 505

Kleine Beiträge.

Lehräußerungen der Kirche. Litterae encyclicae „Casti connubii" Pii Pp. XI. (AAS 22 [1930] 539—592; cf. 604 f.) Von Franz Hürth S. J. 248

Typenforschung. Zu Hans Leisegangs Buch „Denkformen". Von Hubert Becher S. J. 63

Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles. Von Viktor Cathrein S. J. 75

Neue Angaben über den Erfurter Franziskanertheologen Johannes Bremer. Von Ludger Meier O. F. M. 401

Die Heilserwartung der vierten Ekloge Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten. Von Karl Prümm S. J. 539

Zu W. Diltheys Philosophie. Von August Brunner S. J. 568

Besprechungen 84 256 418 573

Aufsätze und Bücher.

Allgemeines. Geschichte der Philosophie	109	432
Literargeschichte der Scholastik	121	448
Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik	135	457
Naturphilosophie. Psychologie	144	466
Ethik und Rechtsphilosophie. (Pädagogik)	155	474
Augustinus und Augustinismus	268	440
Allgemeines. Fundamentaltheologie	278	592
Protestantische Theologie	289	609
Dogmatik und Dogmengeschichte	299	620
Moral, Pastoral und Kirchenrecht. (Aszetik und Mystik) ..	310	631
Ephesus 431—1931		588
Heilige Schrift. Judentum		599

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Becher, Hubert S. J. (Köln) 63 ff.
Blic, Jacques de S. J. (Vals) 113 156 478 631.
Browe, Peter S. J. (Frankfurt a. M.) 418 ff.
Brunner, August S. J. (Valkenburg) 110 ff. 118 120 135 f. 142 ff. 151 f. 264 ff. 433 437 ff. 441 ff. 457 465 f. 568 ff. 592 f.
Brust, Karl S. J. (Valkenburg) 640.
Cathrein, Viktor S. J. (Valkenburg; † 10. Sept. 1931 zu Aachen) 75 ff.
Claßen, Lambert S. J. (Valkenburg) 120 f. 141 462.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 85 ff. 109 278 f. 283 ff. 299 ff. 307 f. 316 381 ff. 456 505 ff. 588 ff. 596 f. 619 ff. 627 630 f. 639.
v. Dunin Borkowski, Stanislaus S. J. (Koblenz) 422 ff. 435.
Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 100 f. 137 f. 147 ff. 425 ff. 435 468 ff. 581 ff.
Gemmel, Jakob S. J. (Valkenburg) 97 f. 104 ff. 110 f. 113 119 f. 151 155 ff. 266 f. 270 429 ff. 433 ff. 438 ff. 444 457 f. 474 ff. 585 ff. 631.
Gierens, Michael S. J. (Frankfurt a. M.) 298 f.
Grausem, Jean-Pierre S. J. (Enghien) **1930**: 138 268 ff. 289 606 f.; **1931**: 280.
Grisar, Joseph S. J. (Valkenburg) 258 ff. 576 f.
Hentrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 95 ff. 112 115 f. 132 ff. 261 f. 432 f. 439 456 f.
Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 113 f. 248 ff. 310 ff. 317 632 ff.
Jansen, Bernhard S. J. (Pullach) 84 f. 130 437.
Kirschbaum, Engelbert S. J. (Valkenburg) 144 f.
Kösters, Ludwig S. J. (Frankfurt a. M.) 276 279 ff. 283 287 289 297 f. 573 ff. 595 598 618 f.
Koffler, Hubert S. J. (Valkenburg) 284 f. 288 316 f. 594 631.
Landgraf, Artur Prof. Dr. (Bamberg) 42 ff. 222 ff. 354 ff. 481 ff.
Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 88 ff. 268 ff. 285 299 f. 302 ff. 309 f. 420 ff. 596 598 622 ff. 628 ff.
Lotz, Johannes Bapt. S. J. (Innsbruck) 117 ff. 141 143 f. 152 f. 435 458 f. 462 f.
Meier, Ludger O. F. M. (Vierzehnheiligen) 401 ff.
Merk, August S. J. (Rom) 281 ff. 602 604 ff.
Naber, Alois S. J. (Rom) 138 ff.
Pelster, Franz S. J. (Rom) 94 f. 124 ff. 257 f. 321 ff. 446 ff. 575 f.
Prümm, Karl S. J. (Valkenburg) 256 f. 279 539 ff. 595 f.
Raitz v. Frentz, Emmerich S. J. (Valkenburg) 1 ff. 101 ff. 111 f. 153 f. 315 317 ff. 427 ff. 443 f. 473 ff. 577 ff.
Rast, Maximilian S. J. (Pullach) 141 440 f.
Rembold, Albert S. J. (Valkenburg) 309 593 f. 599 ff.
Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 146 f. 467 f.
Schmitz, Peter S. J. (Valkenburg) 316.
Schütt, Paul S. J. (Valkenburg) 594 f. 597 f.
Sladeczek, Franz Maria S. J. (Dresden) 98 ff. 140 f.
Steichen, Adolf S. J. (Frankfurt a. M.) 145 f. 424 f. 463 466 f. 579 ff.
de Vries, Joseph S. J. (Valkenburg) 109 f. 112 114 ff. 121 135 ff. 140 143 153 196 ff. 262 ff. 269 f. 435 ff. 443 ff. 458 460 ff. 617 f.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 121 ff. 161 ff. 289 ff. 306 ff. 609 ff. 626 ff.
Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 461 470 472.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Absil Th. 465
Achelis W. 144
Adam A. 633
Adickes E. 117
Adler A. 426 585
Albers P. 591
Albrecht G. 477
Alès A. d' 589
Algermissen K. 316
Alonso M. 308
Althaus P. 292 615
Anastasius a S. Paulo 306
Andrian L. 457
Angyal A. 469
Anwander A. 593
Apel M. 432
Arendt H. 111
Arnim H. v. 433
Arquillière H. X. 444
Aulén G. 612
Aveling F. 426
Bachiller A. R. 274
Backs Chr. 274
Balić Ch. 131
Bandas R. G. 465
Barbado P. M. 100
Bardy G. 284 591
Barth K. 297 618
BechterewW. M. 426
Beltrán de Heredia V. 133 456 f.
Benedictus Fr. 590
Benrubi J. 121
Bentley M. 583
Bergamo B. 275
Bernhart J. 276
Bévenot H. 603
Bigelmair A. 260
Bilimović A. 158
Birenbaum G. 150
Bissing W. M. v. 158
Bittremieux J. 143 592 621
Blaß Fr. 605
Blic J. de 115 311
Blondel M. 441
Bock P. 596
Böhner Ph. 273
Böminghaus E. 592
Boll F. 558
Bolley A. 427
Bonhoeffer D. 619
Boring E. G. 583
Bornkamm H. 609
Boyer Ch. 277 440 442 f.
Brandenstein B. v. 98
Brett G. S. 583
Bridet L. 116
Brière Y. de la 444
Brosnan W. J. 144
Brouillard R. 156 631 638
Brown J. F. 469
Bruin P. de 146
Bruni G. 112
Brunner E. 297
Bruyne D. de 622
Bühler K. 426
Bukowski A. 630
Bulgakow S. 590
Bultmann R. 609 617
Buonpensiere H. 299
Burkamp W. 146
Burke Fr. 440
Cannon W. B. 426
Cantagalli G. 460
Capelle B. 276 283 300
Capellmann-Niedermeyer 636
Carnap R. 109
Carr H. A. 426 583
Carrión A. 115
Cartault A. 540
Casotti M. 119
Cathrein V. 312 478
Cavallera F. 440 478
Cayré F. 276
Ceuppens F. 309
Charles P. 151
Charlier L. 303
Chastonay P. de 311
Chestow L. 135
Claparède E. 426
Clément P. 622
Conte a Coronata M. 640
Conway R. S. 553
Coppens J. 628
Cordovani M. 639
Creusen J. 313
Cruchon G. 110
Daguillon J. 94
Damaris Fr. 135
Dausend H. 316
Debrunner A. 605
Deemter R. van 283
Dehove H. 280
Dekker G. 118
Delazer J. 271 627
Deneffe A. 279
Deslandes J. 307
Dewey J. 585
Dhanis É. 306
Diehl K. 478
Diekamp F. 620
Dilthey W. 568
Dingler H. 463
Dölger F. J. 307
Domínguez D. 116
Doms H. 90
Donat J. 315
Doucet V. 456
Dreß W. 320
Driesch H. 145 467
Droege Th. 137
Dudon P. 308
Dunlap K. 426 584
Duynstee W. 314
Dyroff A. 269
Dyrssen C. 260
Edelsheim F. von 606
Ehrle Fr. 456
Eisenmann Ch 157
Eißfeldt O. 600
Elliger W. 301
Engert J. 480
Eppstein P. 158
Erismann Th. 149
Eschweiler K. 135
Fattinger R. 639
Feine P. 615
Feldmann F. 599
Fels H. 118
Fernández A. 304 622
Ferreres J. B. 418
Festugière A. M. 300 433
Fink C. 133
Flugel J. C. 584
Foerster E. 297
Fowler W. W. 553
Frankenheim H. 275
Freyer H. 477
Fuetscher L. 117 136
Fuster F. 317
Gächter P. 281
Galdos R. 603
Galtier P. 588 628
Garrastachu J. M. 132
Garrigou-Lagrange R. 141 276 625
Gaugler E. 309
Geiger M. 141
Gerlich F. 103
Geyer B. 596
Geyser J. 269
Ghellinck J. de 275
Gickler D. M. 621
Gierens M. 289
Giese F. 468
Gillmann Fr. 121
Gilson É. 273 441 445
Girgensohn K. 101
Glorieux P. 128 451 ff.
Gorce M. M. 311 449
Goslar H. 604
Grabmann M. 122 f. 127 268 445
Gradenwitz O. 319
Grandmaison L. de 282
Greven J. 287
Grosam W. 637
Gruehn W. 101 426 473
Grünhut L. 148
Günther H. R. G. 576
Günther R. F. 468
Guibert J. de 577
Gurvitch G. 159
Gutberlet K. 439
Haar F. ter 639
Hackl N. 260
Haecker V. 472
Hafkesbrink H. 120
Halm G. 159
Hansmann K. 607
Harmignie P. 155
Harnack A. von 614
Hartmann E. 99
Hartmann G. 597
Hartmann N. 97
Hattemer M. 154
Hecht F. X. 317
Heerinckx I. 275
Heger A. 293
Heidegger M. 138
Heidler Fr. 609
Heiler F. 261 590 618
Heim K. 617
Heisenberg W. 424
Henry J. 138
Hentrich W. 134
Hermann R. 611
Hermelink H. 289
Herrig J. 429
Herrigel E. 262
Hertling L. v. 317 628
Heyen A. 598
Heymeijer W. 637
Hieronymus a Parisiis 445
Hilberath L. 478
Hirsch E. 295
Hittmair A. 637
Hölscher E. E. 156
Hofmann Fr. 274
Hoisington L. B. 426
Hold-Ferneck A. 157
Holzamer J. K. 140
Holzapfel H. 287
Hoppe F. 150
Howard D. T. 426
Hümpfner W. 271
Hunter W. S. 584
Ipsen G. 120
Iwand H. J. 299
Jablonski W. 147
Jaeger W. 607
Jaensch E. R. 148 151 155 461 579
Janet P. 426 584
Janin R. 598
Jansen B. 95 269
Jedin H. 268
Jeremias A. 594 631
Jolivet R. 110 f. 442
Jone H. 310
Jones P. F. 285
Jonsson G. 612
Jugie M. 277
Kafka G. 432
Kaftan J. 294
Kampers F. 549
Kampik A. 147
Karrer O. 634
Kastner K. 608

Kattenbusch F. 278
Katz D. 426
Kaupel H. 600
Kelley T. L. 585
Kern B. 581
Kiesow F. 426
Koch Hans 288 598
Koch Hugo 85
Koch J. 130 452
Köhler W. 583
Kölli F. 315
König E. 602
Koepp W. 291
Koffka K. 583
Koigen D. 159
Kolnai A. 632
Kopfermann B. 147
Kornilow K. N. 584
Kortleitner F. X. 599
Kosch W. 109
Kostelnyk G. 136
Kraus J. B. 104
Krebs E. 272
Kremer R. 280
Krieck E. 160
Kröner Fr. 264
Krueger F. 426
Krüger G. 274
Kučera E. 150
Kuckhoff J. 480
Kübel J. 297
Kürzinger J. 455
Kukula F. C. 548
Kunst K. 558
Kurfeß A. 557
Lacombe G. 448
Lacombe O. 435
Lagrange M. J. 565
Laible W. 298
Lampen W. 596
Landgraf A. 112 124
Langfeld H. S. 426
La Pira G. 113
Lascar M. L. 319
Lasson G. 437 f.
La Taille M. de 308
Lattey C. 626
Laurent E. 143
Laurent M. H. 130 626
Lavaud M. B. 311 624
Lebreton J. 595
Leese K. 142
Lehu L. 113
Leimbach K. A. 439
Leisegang H. 63
Lejay P. 555
Lenzberg K. 315
Le Rohellec J. 458
Lietzmann H. 604
Linhardt R. 474
Lippert P. 573
Löfgren O. 602
Lösch St. 595
Löwith K. 465 617
Lohmeyer E. 609
Loinaz I. R. 142
Longpré E. 127
Lorenz J. 435
Lortz J. 256
Losacco M. 459
Lottin O. 93 125 450 624
Lotze H. 466
Lubac H. de 279
Luckey H. 434
Lüdtke G. 432
Lützeler H. 319
Lukas E. 158
Lunteren S. A. van 158
Luxenburger H. 638
McDougall W. 426 582
Machen J. G. 87
Madoz J. 277
Manoir H. du 590
Manser G. M. 463 f.
March J. M. 456
Marck S. 120
Maritain J. 135 462
Martin A. v. 258
Martin J. 284
Martin R. M. 448
Martyniak C. 311
Marx F. 545
Marxuach Fr. 142
Masnovo A. 461
Mausbach J. 268
Mayer J. 634
Mayor J. B. 554
Meersch J. van der 302
Meier L. 271
Meili R. 470
Meinertz M. 608
Meister O. 313 476 479
Mensdorff-Pouilly A. 489
Merkle S. 260 268
Messer A. 121
Metzler J. 287
Meyenberg A. 282
Meyer P. 471
Michelitsch A. 592
Mitzka Fr. 305
Mönnichs Th. 631
Molina Th. 88
Mollat G. 316
Monnot P. 440
Mourik Broekman M. C. van 298
Müller A. V. 260
Müller C. V. 471
Mueller Fr. S. 300
Müller J. 477
Müller W. 313
Murchison C. 582
Muszinski F. 155
Nafe J. P. 583
Nell-Breuning O. von 158 478 f.
Neuhaus W. 148
Neumann J. 315
Niedermeyer A. 314 636
Niemeier G. 152
Nilsson M. P. 151
Nilsson P. 557
Nink C. 436 f. 458
Nisters B. 620
Noble H. D. 312
Noël L. 139
Nolte V. 271
Norden E. 547 558
Oddone A. 623
Oesterle G. 635
Olgiati Fr. 623
O'Mahony J. E. 302
Oppenheimer Fr. 579
Orel A. 430
Ortner M. 142
Osborn H. F. 468
Papini G. 272
Paris G. 624
Pawlow I. P. 583
Pelluzza Fr. 623
Pelster F. 132 450 f. 454
Pelzer A. 129
Penido T. L. 280 300 620
Pérez Goyena A. 133 f.
Peters N. 602
Petrani A. 316
Piéron H. 426
Piper O. 260
Pirotta A. M. 303
Pius XI. 248 588
Polak L. 157
Posch A. 286
Prince M. 426
Procksch O. 601
Prümm K. 110 280
Przywara E. 290 435
Püntener G. 1930: 316
Rade M. 297 f.
Rahner H. 627
Ranwez E. 313
Rath W. 320
Rauch W. 310
Reichenbach H. 109
Reinach S. 551
Reiser B. 114
Renauld J. 159
Reul A. 275
Reymert M. L. 425
Richard T. 632
Richter J. 609
Ring O. 285
Rintelen Fr. J. v. 119 270
Ritter J. 439
Robinson L. 422
Römer A. 315
Roetzer W. 273
Roland-Gosselin B. 444
Romeis K. 268 271 f. 594
Romeyer B. 440
Rost H. 287
Roth B. 272
Rucker I. 591
Rücker A. 308
Rüssel A. 470
Ruf P. 123
Russel B. 145
Saint-Martin Fr. 624
Sajdak I. 622
Sand G. 149
Sander Fr. 583
Santeler J. 114 463
Sauer W. 105
Sawicki F. 153
Schaeder E. 610
Schäfer P. 443
Schairer J. B. 315
Schapp W. 475
Scherb H. 593
Schilling O. 113 270
Schlatter A. 281 f.
Schlich J. 314
Schlier H. 616
Schlund E. 272 315
Schmaus M. 268 284 596
Schmid B. 146
Schmid J. 284
Schmidt Fr. W. 609
Schmidt H. 609
Schmidt R. 475
Schmidt W. 593
Schmitt C. 477
Schmitt F. S. 596
Schmutz St. 598
Schneider C. 473
Schneider P. 480
Schneider Th. 111
Schneider W. 444
Schniermann A. L. 583
Schole H. 150
Scholz H. 153 618
Schorlemmer P. 590
Schreiber G. 439
Schuck J. 319
Schulz A. 599
Schwamm H. 420
Schweitzer A. 296
Schweitzer C. 292
Schwendinger F. 271
Schwentner B. 313
Scola F. 148
Seeberg R. 274 615
Segarra F. 630
Sheen F. J. 142
Sievers E. 606
Sigge T. 273
Simonin H. D. 140 279 434
Sinéty R. de 441
Sinz E. 261
Skibniewski St. L. v. 460
Skutsch F. 548
Snetlage J. L. 298
Söhngen G. 270
Soiron Th. 271
Sombart W. 475 f. 585
Sommer E. 287
Sommerlath E. 296
Souilhé J. 110
Spann O. 477
Spearman C. E. 426 584 f.
Spesz A. 288
Spicq C. 478
Spieler J. 479
Stange C. 142
Stange E. 294
Stark J. 467
Stefan P. 272
Stegmüller Fr. 268 456
Steiner R. 146
Steinmetzer F. X. 283
Stephanou E. 598
Stiglmayr J. 275
Störck R. 158
Störring G. 471
Störring G. E. 149 471
Stohr A. 257
Stolz A. 304 628
Straubinger H. 460
Straus E. 472
Strauß L. 435

Stufler J. 305
Sudhaus S. 547
Suermondt Cl. 126 452
Sull Ch. van 261
Tatarin-Tarnheyden E. 477
Teixidor L. 144 276
Telders B. M. 156
Terry J. S. 426
Théry G. 445 f.
Thieme K. 294
Thimme W. 111
Thomson S. H. 435 455
Thurneysen E. 618
Thyssen J. 141 462
Tillmann Fr. 608
Tisset P. 156
Titius A. 609
Tjalsma P. D. 299
Tönnies F. 266 476
Torm Fr. 606
Traumann Fr. E. 635
Trimolé B. 271
Troland L. T. 585
Tuyaerts M. 626
Uccello S. 639
Umberg J. B. 626 f.
Unger E. 466
Vellico A. M. 275
Vermeersch A. 314 634
Vialatoux J. 280
Vierkandt A. 107
Vigil E. G. 311
Viller M. 318
Vogels H. J 284
Vogels I 146
Vorster D. A. 299
Vromant G. 640
Wallau R. H 259
Walter H. 597
Warrain F. 459
Washburn M. F 426 583
Wattjes J. G. 160
Weber A 478
Weber H. E. 619
Weijenberg J. 623
Weinand J. 112
Weiss A. P 426 584
Wenzl A. 145
Wieser G. 291
Wijnpersse W. M. A van de 277
Wilmart A. 448
Wilms H. 575
Windisch H. 298 609
Winter E. K. 433 438
Wobbermin G. 609
Woodworth R S. 426 584
Würth C. E. 474
Wulf M. de 447
Wunderle G 84 152
Zamboni G. 460
Zeiger I. 635
Ziegler J. 601
Ziehen Th. 472
Žigon F. 623
Zillig M. 470
Zimmermann M 271
Zorell Fr. 605
Zybura J. 112

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
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie
ArchGsmtPsych = Archiv für die gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchKathKR = Archiv für katholisches Kirchenrecht
ArchLitKGMA = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchPsych = Archives de Psychologie
ArchRWirtschPh = Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie
ArchRelWiss = Archiv für Religionswissenschaft
BeitrGPhMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
BiolZentrBl = Biologisches Zentralblatt
BonnZThS = Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge
BullLittEccl = 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)
EcclRev = Ecclesiastical Review
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
ForPh = Forum Philosophicum
FranzStud = Franziskanische Studien
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
JbbNatÖkStat = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
JThStud = 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
NouvRevTh = 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
RevHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevHistPh = Revue d'Hist'oire de la Philosophie
RevHistPhRel = Revue dHistoire et de Philosophie Religieuses
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevNéo-scolPh = Revue Néo-scolastique de Philosophie
RevPh = Revue de Philosophie
RevPhFrÉtr = 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 (Katholiek)
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
VjschrWissPäd = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik
ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZAngewPsych = Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für 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
ZSinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie u. Kirche

Drei Typen der Liebe.

Eine psychologische Analyse.

Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

Die Psychologie ist in den letzten Jahrzehnten immer weiter in das Reich des Geistes vorgedrungen. Sie hat neben dem geistigen Erkennen, wie es dem Menschen eigentümlich ist, auch sein Wollen und Fühlen untersucht. Häufig hat sie dabei allerdings vergessen, daß schon die Philosophie der Vergangenheit sich mit diesen Fragen beschäftigt hat. Und doch erscheint es als ein fruchtbareres wissenschaftliches Prinzip, da weiterzubauen, wo die Vergangenheit die Arbeit niedergelegt hat, und das von ihr hinterlassene Fundament zu benützen, statt ganz von neuem anzufangen. Dieses Prinzip hat die Scholastik in ihrer ersten Blütezeit sich zu eigen gemacht, und wieder, als ihr im 16. und 17. Jahrhundert ein neuer Frühling beschieden war. Das will auch die neueste Scholastik des 19. und 20. Jahrhunderts. Dementsprechend soll auch diese Arbeit ausgehen von dem, was Altertum und Mittelalter Vorzügliches über die Liebe gesehen und gesagt haben, aber es erweitern und vertiefen durch das, was die neueste Psychologie dazu beigetragen hat.

Noch ein anderer Ausgangspunkt ist unserer Arbeit eigentümlich. Es schien ebensowenig zweckmäßig, mit einer von vornherein festgelegten Definition zu beginnen, als mit der ganzen Fülle von Schilderungen der Liebe, wie sie sich bei Dichtern und Philosophen findet. So wurde ein Mittelweg gewählt und drei klassische Schilderungen an den Anfang gestellt. Sie heben sich auf den ersten Blick als grundverschieden voneinander ab und haben in der Literatur ihren festen Namen: Platos Eros, des hl. Paulus Agape, des Aristoteles Philia.

Nur eine verhältnismäßig kurze und unvollständige Analyse soll geboten werden. Ganz fehlt die Scheidung von ähnlichen psychischen Phänomenen, wie sie etwa Scheler geliefert hat, und der Einbau jener, die die Liebe begleiten, vor allem

aber der genetische Aufbau der Liebe, zumal des Liebeshabitus. So ist das wesentliche Ergebnis die Feststellung der generischen und spezifischen Momente der drei Liebesarten, und zwar wie sie als Habitus, nicht bloß als Akt, gefaßt werden. Den Abschluß bilden einige Sätze über ihr Ineinandergreifen, die so zur Analyse die Befriedigung einer ersten Synthese fügen.

I. Beschreibung von Eros, Agape und Philia.

1. **Eros.** Plato schreibt im Symposion:

„Als Aphrodite geboren war, schmausten die Götter, mit den anderen auch der Sohn der Erfindsamkeit, der Reichtum. Als sie nun gespeist, kam bettelnd, da es ja einen Schmaus gab, die Armut hinzu und stand an der Tür. Und der Reichtum, berauscht vom Nektar, ging in den Garten des Zeus und schlief ein. ... Die Armut nun, darauf sinnend, wegen ihres Mangels ein Kind vom Reichtum zu erlangen, nahte sich ihm und empfing den Eros. ... Als Sohn des Reichtums und der Armut befindet sich Eros in solcher Lage: zunächst ist er immer arm und nichts weniger als zart und schön, wie die meisten ihn sich denken, vielmehr rauh und dürr und unbeschuht und heimatlos ...; hat er doch die Art seiner Mutter, weshalb er immer mit dem Mangel zusammenwohnt. Nach seinem Vater ist er immer hinter dem Schönen und Guten her, tapfer, keck und energisch, ein gewaltiger Jäger ... Im allgemeinen ist unter Eros jedes Verlangen nach dem Guten und dem Glück zu verstehen ... [im engeren Sinne aber ist das der Eros, der] darauf ausgeht, ständig das [wahre] Gute zu besitzen. [Die Tat des Eros ist] das Zeugen im Schönen. ... Denn es gibt nicht eine Liebe zum Schönen:..., sondern zum Hervorbringen nur und Gebären im Schönen, weil für das Sterbliche das Fortzeugen Ewigkeit und Unsterblichkeit ist. Die Unsterblichkeit begehrt es aber notwendig mit dem Guten, ... wenn die Liebe das Verlangen ist, das Gute immer zu haben. ... Diejenigen, die des Körpers Last zum Zeugen drängt, wenden sich zu den Frauen und sind auf diese Art der Liebe ergeben, indem sie sich durch Kindererzeugung Unsterblichkeit und Andenken und Glückseligkeit, wie sie meinen, für alle Folgezeit verschaffen; die aber, welche der Geist drängt, ... sie gehen schwanger und wollen gebären, was der Seele zukommt, ... Einsicht und jede andere Tugend. Tritt nun einer von diesen, ... in das geeignete Alter, ... so sucht er überall das Schöne, um in ihm zu zeugen ... Er fühlt also eine größere Liebe zu den schönen Körpern als zu den häßlichen ... Und wenn er auf eine schöne und begabte Seele trifft, dann ist seine Liebesfreude groß über beides, und einem solchen Menschen gegenüber fließt er sogleich über in Reden von der

Tugend ...; er übernimmt das Erziehungswerk. ... So zeugt er und bringt hervor, womit er längst sich trug, und zieht zusammen mit ihm das Erzeugte groß, so daß sie eine viel festere Gemeinschaft, als die durch Kinder verbürgte miteinander haben... Haben sie doch Gemeinschaft an schöneren und unsterblicheren Kindern..." — Als Erziehungsgegenstand werden dann die Stufen des Eros geschildert, auf denen der Liebende den Geliebten hinaufführt, und am Schluß zusammengefaßt: „Das heißt richtig fortschreiten zum Liebesziel, wenn man, mit diesen Dingen hier beginnend, um jenes Schönen willen [das ewig, in sich ruhend, ohne Mangel ist und an dem alles andere Schöne nur Teil hat,] immer hinaufwandelt, als ob man Stufen erklömme, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern zu den schönen Handlungen, von den schönen Handlungen zu den schönen Kenntnissen, bis man am Ende von den Kenntnissen zu jener Kenntnis kommt, welche die Kenntnis von nichts anderem als von eben jenem allumfassenden Schönen ist, und man zuletzt das Schöne an sich erkennt. Hier auf dieser Höhe, wenn irgendwo, ist das Leben für den Menschen lebenswert. ... Wenn jemand das Schöne selbst sehen könnte, in lauterer Sonnenklarheit, unvermischt, nicht befleckt von menschlicher Bedürftigkeit und Färbung und von den mancherlei sterblichen Mängeln, sondern wenn er das Göttliche selbst in seiner Schönheit und Einfachheit schauen könnte..., glaubst du, etwas Geringes sei das Leben eines dorthin schauenden und jenes, wozu er bestimmt ist, erblickenden und damit im Umgang stehenden Menschen? Oder bedenkst du nicht, daß es ihm so allein möglich wird, ... nicht Schattenbilder der Tugend zu erzeugen, da er ja nicht nach einem Schatten hascht, sondern wahre Tugend, da er das Wahre ergriffen hat? Wenn er aber die wahre Tugend erzeugt und erzogen hat, dann wird ihm die Liebe Gottes zuteil, und wenn irgendeinem Sterblichen, auch ihm die Unsterblichkeit [1]."

In dieser Schilderung ist der Eros nicht nur dichterisch schön beschrieben, auch sein psychologischer Begriff tritt klar hervor. Eros ist begehrende Liebe. In weiterem Sinn zu jedwedem Schönen und Guten, im engeren nur zu dem wahren Guten und seinem unsterblichen und ewig beglückenden Besitz. Sein Tun, um es zu erlangen, ist Zeugen im Schönen. Das ist zunächst körperlich zu verstehen, von dem wahren Eros aber geistig, als ein Sichbefruchtenlassen von

[1] Vgl. Plato, Symposion, Kap. 23—29. Bd. 83 der Philos. Bibliothek (Lpz. 1880; bzw. die Neubearbeitung [Platon, Gastmahl, Lpz. 1926] Bd. 81 der Philos. Bibl.).

geistiger Schönheit, zumal von der Schönheit selbst, zu großen, Unsterblichkeit bringenden Taten. Die erotische Liebe geht also von dem Wohlgefallen an der dem Guten eigenen Schönheit aus, richtet sich, dadurch angelockt, auf den ewigen Besitz des Guten und verwirklicht ihn durch Zeugen, durch körperliches, das die Unsterblichkeit der Nachkommenschaft, oder durch das geistige der Tugend, das die Unsterblichkeit bei den Göttern bringt. In den folgenden Ausführungen wird Eros im ersten und weiteren Sinn angewandt, wonach er jede ideale Liebe meint, nicht nur die religiöse, auf Gott gerichtete.

Unter den älteren christlichen Denkern steht Augustin der platonischen Auffassung begreiflicherweise ziemlich nahe. Gerade in der höchsten Liebe, der zu Gott, sieht er vor allem den Eros, das Streben nach Glückseligkeit, und seine Befriedigung im „frui Deo". Von einer rein selbstlosen Gottesliebe im Sinn etwa des Skotus, redet er wenig. Ihm besteht die Selbstlosigkeit schon darin, daß die Liebe in keinem Geschöpf, sondern nur in Gott Ruhe sucht; seltener faßt er sie in den Begriff der Selbsthingabe an Gott. Er nennt diese Liebe *caritas* und stellt ihr als *cupiditas* nur die Weltliebe gegenüber, unterscheidet mithin nicht nach dem Ziel: Gott oder Ich, sondern nach dem Gegenstand der Liebe: Gott oder das Irdische.

Das Mittelalter hat seine Gedanken über die Liebe noch mehr auf die Gottesliebe konzentriert. Dem hl. Augustin steht in seinen Ansichten über sie besonders nahe der große Lehrer der Franziskanerschule, der hl. Bonaventura. Zwar findet sich auch bei ihm die Unterscheidung des *amor amicitiae* und *concupiscentiae*; aber sie sind noch nicht so scharf geschieden, wie es später geschieht. Das Erstreben der geschaffenen Güter, der *amor mercennarius*, ist von der vollkommenen Gottesliebe ausgeschlossen, nicht aber das Begehren des ungeschaffenen Gutes selbst. Weitergeführt hat Bonaventura den Begriff der Liebe vor allem durch genauere Angabe ihrer Wirkung: *adhaerere, uniri, transformari.* — Die übrige Spekulation des Mittelalters, die durch Thomas eine klare Scheidung der begehrenden und der selbstlosen

Gottesliebe erhält, arbeitet vorzüglich an dem Ausfeilen dieses letzten Begriffes weiter.

Ähnlich wie bei Plato scheint der Liebesbegriff bei Spinoza[2] zu sein und auf den platonischen Eros zurückzugehen. Ihm ist der *amor*: „laetitia concomitante idea causae externae." Die Freude aber: „Laetitia est transitio hominis a minore ad maiorem perfectionem." Ein Wohlgefallen und eine Höherentwicklung oder ein Zeugen ist auch hier vorhanden. Aber es ist bedeutend intellektualistischer und quietistischer als bei Plato. Denn jeder Affekt ist für Spinoza ein konfuses Wissen um Lebenszuwachs. Die Liebe insbesondere richtet sich nicht auf einen zukünftigen Zuwachs, sondern auf einen vergangenen. Deshalb nennt er sie auch: „acquiescentia, ... quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua laetitia amantis corroboratur aut saltem movetur." Auch diese Gegenwart dürfte nach seiner Auffassung eine rein erkenntnismäßige sein. Die Richtung des Geistes auf einen zukünftigen Zuwachs, d. h. Besitz des Gegenstandes, bezeichnet er ausdrücklich als eine bloße *proprietas* der Liebe und nicht als ihre Essenz. Dagegen fällt die höchste Stufe der Liebe bei Spinoza wieder ziemlich mit der bei Plato zusammen. Sie ist Erkennen der Geschöpfe „sub specie aeternitatis", d. h. als notwendig aus der göttlichen Einheit fließend. „Daraus entsteht Freude mit der Erkenntnis Gottes als ihrer Ursache, und das ist die Liebe Gottes, nicht daß wir ihn uns gegenwärtig vorstellen, vielmehr ihn mit dem Intellekt als ewig erfassen. Und das ist's, was ich *amor Dei intellectualis* nenne."

In der neueren Philosophie greifen vor allem Scheler und Spranger auf Plato zurück. Max Scheler versteht es vorzüglich, die Liebe von einer Reihe anderer Sympathiegefühle zu trennen. Für die positive Begriffsbestimmung ist es sein großes Verdienst, ein schon bei Plato vorhandenes, aber seither weniger beachtetes Moment stark in den Vordergrund gerückt zu haben, die Höherbewegung der Liebe. Aber die anderen treten infolgedessen zu stark zurück und durch die

[2] Ethica, Pars III.

Verbindung von platonischer und johanneischer Liebesauffassung und seiner eigenen, an Rickert orientierten Wertlehre wird seine Begriffsbestimmung ein Gemisch von genialer Phänomenologie und logischer Konstruktion, das nicht leicht befriedigt. Liebe ist ihm „die intentionale Bewegung, in der sich von einem gegebenen Wert A eines Gegenstandes her die Erscheinung eines höheren Wertes realisiert [3]". Gegeben ist vor dem Lieben der niedere Wert. Der höhere Wert, der nur in der Anlage vorhanden ist, wird durch die Bewegung der Liebe zum Auftauchen gebracht, als ob er aus dem Gegenstand der Liebe von selbst herausströmte. Die Liebe ist nicht Reaktion auf Wertfühlen, nicht Aufsuchen von Werten, nicht Streben nach Werterhöhung, noch Schaffen eines objektiven physischen Wertes, sondern offenbar Realisieren des Wertes im subjektiven Reich der Werte. Soweit es auf den Liebenden selbst ankommt, hat Scheler sehr gut das Lieben erst als das vollkommene Werterfassen betrachtet. Aber die Bewegung auf den höheren Wert hin oder das Zum-Auftauchen-Bringen desselben, das weder ein Erkennen noch ein Schaffen ist, noch ein Streben, müßte, falls sie überhaupt denkbar ist, wenigstens klarer positiv definiert werden. Durch das Wort „Einsbewegung", das Scheler aber nicht gebraucht, scheint das geschehen zu können. Bei ihm muß man schließlich zweifeln, ob er nicht in den von ihm bekämpften Intellektualismus zurückfällt, da ihm Lieben zum Aufleuchten des höheren Wertes wird, oder ob er die Liebe, infolge zu starker Assimilierung der geschöpflichen an die göttliche Liebe, unmittelbar schöpferisch sein läßt.

Spranger[4] wird durch die moderne Jugendbewegung angeregt, den Begriff des Eros darzustellen und zu erklären. Aus praktischen Gründen kommt es ihm darauf an, Eros und Geschlechtstrieb zu scheiden. Aber das Wesentliche ist für ihn, den Eros als die große Lebenskraft zu erweisen, die allein in den Dingen, den körperlichen, mehr aber den geistigen, den Seelen, das absolute Ideal, die Idee des Schönen und

---

[3] Wesen und Formen der Sympathiegefühle, 2. Aufl. (Bonn 1923) 177.
[4] Eros. Kunstwart 1921/2, 1. Halbjahr S. 257—263.

Guten, erschauen und das Erschaute in ihnen und in sich verwirklichen läßt.

Aus den angeführten Beschreibungen des Eros oder des idealen *amor concupiscentiae* dürften sich in einer vorläufigen Zusammenfassung vier Elemente ergeben, zwei statische und zwei dynamische; oder: eine doppelte Lust, am Gegenstand an sich und an seinem Erwerb, eine doppelte Bewegung, eine auf den Gegenstand, Sache oder Person, hin, sowie ein Höherstreben des Ichs auf ein idealeres Ich zu, das durch das Nehmen des Gegenstandes verwirklicht werden soll. Dieses ideale Ich kann natürlich sehr verschieden vorgestellt werden, aber irgendwie schwebt es dem begehrenden Geist immer vor. Eros ist nicht bloßer Genuß, sondern auch eine gewaltige Kraft und ein kühnes Vorwärtsstreben; so macht er das Leben erst lebenswert.

2. **Agape.** Dem Eros, der in Plato nicht nur seinen höchsten Lobredner, sondern auch seinen Führer zur idealsten Höhe gefunden hat, steht die Agape zur Seite. Ihr Hohes Lied hat P a u l u s im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes gesungen:

„Wenn ich auch die Sprache der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte und alle Geheimnisse und Wissenschaften kennte, und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe austeilte, um Arme zu speisen, und wenn ich meinen Leib hingäbe zum Verbrennen, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts.

Die Liebe ist langmütig, ist gütig; die Liebe beneidet nicht, prahlt nicht, bläht sich nicht auf. Sie ist nicht ehrsüchtig, sucht nicht ihren Vorteil, sie läßt sich nicht aufreizen, sie trägt nichts Böses nach. Sie freut sich nicht am Unrecht, hat vielmehr Freude an der Wahrheit. Alles erträgt sie, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles versteht sie.

Die Liebe hört nie auf, wenn auch die Weissagungen ein Ende haben, die Sprachen aufhören und die Erkenntnis zunichte wird. ... Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Das größte unter ihnen aber ist die Liebe [5].“

Diese klassische Schilderung, die viel weniger noch als

[5] 1 Kor 13, 1—13.

die von Plato psychologisch sein will, da sie ganz in die Beantwortung konkreter und praktischer Fragen eingebettet ist, läßt doch schon einiges ganz Wesentliche durchleuchten. Nur die Liebe ist die Form, das Leben und der Wesenskern des Menschen: ohne sie ist das Wissen, das Tun und das Leiden, also alle höhere Lebenstätigkeit, nichts. Die Wirkungen der Liebe zeigen diese selbst als eine Beziehung zum Mitmenschen, die ein Geben des Guten und ein Tragen des Bösen ist, die das Ich als Hindernis dieser Beziehung vernachlässigt, die mit dem anderen fühlt, wie mit dem eigenen Ich, kurz, sie ist ein warmes Verbundenheitsgefühl, das zur Tat drängt. Gegenüber den anderen Gaben in der Gemeinde: Lehre, Krankenheilung, Sprachengabe, ist sie die fundamentalste, weil das einende Band, während jene anderen Gaben ihre Besitzer differenzieren. Sie ist zugleich die höchste, die mehr als jene alle erstrebt werden, und darum die Norm, nach der jene geschätzt und geübt werden sollen. Sie ist schließlich ihnen gegenüber unveränderlich und dauerhaft, selbst übers Grab hinaus. Damit charakterisiert sie Paulus als eine ganz geistige Liebe, die mit sinnlichen Bildern und Trieben nichts zu tun hat.

Wie in der heidnischen Literatur der Eros, so tritt in der christlichen Literatur, auch der späteren Jahrhunderte, die Agape so stark hervor, daß man geneigt sein könnte, einfachhin dem heidnischen Eros eine christliche Agape gegenüberzustellen. Das ist im Prinzip nicht richtig, weil sie einander ergänzen, nicht verdrängen[5a]. Mehr berechtigen die Tatsachen dazu. Schon die erste Verkündigung der Agape in der Bergpredigt hebt einen Gegensatz und die Neuheit der Auffassung recht kräftig hervor, zunächst dem Judentum, aber einschlußweise noch stärker dem Heidentum gegenüber: „Den Alten ist gesagt worden: Du sollst nicht töten; ich aber sage

[5a] Von Neueren hat das H. Scholz richtig erkannt und klar ausgesprochen in seinem Werk: Eros und Caritas (Halle 1929, Niemeyer), während H. Arendt bei Augustin einen unausgeglichenen Liebesbegriff feststellen zu müssen glaubt, weil sie das Trennende, nicht aber das Ergänzende der beiden Liebesarten sieht: Der Liebesbegriff bei Augustin (Berlin 1929, Springer). Man vgl. in diesem Heft „Aufsätze und Bücher“ Nr. 9 u. 106.

euch: Wer seinem Bruder zürnt, ist des Gerichtes schuldig ... Liebet eure Feinde ... Wenn einer dich auf die rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die andere dar."

Mit dem Aufkommen der Scholastik mußte notwendig auch diese Lehre des Evangeliums einen philosophischen Unterbau erhalten. Am harmonischesten hat ihn Thomas von Aquin[6] errichtet, der die Liebe in ihrer ganzen Ausdehnung und im Zusammenhang mit den verschiedenen *passiones animi* behandelt. Er scheidet genau den *amor amicitiae* vom *amor concupiscentiae* und erkennt die doppelte Bewegung auf das Mittel und das Ziel hin. Besonders hat er die Bedeutung der *unio* für die Liebe herausgestellt. Sie ist deren Grundlage, ihr Wesen und Ziel. Allerdings liegen gerade hier Schwierigkeiten, die noch lange weitergewirkt haben. Ist nämlich die Grundlage auch der selbstlosen Liebe die Einheit des eigenen Ich, wie man es nach Aristoteles annehmen muß, dann gerät das Moment der Selbstlosigkeit der Agape in Gefahr. Ist sie jedoch die vom Neuplatonismus übernommene höhere Einheit des Seins, so kommt man dem Pantheismus bedenklich nahe[7]. Gerade weil hier Thomas nicht restlos klar geschrieben hat, konnten die Meinungen auseinandergehen, von einer Gottesliebe, die nur die eigene Seligkeit sucht, bis zu einer solchen, die das eigene Ich vollkommen vernachlässigt. Gerade nach der psychologischen Seite hat später der hl. Franz von Sales in seinem Buch über die Liebe Gottes eine Fülle feiner Beobachtungen geboten. In neuerer Zeit hat Horwicz in seinen „Psychologischen Analysen"[8] die selbstlose Liebe in ihren verschiedenen Formen musterhaft dargestellt.

Um nun auf die Psychologie der Agape näher einzugehen, so ist sie zuerst als innere Gesinnung zu charakterisieren gegenüber dem bloß äußeren Werk der Liebe. Ihr Wesen ist die Haltung des Gebens, die sich bald als einfaches Wohltun,

---

[6] S. th. 1, 2 qq. 26—28; 2, 2 qq. 23—33.

[7] Vgl. R. Egenter, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts (Augsburg 1928) 7—36.

[8] Halle 1872 und 1875; Magdeburg 1878.

bald als Vergeben, bald als Opfern, bald als Ertragen oder Sichberaubenlassen äußert. Es ist also in allem ein ganz selbstloses Geben. Darum sagt das Mittelalter im Anschluß an Aristoteles immer wieder: „Amare est velle bonum alicui." Von der Nutzensfreundschaft oder Lohnliebe scheidet es die Agape, die Karitas durch die Eigenschaften der *spontaneitas* und *gratuitas:* sie gibt frei von innen heraus und umsonst, ohne eine bestimmte Gegenleistung zu erwarten [9]. Wie die Einsbewegung des Eros die Richtung auf ein Ideal-Ich, so hat die Agape die Richtung auf ein Ideal-Du. Mit dieser geistigen Bewegung auf die Person hin ist sekundär eine solche auf das Gute im allgemeinen verbunden, das man zu geben geneigt ist. Denn die Agape ist ebensowenig bloße Gesinnung wie bloße Tat. Ein Wohlgefallen, möchte man meinen, gehört nicht notwendig zu ihr; man soll ja auch die Feinde lieben, an denen man schwerlich ein Wohlgefallen haben kann. Auch Paulus redet nur von ihrer Tat und ihren Opfern. Und doch ist sogar ein doppeltes Wohlgefallen vorhanden, ein solches zur Person und vor allem ein solches zum Akt des Gebens. Denn wie könnte man dem wohlgesinnt sein, an dem man unter keiner Rücksicht ein Wohlgefallen hat? Trotzdem ist es kein unnatürliches Wohlgefallen an eigenem Schaden oder fremder Bosheit oder fremden Leid; es ist Wohlgefallen an dem Subjekt, das Leidträger oder Bosheitsverüber ist. Es gründet sich dieses Wohlgefallen darauf, daß wir im Mitmenschen ein anderes Ich sehen oder ein Kind des gemeinsamen Vaters, und das bleibt er auch trotz seiner lieblosen Tat. Die erste Auffassung bildet die Grundlage der Worte: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; und: Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen. Die zweite ist in dem anderen Wort enthalten, das die Feindesliebe damit rechtfertigt, daß auch der himmlische Vater über Gute und Böse seine Sonne aufgehen und es regnen lasse. Darauf, daß man auch am Akt und an der Gesinnung der Liebe Freude hat, weist das Wort hin: Geben ist seliger als Nehmen. Diesen Gedanken hat schon Augustin,

[9] S. Bernardus, De diligendo Deo cap. 12.

dann auch die Scholastik weiter ausgeführt, wenn sie die Frage ausführlich behandeln und bejahend beantworten, ob man beim Lieben auch das Lieben selbst liebe. Dabei faßt Augustin, über Plato hinausgehend, das Lieben nicht nur als Anteilnahme an der ewigen Idee der Liebe, sondern als Anteilnahme an der realen persönlichen Liebe selbst, die Gott ist. Das Lieben der Liebe begründet die Scholastik eingehender mit dem Hinweis, daß die Liebe wie das Erkennen ein reflexer Akt ist; wie man sein Erkennen erkennt, sich dessen bewußt ist, so liebt man sein Lieben, wenn man einen Menschen liebt[10]. Der tiefste Grund dafür ist, daß Lieben Nachahmung der Gesinnung Gottes ist, der uns zuerst geliebt hat, also sicher eine überaus wertvolle Seelenhaltung.

Wir haben demnach auch bei dieser Liebesart ein doppeltes Wohlgefallen und eine doppelte Bewegung: ein Wohlgefallen an der Person, das hauptsächlich vorausgeht und eines an der Gesinnung, das mehr begleitet, eine Bewegung zur Person hin mit der Richtung auf ihr Ideal-Du und eine auf das ihr zugedachte Gut. Und wie der Eros kein bloßes Genießen ist, sondern ein starkes Voranstreben, so ist die Agape kein bloßes Mitfühlen, sondern ein opferbereites Geben.

3. **Philia.** Aristoteles beginnt das achte Buch seiner Nikomachischen Ethik:

„Nach diesem kommt die Erörterung der Freundschaft an die Reihe. Denn sie ist eine Tugend oder mit der Tugend verbunden. Ferner ist sie fürs Leben das Notwendigste. Ohne Freundschaft möchte niemand leben, hätte er auch alle anderen Güter. ... Doch nicht bloß notwendig ist sie, auch schön, auch sittlich gut. Denn Sinn für Freundschaft erheben wir mit Lob und den Besitz vieler Freunde halten wir für schön, und mancher glaubt, die braven Männer müßten auch Freunde sein."

Kap. 2. „Zur Freundschaft gehört, daß man sich gegenseitig wohlwolle und Gutes wünsche, ohne daß einem diese gegenseitige Gesinnung verborgen bleibe, und zwar [will man es wohl] aus einer der angeführten Ursachen [weil der andere gut, lustbringend oder nützlich ist]."

Kap. 3. „Die sich also des Nutzens wegen lieben, lieben nicht einer den anderen an sich, sondern insofern als ihnen voneinander

---

[10] Aug., De Trinitate lib. 8 cap. 8; S. th. 2, 2 q. 25 a. 2.

Gutes widerfährt, und ebenso ist es mit denen, die sich der Lust wegen lieben."

Kap. 4. „Vollkommen aber ist die Freundschaft guter und sich an Tugend ähnlicher Menschen; denn sie wünschen einander gleichmäßig Gutes, insofern sie gut sind, und sie sind gut an sich. Daher bleibt die Freundschaft zwischen solchen Menschen bestehen, solange sie tugendhaft sind; Tugend aber ist beständig." „In solchem Freundschaftsverhältnis ist jeder der beiden Freunde schlechthin gut und auch gut für den Freund. Denn die Tugendhaften sind gleichzeitig schlechthin gut und einander nützlich, und in der nämlichen Weise sind sie lustbringend, sofern der Tugendhafte, wie schlechthin, so auch der eine beim anderen Gefallen erweckt."

Kap. 7. „Das Lieben scheint aber den Charakter eines aktuellen sinnlichen Gefühls, die Freundschaft den eines Habitus zu haben. Denn ein Lieben gibt es auch gegenüber dem Unbeseelten, Gegenliebe aber erfordert Willenswahl, und Willenswahl geht von einem Habitus aus. Auch wünscht man denen, die man liebt, um ihretwillen Gutes, nicht aus sinnlichem aktuellem Gefühl, sondern aus einem Habitus heraus. Wer so den Freund liebt, liebt zugleich, was ihm selbst gut ist. Denn der Gute wird, zum Freund geworden, für den ein Gut, dessen Freund er ist."

Kap. 8. „Die bezeichneten Freundschaften beruhen also auf der Gleichheit. In ihnen leisten und wünschen sich beide Teile dasselbe oder tauschen eines gegen das andere. ... Es gibt aber auch noch eine andere Art von Freundschaft, bei der ein Verhältnis der Überlegenheit besteht. So die Freundschaft des Vaters mit dem Sohn und überhaupt eines Älteren mit einem Jüngeren, die des Mannes mit der Frau und die eines Vorgesetzten mit einem Untergebenen. Diese Freundschaften sind auch unter sich verschieden. ... Jede dieser Personen hat nämlich eine andere Tugend und eigentümliche Verrichtung und jede ein anderes Motiv der Liebe, und darum ist auch die Liebe und die Freundschaft jedesmal eine andere. So leisten denn hier beide Teile einander nicht das gleiche, und man darf das auch nicht verlangen. [Vielmehr] muß die Liebe eine verhältnismäßige sein. Denn dann, wenn beide Teile nach Würde geliebt werden, entsteht gewissermaßen Gleichheit, was ja als Grundzug der Freundschaft gilt."

Kap. 10. „Da aber die Freundschaft mehr im Lieben liegt [als im Geliebtwerden] und diejenigen Lob ernten, die ihre Freunde lieben, so erscheint als Tugend der Freunde das Lieben[11]."

Ist Plato der Philosoph des Eros, so Aristoteles der der Philia, der Freundschaft. Von ihm ist Ciceros Laelius inspiriert; aus ihm hat das Mittelalter, etwa ein Aelred von Rie-

[11] Nikomachische Ethik. Bd. 5 der Philos. Bibliothek (Lpz. 1921).

vaulx, geschöpft, aus ihm Franz von Sales, der große Theoretiker und Praktiker religiöser Freundschaft. Von Neueren hat Horwicz sein Bestes über die verschiedenen Arten der Verbandsgefühle dem 8. und 9. Buch der Nikomachischen Ethik entlehnt. Die neueste Sozialphilosophie und -psychologie kommt auf diese Gedanken zurück und verarbeitet sie weiter. So Othmar Spann[12], der Wiener Volkswirtschaftslehrer, in seiner „Gesellschaftslehre". Er hebt vor allem die schöpferische oder gegenseitig weckende Kraft der Liebe hervor und das ganz Neue, das durch sie erzeugt wird: die „Gezweiung", die Gemeinschaft.

Aristoteles teilt, wie wir sahen, in eine Nützlichkeits-, Annehmlichkeits- und Tugendfreundschaft ein. Dabei ist nur zu bemerken, daß er Tugend in einem weiteren Sinn nimmt, als wir es zu tun gewöhnt sind, indem er ähnlich wie der Weise der Bibel alles darunter faßt, was zur Lebensführung, wenigstens zur höheren, geistigen, gehört. Das Wort Tugend bei ihm entspricht also unseren Worten Tugend und Tüchtigkeit zusammen.

Wahre Freundschaft ist nur die dritte Art, die Tugendfreundschaft, und zwar wegen zweier, eng verwandter Gründe. Die beiden ersten Arten sind selbstsüchtig, genauer gesagt, vorwiegend selbstsüchtig; denn das Geben gehört notwendig zu jeder Freundschaft, aber bei ihnen ist es ein Geben, nur um Nutzen oder Vergnügen dafür zu erhalten. Die Tugendfreundschaft ist dagegen wesentlich selbstlos. Sie gibt, um zu geben. Daneben will sie allerdings auch Gaben empfangen, aber nicht als Lohn und eigentlichen Entgelt, wie der Eros, sondern als Unterpfand der Seelengemeinschaft.

Begünstigt wird die Selbstlosigkeit durch die Eigenart des Gegenstandes der Freundschaft, nämlich der Tugend. Tugend als geistiges Gut hat am wenigsten Ausschließlichkeit, während materielle Güter einen anderen Besitzer ausschließen und daher leicht Neid und Selbstsucht wecken. Aristoteles macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Unterscheidung der drei Freundschaften nur gilt, wenn man ihre spezifischen

[12] Gesellschaftslehre. 2. Aufl. (Lpz. 1923).

Merkmale ins Auge faßt, daß aber die Tugendfreundschaft die beiden anderen in sich schließe, also zugleich das größte Vergnügen und den größten Nutzen biete. Von diesen können wir daher als von Arten des Eros absehen und einfach sagen, daß Freundschaft Eros und Agape vereint. Was zu beiden hinzukommen muß, um Freundschaft aus ihnen werden zu lassen, ist Wechselseitigkeit, und zwar so, daß beide davon wissen. Das führt zum Hauptelement, das die Freundschaft über die beiden anderen hinaus hat, die κοινωνία, die Gemeinschaft. Es ist dauernde, am vollkommensten: Lebensgemeinschaft. Auch daraus ergibt sich die Unvollkommenheit der Nützlichkeits- und Annehmlichkeitsfreundschaft, die ihrer Natur nach zeitlich beschränkt sind. Aufbauend auf die Scholastik hat vor allem die Mystik diese *unio* und *transformatio* des Freundes in den Freund für die Gottesfreundschaft der Seele vertiefend ausgeführt [13].

Für diesen Gedanken der Freundschaft hat Aristophanes in Platos Symposion das Wort von den getrennten Hälften geprägt, und viele nach ihm haben das Wesen der Freundschaft ähnlich ausgedrückt. Die Freundschaft zielt auf höhere Einheit, auf „Wirbildung" (Allers), und zwar so, daß sie gleichzeitig sich und den anderen ergänzen will. Diese eigentümliche Verbindung der Seelenhaltung des Eros und der Agape ist ihr Wesensmerkmal, das sie nicht wie ein bloßes Kompositum von beiden unterscheidet, sondern als etwas ganz Neues, indem ihre Spitze weder auf das Ich, noch auf das Du, sondern auf ein ideales, teils schon realisiertes, teils immer mehr zu realisierendes Wir gerichtet ist. Vom Eros aus gesehen, sucht sie also nicht letztlich die Güter des Freundes, sondern ihn selbst, aber auch ihn nicht als Sachbesitz, sondern als eine ganz neue Art von Besitz, in Seeleneinheit des eigenen und des *alter ego*. Von der Agape aus gesehen, ist sie auch ein Geben, aber kein bloßes Hineinlegen in den anderen, sondern ein gleichzeitiges Empfangen des anderen. Während so Haltung oder Bewegung der Seele verschieden sind und zwischen Eros und Agape ihr Feld haben, ist das Wohlge-

[13] R. Egenter, Gottesfreundschaft.

fallen ganz ähnlich wie bei den anderen Arten. Die Freundschaft beginnt mit dem Wohlgefallen an einem wahrgenommenen Vorzug des anderen, sie hat an ihrem Akt oder Vollzug ein ständiges Wohlgefallen und ebenso an ihrer Wirkung, der stets wachsenden Einheit, in der sie immer mehr ruht. Doch gilt es noch festzustellen, was diese Einheit, diese „Wirbildung" besagt. Sicher ist es keine physische, noch weniger eine metaphysische Einheit der Freunde, es ist eine moralische, die sich äußert im körperlichen Zusammenweilen, soweit das möglich ist, die besteht in der Angleichung der Gedanken, der Gefühle, des Strebens und in gegenseitiger Ergänzung durch Geben und Nehmen. Dabei bleibt auch die moralische Selbständigkeit der Personen gewahrt, sonst würde der eine der Freunde zur Sache und es bestände keine echte Freundschaft mehr. Aber gerade die physische und moralische Selbständigkeit und Eigenart der beiden „Hälften" bedingt und ermöglicht erst die höhere Einheit, zu der sie sich gegenseitig ergänzen.

Wir können mithin vorläufig die charakteristischen Merkmale der Freundschaft so zusammenfassen: Wohlgefallen, Wahlentscheidung, Bewegung mit der Richtung auf ein Einswerden, Freude an der Einsbewegung und an ihrem Erfolg, beiderseitiges Wissen um dieses Verhältnis. Auch die Freundschaft ist eine Liebeskraft, und sie vereint die vorherrschenden Momente von Eros und Agape, das Tun und das Opfern, in sich. Ihr größtes Werk ist jedoch die neue beglückende Gemeinschaft.

II. Die gemeinsamen Elemente.

Daß Eros, Agape, Philia gemeinsame Elemente haben, lehrt der unmittelbare Vergleich und die oben angestellte erste Analyse. Wir können sie zusammenfassend bezeichnen als die Gefühle des Wohlgefallens, die Bewegung der Seele, zugleich auf die Person oder Sache hin und nach aufwärts, endlich das Ziel der Liebe, die Einigung.

1. **Das Wohlgefallen** ist eine durch irgendeinen Vorzug des Gegenstandes hervorgerufene Erregung des Gemütes. Man wird das oftmals schon Liebe nennen, und nicht ganz mit

Unrecht, weil es der natürliche Ausgangspunkt der Liebe ist. So lautet eine Definition von Thomas, auf die schon oben hingewiesen wurde: „Amor est complacentia in bono [14].“ Die so bestimmte Liebe stellt er an den Anfang aller Gemütsbewegungen, und deswegen nennt er sie mit Recht eine *coaptatio*, also die erste Anpassung des Subjektes an das Objekt. Unsere Wortverbindung: Lust und Liebe weist in dieselbe Richtung des Gedankens. Doch ist Liebe mehr als zuständliche, manchmal rein subjektive Lust; sie ist eine gewollte und gebilligte Lust, sei es eine sinnliche oder geistige. Diese Lust, die schon der Liebe vorhergeht, begleitet sie auch und folgt ihr in mehr oder minder fühlbarer Stärke. Platos Eros hat zuerst das Wohlgefallen am Guten und Schönen. Wenn er ihm als tapferer Jäger nachjagt, so begleitet ihn auch des Jägers Lust an seiner Tätigkeit und an der Hoffnung auf die Beute. Das Endziel, das ständig dem Geist vorschwebt und ihn bewegt, nennt Plato selbst die Glückseligkeit. Augustinus hat für die Gottesliebe den prägnanteren Ausdruck: *frui Deo.* — Daß auch der Agape die Lust eigentümlich ist, wurde im Anschlusse an die scholastische Spekulation schon oben gezeigt. Die natürliche und übernatürliche Ähnlichkeit ruft das erste Wohlgefallen hervor. Die Lust am Geben tritt meist so klar ins Bewußtsein, daß sie keines Beweises bedarf. In die Endlust wird sich am leichtesten ein selbstisches Moment hineinmischen, die Befriedigung am erreichten Ziel. Doch wird dadurch die selbstlose Freude keineswegs notwendig beeinträchtigt. — Die wahre Freundschaft, das ist die Tugendfreundschaft, hat nach Aristoteles gerade darin ihren Vorzug, daß der Freund nicht bloß schlechthin gut ist, sondern zugleich nützlich und lustbringend für den Freund. Das gilt nicht nur für den Anfang, sondern auch für die Liebesbewegung und am meisten für die Liebeseinigung.

Nach der formellen Seite ist schon das Wohlgefallen, wie die zweite Komponente des Liebesaktes, eine Bewegung der Seele, die unter dem Einfluß des Gegenstandes zustande kommt. Aber sie ist noch nicht die spezifische Liebesbewe-

[14] S. th. 2, 2 q. 25 a. 2.

gung, nämlich die Eins- und Aufwärtsbewegung. Das Wohlgefallen hat vielmehr nur soviel Bewegung, als ihm notwendig ist, um nicht taten- und lebloser Zustand zu sein. Es ist im gleichen Sinn Bewegung, wie man jedes andere Gefühl als Bewegung der Seele bezeichnen kann. Besonders gering ist diese am Schlusse der Liebesbewegung, die darum auch einfach „Ruhe" heißt.

Das Lustgefühl, das sozusagen die unterste Schicht der Liebe ausmacht, ist jedoch keineswegs immer das gleiche. Bei der Agape scheint es am einheitlichsten zu sein und unabhängig von ihren verschiedenen Objekten. Es ist das Zärtlichkeitsgefühl, das am stärksten mit der Mutterliebe im angeborenen Trieb verbunden ist. In schwächerem Maße hat es aber jeder Mensch, und es ist der Ähnlichkeit wegen weder nötig noch wahrscheinlich, ein neues, erworbenes Gefühl dafür anzunehmen. Dagegen geht mit dieser triebhaften Zärtlichkeit eine doppelte Veränderung vor sich. Einmal wird sie schon in ihrem niedern, sinnlichen Teil durch die Erfahrung modifiziert; ferner kommt, wenn es überhaupt geistige Affekte gibt [15], eine mehr oder minder starke geistige Freude hinzu. — Die Philia kann eine ganze Reihe von Gefühlen zur Grundlage haben. Sicher das erotische Gefühl der Schwärmerei, ebenso ästhetische Gefühle. Sexuelle Gefühle sind immer möglich, bei verschiedener Geschlechtlichkeit der Freunde sogar wahrscheinlich. Bei der ehelichen oder auf den ehelichen Akt abzielenden Liebe ist der sexuelle Trieb integrierender Bestandteil, nicht nur als Selbstzweck der in ihr enthaltenen begehrenden Liebe, sondern auch als Bewahrungsmittel der Freundschaftsliebe. Zumal bei großen Altersunterschieden mischt sich auch in gleichgeschlechtliche Freundschaft, wie schon aus Plato herauszulesen ist, leicht der Sexualtrieb mit seiner Lust ein. Trotzdem ist das Hauptelement stets, solange es sich um wahre Freundschaft handelt, die Freude im höheren Teil der Seele, teils an der Nützlichkeit, vor allem aber an dem innern Wert, zumal der Tugend des Freundes,

[15] Vgl. die guten Beweise dafür in dieser Zeitschrift 5 (1930) 169—191, von Jos. Fröbes S. J.

worauf gerade Aristoteles hinweist. — Der Eros scheint die größte Zahl sinnlicher Gefühle zur Verfügung zu haben. Ihm kommen die durch die Empfindungen der verschiedenen Sinne charakterisierten Lustgefühle zu, soweit sie auf der von Plato aufgestellten Skala Platz haben; ferner, je nach dem Objekt, sexuelle, ästhetische, romantische Gefühle. Doch wie diese immer mehr vergeistigt werden müssen, bis zum Genuß an der ganz geistigen Gottesschau, hat auch keiner schöner als Plato dargetan. Ob man diese geistigen Gefühle außer nach dem Objekt und der Intensität auch qualitativ unterscheiden kann, darüber ist vorläufig noch nichts ausgemacht.

2. **Die Bewegung der Liebe.** Das erste Wohlgefallen ist noch nicht die Liebe selbst. Es kann bei diesem Wohlgefallen bleiben, ohne daß es sich zur Liebe entwickelt — so faßt man gelegentlich, aber fälschlich, die sog. platonische Liebe auf —, oder es kann bloß zu einfacheren Gefühlen, etwa der Bewunderung, der Freude weiterwachsen. Doch häufig genug ist es das Feuer, an dem sich die wahre Liebe entzündet. Dieses zweite Element im Gesamtbild der Liebe kann man vorläufig als die Bewegung der Liebe bezeichnen. So stellt Thomas[16] den *motus amoris* der *complacentia*, Franz von Sales[17] das *mouvement* der *complaisance*, Malebranche[18] das *mouvement* dem *sentiment* gegenüber. Von den Neueren nennt Scheler[19] die Liebe eine intentionale Bewegung, Pfänder[20] ein zentrifugales Strömen, Ausströmen eines Gefühlsstoffes. Da der Ausdruck Bewegung aber aus dem materiellen Gebiet ins geistige herübergenommen ist, bedarf er einer näheren Erklärung. Unserem Vorgehen entsprechend soll sie aus den drei klassischen Autoren herausgelesen werden. Plato schildert den Eros, wie er nach dem Schönen und Guten und dem Glück verlangt, wie er zeugt, körperlich

---

[16] S. th. 2, 2 q. 26 a. 1.

[17] Traité de l'amour de Dieu l. 1 ch. 7.

[18] Recherche de la Vérité l. 5 ch. 9.

[19] Wesen und Formen der Sympathiegefühle, 2. Aufl. (Bonn 1923) 177.

[20] Zur Psychologie der Gesinnungen. Jahrbuch f. Philosophie und phänomen. Forschung 1913 S. 363 f.

und geistig, wie er zum Liebesziel fortschreitet von Stufe zu Stufe. In einfacheren Termini heißt das: Verlangen, Mitteilen und Empfangen geistiger Güter, Höherstreben zu einem Ideal-Ich, alles seelische Vorgänge, die man mit Recht als Bewegung bezeichnet. Dem dritten entspricht Schelers Realisieren von Werten und Sprangers Verwirklichen des erschauten Ideals. — Die Bewegung der Agape bei Paulus möchte man in dem kurzen Wort der Scholastik *velle bonum* zusammenfassen. Doch liegt wohl noch mehr darin. Zum Wohlgefallen kommt ein Mitfühlen und Einsfühlen, ein Wohlwollen, das sich im Wohltun auswirkt, ein mehr passives Vom-anderen-Gutes-Erwarten und Böses-Ertragen. Hier erscheint also das Verlangen, das sicher nicht fehlt, neu verwurzelt in einem eigenartigen Gefühl, dem Mit- und Einsfühlen; das Wesentlichste ist aber ein geistiges Sich-Hinneigen zum anderen, um ihm, unter materiellen und geistigen Gütern, sich selbst oder wenigstens vom eigenen Ich zu geben. Darin ist die Tendenz auf Höherbildung des anderen eingeschlossen. So ist es auch hier nicht unberechtigt, von einer Liebesbewegung zu reden. — Deutlicher noch, wenngleich etwas verändert, tritt diese in der Freundschaft hervor. Aristoteles spricht vom Gutes-wollen und -wünschen und -geben. Aber da diese Liebe notwendig gegenseitig ist, kommt die geistige Bewegung des Empfangens hinzu. Charakteristisch ist ihr aber gegenüber der Bewegung von Eros und Agape, daß sie auf eine Seelengemeinschaft und eine gegenseitige Höherbildung tendiert, also Streben zur Einheit und zum Ideal-Wir ist.

Zusammenfassend kann man also bei allen drei Liebesarten von einer doppelten seelischen Bewegung sprechen: auf den realen Gegenstand und auf das zu realisierende Ideal zu.

Doch läßt sich weiter in dieser Bewegung ein doppeltes Moment unterscheiden, ein passives und ein aktives, ein Hingezogenwerden und ein Sich-Hinbewegen. Auch wo diese Scheidung nicht ausdrücklich gemacht wird, weisen die angewandten Wörter oft darauf hin. Ribot[21] spricht von

[21] Essai sur les passions 64 u. anderswo.

attraction und *tendance*. Die häufigeren Ausdrücke: *inclinatio* (Thomas [22]) und *inclination* (Malebranche [23]), Neigung, Zuneigung, wie wir gewöhnlich sagen, lassen die aktive Seite deutlicher hervortreten, *ravissement, raptus*, Ekstase die passive. Besonders gut tritt dieser Doppelcharakter in den Protokollen von Gruehn [24] hervor. Seine Versuchspersonen werten häufig in Akten, die man nur als Liebesakte bezeichnen kann. Es sind Wertungen religiöser Wahrheiten, die sowohl in sich als wegen der dahintergeschauten Realwerte geliebt werden. Da kommen nun die Wörter: Angezogenwerden und Sich-Hinneigen in allen ihren Schattierungen und Entwicklungsstadien vor, bis zum Hingerissenwerden und Sich-Losstürzen-auf, und in ihrem verschiedenen Wechselverhältnis, besonders wie sie sich gegenseitig unterstützen. Für gewöhnlich wird man sagen können, daß die passive Bewegung unmittelbar, die aktive mittelbar durch das Wohlgefallen hervorgerufen ist. Bewegung ist somit Eros, Agape, Philia gemeinsam; verschieden und daher spezifizierend ist das Ziel: Ich, Du, Wir.

Es gilt noch, die psychologische Kategorie festzustellen, der die Liebesbewegung einzuordnen ist. Wie wir sie geschildert finden, kann man sie sicher kein bloßes Gefühl nennen, und wenn sie ein wesentlicher Bestandteil der Liebe ist, wird man auch diese mit Unrecht auf die Sphäre des Gefühls einschränken. Die Bewegung gehört vielmehr, nach der passiven sowohl wie vor allem nach der aktiven Seite, dem Strebevermögen zu. Denn jedes Streben besagt eine doppelte Zugkraft, die des Objekts und die des Subjekts. Das Überwiegen des Passiven oder Aktiven bedingt nur eine unwesentliche Verschiedenheit, eine wesentliche dagegen die Art des Strebevermögens. Die Liebe des Tieres zu seiner Nahrung, seinen Jungen, seinen Herdegenossen ist von der menschlichen so verschieden, daß man sie nur analog als Liebe bezeichnet. Vom Dichter wird diese Analogie allerdings noch weiter-

---

[22] S. th. 2, 2 q. 27 a. 4.

[23] Recherche de la Vérité l. 5 ch. 9.

[24] Das Werterlebnis (Leipzig 1924).

geführt, wenn er vom Lieben der Blume spricht, die sich der Sonne zuwendet, und des Steines, der der Erde zustrebt. Beim Menschen gehört zum Vollbegriff der Liebe nicht nur ein geistiges, sondern auch ein aktives und freies Streben. Trotzdem wirkt auch bei ihm das sinnliche Strebevermögen, selbst der Instinkt meist in größerer oder geringerer Stärke mit.

3. **Das Ziel der Liebe.** Wenn die Liebe sich als ein Streben kundgetan hat, gehört notwendig zu ihrem Wesen das Ziel, d. h. das erreichte Ziel. Bei Platos niederem Eros ist es das frohe Bewußtsein, in den erzeugten Kindern selbst weiterzuleben, beim höheren die Vereinigung mit dem höchsten Gut in der Gottesschau, also ein Zustand des erworbenen, erkämpften Besitzes, der Einheit mit einem Gut und darum auch der inneren Harmonie. — Das Ziel der Freundschaft ist der Besitz des Freundes und der von ihm mitgeteilten Güter, vorzüglich die Seelengemeinschaft und -einheit. Eingehender und tiefer als Aristoteles hat Thomas sie behandelt[25]: Der Geliebte ist stets im Denken des Liebenden und der Liebende denkend im Geliebten, da er immer tiefer in ihn und seine Vorzüge einzudringen wünscht. Der Geliebte ist im Affekt des Liebenden, indem er ihm Freude macht oder Verlangen nach sich erregt, und in seinem Streben, da dieser ihm das gleiche will und wünscht wie sich; der Liebende ist im Geliebten, indem er sein eigenes Fühlen und Streben dem des Geliebten angleicht. Die Gegenseitigkeit macht diese Einheit noch besonders innig. — Daß die Erreichung des Zieles hienieden keine endgültige, sondern bloß eine vorläufige, immer neu werdende ist, beweist klarer noch als der Eros die Agape. Sie neigt sich immer wieder gebend dem anderen zu. Aber gerade dadurch wächst ständig die Seelengemeinschaft zum Mitmenschen im allgemeinen und auch zum Einzelnen, aber dann häufig zur Form der Freundschaft übergehend. So erweist sich das Ziel der Liebe in jedem Fall als ein Glückszustand.

---

[25] S. th. 2, 2 q. 23 a. 1.

III. Ursachen und Wirkungen der Liebe.

Um diese beiden Faktoren zu behandeln, müssen wir ziemlich weit über das hinausgreifen, was die klassischen Texte bieten.

1. Als Ursachen der Liebe sollen nicht nur eigentliche Wirkursachen gelten, sondern alles, was ihr vorausgeht und eine Grundlage für sie bildet. Als Ursache im eigentlichen Sinn ist der Gegenstand der Liebe anzusehen, der sie motiviert und das Ziel, dem sie zustrebt. Daß zu den subjektiven Grundlagen der Liebe fürs gewöhnliche eine Erkenntnis des Gegenstandes gehört, und zwar eine solche, die einen Vorzug an ihm entdeckt, ist allgemein zugegeben. Die Kontroverse beginnt, wo die Liebe stärker wird, sei es geschlechtliche oder Freundschaftsliebe. Es ist die Liebe „auf den ersten Blick", die Erkenntnis nicht vorauszusetzen, sondern erst zu wirken scheint. Dafür kann man Scheler zitieren, der schreibt: Liebe und Haß „stellen ein eigentümliches Verhalten zu Wertgegenständen dar, das sicher keine Erkenntnisfunktion ist. Eine Funktion des Aufnehmens der Werte — Fühlen, Vorziehen fehlt dabei ebenso, wie eine Wertbeurteilung oder ein Vorhergegebensein des Wertes in einer besonderen Intention. Daher es auch unmöglich ist, Liebe rational zu begründen: Nach Gründen gefragt, sucht der Liebende solche mühsam auf, konstruiert sie, ohne je sich und dem anderen damit eine Befriedigung geben zu können [26]." Entsprechend verschwindet auch die Liebe: „Schließlich kann auch echte Liebe schwinden. Am wenigsten wohl dadurch, daß der Liebende zur Einsicht von gewissen Eigenschaften des Geliebten kommt, die ihm bislang unbekannt, verborgen geblieben. Zu solcher Einsicht kann man erst gelangen, wenn die Liebe schwindet. Der Vorgang des Verschwindens reicht ebenso tief in die verstandesmäßiger Durchdringung unzugänglichen Schichten der Persönlichkeit hinunter wie jener der Liebesentstehung. Auch Haß ent-

[26] Wesen und Formen der Sympathiegefühle, 2. Aufl. (Bonn 1923) 170 f.; vgl. R. Allers, Psychologie des Geschlechtslebens 463 (im 3. Bd. v. Kafka, Handbuch der vergl. Psychologie [München 1922]).

steht nicht aus Entdeckung hassenswerter Eigenschaften, sondern bewirkt diese Entdeckung [27]. In ähnlicher Anlehnung an Scheler sagt auch K. Jaspers, man liebe nicht, weil etwas wertvoll ist, vielmehr leuchte erst in der Liebesbewegung der Wert auf [28].

Dieser Auffassung steht diametral die der alten Philosophie gegenüber, die das Lieben auch der vis appetitiva zurechnet, mit ihrem: Nihil volitum, nisi praecognitum [29]. Thomas sagt: „Cognitio boni est condicio amoris [30].“ Noch darüber hinaus geht Brentano, wenn er nicht nur eine Vorstellung, sondern ein Urteil dem Lieben und Hassen vorausgehen läßt [31].

Zur Lösung der Schwierigkeit hat schon H o r w i c z Gutes beigetragen. Er schraubt das Staunen über die „Liebe auf den ersten Blick“ zunächst dadurch zurück, daß es hier Übergänge gebe, daß auch Freundschaft, Bekanntschaft und jede Art von Zuneigung auf diese Art entstehen können und daß diese Liebe nicht weniger dem Wechsel unterliege als jede andere. Deshalb braucht man „die Unerklärlichkeit nicht gleich auf Rechnung übernatürlicher, dämonischer Einflüsse zu setzen; sie beruht vielmehr auf der Mitwirkung zahlreicher, feiner, in ihrer Feinheit gar nicht mehr definierbarer und in ihrer Wirkungsweise nicht mehr abzuschätzender Momente, Ideenverbindungen, Gefühle, Triebe und Begierden aller Art. Wer ist imstande, den Ausdruck eines Auges, das Spiel der Mienen und Gebärden, Haltung, Bewegung des Körpers usw. zu zergliedern, zu beschreiben, auf ihre Ursprungsmomente zurückzuführen? Das spottet jeder Analyse und man könnte über ein Auge dicke Bände vollschreiben [32].“ Am Beginn der Mutterliebe steht die Vorstellung, daß das Neugeborene gewissermaßen ein Stück des eigenen Organismus ist. Für alles aber, was zum eigenen Ich gehört, hat

---

[27] R. Allers, Psychologie des Geschlechtslebens 471 u. 483.
[28] Psychologie der Weltanschauungen.
[29] Vgl. S. th. 1, 2 q. 6 a. 1 2.
[30] S. th. 1, 2 q. 27 a. 7.
[31] Psychologie vom empirischen Standpunkt, Buch 2 Kap. 9 (Bd. 193 der Philos. Bibl., Lpz. 1925).
[32] Psychologische Analysen II 2, 387.

man eine merkliche Vorliebe, weil es mehr durchlebt und tiefer empfunden wird. Dazu kommt die Persönlichkeitsvorstellung bei der Mutter, d. h. daß das Kind ihresgleichen ist [33]. Handelt es sich hier auch nicht um eine Liebe auf den ersten Blick, so doch um eine solche, wo Erkenntnismomente weniger leicht ersichtlich sind. Damit hat Horwicz gezeigt, daß Vorstellungen vorhanden sein können, wo man sie gar nicht bemerkt. Etwas Ähnliches hat Girgensohn für das religiöse Gefühl aufgedeckt, das auch reines Gefühl sein sollte. Davon stellt sich nun ein wichtiger Teil, abgesehen von verschiedenen Vorstellungen und Empfindungen, mit der Sicherheit des Experimentes als unanschauliches Denken heraus. Was aber die Schwierigkeit betrifft, für seine Liebe Gründe anzugeben, so dürfte das wesentlich mit der Individualität der Wahl zusammenhängen. Das Individuelle, Persönliche und gerade das Tiefste kann wohl intuitiv in einem Augenblick aus einer Summe von imponderabeln Symptomen erschaut, aber darum noch nicht begrifflich klar fixiert werden. Auch die durch Reflexion herausgeschälten Gründe erscheinen zwar nicht gerade als falsch, aber leicht als unzureichend. Ein weiterer Anlaß, die voraufgehende Erkenntnis zu leugnen, ist, daß die mächtigen Instinkte und Gefühle gerade bei der geschlechtlichen Liebe die Aufmerksamkeit so auf sich konzentrieren, daß Vorstellungen und noch mehr unanschauliche Begriffe kaum oder gar nicht beachtet werden. Hier wäre jedenfalls ein Punkt, wo das Experiment noch positiver aufklären kann. Mit Brentano anzunehmen, daß der Liebe stets ein eigentliches Urteil vorausgeht, ist aber doch zuviel. Das verstößt schon gegen unsere Auffassung, die den Tieren, wenigstens den höheren, nicht nur Artinstinkt, sondern echte Affekte und so eine gewisse Liebe zuschreibt. Allerdings genügt das nicht für die menschliche Liebe; bei ihr müssen auch geistige Elemente hinzukommen.

Aber es scheinen noch andere Gründe als die Tatsache der Liebe auf den ersten Blick und die Unbegründbarkeit der

[33] Ebd. 365.

Liebe zum Irrtum von der „blinden" Liebe geführt zu haben. Weniger wohl der, daß die leidenschaftliche Liebe für den Augenblick blind, ja vielleicht wie andere Leidenschaften bewußtlos machen kann, als umgekehrt, daß die Liebe erst sehend macht. Das Licht, das die Liebe über den geliebten Gegenstand verbreitet, ist oft so stark, daß die vorhergehende Erkenntnis als Dunkelheit, als Abwesenheit jeglicher Erkenntnis erscheint. Das gilt am meisten von jenen beiden Liebesarten, die die größte Intensität besitzen, sei es sinnliche, sei es geistige, nämlich von der geschlechtlichen und von der mystisch-religiösen, von anderen dagegen nur in geringerem Grade. Für die erste Art bedarf es keiner Belege. Aber auch die zweite hat den Psychologen nicht wenig Schwierigkeiten gemacht, wenn sie etwa die Behauptung lesen, daß in der Beschauung das erste spezifische Element die Liebe sei, auf die erst die neuartige Erkenntnis folge. Hören wir einen aus der mystischen Schule der hl. Theresia:

„Igitur fidelis mystici mens, Deum centrum amabilitatis cognoscit, qua cognitione delicias percipit, quod commune esse cuicumque potentiae suum obiectum attingenti non diffitemur. ... In has ergo delicias ut sibi prae omnibus amabiles fertur voluntas, illas degustat, percipit, experitur. Et actum, quo has delicias degustat voluntas, nominant mystae notitiam experimentalem. Hac experimentali notitia invitatus intellectus doctiorque seipso factus regreditur ad cognoscendum illud obiectum prius a se cognitum et a voluntate degustatum. Et hic actus est, qui tendit in obiectum ut expertum et in quo mystica et experimentalis theologia consistit [34]."

Also einer gewöhnlichen Erkenntnis folgt der außergewöhnliche Gefühlszustand und daraus erst die höhere, erfahrungsartige geistige Erkenntnis, das Schauen. Auf etwas breiterer Grundlage hatte das Augustin so ausgedrückt: „Bonum, quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse," und Bernhard hatte gesagt: „[Deus] nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur [35]." Gruehn hat sogar experimentell etwas Ähnliches festgestellt, eine Vertiefung des Verständnisses des Reizwortes durch das

[34] Joseph a Spiritu Sancto O. C. Disc., Cursus Theologiae mystico-scholasticae (Brugis 1924) t. 1 cap. 8 n. 176.
[35] Sermones in Cantica, sermo 8 n. 9 (ML 183, 814).

Werten [36]. Versuchsperson B. schildert, wie in dem Satz: „Gott der Reine bleibt mir ewig treu", das Wort ‚treu' in ihr Sympathie erweckte, „wodurch ich schließlich mich entschloß, hierin die wahrscheinlich richtige Stellungnahme zu finden [auf die hin Reaktion verlangt war], indem ich mich dem Satz anschloß, wobei gerade der Begriff des Wortes ‚treu' in all seiner Tiefe sich mir quasi erschloß, indem es plötzlich seinen Inhalt ganz kundtat, von sich aus." Dieses Phänomen tritt ferner deutlich hervor in jener Erweiterung des Selbstbewußtseins, in der die Mutter das Kind, der Freund den Freund sozusagen in das eigene Ich aufnimmt und ganz anders ihn versteht, als es bei anderer Liebe der Fall ist, und wo außerdem, wie Scheler gut bemerkt, durch den anderen hindurch auch das eigene Ich besser und tiefer verstanden wird.

Zur Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache hat schon Thomas darauf hingewiesen, daß es für eine vollkommene Liebe durchaus nicht notwendig sei, ihren Gegenstand vorher schon vollkommen zu erfassen; es genüge etwa schon eine Kenntnis aus den Wirkungen der Person oder ein Lob aus dem Munde anderer [37]. Noch schöner und klarer hat diese Ansicht Franz von Sales ausgesprochen, wo er eigens die Wechselwirkung von Erkennen und Lieben behandelt: „Wer hat mehr Kraft, sag' mir, die Liebe, den Geliebten erkennen zu lassen, oder die Erkenntnis, die Liebe zu ihm zu mehren? Theotimus, die Erkenntnis ist zum Hervorbringen der Liebe erfordert; denn nie vermögen wir zu lieben, was wir nicht kennen, und in dem Maße, wie die achtsame Erkenntnis des Gutes wächst, nimmt auch die Liebe zu, falls nichts sie in ihrer Bewegung hindert. Nichtsdestoweniger geschieht es manchmal, daß, nachdem die Erkenntnis die heilige Liebe erzeugt hat, die Liebe sich nicht innerhalb der Schranken der Verstandeserkenntnis hält, sondern voranschreitet und weit darüber hinausgeht. So können wir in diesem sterblichen Leben mehr Liebe als Kenntnis Gottes haben . . .; denn das

[36] Neuere Untersuchungen zum Wertproblem (Dorpat 1920).
[37] S. th. 1, 2 q. 27 a. 2.

Erkennen des Guten gibt der Liebe das Entstehen, aber nicht das Maß [38]." Beide Tatsachen: die Erweiterung der Erkenntnis durch die Liebe und die intimere Erfassung des Gegenstandes in der Liebe, beweisen mithin nicht, daß vor der Liebe gar keine Erkenntnis da ist. Wohl aber zeigt die erste die große Triebkraft der Liebe an, die mit ihr in der gleichen Seele verwurzelten Erkenntnisfunktionen zu größerer Tätigkeit anzuregen, die zweite ihre stärkere Einigungskraft.

Nur kurzer Erwähnung bedürfen einige andere psychische Akte, die auch als Ausgangspunkte der Liebe angesprochen werden können. Der erste ist ein Lustgefühl. Doch ist dieses, vor allem wenn man darunter auch eine geistige Lust, ein Wohlgefallen, versteht, nicht so sehr Ursache als Wesensteil der Liebe. — Schwieriger, wenngleich weniger bedeutungsvoll, ist eine durch die Affektlehre Descartes' und Malebranches angeregte Frage: ob nicht an den Anfang aller Affekte, auch der Liebe, die Verwunderung zu stellen ist. Nach Descartes ist das Formalobjekt dieses Gefühls nicht der Wert des Gegenstandes, sondern das Ungewohnte an ihm, seine Größe oder Kleinheit, sein Verhältnis zum eigenen Ich [39]. Malebranche drückt das noch klarer so aus: „Wenn wir etwas zum erstenmal erblicken oder, falls wir es schon öfter unter bestimmten Begleiterscheinungen gesehen haben, es nun in anderer Umgebung erblicken, so sind wir überrascht und wir bewundern es. So verursacht ein neuer Gedanke oder eine neue Gedankenverbindung in uns einen unvollkommenen Affekt, den ersten von allen, der Verwunderung heißt. Ich nenne ihn einen unvollkommenen Affekt, weil er weder durch die Idee noch durch das Gefühl eines Gutes wachgerufen worden ist... In der Verwunderung als solcher betrachtet man die Dinge nur nach ihrem Sein in sich oder nach ihrem Schein, nicht aber in ihrer Beziehung zum Betrachtenden als gut oder schlecht [40]." Unter den Neueren hat Shand [41] die Bedeutung der Verwunderung und

[38] Traité de l'amour de Dieu l. 6 ch. 6.
[39] Les passions de l'âme, partie II a. 53.
[40] Recherche de la Vérité l. 5 ch. 5.
[41] The foundations of character. 2. Aufl. (London 1920) 562—564.

der Neugier für das Werden der Liebe hervorgehoben. Sicher lenkt sie den Blick auf den Gegenstand hin und befördert so das Wohlgefallen an ihm. Doch kann sie ebensogut zu einer bloß erkenntnismäßigen Erfassung des Gegenstandes ablenken oder gar Furcht vor dem Unbekannten verursachen, und sie ist überflüssig, wo der klar erkannte Wert unmittelbares Wohlgefallen erweckt. Das ist aber sowohl bei der auf dem Trieb aufbauenden wie bei der geistigen Liebe häufig der Fall.

Eine andere Wurzel des Liebesaffektes könnte noch das Begehren sein. Zwar scheint dem entgegenzustehen, daß das Begehren erst auf das Gefallen, das erste Moment der Liebe, folgt, nicht ihm vorhergeht. Doch gilt dieser Einwand höchstens für das aktuelle Begehren. Das habituelle, der angeborene sinnliche Instinkt, der Selbst- und Arterhaltungstrieb, und der geistige *appetitus naturalis in bonum,* gehen sicher dem Liebesgefallen voraus. Ist dieses aber einmal vorhanden, so verbinden sie sich von innen her mit jenem Zug, den die Objekte von außen her auf die Seele ausüben, und entfalten jetzt erst ihre ganze Wirkkraft. — Als eigenartige Wurzel der Liebe muß man die bezeichnen, von der die Scholastik spricht, die Einheit. Nach Thomas geht die Liebe von der *unio similitudinis* aus, ist selbst die *unio affectus* und führt zur *unio realis* [42]. Schon bei Plato, besonders aber bei den Neuplatonikern findet sich dieser Gedanke. Hier kommt er nicht nach seiner metaphysischen Seite in Betracht, sondern nur insoweit er ins Bewußtsein tritt. Daß nicht bloß bei der Familienliebe, sondern überhaupt bei der Menschenliebe dieses Bewußtsein mitwirkt, ist kaum zu leugnen, so sehr es auch der bewußten Vertiefung bedarf. Selbst bei der begehrenden Liebe wird man dieses Bewußtsein der Einheit, d. h. der Zuordnung des Gegenstandes auf das eigene Ich zu dessen Ergänzung, kaum leugnen können. Das meint aber offenbar Thomas, wenn er die Einheit darin findet, daß Subjekt und Objekt die gleiche Form, jedoch das eine *in potentia,* das andere *in actu,* besitzen [43]. Natürlich besteht diese Zu-

[42] S. th. 1, 2 q. 29 a. 1. — [43] S. th. 1, 2 q. 27 a. 3.

ordnung meist nur generisch, nur selten für ein determiniertes Objekt.

2. Die Liebe ist zwar eine Vereinigung, die wesentlich im Inneren der Seele stattfindet, ohne direkte Beziehung auf etwas Äußeres, sie ist die Verbindung von Seele und Seele oder von Seele und Sache, als unmittelbarste Wirkung des gegenseitigen oder einseitigen Wohlgefallens. Aber diese Bewegung zieht ganz spontan weitere Kreise und damit offenbart sich die W i r k s a m k e i t der Liebe. Bei der Agape ist die erste Wirkung schon im Wohlwollen enthalten, wo die innere Bewegung gewissermaßen einen äußeren Gegenstand mitergreift und in die Verbindung von Seele zu Seele mithineinzieht; denn wohlwollen heißt ja: jemandem der Absicht nach ein Gut zuwenden, es ihm wünschen. Beim Wohltun liegt nicht nur der Gegenstand außerhalb, der Akt selbst hat sich ausgeweitet und greift auf die geistige oder körperliche Außenwelt über. Aus der Bewegung, der motorischen Funktion der Seele, wird eine motorische Funktion des Körpers, ohne daß natürlich die seelische verlorengeht, wofern man die Bewegung noch als Liebesakt bezeichnen darf. Entsprechend ist es bei Eros und Philia. Die rein geistige Vereinigung genügt der Liebe nicht. Aus der *unio affectus* soll eine *unio realis* werden. So greift die Bewegung der Liebe hier zuerst auf ein reales Ziel über, über die gedankliche und affektive hinaus auf eine körperliche oder Seinsvereinigung. Weitere Akte, wie Streben und Tun, gehen dann auf die Mittel der Verwirklichung bzw. auf diese selbst.

Klarer wird uns die Wirkkraft der Liebe noch werden, wenn wir sie in der entgegengesetzten Richtung verfolgen, nämlich nach innen. Das will besagen, daß die Liebe immer mehr vom eigenen Ich in ihre Kreise hineinzieht. Pfänder [44] und Allers [45] sprechen hier von einem Eindringen der Liebe in die Tiefe, von einem Durchbrechen von Schichten und Krusten, das ihr durchaus nicht immer vollkommen gelingt, auch gar nicht immer zu gelingen braucht. Diese Tiefenbe-

[44] Zur Psychologie der Gesinnungen 361.
[45] Psychologie des Geschlechtslebens 470.

wegung bietet einen doppelten Anblick. Sie ist ein Hineinnehmen des Gegenstandes in das Ich und ein Herausnehmen des Ich an den Gegenstand. Das gilt sowohl vom Eros als von der Agape, wenigstens im gewöhnlichen Sprachgebrauch. Man führt sich normalerweise kulinarische Genüsse nicht so tief zu Gemüte wie ästhetische, wissenschaftliche, religiöse und verschenkt auch sein Herz nicht in gleicher Weise an sie. Tut man es trotzdem, so ist die Liebe zunächst übermäßig, schließlich wird die Sachliebe zur Personenliebe, oder besser zu einem Zerrbild von ihr: die Sache wird zum Götzen. Sicher sind die eben gebrauchten Ausdrücke oder auch ähnliche, wie: sich etwas sehr oder wenig zu Herzen nehmen, sein Herz sehr, nicht sehr an etwas hängen, Metaphern. Aber es liegt ihnen ebenso sicher eine Abstufung der Liebeswirkung zugrunde.

Die Liebe auf ihrem Eroberungszug zu begleiten, wie sie allmählich alles sich dienstbar macht, würde zu weit führen.

IV. Eigenschaften der Liebe: Ausdehnung und Intensität.

1. Die Wirkkraft der Liebe gibt uns zugleich von einer anderen ihrer Eigenschaften Zeugnis, von ihrer Ausdehnung. Die Liebe kann sich auf viele und auf wenige Gegenstände erstrecken. Eine weit verbreitete Auffassung ist, daß die Ausdehnung der Liebe in umgekehrtem Verhältnis steht zu ihrer Intensität. Doch gilt das nicht schlechthin. Beim Eros wird man am leichtesten übereinkommen, daß, wer vielen Idealen nachjagt, seine Liebeskraft zersplittert. Doch ist auch hier ein Ausweg möglich, weite Ausdehnung mit großer Stärke zu verbinden, wenn man nämlich die Liebesobjekte hierarchisch abstuft und schließlich alle einem höchsten Liebesziel unterordnet. So wird die Liebe zu den Mittelobjekten zwar gemindert, aber sie bleibt doch noch Liebe. Das Genie, sei es auf dem religiösen, sei es auf einem anderen Gebiet, interessiert sich für vieles, liebt vieles, leistet vieles, weil es ein großes Liebesziel im Auge hat. So schildert Plato, wie die Liebe sich fortschreitend auf immer neue Objekte ausdehnt, und ein Napoleon oder Edison sind ebenso ein Beweis dafür wie ein Franz Xaver, der die Welt für Christus

erobert. — Für die Agape wird man umgekehrt leicht den Gleichschritt von Ausdehnung und Stärke zugeben. Die Nächstenliebe im wörtlichen Sinn, die sich auf die Nahestehenden beschränkt, ist schwächer als jene, die zur „Fernstenliebe" sich weitet. — Die Philia endlich ist fast notwendig auf ganz wenige, ja auf einen Freund beschränkt. Die Natur selbst gibt hier in der Ehe einen Fingerzeig. Das Menschenherz scheint zu klein, als daß es mehrere ohne Abbruch der Liebe umfassen könnte. Im Jenseits wird die ewige Gottesfreundschaft sicher diese Enge weiten zu einem allgemeinen Freundschaftsbund aller, hienieden vermag der Gedanke der Einheit in Gott wenigstens ein schwaches Vorspiel zu geben.

Eine zweite Eigenschaft der Liebe ist ihre Intensität. Versucht man, sich Rechenschaft zu geben, warum die Liebe das eine Mal so, das andere Mal so stark ist, so scheinen zwei Reihen von Ursachen dafür maßgebend sein zu können. Das eine Mal ist es die mehr oder weniger enge Verbindung, die der Gegenstand mit dem eigenen Ich hat. Man liebt daher Eltern und Kinder natürlicherweise mehr als Geschwister, diese mehr als entferntere Verwandte, letztere mehr als außerhalb des Familienverbandes Stehende. Von Sachwerten liebt man in der Regel die für die körperliche und geistige Selbsterhaltung notwendigen mehr als nebensächliche, weil man sie gleichfalls als weniger mit dem Ich verbunden betrachtet. Doch wird diese Beziehungsreihe von einer anderen stark gekreuzt, nämlich von den Wertstufen, die man für die verschiedenen Gegenstände ansetzt. Die Natur geht hier selbst voran mit dem Mutterinstinkt. Dieser läßt das eigene Leben für das des Kindes opfern. Er erweist sich so als intensiver als der Selbsterhaltungstrieb, da das Kind dem Ich weniger nahesteht als dieses sich selbst. Eine dritte Intensitätsverschiebung im Gegensatze zur natürlichen Verbindung der Gegenstände mit dem Ich tritt noch viel auffallender in die Erscheinung, nämlich in den Leidenschaften, die der Mensch denkend und wollend ausbildet. Sie richten sich oft auf Gegenstände, die in sich gar keine nahe Beziehung zum Ich haben, wie manche Genußmittel, die verschie-

denen Sammelgegenstände oder auch Freunde, Kunst, Wissenschaft, und können doch den höchsten Intensitätsgrad der Liebe vor jeder anderen erreichen. Solange es sich um die Stärke des sinnlichen Gefühles und Triebes handelt, wird man eine Intensitätsskala ohne Schwierigkeit annehmen.

Noch unter einer anderen Rücksicht kann man von einer solchen Skala sprechen, je nachdem nämlich, wie oben erwähnt wurde, der Gegenstand mehr oder weniger tief in das eigene Ich hineingenommen wird. Die verschiedenen Tiefenschichten, wie zumal Scheler sie[46] eingehend schildert, besagen jedoch keine geheimnisvolle metaphysische Verbindung, sondern lassen sich durch psychologisch recht gut bekannte Begriffe erklären. Instinkte, Assoziationen, determinierende Tendenzen, die in das Liebesleben eingreifen, knüpfen neue Bande zwischen Objekt und Subjekt, die notwendig die Liebe verstärken. Eine instinktive Zuneigung ist an sich stärker als eine neuerworbene, eine mit vielen Vorstellungen und Gefühlen assoziierte stärker als eine sozusagen isolierte, eine Denken und Wollen stark determinierende, auf sich konzentrierende stärker als eine, die diese Wirkung noch nicht auszuüben vermag. Die Schwierigkeit beschränkt sich also wohl auf die Frage, ob man von einer Intensität der Liebe im geistigen Bereich sprechen kann. Wenn man, wie wir sahen, mit Recht geistige Gefühle und noch unbestrittener geistige Strebungen annimmt, so darf man ihnen zweifelsohne auch Intensität und die Möglichkeit einer Intensitätssteigerung zuschreiben. Die Liebe selbst scheint den Beweis dafür zu liefern, wo sie die Widerstände einer entgegenstehenden Liebe überwindet. — Schließlich kann auch der Glücks- und Ruhezustand am Ende der Liebesbewegung eine verschiedene Stärke oder besser Tiefe besitzen.

V. Abstrakte Wesenselemente und konkrete Verflechtung der Liebesarten.

1. Alles, was wesentlich zur Liebe gehört, ist nun dargestellt worden: Wohlgefallen, Bewegung zur Einheit und Ruhe

[46] Formalismus in der Ethik, 2. Aufl. (Halle 1921) 340—356.

in der Einheit, die Ursachen und Wirkungen der Liebe, ihre Eigenschaften der Ausdehnung und Intensität. Als Hauptunterschied hat sich die Richtung erwiesen, auf das Ich, das Du, das Wir. Für die Freundschaft kommt noch die Gegenseitigkeit des Wissens und Wollens der Liebe hinzu. Die übrigen Unterschiede scheinen bloß akzidentell zu sein. Die hier abstrakt gebotenen Liebeselemente, wenigstens die hauptsächlichen, stellt der hl. Franz von Sales in einem hübschen Bild zusammen. Ihm ist die Liebe wie ein schöner Baum, dessen Wurzel die natürliche, objektive Harmonie zwischen dem menschlichen Willen drinnen und dem Guten draußen ist. Der Fuß oder Ansatz seines Stammes ist das Wohlgefallen, das der Mensch ebenfalls von Natur am Guten findet. Sein Stamm ist die Bewegung des Herzens auf das Gute hin. Die äußeren Bemühungen und Anstrengungen der Liebe sind seine Zweige, die Vereinigung mit dem geliebten Gegenstand und die Freude daran sind seine Frucht [47].

Mit dieser Beschreibung will der Heilige auch seine Stellung zu einer wichtigen Frage kundtun, die hier noch zu beantworten ist. Was ist der eigentliche und letzte Kern der Liebe? Ist es das Wohlgefallen oder die Einsbewegung? Für Franz von Sales ist die Bewegung der Stamm, der eigentliche Lebensträger der Liebe, das Wohlgefallen nur der Fuß. Er betont und rechtfertigt dies besonders Thomas von Aquin gegenüber, dem er sonst ziemlich weitgehend folgt und der das Wohlgefallen als Wesen der Liebe betrachtet. Mit ausdrücklichen Worten ist die Frage später wohl gar nicht mehr gestellt worden; wohl aber eine ähnliche, ob nämlich die Liebe der menschlichen Freiheit unterliege, mit anderen Worten, ob das passive oder das aktive Element ihrer Bewegung ausschlaggebend sei. Wenn Stendhal [48] die Liebe ein „Fieber" nennt, „das geboren wird und stirbt ohne den Willen", ähnlich Scheler sie als ein Aufnehmen von Werten betrachtet, wofür man keine Rechenschaft ablegen kann [49], so halten sie offenbar die passive Bewegung für die Hauptsache, wenig-

[47] Traité de l'amour de Dieu l. 1 ch. 7.
[48] Bei Dumas, Traité de Psychologie Bd. 2 S. 240.
[49] Wesen und Formen der Sympathiegefühle 171 f.

stens für die starke, große Liebe, den „amour passion", wie Stendhal sagt. Dem könnte man als anderes Extrem die Ansicht gegenüberstellen, nur die ganz aktive, freie, jedem niederen Zug entgegenstrebende Liebe verdiene diesen Namen. Erreicht werden die Extreme aber nie. Ein wirklich blindes Gezogenwerden ohne aktive Beteiligung des Willens ist Trieb, aber, wie Horwicz und Scheler mit Recht betonen, keine Liebe, sicher nicht für den Menschen. Umgekehrt entbehrt die alleraktivste Liebe nicht des Zuges durch irgendeine, wenn auch noch so feine Eigenschaft ihres Gegenstandes.

Es scheint nun, daß das Wohlgefallen und ebenso das passive Sichgezogenfühlen nur der Ausgangspunkt der Liebe ist, der bloß in einem weiteren Sinn ihren Namen verdient. Die Liebe bezeichnen wir mit Vorzug als eine Gesinnung und damit als etwas Aktives. Dieses Aktive erscheint uns als das eigentlich Wertvolle oder auch Wertentbehrende an ihr. Dieser Ansicht ist von den Neueren vor allem Fr. Brentano [50]. Nicht nur Lieben und Hassen, sondern alle Affekte ordnet er dem Willen ein und schreibt ihnen auch Willensfreiheit zu. Wenn er so das Gefühl als Seelengebiet ganz ausscheidet, geht er wohl zu weit. Denn die Lust des Wohlgefallens in ihrer verschiedenen Färbung ist doch auch etwas Psychisches, aber nur schwer dem Wollen oder Streben einzuordnen und noch schwerer dem Erkennen. Es steht hier nicht zur Entscheidung, wohin die anderen Affekte gehören. Aber für die Liebe scheint es dem Sprachgebrauch und der gewöhnlichen Auffassung am besten zu entsprechen, die aktive, in der Regel freie oder durch freie Gewöhnung hervorgerufene Bewegung der Seele, bei aller Anerkennung der Wichtigkeit der anderen Elemente, als den Kern wenigstens für die sittliche Wertschätzung zu bezeichnen und sie sowohl als Einsbewegung wie als Höherbewegung ein Streben zu nennen.

Für die psychologische Beurteilung wird es aber wohl richtiger sein, beide Elemente als gleich wesentlich neben-

[50] Psychologie vom empirischen Standpunkt. Buch 2 Kap. 8.

einanderzustellen. Dann fällt von selbst Schelers Schwierigkeit, Liebe könne deswegen kein Streben sein, weil sie nach erfülltem Streben weiterbestehe. Liebe ist eine Harmonie aus Bewegung und Ruhe, Verlangen und Freude, Tat und Kontemplation. Darum baut sich auch die mehr tätige Agape meist in einen Eros oder eine Philia ein, zumal in die religiöse.

Das Statische und das Dynamische wechseln dabei derart, daß das Wohlgefallen am Abschluß der Liebesbewegung schon wieder Anfang einer neuen ist, also das *gaudium* zur *complacentia* wird. Das hat Plato mit seiner Höherentwicklung des Eros am besten angedeutet. Das erhebende Idealbild treibt zur Tat, die Tat steigert mit der ganzen Lebenstätigkeit auch die Erkenntnis; so entsteht das Idealbild bald in noch schönerem Glanz und vollkommenerem Abbild vor dem Geist und weckt mit der neuen, größeren Freude auch neue Tat.

Des Sprachgebrauches wegen wird es endlich gut sein, von einem dreifachen Begriff und Wesen der Liebe zu sprechen: Im weitesten Sinne ist es das Wohlgefallen als Ausgangspunkt der Liebesbewegung und erste Neigung dazu, das den Namen Liebe sicher nicht mit Unrecht trägt. Im gewöhnlichen Sinne ist Liebe Wohlgefallen und aktive Bewegung, wobei letztere besonders den menschlichen, persönlichen Anteil bezeichnet. Im Vollsinn ist Liebe endlich die einheitliche Bewegung, die von der Ruhe des Wohlgefallens ausgeht und wieder in sie mündet.

Daß jede Art von idealer Liebe diese Wesensbestimmung trägt, ist genügend klar hervorgetreten und bedarf keines weiteren Beweises. Nur die Frage könnte gestellt werden, ob die weniger idealen Arten der begehrenden Liebe, die den Namen Eros nicht verdienen, und die Lust- und Nutzenfreundschaft, die Aristoteles als nicht echte Freundschaften erwähnt, eine ganz andere Definition verlangen. Das ist aber nicht der Fall. Ihre Definition fällt vielmehr mit der des Eros zusammen mit einziger Ausnahme eines Wesensbestandteiles: sie ist nicht auf ein ideales Ich gerichtet, im Gegenteil, häufig dem Ideal-Ich feindlich und abträglich.

2. Die Arbeit der Analyse des Liebesbegriffes erheischt zu ihrer Ergänzung wenigstens eine gewisse Synthese. Diese soll aber nicht alle psychischen Elemente der Liebe zusammentragen, sondern nur das Ineinanderwirken der drei Liebesarten; denn in der konkreten Wirklichkeit finden sie sich ja selten ganz getrennt.

Zunächst geht die Agape mit dem Eros, die selbstlose mit der begehrenden Liebe einen Bund ein. Es mußte gerade dem Christentum mit seinem idealen Liebesbegriff naheliegen, die Frage nach diesem Verhältnis zur Diskussion zu stellen; denn deren Beantwortung war ausschlaggebend für die Lösung des religiösen Problems: In welcher Weise ist Gott und die eigene Seligkeit Ziel des Menschenlebens? Oder konkreter ausgedrückt: Wie verhalten sich theoretisch Hoffnung und Liebe, und wie muß das Individuum sie praktisch in sich vereinen? Gelegentlich entbrannten heftige Kämpfe darüber, etwa zur Zeit des Quietismus im 17. Jahrhundert; aber auch wo das nicht der Fall war, schwankten die Ansichten zwischen einseitiger Betonung der glücksuchenden Liebe und ausschließlichem Geltenlassen der reinen Gottesliebe. Diese wissenschaftlichen Fehden brachten den großen Vorteil mit sich, die Begriffe und die psychologische Analyse zu klären. Schon Aristoteles hatte gelehrt, daß der Mensch nicht das an sich Gute, sondern das für ihn Gute, das ihm als solches erscheine, liebe[51]. Die ihm folgende Scholastik hat das genauer dahin bestimmt, daß das Interesse des eigenen Ich nicht zwar als Motiv, wohl aber als Bedingung in jeden Liebesakt, auch den der höchsten Gottesliebe, eintrete. Dieses Interesse hebt aber darum die reine Liebe nicht auf. Denn wenn es sich auch ganz spontan und instinktiv einmischt und die eigene Befriedigung und Ruhe sucht, vergleicht sich doch der so Liebende nicht reflex mit dem Geliebten und zieht sich ihm nicht vor, was allein die *caritas* in den *amor concupiscentiae* verwandeln würde. Das gilt von der Freundschaftsliebe, die nicht die Gabe des Freundes sucht, sondern ihn selbst und die Seeleneinheit mit ihm, nicht

[51] Nikomachische Ethik. Buch 8 Kap. 5.

das *uti*, sondern das *frui*, wie Augustin sagt. Es gilt auch für die Agape, die nur das Glück des anderen bewußt und ausdrücklich erstrebt. Die moderne Psychologie spricht in demselben Sinne von einem Hineinnehmen der Fremdliebe in die Selbstliebe. So nennt Horwicz die Liebe eine Vermischung von Selbst- und Mitgefühl: „Die Liebe als höchste Gefühlssynthese ist zugleich Egoismus und Selbstverleugnung, zugleich Eigenliebe und Menschenliebe. Sie nimmt die geliebte Person in ihr Ich hinein [52]." Der Grund dafür ist, daß das Geben der Liebe selbst als hohe eigene Vollkommenheit angesehen wird.

Wie die Philia Eros und Agape vereint, zeigte schon ihre erste Beschreibung. Wenn man sie gar in dem weiten Sinn nimmt, den ihr das tägliche Leben gibt, so könnte man eine ganze Stufenleiter herstellen, von dem rein selbstsüchtigen Verhalten, das den Mitmenschen zur Sache, man kann auch sagen zum Sklaven macht, über die Nutzensfreundschaft zur wahren Freundschaft, die um so mehr von der Agape in sich enthält, je höher die Güter sind, auf deren Gemeinschaft sie beruht; denn die ganz geistigen Güter werden mit dem geringsten eigenen Verlust mitgeteilt und die Hingabe der niederen Güter wird ihnen gegenüber am ehesten gering angeschlagen.

Zu der Vereinigung der drei Liebesarten im S e i n kommt die in der W i r k u n g. Der Eros, und zwar vorzüglich der höchste, steigert, wie Plato zeigt, sowohl Agape als Philia, durch die Kraft und das mächtige Gefühl, das ihm innewohnt. Er drängt zum körperlichen oder geistigen Zeugen und wird so Ursprung und Anlaß zur Eltern- und Erzieherliebe. In gewissem Maße tut das aber jede naturgemäße begehrende Liebe. Wird sie, der Nahrungstrieb, der Wissenstrieb usw., bis zu einem bestimmten Grade befriedigt, so ist sie physische und psychische Unterlage und Stütze auch für die Wirksamkeit von Agape und Philia. Erst ein Zuwenig oder Zuviel wirkt ihnen entgegen. Umgekehrt fördern Agape und Philia auch den Eros. Durch die Kräfte, die sie wecken, um den

[52] Psychologische Analysen II 2, 465.

Geliebten zu beglücken, bereichern sie zuerst den Liebenden selbst.

Ebenso wirken Agape und Philia aufeinander. Die selbstlose Liebe betätigt sich nicht zuletzt dem Freund gegenüber, und die Freundesliebe dehnt die Agape wenigstens auf alle die aus, die der Freund liebt. Das ist besonders eine Wirkung der religiösen Liebe, die ihre eigene Beziehung und die aller Menschen zu Gott als ein Freundschaftsverhältnis auffaßt.

Endlich begegnen und finden sich die drei Liebesarten in ihrer Tendenz. Die begehrende Liebe ist zugleich der Ausgangspunkt jeder anderen Liebe, da sie zuerst im bewußten Leben erwacht. Aber die Freundschaft ist der Zielpunkt. Hat der ideale Eros bei Plato fast mit Notwendigkeit zur mitteilenden Liebe geführt, so muß daraus bald eine Freundschaft entstehen. Denn die Person als Gegenstand der Liebe kann nicht auf die Dauer bloß passiver Gegenstand sein; sie muß die Liebe erwidern.

Daher läßt Plato selbst die Knabenliebe zu einem Freundschaftsverhältnis zwischen dem Jugendlichen und dem gereiften Manne werden, wobei auch der Mann empfängt und angeregt wird. Dasselbe gilt vom Eros zur höchsten Schönheit, sobald diese nicht als bloße Idee, sondern als persönliches Wesen aufgefaßt wird, zumal für die christliche Auffassung, der Gott mit Vorzug die wesentliche Liebe selbst ist.

Jede Agape geht in derselben Richtung auf Philia zu, wegen der durch sie wenigstens normalerweise geweckten Erwiderungsgefühle der Dankbarkeit, die den besten Boden für die Gegenliebe bereitet. Daß daraus für jeden Fall das habituelle Verhältnis der Freundschaft wird, läßt sich jedoch nur für ein ideales Reich ausdenken, wie es das von religiösen Menschen erwartete und von Künstlern geschilderte Land der Seligen ist, etwa in Fiesoles Reigen der Himmelsbewohner. Denn nur da sind die Bedingungen gegeben, daß Freundschaft ihre enge Begrenzung aufgebe und sich auf alle Glieder der Gemeinschaft ausdehne. Es fehlen die Abstände, die körperliche und geistige Not und Überfluß schaffen; es herrscht die Gleichheit der Gesinnungen, vor allem der ge-

meinsamen Liebe, die alle auf das *summum bonum* richtet, und der wechselseitigen Liebe, da keinem die Agape mangelt. Zugleich findet schließlich das Streben des Eros im gemeinsamen *bonum universale* seine volle Befriedigung.

Die schönste und vollkommenste Verwirklichung des Liebesbegriffes und die harmonischeste Synthese ihrer Arten muß sich aber notwendig in dem finden, der das Urbild aller Liebe nicht bloß in sich trägt, sondern, wie der hl. Johannes sagt, die Liebe selbst ist.

In den Beziehungen Gottes nach außen, zu seinen Geschöpfen, könnte man geneigt sein, den Eros zu finden, wenn die Schrift sagt und die Theologie ausführt, daß Gott alles zu seiner Ehre wirkt. Doch steht dem entgegen, daß der Unendliche eines Zuwachses an Glück und Ehre nicht fähig ist. So handelt es sich hier also um eine rein äußere Ehre, ein Anerkennen Gottes von seiten der Menschen. Es wäre eine Unvollkommenheit, wenn der aus Armut und Reichtum erzeugte Eros in dem sich selbst genügenden absoluten Wesen Platz fände. Vielmehr ist dieses Fehlen gerade einer der wesentlichsten Unterschiede von Schöpfer und Geschöpf. — Um so vollendeter wohnt die Agape in Gott. Sie ist das Vorbild jeder irdischen Agape. Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat, indem er seinen Sohn uns geschenkt hat zur Sühne für unsere Sünden und von seinem Geist uns gegeben hat[53]. Auch diese Liebe hat das Erkennen zur Voraussetzung, aber der Liebesbewegung geht das Wohlgefallen nicht voraus, sondern es folgt ihr, da diese Liebe ihren Gegenstand liebend ins Dasein ruft. Aber dann hat Gott Wohlgefallen an ihm: „Er sah, daß es gut war", und bewegt sich von nun an in Liebe dem Menschen zu, um nicht zu ruhen, bis seine Liebe ihr Ziel, das Glück des geliebten Menschen, erreicht hat, falls dieser die Liebe nicht zurückweist. Die Wurzel dieser Liebe ist die göttliche Natur selbst, ihre Wirkkraft, ihre Ausdehnung und Stärke ist ohne Maß. — Daß zwischen Schöpfer und Geschöpf ein Freundesverhältnis bestehen kann, lehrt erst die Offenbarung. Denn sie sagt uns,

[53] 1 Jo 3 u. 4.

daß der Mensch göttlicher Natur teilhaftig geworden und so erst die Grundlage der Freundschaft gelegt ist. Dementsprechend nennt der Gottessohn seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde. Es besteht auch zwischen Geschöpf und Schöpfer jetzt jenes Verhältnis, das die Freundschaft charakterisiert: das gegenseitige Mitteilen der eigenen Güter, soweit sie der eine hat und der andere ihrer bedarf [54].

Merkwürdiger und zum Teil auch für die Psychologie eine Bereicherung ist, was die Offenbarung über die innergöttlichen Beziehungen lehrt. Was der Eros an reiner, ja reinster Vollkommenheit besitzt, muß sich auch hier finden. Das ist natürlich nicht das Werden, sondern das Sein, nicht das Suchen, sondern das Finden und Haben der ewigen Schönheit und des unendlichen Glückes. Die Agape wird in Gott jedoch ganz aufgesogen durch die Philia. So wird diese aber, die vor der Offenbarung als unvollkommener, d. h. als etwas bloß Menschliches und für den einen Gott Begriffswidriges erscheinen mußte, als das Höhere und Wesentlichere dargetan, da sie mit dem dreipersönlichen Sein Gottes notwendig gegeben ist, während die zu den Menschen sich hinabbeugende Agape nicht notwendig ist. Doch bleibt uns die innergöttliche Philia, wenn sie auch nicht mehr begriffswidrig scheinen kann, immer noch unbegreiflich. Aber sie ist vorhanden und verwirklicht ihren Begriff notwendig in der allervollkommensten Weise, da alle drei Personen einander mit ihrem ganzen Sein lieben, da jede ganz die Liebe ist. Außerdem wächst in der Trinität die Wirkkraft der Liebe ins Unendliche, da die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes den Geist, eine göttliche Person, aus ihrem Herzen, bildlich gesprochen, als gegenseitige Liebesgabe hervorgehen läßt. Ein schwaches Abbild davon haben wir in der Ehe, wo das Kind, das die Eltern gemeinsam zeugen, zugleich ihr Bild und ihre gegenseitige Liebesgabe ist.

Für unser unvollkommenes menschliches Erkennen gibt es schließlich noch eine andere Synthese der Liebesarten. Es ist

---

[54] Exercitia Spiritualia S. Ignatii, Contemplatio ad amorem obtinendum.

jene, die die geschaffene Liebe bloß als Teilnahme an der ungeschaffenen ansieht, die sich über die Schöpfung ausströmt. Die Liebe ist so als göttlicher Same im Menschen und geht notwendig über auf die anderen Menschen. Umgekehrt verbürgt die Liebe zu den Menschen die Liebe Gottes zu uns. Denn Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm [55]. Vom Menschen aus gesehen, ist es endlich auch nur e i n e Liebe — daher nur e i n Gebot der Liebe —, mit der er Gott und den Nächsten liebt, weil die Quelle nur eine ist, die Liebe Gottes; und weil das Ziel nur eines ist, Gott, der das Streben von Eros, Agape, Philia, allein voll befriedigt und so auch hier wahr macht: Gott alles in allem, d. h. die Liebe Gottes, die einst Gott und Menschen zu einer einzigen Liebesgemeinschaft einen wird. Und da „die Liebe bleibt", während Glaube und Hoffnung aufhören, bleibt auch ihr Wesen: Das Wohlgefallen, das sich zum Geben und Erlangen neigt und das im eigenen und fremden Glück ruht.

---

[55] 1 Jo 4, 16.

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf (Bamberg).

Nur schrittweise gelingt es der Forschung, sich einen Pfad zu den Geheimnissen der mittelalterlichen Gnadenlehre zu bahnen. Neben die vorzügliche Arbeit F. Mitzkas über die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade [1] ist so in den letzten Jahren die Darstellung der Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus von H. Doms [2] getreten, ganz abgesehen von den Arbeiten Stuflers zur Klärung der mittelalterlichen Lehre über den göttlichen Konkurs zu den menschlichen Akten. Über die Hochscholastik haben wir damit eine wertvolle Orientierung gewonnen. Da es aber gerade die Frühscholastik ist, in der fast alle theologischen Probleme ihre wichtigste Entwicklung durchmachten und auf der anderen Seite die Hochscholastik in ganz außerordentlicher Weise von der Frühscholastik abhängig ist, dürfte es wohl nicht unangebracht sein, wenn ich meine Forschungen über die Gnadenlehre der Frühscholastik fortsetze. In vielen Punkten ist allerdings auch hier schon durch den erst kürzlich erschienenen dogmatischen Traktat *De Gratia* von H. Lange [3] wertvollste Vorarbeit geschehen.

Wie ich bereits in früheren Arbeiten dargetan habe, spielt in der Gnadenlehre der Frühscholastik eine wichtige Rolle die Überzeugung, daß der Glaube die erste Gnade sei. Es wird ihm dieser Platz höchstens von der *caritas* streitig gemacht, und erst zur Zeit des Alexander Hales tritt die weitere Frage kräftiger in den Vordergrund, ob nicht auch der Buße eine Priorität einzuräumen sei [4]. Des weiteren ist für die Früh-

---

[1] ZKathTh 50 (1926) 27 220.
[2] Breslauer Studien zur historischen Theologie XIII (Breslau 1929).
[3] Freiburg i. Br. 1929.
[4] Ich gehe darauf in meinem im Manuskript abgeschlossenen Werk über den Glauben, der rechtfertigt, näher ein.

scholastik charakteristisch, daß mit dem Glauben unmittelbar die Rechtfertigung verknüpft wurde. Dafür war vor allem maßgebend, daß der hl. Paulus Röm. 3, 28 lehrte: „Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus", und im gleichen Brief 4, 5 hinzufügte: „Ei vero, qui non operatur, credenti vero in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei." Man kann darum auch der Behauptung begegnen, daß die Werke, die dem Glauben vorangehen, nicht einfachhin gut seien. Daraus ergab sich dann auch die Gleichstellung von *gratia operans, gratia iustificans* und *fides*, womit die erste Gnade mit der rechtfertigenden Gnade identifiziert wurde.

Es galt aber nun, sich mit einem anderen Schriftwort auseinanderzusetzen, das sich bereits bei Alkuin [5] findet: „In quacumque hora conversus fuerit peccator, vita vivet et non morietur" [6], und das z. B. in den wohl dem Ende des 13. Jahrhunderts angehörigen anonymen Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 450 als Beweis dafür verwendet wird, daß

---

[5] De virtutibus et vitiis c. 13 (SSL 101, 623). — Man vgl. Eadmer, Liber de S. Anselmi similitudinibus c. 175 (SSL 159, 695); — Bruno Astensis, Commentarius in Joannem. Pars II c. 11 (SSL 165, 545); — Abaelard, In epistolam ad Romanos lib. 2 c. 4 (SSL 178, 838 und 840); — Honorius Augustodunensis, Speculum Ecclesiae. Dominica in Quadragesima (SSL 172, 881); — Ivo von Chartres, Decretum, p. 15 c. 26 (SSL 161, 862); — Helinand von Froidmont, Sermo 2 (SSL 212, 495); — Die Sententiae Divinitatis (B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. [Beitr GeschPhMA Bd. VII Heft 2—3. Münster 1909] 146*); — Hugo von St. Viktor, Summa de Sacramentis lib. 2 p. 14 c. 8 (SSL 176, 567); — Die Summa Sententiarum tr. 5 c. 7 (SSL 176, 133); — Petrus Lombardus, 4 dist. 20 c. 1 (Quaracchi 1916: 874) und c. 5 (ebd. 878); — Die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 80^{v}; — Richard von St. Viktor, De potestate ligandi et solvendi c. 19 (SSL 196, 1171); — Petrus Cantor, Summa Abel (Cod. lat. 2787 der Bibl. von Ste. Geneviève in Paris fol. 93^{v}); — Werner von St. Blasien, Deflorationes S. Patrum (SSL 157, 1184); — Alanus von Lille, De poenitentia (Cod. Bamberg. Can. 21 fol. 155^{v}); — Ders., Contra haereticos libri quatuor lib. 1 c. 55 (SSL 210, 358); — Ders., Tractatus de poenitentia (Cod. Paris. Nat. lat. 13468 fol. 70^{v}); — Zacharias Chrysopolitanus, In unum ex quatuor lib. 3 c. 99 f. (SSL 186, 315); — Adam Abbas Perseniae, Epistola 26 (SSL 211, 680); — Ermengaudus, Contra Waldenses c. 13 (SSL 204, 1261); — Guntherus Cisterciensis, De oratione, ieiunio et eleemosyna lib. 3 De oratione c. 2 (SSL 212, 124) und lib. 13 c. 3 (ebd. 214).

[6] Die Stelle ist eine Kombination aus Ez. 18, 21 und 33, 12.

durch die Buße die Sünden getilgt werden [7]. An seine Seite traten besonders seit Anselm von Canterbury noch andere Schriftstellen, wie z. B. das sich bei Is. 45, 22, Joel 2, 12 und Zach. 1, 3 wiederholende und von Zacharias in der Fassung wiedergegebene: „Convertimini ad me, ait Dominus exercituum, et convertar ad vos, dicit Dominus exercituum [8]."

Solche Schriftworte forderten eine Betätigung des Menschen im Hinblick auf die Rechtfertigung und somit schon vor der Rechtfertigung. Wie ließen sich nun beide Textgruppen miteinander in Einklang bringen, die eine, welche die Rechtfertigung allein der Gnade unter Ausschluß der Werke zuschrieb, und die andere, die eine Betätigung des Menschen vor der Hinkehr Gottes zum Menschen forderte? Obendrein scheint die zweite Gruppe noch einen notwendigen Zusammenhang zwischen der Bekehrung des Menschen und dem Gnadenempfang zu fordern.

Eine ganze Reihe von Problemen ist damit in Fluß gebracht. Wir werden lediglich die großen Linien der Lehre von der Vorbereitungsmöglichkeit auf die Gnade im folgenden zu zeichnen haben.

1. Die erste Erfassung einer Vorbereitungsmöglichkeit und ihre negative Erklärung.

Nur ganz zögernd wagte die Theologie, wie ich an anderer Stelle dartun werde, an das Problem der vor dem rechtfertigenden Glauben liegenden Werke heranzutreten. Bis zur

[7] Fol. 190v: „Queritur, utrum penitentia tollat peccatum? Responsio, quod sic. Eze[chiel]: Quacumque hora peccator inge[muerit] o[mnium] i[mpietatum] etc."

[8] Man vgl. Anselm von Canterbury, De concordia praescientiae et praedestinationis, lib. 2 c. 6 (SSL 158, 528—529); — Abaelard, Sermo 8 (SSL 178, 440). — Eine andere Stelle (aus Psalm. 31, 5) findet sich z. B. bei Guerricus Abbas, In Quadragesima sermo 2 (SSL 185, 96): „Latronem in cruce sola confessio absolvit; istum [prodigum filium] sola voluntas confitendi. Dixi, inquit, confitebor adversum me iniustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei." Die gleiche Stelle findet sich auch bei Abaelard, Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum (SSL 178, 1634); — Epitome c. 35 (SSL 178, 1756); — Hugo von St. Viktor, Summa de Sacramentis lib. 2 p. 14 c. 8 (SSL 176, 567); — Robertus Paululus, De officiis ecclesiasticis lib. 1 c. 23 (SSL 177, 393); — in den Sententiae Divinitatis (a. a. O. 146*).

Mitte des 12. Jahrhunderts war man aber doch in einer Reihe von Punkten zu einer Einigung gelangt. Robert von Melun drückt sich noch vorsichtig aus, wenn er sagt, daß solche vor dem Glauben verrichtete Werke nicht durch Verdienstwert, sondern lediglich dadurch nützen, daß wir, wie das Beispiel des Cornelius dartut, eher den Glauben erhalten [9]. Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136, die fragt, ob ein Almosen, außer dem Stand der Gnade gegeben, dem Spender nützt, gibt die Antwort: „Dicimus, quod eo ipso qui dat helemosinam quodammodo miseretur anime sue, non quod mereatur gratiam, sed quia non repellit vel demeretur eam [10]." Verschiedentlich wird aber der Nutzen solcher Werke in einer Dreiheit zusammengefaßt. So sagt Langton, der den Werken der Heiden ein *meritum de congruo* zuschreibt, daß die außerhalb der Gottesliebe verrichteten guten Werke nützen „ad temporalium multiplicitatem, ad gratie habilitatem, ad pene eterne diminutionem [11]". Auch wenn mehr Punkte aufgeführt werden, bleiben diese drei Stücke stets gewahrt. So bei Petrus von Capua [12] und Gaufrid von Poitiers [13], die vier Stücke zählen: „ad habendum bona temporalia, ad dimissionem pene temporalis, ad habilitatem gratie, ad assuetionem bene agendi". Sie halten sich bis ins 13. Jahrhundert, wie man an Innozenz III. [14], Wilhelm von Auxerre [15] und dessen Tra-

---

[9] Questiones de epistolis Pauli (Cod Paris. Nat. lat. 1977 fol. 102v).

[10] Fol. 23.

[11] Cod. Chartres 430 fol. 25v. — Die dem Petrus von Poitiers zugeschriebene Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 14423 schreibt zu 4 dist. 15 (fol. 101 v): „‚ad salutem obtinendam'. Hoc ideo dicit, quia bona in mortali peccato facta valent ad tria, scilicet ad primam gratiam citius obtinendam. Unde consulit Gregorius infra [Lücke] et miles etc. Unde in fine subiungit: ‚ut tantum cor eorum Deus illustret'. Valent etiam ad bonum temporale, quia nullum bonum irremuneratum. Unde Dominus Nabugodonosor ait: quia servisti michi in Tyro, dabo tibi Egiptum. Valent etiam ad pene mitigationem. Quod caute intellige. Non quod ideo existens in mortali minus sit reus mortalis peccati pro illis bonis, vel quod minori ideo sit dignus, sed quia minus punietur quam si illa bona non perpetrasset, quia interim peccando penam augeret."

[12] Cod. Vat. lat. 4304 fol. 30; Cod. Vat. lat. 4296 fol. 29.

[13] Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 82v.

[14] Liber de eleemosyna c. 5 (SSL 217, 753) und Sermones de Sanctis, Sermo 10 (SSL 217, 498).

[15] Summa aurea III tr. 2 q. 8.

banten Hugo a. S. Charo ersehen kann. Der letzte schreibt: „Opera enim facta extra caritatem valent ad minus ad XII: Primum, quia libera(n)t ab omissione. Secundo, quia tollit negligentiam sive otium. Tertium, quia penam diminuit. Quarto, quia fomitem deliberat. Quintum, quia temptationes repellit. Sextum, quia iocunditatem in mente facit. Septimum, habilitat ad gratiam. Octavum, assuefacit ad bene operandum. Nonum, restringit fluxum peccati. Decimum, provocat videntes ad laudem Dei. Undecimum, dat temporalium habundantiam [16]." Das Verdienst zeitlicher Güter wird in späterer Zeit als *meritum de congruo* bezeichnet [17].

Wir sind damit auf die Lehre gestoßen, daß man sich durch gute Werke für die Gnade geeignet machen kann, daß man sich darauf irgendwie vorbereiten kann.

Wenn wir nun hier von einer Vorbereitung auf die Gnade sprechen, so sei gleich von vornherein darauf hingewiesen, daß diese Vorbereitung keineswegs als unerläßliche Bedingung für den Empfang der Gnade galt. Man hielt vielmehr daran fest, daß Gott auch dem Unwürdigen seine Gnade mitteilen könne [18]. Allerdings galt aber auch die Hoffnung auf Verzeihung als eitel, wenn man von seinen Sünden nicht lassen wollte [19]. So schreiben die dem Anfang des 13. Jahr-

[16] In 1 dist. 17 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 18^{v}). Man vgl. auch die anonyme Glosse zum Lombarden im Cod. lat. 1539 (fol. 194) der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel. — Johannes de Rupella schreibt in seiner Summa de preceptis (Cod. lat. 1473 [fol. 78^{v}] der Biblioteca Casanatese in Rom): „Sic enim est conveniens ordo, ut homo per principia iuris naturalis descripti in conscientia habilitetur et exerceatur ad virtutes politicas, et sic facienti homini quod in se est et sic disposito infundantur dona et virtutes, que faciunt gratum Deo."

[17] So z. B. noch im anonymen nach Thomas anzusetzenden Sentenzenkommentar des Cod. Ny kgl. S. 648 (fol. 240) der Kgl. Bibl. in Kopenhagen, der allerdings *meritum de congruo* und *interpretativum* in dieser Frage gleichsetzt. Außerdem vgl. man die Äußerungen des wenigstens der beginnenden Hochscholastik angehörigen Bruchstückes eines Sentenzenkommentars im Cod. British Museum Royal 5 F XV fol. 92.

[18] Man vgl. z. B. die Äußerungen der Paulinenglosse Abaelards im Cod. Paris. Nat. lat. 2543 fol. 9^{v}: „Per hoc, quod dat gratiam indigno, imo huic et aliis non consensuris dat gratiam, ut per hoc constans sit de aliis, quibus numquam datur gratia, quod si daretur, resilirent et contempnerent sicut isti."

[19] Isidor von Sevilla, De summo bono (Cod. Paris. Nat. lat. 3141 fol. 16^{v}).

hunderts angehörigen ersten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A: „Motus autem liberi arbitrii preordinatur gratie, quia, ut dicunt sancti: primum est, ut homo preparet se ad gratiam recipiendam. Unde Augustinus: qui fecit te etc. [20]." Guerricus de S. Quintino gibt für die Worte „Ergo iustificati gratis" die Erklärung: „glossa: sine meritis. Contra: alia glossa: non quod sine voluntate nostra fiat. Responsio: Non sine voluntate preparante, sed sine voluntate operante vel cooperante [21]", und in den wohl einem Franziskaner zugehörigen Quästionen des Toulouser Ms. lat. 737 steht zu lesen: „Nulli dubium est, quin dolor contritionis sit necessarius ad iustificationem impii adulti, et hoc tam ex parte iustitie Dei, ut ostensum fuit, tam ex parte ipsius iustificati [22]."

In den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A findet sich dann ein Versuch, diese beiden Textgruppen in Einklang zu bringen, indem die Mitteilung der Gnade lediglich nach vorausgegangener Vorbereitung als die Regel bezeichnet wird, die aber auch von Gott durchbrochen werden kann und durchbrochen wurde [23].

Aber abgesehen von dieser Frage ist es für uns vor allem wichtig, daß man auch in der Frühscholastik schon eine Vorbereitungsmöglichkeit auf die Gnade kannte. Wir haben oben eine Reihe von Autoren namhaft gemacht. Es sei noch auf Robert von Melun aufmerksam gemacht, der Adam im Zustand der Urunschuld eine natürliche Gottesliebe zuerkannte und glaubte, daß diese ihn einigermaßen der gnadenhaften *caritas* würdig machte [24]. Die Meinung Odos von Ourscamp geht dahin, daß die guten Werke den Sündern dazu verhelfen, zeitweise die Gnade zu erhalten [25].

---

[20] Fol. 20v.

[21] Zu Röm. 4 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 47).

[22] Fol. 222v.

[23] Fol. 87: „... vel cum dicit Augustinus: qui fecit te sine te etc., loquitur ut frequentius; aliquando tamen accidit in contrarium ut in Paulo..."

[24] Summe (Innsbruck, Universitätsbibl. Cod. lat. 297 fol. 134v): „Poterat ergo primus homo ante peccatum ex his, que ex creatione acceperat, quendam affectum dilectionis habere, qui tamen caritas non esset, sed hominem talem faceret, quare caritate quodammodo dignus fieret."

[25] J. B. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera

Die Frage liegt nun nur zu nahe, welcher Art die Verknüpfung der Gnade mit dieser Vorbereitung ist. Ist sie lediglich eine äußerliche durch den Willen Gottes, oder ist sie eine innere, dieser Vorbereitung wesentliche?

In dieser Untersuchung kommt als Quelle kaum das kanonische Recht in Betracht. Ich konnte einzig in der Dekretenglosse des Bartholomaeus Brixiensis eine einschlägige Stelle auffinden: „‚Demit gratiam'. Ad quid ergo valuit liberum arbitrium, cum per illud non possit salvari, nam primam gratiam non potest quis mereri, ut XXIII q. 3 ‚Nabugodonosor'. Sed dic per liberum arbitrium habilem se potest reddere, ut ei Dominus gratiam infundat [26]."

Ehe wir aber dem berührten Problem selber nähertreten, ist es notwendig, auf verschiedene Eigentümlichkeiten der frühscholastischen Gnadenlehre hinzuweisen, die ich durch einige bereits früher veröffentlichte Untersuchungen feststellen konnte [27]. Man verkannte vor allem in jener Frühzeit das Übernatürliche im Sinne unserer heutigen Theologie. Einen Pelagianismus unter Hinweis auf die seinshafte Improportion zwischen natürlichem Akt und übernatürlicher Gnade zurückzuweisen, war bis zum 13. Jahrhundert ein Ding der Unmöglichkeit. Entzog man die Gnade den natürlichen Verdiensten des Menschen, dann geschah dies deshalb, weil sie ihrer Definition nach als das erschien, was *gratis* gegeben wird. Wenn man darum das Axiom „facienti quod est in se Deus non denegat gratiam" zu prüfen hatte, dann bemühte man sich in erster Linie, die Gratuität der Gnadengebung zu retten. So liest man noch in den späten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18127 als ersten Einwand gegen dieses Axiom: „Ad oppositum: Deus dat gratiam sola liberalitate et misericordia, quia dat ipsam gratis. Ergo potest dare et non dare. Ergo, quamvis homo faciat quod in se est, Deus potest ei dare et non dare gratiam. Non ergo est necesse etc. [28]." Man konnte sich darum auch nicht vor Ausdrücken scheuen, wie

continuatio. Tom. II Tusculana (Paris 1888) 103: „ad hoc etiam valet eis, quod ad tempus divinam habent gratiam".

[26] Zu De consecratione d. 4 de baptismo (Cod. Bamberg. Can. 15 fol. 305; Kopenhagen, Kgl. Bibl., Cod. Gl. kgl. S. 194 fol. 321).

[27] Man vgl. vor allem Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Schol 4 (1929) 1 189 325.

[28] Fol. 348.

dignitas oder *habilitas*, weil die sich daraus ergebende Gefahr, das Natürliche damit in Proportion zum Übernatürlichen zu setzen, noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen war. Weil somit nur das *gratis dare* von seiten Gottes zu wahren war [29], um den Forderungen der damaligen Gnadenlehre gerecht zu werden, war der Rahmen, in den das „facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam" zu spannen war, in gewisser Hinsicht weiter als heutzutage. Daraus erklärt sich, wie unbedenklich eine Äußerung geschehen konnte, wie die der frühen Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108: „Nemo sibi potest mereri primam gratiam, potest tamen alii mereri. Nec illud sequitur: si non ex se potest habere, non potest facere, ut Deus velit ei dare. Ergo non est ei imputandum, si non habet: sicut potes videre per simile: Aliquis pauperrimus est nec potest habere valens nummum, non potest ex se habere capam meam, non potest facere, ut ego dem ei. Ergo non est ei imputandum, si non habet. Immo imputandum est eius tarditati, quia non querit a me [30]."

Daraus erklärt sich denn auch, daß die strengen Porretaner, die ja an sich lediglich Christus ein Verdienst zuerkennen wollten, den Werken jeglichen Einfluß auf die Mitteilung der Gerechtigkeit absprechen und sie lediglich als Zeichen, aus denen man die bereits mitgeteilte Gerechtigkeit erkennen kann, gelten lassen wollten [31]. Damit ist bereits auch der Grund für das ihnen eigentümliche, von dem sonst gebräuchlichen abweichende Rechtfertigungsschema gegeben.

Auch sonst wurde in der Frühscholastik anfänglich unbe-

---

[29] Man vgl. nur die Paulinenkommentare z. B. zu Phil. 2, 13. So z. B. Radulf von Laon (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 88^{v}) und die Paulinenglosse des Radulf von Flaix im Cod. Paris. Nat. lat. 647 (fol. 54): „Et quod dat nobis bonum velle et perficere [54^{v}] non ex meritis nostris, sed solummodo bona voluntate sua, quia in sola bona voluntate eius est posita salus et gaudium anime nostre."

[30] Fol. 100^{v}.

[31] Der anonyme Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 40^{v}: „Quamvis dixerim diversum esse ordinem rerum et verborum, possumus tamen intelligere esse eumdem, ut prius dicantur esse factores et post iustificari id est per opera iusti cognosci. Etsi enim opera non efficiant iustitiam tamen depromunt eam adesse, et si[c] sint causa intelligendi. Qualiter dicimus, quoniam peccata sunt Marie dimissa, quoniam ipsam multum diligere cernimus; non qualiter dicimus, quia est animal est homo, ubi notatur causa efficiendi, sed ut dicimus: quia est homo, est animal, ubi est causa intelligendi."

dingt daran festgehalten, daß den *meliora naturalia* nicht notwendig *meliora gratuita* entsprechen [32]. Aber bereits Guerricus de Sancto Quintino glaubt, in den besseren natürlichen Fähigkeiten eine bessere Eignung für die Gnade erblicken zu dürfen [33]. Und gar bei Richard Fishacre kann man lesen: „Quidam enim dicunt, quod mensura cuiuslibet est quantum Deus providet ei daturum. Petrus Pictavensis, quod hec est ydoneitas comparata pro studio et labore. Alii dicunt, quod hec mensura est ipsa nature bonitas sive naturalis capacitas. Michi autem videtur, quod hec est nature capacitas, id est bona naturalia sive ita integra ut fuerunt collata, sive per abusionem diminuta nec reparata pro studio et labore [34]." Die hier dem Petrus von Poitiers zugeschriebene Ansicht von der Möglichkeit einer selbsterworbenen größeren oder kleineren Aufnahmefähigkeit für die Gnade wird von dem auf fol. 25 des Cod. Paris. Nat. lat. 16417 beginnenden Sakramententraktat [35] und z. B. auch noch von dem nicht näher bezeichneten Corboliensis des Cod. Paris. Nat. lat. 14883 verteidigt. Der letztere gibt aber zugleich die Möglichkeit zu, daß Gott auch demjenigen, der jede Vorbereitung verschmäht, trotzdem die rechtfertigende Gnade und mit ihr auch die Fähigkeit dafür mitteilen kann [36].

Wir sind auch hier wieder dieser Fähigkeit für den Gnaden-

---

[32] Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 18: „Contra tamen facere videtur, quod sicut [Adam] meliora habuit naturalia, sic meliora videtur habuisse gratuita. Sed tamen non provenit. Videmus enim ydiotam et simplicem plus posse gratuitis eo, qui longe plus viget in naturalibus." — Man vgl. auch Stephan Langton, Quästionen, Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 236^{v} und Cod. Chartres 430 fol. 84^{v}.

[33] Zu 1 Kor. 12 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 66): „Et glossa: In quibus habitat, habent eum pro sue capacitatis diversitate alii amplius, alii minus. Ergo secundum quod quis melius habet ingenium, plus accipit de gratia, vel secundum quod habet meliora naturalia. — Responsio: capacitas appellatur hic habilitatio ad gratiam." Man vgl. auch fol. 24^{v}.

[34] Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 32; man vgl. auch fol. 96 f.

[35] Fol. 28^{v}.

[36] Fol. 114: „... Item si voluntas ad nullos bonos mores se applicat, iam non efficitur capax id est habilis ad iustitiam suscipiendam. Inde est, quod Deus raro tali dat iustitiam etiam saltem politicam. Quotiens tamen tali dat, de superhabundanti gratia sua dat, nec tamen invenit mentem eius capacem, antequam infundit gratiam vel iustitiam, sed infundendo facit capacem, quia nisi capax fieret, non caperet iustitiam."

empfang als etwas Landläufigem begegnet. Wie wird sie nun von der Frühscholastik verstanden?

Auf keinen Fall stellt sie einen Anspruch auf die Gnade dar. Das stünde in offenem Widerspruch zu der sich durch die ganze Frühscholastik hinziehenden Lehre, daß der Glaube, d. i. die rechtfertigende, die erste Gnade, in keiner Weise den ihm vorausgehenden Werken geschuldet werde. Davon sprechen zu deutlich die damals für die Theologie richtunggebenden Paulinenkommentare, wenn sie die Stellen zu erklären haben, an denen die Hl. Schrift eine Rechtfertigung Abrahams nur durch den Glauben, nicht aber durch Werke gelten lassen will [37]. Dies wird außerdem auch dort klar, wo die damaligen Theologen auf diese Fähigkeit selber zu sprechen kommen.

An einer solchen Fähigkeit nahm man vor allem deshalb keinen Anstoß, weil man die Stelle aus den Sentenzen Prospers kannte: „Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, natura est hominum; habere autem fidem, sicut habere caritatem, gratia est fidelium [38]." Der Lombarde führt denn auch diese Stelle [39] mit der Erklärung an: „Quod non ita dictum est, tanquam ex libero arbitrio valeat haberi fides vel caritas, sed quia aptitudinem naturalem habet mens homi-

[37] Man vgl. A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen. Außerdem Petrus Cantor, Kommentar zu den kanonischen Briefen, Zu Jak. 2 (Cod. lat. 176 fol. 275 der Bibliothèque Mazarine in Paris). Ferner die Kommentare zu Röm. 2, 13: „Non enim auditores legis, sed factores iustificabuntur." So Gilbert de la Porrée (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 6v); der Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 30; Gaufrid von Bleveio (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 180 fol. 8v); Petrus Cantor (ebd., Cod. lat. 176 fol. 165). Auch in seinem Traktat De tropis loquendi äußert sich Petrus Cantor hierzu: „Item ‚factores legis iustificabuntur'. Sic videtur, quod facta iustificant aliquem. Sed pone factores ex parte appositi, ut sit sensus: iustificati per gratiam amplius iustificabuntur per bona opera" (Paris, Bibliothèque Mazarine Cod. lat. 280 fol. 184v). — Man lese ferner Langton zu Röm. 5: „Dicimus, quod hec glossa respicit illum locum supra: arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus, ut dicit glossa, sine operibus carnalibus et (?) quibuslibet etiam moralibus. Sed hoc intelligendum est de operibus precedentibus fidem" (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 S. 17).

[38] Num. 316 (SSL 45, 1887).

[39] 2 dist. 28 c. 3 (Quaracchi 1916) 455. Man vgl. noch den Kommentar des Romanus de Romanis dazu im Cod. Vat. Ottob. lat. 1430 fol. 104v.

nis ad credendum vel diligendum, quae Dei gratia praeventa credit et diligit; quod sine gratia non valet [40]." Zudem wird z. B. von Innozenz III. als Augustinussentenz zitiert: „Praecedit quoddam in peccatoribus, qui licet non iustificentur, digni tamen iustificationibus et habiles inveniuntur [41]." So findet man denn bereits in dem zur Schule Anselms von Laon gehörigen Cod. Bamberg. Patr. 47 die Ansicht, daß die Seele des Menschen durch die von Gott verliehene *ratio* und *intelligentia* geeignet sei, gut und bös zu unterscheiden und von den Tugenden — die doch damals das Gnadenhafte darstellten — informiert zu werden [42], und die Flores sententiarum Gandulphi schreiben: „Vel secundum quosdam dicitur liberum arbitrium, quia per ipsum aliquis est habilis mereri volendo vel operando premium vel supplicium; velle autem alterum non potest homo, id est velle operari bonum, nisi gratia Dei adiuvetur, veluti materia est habilis ad suscipiendam formam; nec tamen hoc potest sine manu artificis [43]."

Unsere heutige Theologie will in solchem Zusammenhang nicht von einer natürlichen Fähigkeit, sondern von einer *potentia oboedientialis* sprechen [43a]. Wie man aber damals bei solchen Aufstellungen unmittelbar an das dem moralisch Schlechten entgegengesetzte Gute dachte und in dieses dann ohne Unterscheidung unser heutiges seinshaft Übernatürliches mengte, beleuchten neben der bereits erwähnten Gandulphus-

---

[40] 2 dist. 28 c. 3 (Quaracchi 1916) 456; Petrus von Poitiers, Sententiae (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. lat. Q. 117 fol. 15v): „Quantum ad bona gratuita, id est habilitatem suscipiendi bona gratuita, quia factus est [primus homo] aptus suscipere virtutes, non tamen statim habuit" (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 31v). — Man vgl. auch noch Praepositinus in seiner Summe (Cod. Vat. lat. 1174 fol. 42 und 42v. Auf diese Sentenz dürfte die besonders von den Porretani betonte natürliche *potentia credendi* zurückzuführen sein (man vgl. Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen 211).

[41] Dialogus inter Deum et peccatorem (SSL 217, 695).

[42] Fol. 10.

[43] Cod. Bamberg. Bibl. 130/2 fol. 128v; Gandulphus, Sentenzen, lib. 2 § 204 f. (J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor [Wien-Breslau 1924] 260).

[43a] Damit soll nun nicht gesagt sein, daß dem 12. Jahrhundert die *potentia oboedientialis* dem Wesen nach unbekannt war. Man vgl. die Quästionen des Cod. a. VI 8 der Stiftsbibl. von St. Peter in Salzburg (fol. 29v) und die in der Nähe des Präpositinus stehende Summe des Cod. Vat. lat. 10754 (fol. 12).

stelle und der Summa Sententiarum [44] vorzüglich die ersten Quästionen des Cod. Erlangen. 353 mit den Ausführungen: „Potentia naturalis bene vel male faciendi est liberum arbitrium. Habilitas ad bonum naturaliter insita est ipsi potentie. Habilitas ad malum est per peccatum. Per hoc verbum ergo „potest" non copulatur prima potentia, sed habilitas, que est in potentia, cum dicitur: iste potest [fol. 59v] credere, iste potest habere fidem. Si enim potentia prima copularetur, oporteret concedi, quod Christus posset peccare et dyabolus mereri vitam eternam ... [45]." Wie wenig man zudem an eine seinshafte Proportion zwischen einer solchen *potentia* und ihrem Gegenstand dachte, zeigt sich besonders bei Udo, der es für möglich hält, daß man durch die bloße Güte Gottes auch im Zustand der reinen Natur des ewigen Lebens w ü r d i g werden könne [46].

Auch die weiteren Untersuchungen über diese *potentia bene operandi* führten nach dieser Richtung um keinen Schritt weiter. Wir begegnen einer solchen bereits bei R o b e r t v o n M e l u n [47], der als Beispiel auf das Kind hinweist, das noch nicht aus eigener Kraft, wohl aber, wenn es geführt wird, gehen kann. Es besitzt so natürlicherweise

---

[44] Tract. 3 c. 9 (SSL 176, 103). In der Frage, ob der Wille zum *bonum velle* fähig sei, sagen sie: „Sed ita est, sicut in compedito illo, qui scilicet non potest ambulare, antequam solvatur; et tamen per se verum est: possibile est hunc ambulare, vel: hic potest ambulare. In eodem sensu similiter non negamus de illo peccatore vel pagano vel quolibet alio, quin possibile sit eum bonum velle, vel quin possit bonum velle; sed non nisi hoc modo, scilicet si detur gratia, per quam liberetur et quae ei cooperetur."

[45] Fol. 59. Allerdings sagen gerade diese Quästionen auch, daß diese *habilitas* durch die Sünde zerstört und durch die Gnade wiederhergestellt werde (fol. 59v). Wir finden dies übrigens auch in den Questiones M[agistri] O[donis] legati im Cod. Paris. Nat. lat. 16406 fol. 14.

[46] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 63v: „Potest dici, quod puer per circumcisionem a peccato mundabatur, sed tamen per circumcisionem nullam virtutem conse[64]quebatur; bonus tamen erat et dignus erat vita et iustus erat id est innocens; naturales tantum virtutes habebat et non gratuitas. Sicut Adam in primo statu dignus vita erat non per gratuitas virtutes, sed sola Dei bonitate, sic et puer non per virtutem erat dignus vita, sed sola Dei misericordia, sicut etiam quidam dicunt modo de pueris post baptismum."

[47] Questiones de epistolis Pauli (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 107v f.).

die Fähigkeit zu gehen, die es aber ohne Führung nicht ausüben kann. Wie auch jemand ohne Pferd die Fähigkeit zu reiten hat, so besitzt die vernunftbegabte Seele die natürliche Fähigkeit zu verdienen oder Gutes zu tun, jedoch nicht ohne Gnade. Udo, der auf den Daten des Magisters Martinus[48] aufbaut, antwortet hier:

„Ad solutionem huius questionis sciendum est duplicem esse potentiam. Est enim potentia possibilitatis et potentia habilitatis. Potentia possibilitatis est, que fit per multa media, et de grano potest fieri panis. De grano enim farina, de farina pasta, de pasta panis. Potentia autem habilitatis est, que fit per pauca media aut nulla, ut de panno potest fieri vestis. Si ergo fiat sermo de potentia possibilitatis, cum dicitur: iste malus potest facere bonum, ut talis sit sensus, id est iste habet potentiam, per quam potest suscipere virtutes, quibus bonum posset operari, vera est locutio. Si vero fiat sermo de potentia habilitatis, falsa est locutio, ut sit talis sensus: iste malus potest bonum facere, id est habilis est ad bonum faciendum. Secundum quam potentiam habilitatis intelligitur illud evangelii: non potest mala arbor fructum bonum facere, id est non est habilis ad bonum faciendum[49].“

In der gleichen Richtung geben auch Äußerungen Langtons[50] und Gaufrids von Poitiers[51], der noch

---

[48] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 314: „Responsio: Est potentia possibilitatis et potentia habilitatis. Si intelligis potentiam possibilitatis, verum est, quod ille, qui est in mortali peccato potest bonum facere, id est habet potentiam, per quam potest suscipere virtutem. Si vero intelligis potentiam habilitatis, falsum est. Est enim sensus: est habilis ad faciendum bonum, cum sit malus; secundum quam potentiam habilitatis intelligitur id est non potest arbor mala fructus bonos facere.“ Gerade die umgekehrte Terminologie verwertet Prämonstratinus in seinen Quästionen (Cod. lat. 1708 [fol. 242v] der Bibliothèque Mazarine in Paris): „Ex natura est quilibet habilis ad merendum. Non tamen inde potest concludi, quod ex sola natura possit quis mereri.“ Die gleiche Terminologie findet man auch in der oben gebrachten Gandulphusstelle.

[49] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 30.

[50] Man vgl. Cod. Chartres 430 fol. 24 und seinen Paulinenkommentar zu 2 Kor. 3 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 S. 95): „Et nota, quod hoc nomen libera, cum dicitur hic: voluntas non est libera ad bonum, copulat facultatem, non potentiam sive possibilitatem. Nam forte voluntas sine gratia potentiam habet bene faciendi, sed non facultatem.“ Ferner zu 1 Tim. 6 (ebd. S. 188): „Ergo dicitur inaccessibilis, non quia homo non possit ad eam accedere, sed quia nullus ex se, sed ex gratia accedit ad eam. Pari ratione nullus homo est iustificabilis vel potens iustificari, quia nullus ex se iustificari potest.“ Ferner zu Tit. 2 (ebd. S. 195).

[51] Summe, Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 33v: „Dicimus,

obendrein betont: „Dico ergo, quod omnes iste sunt vere: iste potest credere, iste potest habere fidem et similes, quia habilitas illa naturalis vel habitus ad omnia ista est. Tamen non concedo, quod iste cecus possit videre, quia non potest habere habitum vel habilitatem videndi, que copulatur per hoc verbum potest [52].“ Zudem weiß Gaufrid eine ganze Fülle von Gebrauchsverschiedenheiten für das Wort *potentia* aufzuzählen, die für die Theologen im Disputationsgebrauch ein erwünschtes Hilfsmittel darstellten [53]. Mit der Zeit kamen auch andere Erklärungsversuche zur Sprache [54], die aber

---

quod sicut iste terminus sciens aliquam habet significationem, cum dicitur: iste est sciens currere, et aliam, cum dicitur: iste est sciens; tunc enim est generale ad alia sumpta, scilicet gramaticus, musicus etc. Cum autem sumitur cum infinitivo, nullum habet sub se inferius. Ita hoc participium potens aliam habet significationem, cum absolute ponitur, et aliam, quando sumitur cum infinitivo. Tunc enim copulat quandam qualitatem, que attenditur respectu actionis, et potest appellari habilitas, ex qua surgit actus. Et illa habilitas semper copulatur per hoc verbum potest, cum dicitur: iste potest gradi. Et suponitur per hunc terminum potentia, cum dicitur: iste habet potentiam gradiendi. Quod patet, quia non concederetur de aliquo, qui esset orbatus (?) pedibus, quod iste habet potentiam gradiendi, vel quod iste posset gradi. — Unde patet, quod proprie hec non est vera: gressibilitas est potentia gradiendi, nisi per causam, vel nisi hec vox potentia gradiendi sit (?) circumlocutio gressibilitatis. Eodem modo dicimus, quod liberum arbitrium est potentia naturalis in homine, ex qua est habilitas ad merendum, per hoc verbum potest sequente infinitivo, et supponit per hunc terminum potentia sequente gerundivo. Unde patet, quod liberum arbitrium non est potentia merendi, nisi per causam intelligas.“ — Ferner auch Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 46^{v}.

[52] Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 46^{v}. Diese natürliche *habilitas* des Menschen kann auch nach ihm durch die Sünde zerstört werden und wird dann durch die Gnade wiederhergestellt. Ist sie verloren, dann ist die Redensart richtig, daß der Mensch nichts Gutes tun könne (ebd.).

[53] Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 35: „Nota, quod hoc nomen potentia multipliciter accipitur: Potentia est habilitas, que disponet (!) hominem ad actum, que copulatur, cum dicitur: iste non potest gradi, demonstrato ligato. Facultas, cum dicitur: non possum tibi dare [Lücke]. Facultas gratie: dedit eis potestatem filios Dei fieri; nemo potest venire ad me. Dignitas preeminentie: ut: omnia potestatibus subdita sint. Dignitas officii : ut : quilibet sacerdos habet potestatem ligandi atque solvendi. Debitum : unde : potuit quidem de potentia, set non de iustitia. Voluntas: Non poterant credere Ysaie (?); fidelis Deus, qui non patietur vos temptari etc. Quandoque tantum habet officium copule : ut : potest credere. Quandoque possibilitatem, ut cum dicitur: antichristus potest esse.“

[54] Man vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea lib. 2 tr. 26 c. 1

entweder für das uns hier interessierende Problem nicht mehr von Bedeutung wurden oder uns noch an anderer Stelle begegnen werden. Es war zudem dem 12. Jahrhundert nicht verborgen geblieben, daß Augustinus ursprünglich sogar der später retraktierten Ansicht gewesen war, daß der Mensch sich den Glauben mit dem bloßen freien Willen erwerbe und dann erst der Heilige Geist in ihm die guten Werke wirke [55]. Dazu kam noch seine Äußerung: „Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint iustificati, digni efficiantur iustificatione" (De div. qq. 83 q. 68 n. 4 [SSL 40, 72]).

Den Werken selber nun will der Lombarde bei der Erklärung dieses auch von der Summa sententiarum tr. 1 c. 12 (SSL 176, 63) übernommenen Augustinuswortes nicht einmal ein negatives Verdienst für die Gnade zuerkennen; denn er sagt:

„Quidam tamen ex eo sensu accipiunt fore dictum, non quia aliquis praedestinetur pro meritis vel iustificationis gratiam mereatur, sed quia aliqui non adeo mali sunt, ut mereantur sibi gratiam non impertiri. Nullus enim gratiam Dei mereri potest, per quam iustificatur; potest tamen mereri, ut non apponatur, ut penitus abiiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt, ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii vero ita vivunt, ut, etsi non mereantur gratiam iustificationis, non tamen merentur omnino repelli et gratiam sibi subtrahi. Ideoque dixit, in quibusdam praecedere, quo digni sint iustificatione, et in aliis, quo digni sint obtusione. Sed hoc frivolum est [56]."

Es finden sich aber in der Literatur Spuren genug, die beweisen, daß diese Ansicht von der negativen Vorbereitungsmöglichkeit auf die Gnade Anhänger besaß. So wird Bern-

---

(Paris 1500) fol. 83v; Herbert von Auxerre (Cod. Paris. Nat. lat. 3145 fol. 54).

[55] Die dem Petrus von Poitiers zugeschriebene Sentenzenglosse bringt zu 1 dist. 41 c. 2 n. 373 (Quaracchi 1916) 254: „‚opinati sunt' etc. ‚Quod aliquando Augustinus'. Hec fuerat prius opinio Augustini, quod homo fidem ex se haberet ex libertate arbitrii tantum, nec tamen ideo eum habere Spiritum Sanctum, sed post Spiritum hominem operari bona opera; quod habeat ex gratia, non ex se. Hanc opinionem post retractat ostendens, quod et fides et opera ex gratia tantum sunt. Dicebat etiam, quod merito fidei Deus ab eterno elegit, quos elegit. Sed et hoc retractavit" (Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 56).

[56] 1 dist. 41 c. 2 (Quaracchi 1916) 256.

hard von Clairvaux, über dessen Lehre wir an anderer Stelle noch ausführlicher zu sprechen haben werden, von den wohl einem Franziskaner zugehörigen Quästionen des Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse in solchem Zusammenhang genannt, wenn sie schreiben: „Quod dicit Bernardus capitulo XVII de libero arbitrio: hoc totum liberi arbitrii opus, hoc solum eius est meritum, quod consentit in illud. Consentire etiam opus est gratie. Unde tunc facit quod in se est, quando non recusat gratiam gratum facientem [57]." So deutet auch die fälschlich Petrus von Poitiers zugeschriebene Sentenzenglosse eine Gregoriussentenz: „Interim ergo bona, que poterunt facere, faciant, ut Deus corda illorum illustret", im negativen Sinn [58]. Präpositinus bekennt sich in seinen Quästionen offen als Anhänger einer negativen Vorbereitungsmöglichkeit auf die Gnade und verbindet folgerichtig mit ihr eine rein negative Gnadenwürdigkeit, insofern der eine wegen dieser Werke weniger unwürdig der Gnade ist als der andere [59]. Auch noch in seiner später entstandenen Summe [60] fordert er dazu auf, dem Gregoriuswort Folge zu

---

[57] Fol. 242.

[58] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 56: „Tamen similis expositio fit in illo Gregoriano, ubi loquitur de militibus et mercatoribus, qui sine peccato vix aut numquam suum officium nequeunt adimplere. Dicit enim de talibus Gregorius: Interim ergo bona, que poterunt facere, faciant, ut Deus corda illorum illustret. Non hoc dicit, quod meritis illorum operum Deus illo[s] illustret, sed ideo, ut saltem ita non sint ita iniqui, ut mereantur gratiam non apponi. Sed ita iuvant, ut, quamvis non mereantur gratiam, non tamen mereantur omnino repelli."

[59] Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 1708 fol. 238: „Quod queritur, utrum ante infusionem gratie sit aliquis ea dignus: Non, nisi large accipias dignum, id est minus indignus aliquo alio. Sicut aliquis in capitulo suo dignus episcopatu id est minus indignus quam aliquis alius; non quod aliquis in toto capitulo sit dignus. — Quod dicitur: bonum, ut preparet se ad gratiam, intelligendum est, ut non refugiat." — Ähnlich die ersten Quästionen des Cod. British Museum Royal 9 E XII fol. 4v: „Item Augustinus: precedit quiddam in peccatoribus, quo licet non iustificentur, tamen digni sunt iustificatione. Et videtur illud esse contritio vel remissio peccatorum. Dicimus, quod Augustinus hoc postea retractavit, vel de huiusmodi habilitate intelligas, qua homo dignus est, id est minus indignus quam prius."

[60] Cod. Vat. lat. 1174 fol. 36: „Quod obicitur de servili timore, proponunt frenetici similitudinem, qui ligatus est et prius teneri non poterat. Iste freneticus dicitur esse propinquior salutari quam prius, quia phisicus potest ei manum apponere, quod non prius. Ita, qui est in servili timore, quodammodo ligatus est, quod non erat prius, et ita habilior ad percipiendam gratiam."

leisten, und erzählt, daß zur Illustration einer negativen Vorbereitung auf die Gnade das Beispiel eines Tobsüchtigen angezogen wurde, der der Heilung näher ist, sobald er gebunden wird, weil dann der Arzt Hand an ihn legen kann. Ähnlich werde auch der Sünder durch die Knechtsfurcht gleichsam gebunden und so geeigneter für die Gnade. Diesen Vergleich lehnt er zwar ab, insofern damit die Notwendigkeit einer solchen Vorbereitung für die Rechtfertigung bewiesen werden sollte [61], er macht ihn sich aber zu eigen, um die Nützlichkeit der Knechtsfurcht damit darzutun [62].

Eine Steigerung erfährt die Darstellung der negativen Vorbereitungsmöglichkeit durch ein anderes Bild, dem wir z. B. bei Petrus von Capua begegnen, wo er sagt: „Qui habet servilem timorem et etiam dolet de peccatis suis, habilior quidem est et propinquior tempore ad gratiam suscipiendam, set non similitudine. Non enim est minus malus vel minus dissimilis Deo, quam fuerit, immo magis. Sicut cera aliqua, dum dura est, aliquantum dissimilis est imagini regie. Fiat mollis et magis etiam dissimilis imagini regie; tamen abilior est nunc, quamvis magis dissimilis, ad suscipiendam illam ymaginem quam prius [63]." Auch Stephan Langton scheint hierher zu gehören. Wohl deutet er an einer Stelle seiner Quästionen die Gregoriussentenz nur ganz

---

[61] Cod. Vat. lat. 1174 fol. 36: „Et similitudo, que proponitur de frenetico, non est per omnia similis, quia ille summus medicus adeo cito poterit sanare obstinatum sicut serviliter timentem." — Gaufrid von Poitiers gibt in seiner Summe davon Bericht (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 82): „Sed dicit Prepositinus ad hoc simile, quod non valet, quia summus medicus adeo potest sanare quemlibet obstinatum et quantumlibet obstinatum, sicut quantumlibet preparatum."

[62] Cod. Erlangen. 353 fol. 37v. — Das Bild findet sich auch in den Quästionen des Cod. British Museum Royal 9 E XII fol. 247: „Dicimus, quod quanto diutius sic timet, tanto est deterior et est magis proximus sapientie non in effectu, [247v] sed in habilitate suscipiendi eam. Sicut aliquis [h]eri discurebat (!), modo est funibus ligatus, modo est magis proximus sanationi quam [h]eri quantum ad abilitatem, sed minus proximus quantum ad effectum."

[63] Summe, Clm 14508 fol. 33. Wir begegnen dem Bild wieder bei Innozenz III., Liber de eleemosyna (SSL 217, 752), Sermones de Sanctis, Sermo 10 (SSL 217, 498); in den Quästionen des Cod. British Museum Harley 325 fol. 100v und 160; bei Petrus Cantor in der Glossa super unum ex quatuor (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 279 fol. 92).

allgemein von der Möglichkeit, sich durch außerhalb der *caritas* verrichtete Werke eine *habilitas* für die Gnade zu erwerben [64], aber an einer anderen äußert er sich deutlich dahin, daß bei sonstiger voller Gleichheit der Lage der sündigende Christ Gott näher sei als der Jude oder Heide, da ihm die Gelegenheit zur Bekehrung näherliege [65]. Und in seinem Paulinenkommentar gibt er eine Erklärung, die allem Anschein nach wiederum lediglich die Möglichkeit des Erwerbs einer negativen oder auch ganz passiven Fähigkeit für die Aufnahme der Gnade dartut. Er erwähnt hier außer der durch gute außerhalb der *caritas* verrichtete Werke erlangten Übung im Guttun noch das Beispiel vom weichen Wachs, das trotz des durch die Weichheit bedingten Verlustes der Ähnlichkeit mit dem einst eingeprägten Bild doch nun geeigneter ist, dessen Form wieder anzunehmen [66]. Eine negative Erklärung gibt denn auch noch Gaufrid von Poitiers bei Gelegenheit der Frage: „Preterea, si offerebat ei [angelo] Deus ut volens dare et in ipso non deerat, ut reciperet, sed faciebat quidquid poterat, ut habeat gratiam,

---

[64] Cod. Chartres lat. 430 fol. 25v.

[65] Cod. Chartres lat. 430 fol. 26.

[66] Zu Röm. 6 (Salzburg, Stiftsblibl. von St. Peter, Cod. a X 19 S. 24): [Am Rand: Quod homo potest se habilitare ad suscipiendam gratiam]: „‚Sed potius exibete id est habiles facite vos Deo.' Ergo homo se potest facere habilem ad suscipiendam gratiam, immo de die in diem elongatur, quia deterior efficitur. Sed secundum eos pro illo dicit Gregorius interroganti: fac boni quidquid potes, ut Deus cor tuum illustret ad penitentiam. Nos dicimus, quod homo preparat se habilem ad gratiam dupliciter, scilicet vel quia occasione bonorum operum, scilicet quia libenter elemosinam dat et vadit ad ecclesiam et similia, respicit eum Deus gratiam ei infundendo, vel quia reddit se habilem ad gratiam conservandam, cum infundetur ei. Quia qui enim consuevit extra caritatem ire ad ecclesiam et ieiunare et elemosinas facere, consurgit per gratiam, non habet sudarium sicut Lazarus, id est difficultatem bene agendi. Non valet itaque talis argumentatio: iste deterior est quam fuit, vel magis elongatus a gratia: ergo minus habilis est ad eam suscipiendam. Instantia: iste accepto sirupo languidior est quam fuerit: ergo minus habilis est ad salutem percipiendam. Similiter instantia est in cera, in qua fuit forma sigilli et postea est deleta. Ista cera quanto magis ad ignem deducatur, tanto magis a forma priori elongatur: ergo minus habilis efficitur ad eam recipiendam. Non valet. Tamen quod hic dicitur in glossa, non cogit dicere, ut dicatur, quod homo faciat se (faciat) habilem ad gratiam suscipiendam. Loquitur enim de illis, qui habent gratiam, qui faciunt se habiles ad gratiam. Quod patet per hoc quod sequitur...".

quomodo poterat non habere?" Er gibt die Antwort: „Quod autem dicitur: faciebat, quidquid poterat etc., non sic intelligendum est, quod moveretur ad hoc, ut haberet, sed sub hoc tropo, quod (!) dicitur de homine, quando scilicet non opponit impedimentum [67]."

Auch dem älteren Petrus Cantor scheint hier ein Platz zuzuweisen zu sein, da er in seiner Summe das Gregoriuszitat dahin interpretiert: Die ein Amt bekleiden, in dem sie sich das Heil nicht erwerben können, sollen einstweilen Gutes tun, soviel sie können, damit Gott ihre Herzen zur Buße erleuchte, d. h. damit sie sich nicht noch weiter von der Gnade Gottes entfernen [68]. Aber in seiner Glosse *Super unum ex quatuor* spricht er in einer Form, daß er auch eine wirkliche *habilitas recipiendi* zu vertreten scheint [69]. Die von

---

[67] Summe, Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 23. Diese negative Würdigkeit wurde bis in die Hochscholastik verwendet. Man vgl. Anm. 93. Die Gregoriusstelle wurde übrigens, wie sich auch aus den zu bringenden Texten ergeben wird, bis ins 13. Jahrhundert hinein erörtert. Wilhelm von Auxerre scheint darauf hinzudeuten, daß man aus ihr die Möglichkeit einer *caritas informis* dartun wollte. Man vgl. Summa aurea III tr. 15 q. 2 (Paris 1500) fol. 208. Er bringt den Einwand: „Item: Ecce autem aliquis consilio beati Gregorii interim facit quicquid potest boni etc. Non relinquit peccatum suum, tamen multa bona facit: pro eo dat elemosinas, construit cenobia et huiusmodi; constat, cum hoc faciat pro Deo, quod ipse diligit Deum. Et frequenter facit hoc. Ergo frequenter operatur motum dilectionis. Ergo generatur in ipso habitus dilectionis. Ergo habet habitum dilectionis non formatum. Ergo informem. Et ille non est nisi caritas; non est enim naturalis. Ergo aliqua caritas est informis . . . . Ad tertium dicimus, quod revera qui sic multiplicat bona opera pro Deo, diligit Deum dilectione habitu. Sed ille habitus non est virtus propter hoc quod non universalis. Eo enim non diligit omnia diligenda." — Man vgl. ferner auch Innozenz III. Sermones de sanctis, Sermo 10 (SSL 217, 498); ders., Liber de eleemosyna c. 3 (SSL 217, 752); Wilhelm von Auvergne, De virtutibus c. 12 (Paris 1674) 161.

[68] Summe, Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 184v: „Dicit Gregorius, quod si qui sunt in aliquo officio, in quo se non possunt salvare, quod interim faciant quicquid boni potuerint, ut Deus corda eorum illustret ad penitentiam, id est ut non magis elongentur a gratia Dei."

[69] Cod. lat. 279 fol. 92 der Bibliothèque Mazarine in Paris: „Dicimus ad hoc, quod naturales virtutes iuvant accessum ad Deum, quia non elongant hominem a Deo. Eum etiam humiliorem [am Rand: habiliorem] reddunt ad percipiendum gratiam, ita tamen quod penes eas non est causa iustificationis nostre, sed apud voluntatem et misericordiam Dei, qui gratis gratiam infundit." — Ähnlich auch in den wohl dem beginnenden 13. Jahrhundert angehörigen Quästionen des Cod. British Museum Harley 325 fol. 100v: „Item Augustinus super Malachiam: ‚est aliquid in peccatoribus' etc.: expone digni, id est

ihm abhängige Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 scheint den hier angeschlagenen Ton nur aufzunehmen, wenn sie das Gregoriuszitat dahin deutet, daß der Mensch sich aus der Freiheit des Willens heraus so verhalten solle, daß er die erste Gnade nicht nur nicht zurückweise, sondern obendrein sich ihrer würdig mache *dignitate congrui, non meriti*[70]. In deutlicher Verwandtschaft mit seinen Ausführungen beschäftigt sich auch Radulphus Ardens mit der Frage:

„Videtur autem, quod numquam meritum humanum primam gratiam Dei precedat. Ait enim Dominus per prophetam: Convertimini ad me et ego convertar ad vos etc. Item: surge qui dormis et exurge a mortuis et illuminabit te Christus. Hic consulitur vel precipitur peccatori, ut surgat et ad Deum convertatur. Sed nichil consulitur vel precipitur homini a Deo, quod non potest facere. Ergo potest per se surgere vel converti. Ait enim Augustinus: anathema sit, qui dicit Deum aliquid homini precepisse, quod non possit.

Ad quod respondemus: precipi vel consuli homini ut resurgat a malo vel convertatur, id est ut se talem exhibeat declinando a malo, ut divinam gratiam non repellat, sed se dignum faciat eam suscipere, dignum dico dignitate congrui, non meriti. Ad quem sensum applicatur et illa auctoritas: precedit quidem (!) in peccatoribus, quo licet non iustificentur, digni sunt tamen iustificari, digni dico congruo, non merito. Et agitur ibi maxime de peccatoribus illis, qui peccant

---

habiles et parati; qui enim sunt in mortali peccato, cum aliquod bonum faciunt, licet eis non sit meritorium, tamen minus elongantur a gratia et habiliores sunt ad gratiam. Et nota (?), quod quanto diutius sunt in uno mortali vel pluribus, tanto deteriores sunt et tamen occasione alicuius boni operis habiliores sunt, quam prius, ad gratiam suscipiendam, ut patet de cera, que quanto diuturnior, tanto durior et apposito igne habilior erit ad impressionem sigilli quam prius.“ — Der Anfang dieser Stelle kehrt wörtlich wieder im Cod. British Museum Royal 10 A VII fol. 210v.

[70] Fol. 22: „Item super illum locum: cur timebo in die mala, dicitur: que in mea potestate est inseri vel incidi, quod in nostra potestate est inseri, ita scilicet fiamus membrum Christi per gratiam. Ergo in nostra potestate est mereri primam gratiam. Similiter opponitur de illa auctoritate: miles vel negotiator, qui publica exerce(n)t negotia, cum quibus non potest haberi salus, interim faciat quidquid boni potest, ut Deus ad penitentiam illustret cor illius. Hec duo eodem modo solvantur, dicto scilicet, quod homo ex libertate arbitrii se talem potest exibere, ut non repellat gratiam divinam, sed se dignum faciat eam suscipere, quantum in eo est; dignum dico de dignitate congrui, non meriti. Ad quem sensum applicatur illa auctoritas: precedit quiddam in peccatoribus, quo licet non iustificentur, digni tamen sunt iustificari, digni, dico, non merito, sed congruo. Et agitur ibi maxime de peccatoribus illis, qui peccant sub Deo, non in Deum vel contra Deum, id est ex inpotentia vel ignorantia, non ex sola malitia.“

sub Deo id est per ignorantiam vel fragilitatem, non in Deum vel contra Deum, id est per malitiam vel heresim. Similiter et intelligitur illa auctoritas: miles vel negotiator publica negotia exercens, cum quibus non potest haberi salus, interim faciat quidquid boni potest, ut ad penitentiam illustret cor eius. Item legitur super illum locum: cur timebo in die mala: in mea potestate est inseri, id est in potestate liberi arbitrii est se facere, ut inseratur, dignum, id est non omnino indignum. Item super illum locum Malachie: Jacob dilexi, Esau odio habui, ex occultis hominum cui vult miseretur Deus et quem vult indurat, quod de misericordia (?) subsequente, non preveniente intelligimus [71]."

Damit ist das Axiom „facienti quod est in se Deus non denegat gratiam" schon scharf herausgearbeitet, aber auch das Augenmerk auf ein in den vor der Rechtfertigung verrichteten guten Werken enthaltenes *meritum congrui* gelenkt.

(Fortsetzung folgt.)

[71] Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 18).

Typenforschung.

Zu Hans Leisegangs Buch „Denkformen“[1].

Von Hubert Becher S. J.

Das Nebeneinander der verschiedensten Anschauungen und die Anarchie philosophischer Systeme sucht man neuerdings, meist im Gefolge Diltheys, durch die Annahme verschiedener Typen von Menschen zu erklären, die entsprechend ihrer verschieden gearteten Natur oder ihrer Erziehung und Umwelt, also aus subjektiven Ursachen, notwendig zu verschiedener Art des Denkens und Fühlens gebracht werden. Der historische Relativismus, der ein Nacheinander verschiedener Anschauungen auf Grund der Menschenentwicklung annahm, verbindet sich hier mit einem Relativismus des Nebeneinander, dessen auf den ersten Blick reiche Ergebnisse — eine rundere und vertieftere Erkenntnis des Einzeldenkers — doch nicht die skeptische Grundhaltung verdecken können. Auf allen Gebieten und Wissensbereichen sucht man solche Typen festzustellen, selbst in der körperlichen Muskelstruktur suchte Rutz die Ursache verschiedener Geistesart zu finden. Versuche, die sich psychologischer Methoden bedienen, sind in der Mehrzahl. So verschieden die Ausgangspunkte und die Wege auch sein mögen, im Grunde ist derselbe Gedanke wirksam. Im Vorliegenden soll am Beispiel Leisegangs gezeigt werden, wie solche Typen aufgestellt werden. Grundsätzliche Erörterungen können wir dann an das konkrete Beispiel anschließen. Wir verzichten dabei auf eine Kritik des Tatsächlichen, die vor allem bei den exegetischen Exkursen sich geradezu aufzwingt, um nur den modernen Zug, durch Typenaufstellung den Drang nach einer absoluten Wahrheit zu beschwichtigen, zu beurteilen.

I. Die Darstellung.

Unter Denkform versteht Leisegang „das in sich zusammenhängende Ganze der Gesetzmäßigkeiten des Denkens, die sich aus der Analyse von schriftlich ausgedrückten Gedanken eines Individuums ergeben und sich als derselbe Komplex bei andern ebenfalls auffinden lassen“ (9). Sein Buch behandelt also in erster Linie nicht den Inhalt des Denkens, die Gedanken selbst, sondern die äußere Form, in die sie gekleidet, die Art, wie die einzelnen Begriffe miteinander verknüpft werden, und sucht diese formalen Bestimmungen des Denkens in Systemen zu ordnen. Leisegang gewinnt die formalen Gesetze durch die Betrachtung von Texten eines Denkers, wobei er sich aber „ständig an den einer Denkform zugrundeliegenden Anschauungen (also an den Gedankeninhalten) orientieren muß“ (51). Die Einstellung, mit

[1] Berlin 1928, de Gruyter. 8° (VI u. 457 S.). *M* 20.—; Lw. *M* 22.—.

der er an die Texte herangeht, ist die eines absichtlichen „Sichdummstellens, die sich also willig dem Gelesenen öffnet und nicht Vorgefaßtes hineinlesen will" (52). Die so bei einem Denker festgestellte Denkform wird mit dem Denken anderer verglichen, und so ergeben sich Gruppen von Denkern, die nach demselben Schema ihre Gedanken entwickeln, die also Denktypen darstellen. Während Cassirer die dem bestimmten Sachgebiet entsprechende Logik oder Denkform sucht, will Leisegang die Denkform der Denkenden feststellen. Während Jaspers nur in einem Abschnitt seines Werkes die Denktechniken für sich behandelt, will Leisegang die Denkform und die dazu gehörende Weltanschauung betrachten, feststellen, ob eine bestimmte Weltanschauung auch eine bestimmte Denktechnik hat. Wenn sich diese Frage bejahen läßt, meint er, in dieser verschiedenen Denkform die Ursache der verschiedenen Weltanschauung gefunden zu haben. Die Form also bestimmt den Gehalt und läßt aus der Fülle der Wirklichkeit eine bestimmte Anschauung auswählen. Dabei geht Leisegang zum Unterschied von Dilthey, der wie Hegel an die „Identität der Struktur des philosophischen Geistes und an die Kontinuität der philosophischen Entwicklung" glaubte, von der Arbeitshypothese aus, daß es verschiedene, nicht graduell, sondern prinzipiell unterschiedene Denkformen gibt, die sich also wesentlich und nicht durch ein Mehr oder Weniger unterscheiden, die sich gegenüberstehen, aber nicht verwandt sind (40). Leisegang selbst ist davon überzeugt, daß diese Arbeitshypothese nicht bloß Hypothese ist, sondern daß tatsächlich wesensverschiedene Logiken und Denkformen existieren, die dann notwendig auch zu verschiedenen Weltanschauungen führen.

Wir fassen nun die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen zusammen. Die erste Denkform ist die des Kreises. Wie der Kreis von einem Anfang ausgeht und wieder zu seinem Anfang zurückkehrt, beobachtet man auch ein Denken, in dem Gegensätze miteinander verbunden werden. Grund zu dieser Denkform bietet die am Sein und an den Gedankeninhalten gemachte Beobachtung, daß die in Begriffen, Urteilen usw. auseinanderzufaltende Welt eine Einheit ist, daß aus dem Samen ein Organismus wird, der wieder Samen hervorbringt. Hier gibt es nicht so sehr Gattungsbegriffe als Gegenüberstellungen: Sommer und Winter, Anfang und Ende, Licht und Finsternis. Heraklit (Aus allem wird eines und aus einem alles) und Paulus sind Beispiele für diese Denkart. Sie beweisen, indem sie eine Behauptung als Glied eines Ringes darstellen.

Zu dieser Denkart gehört auch Hegel, der nach seinem eigenen Geständnis alle Sätze Heraklits in seine Logik aufnahm. Er wird aber von Leisegang in einem eigenen Kapitel behandelt, weil er in einem Kreis von Kreisen denkt. Bei ihm wird jeder Begriff nicht etwa einem anderen gegenübergestellt, der auf der nämlichen Stufe wäre, wie z. B. Licht und Finsternis, sondern einem nächsthöheren

Gattungsbegriff. Der Einzelbegriff wird nur dann verstanden, wenn er zum Ganzen in Beziehung gesetzt wird, dann dem benachbarten Begriff gegenübergestellt und wieder im Ganzen gesehen wird. Ein Beispiel: In der Phänomenologie des Geistes spielt die Erfahrung eine Rolle. Diese Erfahrung wird nur begriffen, wenn sie als ein Unterbegriff der sinnlichen Gewißheit gesehen wird. Zu dieser gehört auch noch Gegenstand und Subjekt, die in der Vereinigung mit der Erfahrung, der Betätigung von Subjekt und Gegenstand, die sinnliche Gewißheit adäquat begreifen lassen. Analog steht sinnliche Gewißheit als Unterkreis in dem Großkreis des Bewußtseins, das wiederum mit Selbstbewußtsein und Vernunft den Gesamtkreis des absoluten Geistes ausmacht. Wenn Leisegang Hegel auch in einem eigenen Kapitel behandelt, so stellt er eigentlich nur eine Spielart, eine Potenzierung des kreisförmigen Denkens dar.

Die zweite Denkform ist die der P y r a m i d e. Hier schließen sich nicht die Denkinhalte in einem einzigen Ring, sondern stehen in einem Stufenbau geordnet einander gegenüber. Genus und Species werden pyramidenförmig geordnet. Der Oberbegriff „lebendes Wesen" enthält unter sich sterbliche und unsterbliche Wesen; die sterblichen Wesen teilen sich in solche, die Füße haben und die keine Füße haben; zu denen, die Füße haben, gehört auch der Mensch. Rationalistisch also werden die Begriffe in ihre Unterglieder gespalten und dann geordnet. Der Syllogismus ist die Form des Beweises: Alle Menschen sind sterblich, Sokrates ist ein Mensch, also ist er sterblich. So denken Platon, der „Schöpfer der Begriffsspaltung", so Aristoteles, die mittelalterliche Spekulation, Kant. Natürlich sind kleinere Unterschiede vorhanden.

„Vergleichen wir die bisher dargestellten Denkformen und die zu ihnen gehörenden Weltanschauungen mit den Weltanschauungstypen, die Dilthey aufgestellt hat, so scheinen die auf verschiedenen Wegen erreichten Ergebnisse annähernd dieselben zu sein. Dem, was Dilthey objektiven Idealismus nannte mit seinen Hauptvertretern Heraklit, Stoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, entspricht im ganzen die Denkform des Gedankenkreises, nur daß Hegel als ein Denker besonderer, wenn auch verwandter Struktur abgelöst wurde, während Leibniz und Spinoza ganz auszuscheiden sind, da ihr Denken nicht dialektisch verläuft, sondern stets mathematisch-syllogistisch ist und an die Form der Begriffspyramide gebunden bleibt. Merkwürdig ist, daß Dilthey meist die verschwommenen und unreinen Typen bevorzugt hat, während wir zur Herausarbeitung der Denkform die reinen Dialektiker Heraklit, Paulus, Simon Magus, Meister Eckhart und andere heranzogen. Diltheys Idealismus der Freiheit, zu dem er Platon, die christliche Spekulation, Kant, Fichte, Maine de Biran rechnet, steht in enger Beziehung zur Denkform der Begriffspyramide. Doch haben wir auch hier oft andere Vertreter gewählt, weil bei ihnen das Typische der Denkart klarer hervortritt" (292).

Dem dritten Diltheyschen Weltanschauungstypus dagegen liegt nach Leisegang keine besondere Denkform zugrunde. Der Naturalist und

Positivist denken in den Formen des Rationalismus, also der Begriffspyramide. Es herrscht der Satz vom Widerspruch, der beim Kreisdenken in einer höheren Einheit aufgelöst erscheint. Gattungen und Begriffe werden im Nebeneinander und Übereinander geordnet. Aber durch einen Bruch mit dieser strengen Logik und durch Aufhebung des Satzes vom Widerspruch kommt der Naturalist gegen sein System auch zum Kreisdenken (335 f.). Dann kommt der metaphysiklose Materialismus zu einem quantitativen und qualitativen Pantheismus, zu einer organischen Weltanschauung.

Es stehen sich also zwei Formen gegenüber: Linie und Kreis, diskursives und intuitives Denken, mechanistische und organische Weltauffassung, rationalistisch und mystisch, usf.

In den konkreten geschichtsphilosophischen Gemälden, wie die Geschichte sie uns bietet, zeigen sich diese Denkformen verwirklicht. Leisegang unterscheidet zwei theologisch-mythische und die ihnen entsprechenden philosophischen Typen. 1. Man sieht die Welt als im Anfang vollkommen, dann kommt ein Abfall und ein allmähliches Sichemporentwickeln bis zur alten Höhe, damit dann das Spiel wieder von neuem beginne. Anfangs war das goldene Zeitalter, Verschlechterung tritt ein, wir streben wieder einer goldenen Zukunft zu. Auch philosophisch ist derselbe Typus vorhanden. 2. Der zweite theologische Typus lehrt, daß anfangs ein roher tierischer Zustand vorhanden war, daß Prometheus das Feuer brachte und daß seitdem die Welt aufsteigt zu immer weiterer Höhe. Philosophisch findet sich dieser Typus in der Entwicklungslehre der Naturwissenschaft. Eine Lehre, die die Entwicklung der Welt in Spiralen sieht, die also den Kreislauf und die gerade Linie vereint, dadurch daß der neue Kreis immer auf einer höheren Ebene einsetzt, verbindet beide Ansichten.

Zum ersten theologischen Typus gehört die theistische Weltanschauung. Gott hat die Welt gemacht, steht hinter ihr, lenkt sie durch seine Vorsehung. Dazu gehört philosophisch der Pantheismus. Der Gott ist nicht persönlich, sondern unpersönlich, das Leben, der Weltgeist. Während der Theismus an keine bestimmte Denkform gebunden ist (!), ist die des Pantheismus das Kreisdenken (alles ist in einem und in einem ist alles). Der zweite theologische Typus ist der Deismus. Gott steht hinter der Welt, kümmert sich aber nicht um sie, so daß sie sich vermöge der in ihr liegenden Kräfte für sich allein entwickelt. Philosophisch paßt dazu der Atheismus. In beiden wird rationalistisch, diskursiv gedacht.

Nun werden noch an Denkern der Vergangenheit diese Weltanschauungstypen und die Denkformen gezeigt, so an Platon, Aristoteles, Poseidonios, Augustinus usw. Meist sind es Mischtypen, die aber doch das Charakteristische zeigen. Es gibt eben reine Typen, Mischtypen und auch solche Denker, die im Verlaufe ihrer Entwicklung von einem Typus in den anderen überspringen.

Als Gesamtergebnis stellt Leisegang die Erkenntnis hin, daß wir „verstehen" müssen, daß wir jedem Denker gerecht werden müssen, daß wir nicht in Konkordanzmethoden alles verfälschen, sondern ein für allemal die Fiktion zerstören, es gebe nur e i n Denken und e i n e Logik.

II. Die Kritik.

1. Es ist sicher, daß Leisegang mit großer Denkkraft an seine Arbeit gegangen ist. Aber dieser gute Eindruck wird durch folgende Beobachtungen geschädigt. Einmal stößt man immer wieder auf Stellen, wo wegen mangelnder Kenntnis der Tatsachen (also nicht wegen verschiedener Erklärung derselben) Behauptungen ausgesprochen werden, die mit den Tatsachen in direktem Widerspruch stehen. Dann trifft man zuweilen auf Urteile, die doch alles Maß vermissen lassen; so wenn er von der oft liederlichen Gedankenführung des Aristoteles (229) spricht oder sagt, daß Augustinus philosophischen Dunst emporsteigen lasse, um so den Leser über ungelöste Fragen hinwegzutäuschen (402). Ferner finden wir häufig Exkurse und Abschweifungen, die nicht zum Thema gehören. Diese formalen Unebenheiten machen sich in einem Buche, das die Formen des Denkens behandeln und herausschälen will, um so mehr bemerkbar.

2. Bei der sachlichen Kritik kann natürlich nicht die Rede davon sein, alle Einzelheiten und weniger wichtigen Dinge zu untersuchen. Nur drei Punkte können wir herausgreifen, die mehr grundsätzliche Bedeutung haben.

a) Das Verhältnis von Denkform und Weltanschauung. Es ist anzuerkennen, daß Leisegang bei seiner formalen Untersuchung nicht das Gehaltliche außer acht läßt, sondern die Denkform an der Weltanschauung orientiert. Dabei ist ihm das Primäre die Denkform, die, einer subjektiven Kategorie gleich, aus der Fülle der Wirklichkeit auswählt. Es muß aber nun auffallen, daß Leisegang bei den vier großen Systemen, Pantheismus, Atheismus, Deismus und Theismus den ersten drei eine bestimmte Denkform zuschreibt, den Theismus aber neutral sein läßt der organischen und mathematisch-rationalistischen Denkform gegenüber. Die Tatsache, daß Paulus und andere Kreisdenker, die Scholastiker des Mittelalters Pyramidendenker sind, kann er eben nicht wegbringen; und wenn er auch Paulus pantheistische Neigungen zuschreibt, ihn zum reinen Pantheisten zu machen, kann er doch nicht wagen. Hier scheint die auch sonst gewaltsame Systematisierung Leisegangs zu versagen; denn kraft des Prinzips müßte doch jede Weltanschauung ihre eigene Denkform haben. Gewaltsam ist wohl auch die Art, in der Denkformen festgestellt werden. Auffallende Sätze, in denen Gegensätze zusammengebunden werden, reichen hin, um ihren Autor einer bestimmten Denkform zuzuordnen. Alle elliptischen Sätze, Liebe zum Paradoxen, chiastische und

parallelistische Wortstellung oder aber nüchterne Gedankenfolge, Schlußformen, Satzverbindungen mit „denn", „also", genügen. Dabei wird nun gar nicht berücksichtigt, daß verschiedene Ziele einer schriftlichen Äußerung verschiedene Stile hervorbringen. Eine ruhige Erwägung wird sich anders darstellen als eine zur Begeisterung anderer, eine in Angriff oder Verteidigung geschriebene Gedankenfolge. Gleichwohl wird sich ein Vorwiegen der einen oder anderen Art schriftlichen Ausdruckes feststellen lassen. Außer den grammatischen Fügungen wird man hier auch manches aus dem Gebrauch von Bildern schöpfen können: welchem Gebiet sie entnommen sind, ob sie hingeworfen oder durchgedeutet und symbolisiert werden, ob mit Vorliebe Bilder oder abstrakte Worte auftreten usw. Dazu muß mit viel Feingefühl der Beobachtung und viel Zurückhaltung untersucht werden, ob und in welchem Maße gegenteilige Erscheinungen auftreten. Von großer Bedeutung ist es, ob von einem Autor viele Äußerungen oder nur kurze Bruchstücke, die womöglich nur als knappgefaßte Inhaltsangaben seiner Gedanken auftreten, bekannt sind. Wenn Leisegang feststellt, daß eigentlich nur antike Philosophen dem Idealtypus der Denkform am nächsten stehen, so liegt meiner Meinung nach der Grund für die Möglichkeit einer solchen Behauptung darin, daß wir eben von ihnen (Heraklit, Demokrit u. a.) am wenigsten wissen, und daß ihre Lehren meist nur in Zitaten enthalten sind. Sobald wir auch von antiken Philosophen längere schriftliche Denkmäler haben, sind sie (wie Platon und Aristoteles) auch nach Leisegang Mischtypen.

Noch stärker werden die Fehlgriffe Leisegangs in der Behandlung scholastischer Spekulation, die nach ihm „in ihrem Hauptbestandteil Kommentar von nach Gesichtspunkten geordneten Bibelsprüchen und Sentenzen aus den Werken der Väter" ist (356) und in der Pyramidenform denkt. Auch eine nur oberflächliche Kenntnis dieses Schrifttums, die sich nicht auf Prantl und Ueberweg beschränkt, sondern an die Quellen selbst herangeht, würde feststellen, daß es scholastische Kreis- und scholastische Pyramidendenker gibt; oder besser, daß bei allen das eine und das andere gemischt sind. Nur ein Beispiel sei bei dieser Behauptung herangezogen, daß nämlich Thomas von Aquin das ganze Universum als einen Kreis auffaßt, als einen *motus creaturae a Deo* und *ad Deum*. Oder man denke an die Erörterungen über die innertrinitarischen *origines* und *processiones*.

Vielleicht ist es einseitige Übertreibung, zu der aber manche Beobachtungen verleiten möchten, wenn wir behaupten, daß es fast Spiegelfechterei sei, aus der Denkform die Weltanschauung zu erkennen. Das erste, was bei der Lektüre erkennbar wird, ist der Inhalt, wobei sich Tendenzen zu organischer Ganzheitsauffassung oder zu trennender Auseinanderfaltung zeigen. Dem entspricht natürlich auch die Form. Diese kann dann mit Nutzen untersucht werden, und so wird die Art

des Inhaltes runder und plastischer hervortreten. Je geübter der Formenbetrachter ist, desto leichter wird er freilich dann auch an dem Typ der Denkform den Typ der Weltanschauung bestimmen können.

b) **Denken und Fühlen.** Eine verdienstvolle Bemerkung Leisegangs ist es, wenn er sagt, daß sich hinter dem heutigen Betonen des Irrationalen, des Gefühlsmomentes, oft Unklarheit und Zuchtlosigkeit des Denkens verberge, und daß es notwendig sei, zuerst einmal das Denken selbst zu untersuchen. Aber im Verlaufe seiner Arbeit vergißt er doch wohl zu sehr, daß der Mensch nicht einzig und allein denkt, sondern auch wertet. Es ist doch so, daß immer der konkrete Mensch in seiner Totalität lebt und sich betätigt, daß das Gefühl vom Denken und das Denken von Gefühl, Phantasmata usw. begleitet ist. Damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, als ob alle diese verschiedenen Fähigkeiten und Kräfte des Menschen und aller Menschen immer mit der gleichen Stärke tätig seien. Es wiegt bei verschiedenen Menschen und in demselben Individuum bei verschiedenen Gelegenheiten das eine oder das andere vor. Wir werden zu dem Ergebnis kommen, daß bei vielen das Denken das Bestimmende und Normierende, das Charakteristische sei; aber eine genauere Untersuchung könnte zuweilen auch da zeigen, daß beim größten Rationalisten anscheinend ganz unscheinbare und fast unbewußte Wert- und Gefühlseinstellungen sehr wichtig sein können. Diese Tatsache kann eine Untersuchung der Denkform wohl zurückstellen, darf sie aber nicht vergessen, zumal in den doch sehr zahlreichen Fällen, wo Voluntarismus und Wertfühlen vorherrschend das Bewußtsein anfüllen.

c) Die dritte kritische Bemerkung richtet sich gegen die Behauptung Leisegangs, daß es *wirklich abgeschlossene Denktypen* gebe, deren Denken für jeden anderen Typ prinzipiell unerkennbar sei (5 435 u. an anderen Orten), und berührt damit die Frage, ob und in welcher Weise überhaupt eine Typologie möglich ist. Für Leisegang ist es eine Tatsache, daß wir verschiedene, wesentlich eigentümliche Denkformen unterscheiden müssen, denen auch verschiedene Weltanschauungen entsprechen. Nun muß es doch auffallen, daß er selbst so viele Mischtypen aufzustellen gezwungen wird und es bei Dilthey merkwürdig findet, daß er gerade die unreinen Typen bevorzuge, um seine Weltanschauungstypen zu veranschaulichen (während doch wohl ihr Verfasser selbst der Überzeugung war, gerade die charakteristischen Merkmale und die charakteristischen Beispiele zu bringen — es muß doch da bei dem einen oder anderen etwas nicht stimmen —). Es wäre also in diesen Denkern Gegensätzliches zu finden, wären bei ihnen Gedanken vereint, die mit den Denkmitteln, die sie zu anderer Zeit anwandten, unverständlich wären (vgl. 435). Ferner besagte dann das Hinüberspringen von einem Typus zum anderen beim selben Denker eine ganz grundsätzliche, wesentliche Wandlung.

Wenn diese Erwägungen die Behauptung Leisegangs in etwa un-

wahrscheinlich machen, so ergibt sich aus einer anderen Überlegung ihre Undenkbarkeit. In der Tatsache der verschiedensten Weltanschauungen im Wandel der Zeiten und im Nebeneinander einer Gegenwart ist zweierlei zu beobachten. Einmal zeigt jeder Versuch einer neuen Weltanschauung das Streben, das Welt*ganze* in einem geschlossenen System zusammenzufassen; dann bemerken wir den Wunsch, einem grundsätzlichen Wert, der in den bisherigen Anschauungen vernachlässigt schien, zu seinem Rechte zu verhelfen. Wenn auch meist dieser spezifische Zug im Vordergrund der geistigen Tätigkeit steht, so ist doch jene universale Neigung fundamentaler, fast eine Voraussetzung, die ihrerseits wieder als stillschweigende Überzeugung den Gedanken zugrunde legt, daß der Mensch fähig ist, alles Sein, alle Wahrheit zu erfassen. Es scheint uns eine Gefahr und eine Fälschung des objektiven Tatbestandes zu sein, wenn man seinen geistigen Blick so fest auf die Verschiedenheiten geistiger Gesamtanschauungen heftet, daß diese Tatsache vergessen, übersehen, ja verneint wird. Selbst bei jenen Denkern, die wie Leisegang grundsätzlich von der Annahme ausgehen, daß es wesentlich verschiedene Typen unter den Denkern gebe, die also die Einheit und Kontinuität des Menschengeistes leugnen, scheint uns in dieser Annahme selbst eine Bejahung unserer universalen Ansicht zu liegen. Indem sie wesentlich verschiedene Typen annehmen, müssen sie auch sich selbst als Typen betrachten. Mit welchem Rechte aber wollen sie dann über andere Typen zu Gericht sitzen und sie in ihrem Eigensein beurteilen und bewerten? Dadurch allein, daß sie verschiedene Typen miteinander vergleichen und sich anheischig machen, allen wirklich gerecht werden zu können, stellen sie sich auf einen allgemeinen, außerhalb des typisch Verschiedenen befindlichen Standpunkt und erheben sich wesentlich über alles Relative und Typische.

Wenn also dieser skeptische und relativistische Standpunkt der Annahme wesenhaft verschiedener Typen in sich einen Widerspruch enthält und sich aufhebt, so ist doch anderseits die Tatsache zu erklären, daß bestimmte Typen immer wieder auftreten. Daß sie nicht wesentlich verschieden sein können, sahen wir. Nun ist es sicher Sache *geschichtlicher Betrachtung*, festzustellen, welche verschiedenen Typen vorhanden sind. Doch läßt sich vielleicht *aus der Natur* unseres geschöpflichen Seins und Denkens, das dem Sein parallel gebaut ist, schließen, daß der vorwiegenden Neigung nach verschiedene Typen denkmöglich und wahrscheinlich sind, deren genauere Artung dann empirisch erkannt werden muß. Diese Erfahrungsergebnisse werden dann wiederum für eine Deduktion der möglichen Typen aus den Gegebenheiten der allgemeinen Menschennatur fruchtbar sein können. Wenn wir versuchen, als Beitrag zu einer Typologie die Verschiedenheit des Denkens aus unserer Natur zu entwickeln, werden wir damit zugleich Gelegenheit haben, manches

Rechte in den Beobachtungen Leisegangs von seinen Übertreibungen zu trennen. Typen, d. i. Konkretisierungen des menschlichen Denkens, die zwischen dem Allgemeinmenschlichen und dem Individuellverschiedenen stehen, finden sich im Unterschied der Geschlechter, der Alter, der Nationen, der Zeiten. Mit ihnen haben wir es nicht zu tun. Wir haben solche im Auge, die über diesen Unterschieden stehen, und die sich aus der Natur des denkenden Subjektes und des gedachten Objektes ergeben. Der grundlegendste Unterschied scheint sich am besten aus der Art des gedachten Objektes, der Welt, herleiten zu lassen.

Jede Welterklärung muß sich mit dem Begriff des Unendlichen und des unendlichen Seins auseinandersetzen. Unendlich ist hier nicht genommen im Sinne des Indefiniten, des ins Unbegrenzte Fortschreitenden, sondern im Sinne des bestimmten, strikten, geschlossenen Unendlichen (wobei bestimmt, strikt, geschlossen nicht irgendwie als Begrenzung aufzufassen ist). Es ist ein Begriff, den die genaue Entfaltung des Begriffes „endlich" als Korrelat ergibt, sowohl im Reich der Logik, die vom Existentiellen absieht, wie in der Ordnung des Existierenden selbst. Dieser Begriff des Unendlichen aber tritt uns nie anschaulich entgegen. Selbst wenn man der Ansicht wäre, daß uns das Geistige anschaulich als unmittelbares Objekt gegeben sei, ist es auch hier ein bestimmtes, derartiges Geistige, das ein andersartiges ausschließt. So müssen wir also mit Hilfe von Analogien, von Übertragungen usw. uns mühen, irgendwie inhaltlich diesen Begriff und dieses Sein zu umschreiben, sind aber außerstande, einen adäquaten Eigenbegriff des Unendlichen zu gewinnen. Alle Forschung der Denkergenerationen wird nicht zu einem adäquat befriedigenden Begriff gelangen können. Das besagt, daß wir immer im Teilwissen verbleiben, da eine adäquate Erkenntnis der Weltdinge nicht ohne einen adäquaten Begriff des Unendlichen möglich ist. Das entwertet nicht die positive Denkleistung, erfüllt aber nicht die Universaltendenz des Denkens nach einer adäquaten Gesamterkenntnis [2].

---

[2] Mit dieser Behauptung scheinen wir das natürliche Streben des Menschen nach der Anschauung Gottes zu fordern, an deren völliger Übernatürlichkeit aber nicht gerüttelt werden darf. Nun ist es ja die durch alle Erklärungen nicht aus der Welt zu schaffende Ansicht des hl. Thomas von Aquin, daß das *desiderium naturale* des Menschen eine Eigenerkenntnis Gottes erstrebe. Ebenso scheint uns der Gottesbeweis, der aus dem Formalobjekt des menschlichen Erkennens und Wollens schließt, neben seiner negativen Seite, des Ungenügens des endlichen Soseins, auch noch eine positive Seite zu haben, die das Ziel des Menschen in den Besitz des Seins an sich setzt. Die Schwierigkeit, hiermit den übernatürlichen Charakter der Anschauung Gottes zu vereinen, scheint nur durch den Ausweg überwindlich, eine Gotteserkenntnis zu postulieren, die zwischen unserer analogen Erkenntnis und der übernatürlichen unmittelbaren Anschauung liegt. Der Gedanke, der das *desiderium* nur durch übernatürliche Gnade Gottes erfüllt

Nun bietet sich unserer jetzigen Welterkenntnis ein zweifacher, sachlicher Weg, den Begriff vom Unendlichen zu läutern, zu klären und zu vervollkommnen. Einmal ist diese Wahrheit aus der Betrachtung des anschaulich gegebenen Seins und der Seinsstufen zu entwickeln. Der zweite Weg geht vom Werden aus, vom Streben zum Sein, zum Vollkommensein, schließlich zur Erfassung und zum Besitz des unendlichen Seins. Damit ist schon gesagt, daß die eine Form mehr vom Statischen, vom Zuständlichen ausgeht, die andere mehr vom Dynamischen, vom Strebenden. Der erste Weg betrachtet die Erfahrungsdinge und ihren Zusammenhang in ihrer ruhenden Wesenheit, in ihrem Sosein, der andere aber das Wirkkräftige und das Zusammenwirken. Aus dieser verschiedenen Betrachtungsweise folgt nun die Möglichkeit, daß der eine mehr das Auseinanderliegende in sein Blickfeld zieht und die Komplexe zu zerlegen sucht, der andere hingegen die Verbindung der Dinge, die Überwindung des Verschiedenartigen zur Einheit hin zu erfassen strebt. Da in der objektiven Welt beides gegeben ist und eine Weltanschauung beides in ihren Bereich ziehen muß, ergibt sich sofort die zweifache Möglichkeit des Vorwiegens, der Hinneigung zur statischen bzw. zur dynamischen Betrachtungsweise. Der Grade geringerer und größerer Einseitigkeit werden beliebig viele denkbar sein. Anscheinend wäre auch noch eine dritte Möglichkeit vorhanden, die der Harmonie. Aber eine vollkommen harmonische Weltauffassung würde voraussetzen, daß wir einen adäquaten Begriff des Unendlichen haben könnten, was aber, wie wir sahen, unmöglich ist. Es wird natürlich das Bestreben des Denkers sein, möglichst harmonisch die beiden Seiten des Seins, das stehende und das tätige Sein, zu berücksichtigen. Eine solche Harmonisierungstendenz wäre Eklektizismus zu nennen, wenn sie auf subjektiver, instinktmäßiger Neigung beruht, nicht aber, wenn sie metaphysischer Einsicht entspringt. Unsere Zweiteilung entspricht, wie man sieht, in etwa den zwei Denkformen Leisegangs, nur daß sie anders begründet und viel bescheidener als Neigung angesehen werden. Jetzt scheint es uns auch verständlich, warum Leisegang so viele Mischtypen antreffen müßte; eine genauere Untersuchung könnte wohl zeigen, daß auch seine reinen Typen statisches und dynamisches Denken in irgendeinem Verhältnis einen. Die christliche Spekulation zeigt auch ganz klar ein solches Vorwiegen zu dem einen oder anderen Typus. Unausgeglichenheiten, wie man sie feststellt, beruhen auf der Unmöglichkeit einer vollkommenen Harmonie. Hierbei ist zu bemerken, daß es oberflächlich wäre, diesen Unterschied nur in den feinsten Verästelungen philosophischen Denkens zuzugeben. Bis in die tiefste Verwurzelung reicht eine solche Verschiedenheit. Ja, sie wird hier

---

werden läßt, rettet zwar eine Übernatürlichkeit, gibt aber die *gratuitas* der beseligenden Anschauung, wenigstens *in statu naturae purae*, auf.

gerade so brennend wie in den letzten Folgerungen aus den Wurzelsätzen des Denkens. Dagegen kann im großen Verlaufe des systematischen Aufbaues dem Anschein nach Übereinstimmung herrschen, während die feine anders geartete Färbung nur bei genauer Prüfung erkennbar wird. Solche Abweichungen gestehen bedeutet keineswegs ein Leugnen und Herabsetzen der erzielten und zu erzielenden Einheit und Einigkeit in der Welterkenntnis. Hier zeigen sich eben Größe und Grenze menschlicher Geistestätigkeit. Es ergibt sich hieraus nicht feindliches Auseinanderstreben entgegengesetzter Schulen, sondern ein Antrieb zum Miteinanderringen trotz aller Eigenart.

Der hier behandelte Gegensatz ist der primäre, hervorgehend aus der Betrachtung des Objektes unserer Weltanschauung und beruhend auf dem Gegensatz zwischen Sein und Werden bzw. Sein und Nichtsein, der wegen des Einfließens des Unendlichkeitsbegriffes nicht adäquat zu fassen ist.

Daneben stehen noch eine Reihe von sekundären Quellen, denen verschiedenartig tendierende Weltanschauungen entfließen können. Als einzigen Gegensatz dieser Art ziehen wir nur den heran, der sich auf die geistig-körperliche Doppelnatur des Menschen, des denkenden Subjektes, gründet. Sekundär ist dieser Gegensatz, 1. weil eine Untersuchung über das Subjekt immer der Reflexion entspringt, die in der genetischen Ordnung der Gedanken an zweiter Stelle steht; 2. weil der Unterschied geistig—körperlich viel spezifischer ist als der zwischen Sein und Nichtsein; 3. weil auch hier die Unmöglichkeit einer Komprehensiverkenntnis wegen des mangelnden Eigenbegriffes des Unendlichen besteht und die sich daraus ergebende typische Verschiedenheit schon voraussetzt.

Der Gegensatz Geist—Körper (Natur) ist auch in der objektiven Welt zu beobachten, und so wären auch aus dieser objektiven Quelle diese Weltanschauungen abzuleiten, aber es scheint uns, daß bei der konkreten Verwirklichung dieser Typen die subjektive Doppelnatur des Denkers eine besondere Rolle spielt. Aus diesem Unterschied würden sich nach einem Vorwiegen des materialistischen, positivistischen bzw. des geistigen Elementes wieder zwei Typen ergeben, wobei man auch wieder bewußte Harmonisierungstendenzen als einen dritten Typus bezeichnen könnte. Reine Typen wird es nicht geben, weil das Geistige immer einfließen muß und umgekehrt. Der oben entwickelte Unterschied kann mit dem hier vorhandenen Verbindungen eingehen. Es scheint, als ob die Diltheyschen Typen mit Vorzug nach der hier behandelten Quelle von Anschauungsverschiedenheiten benannt sind, wobei allerdings zu betonen ist, daß Dilthey sie wohl nicht so sehr wegen der subjektiven, psychologischen Artung des Denkers aufstellt als wegen der verschiedenen Rolle, die die verschiedenen Objekte in seinem Denken spielen. Bei seinen Typen wird auch der primäre Unterschied von Statik und Dynamik durchaus

berücksichtigt, aber er hat wohl nicht die Bedeutung, die ihm zusteht [3].

Die beiden hier erwähnten und andere Quellen (rational—irrational, individual—sozial usw.), aus denen eine Verschiedenheit der Betrachtung fließt, sind natürlich ebensoviele Quellen von Einseitigkeiten, Verzeichnungen, Übertreibungen, Irrtümern und gänzlichen Abirrungen, die immer wieder auftreten, weil diese Quellen eben objektiv gegeben und stets vorhanden sind. Die Geschichte lehrt, daß hierbei die materialistischen und idealistischen Einseitigkeiten die größte Rolle spielen.

Wir haben nun die Frage aufzuwerfen, wie es kommt, daß dieser oder jener Typ vom Denker gewählt wird. Ist es die derartig spezifizierte Seele des Denkers, die ihm außer den persönlichen Eigentümlichkeiten auch eine typische Tendenz gibt, oder ein objektives Bildungs- oder Werterlebnis? Ist es Vererbung oder Reaktion auf äußere Eindrücke? Oder ist es Zusammenspiel beider Elemente? Die Erfahrung lehrt, eine wie hohe Bedeutung ein Bildungserlebnis hat und wie bestimmend es sein kann. Aber die Frage, warum nun dies und nicht ein anderes so tief den Menschen beeinflußte, läßt es wieder zweifelhaft erscheinen, wem wir uns zuneigen müssen. Die alte Frage nach dem *Logos universalis* und *singularis* taucht hier in neuer Form wieder auf und ist ihrer Lösung nicht näher als in der Antike. Wir persönlich sind geneigt, auf Grund der Erfahrung, die ja einen Wechsel der Grundeinstellung zeigt, und auf Grund der Spekulation über das Individuationsprinzip, eine Verbindung beider Elemente anzunehmen.

Wenn so der Typus nur als ein Vorwiegen, ein Hinneigen und nicht als eine runde, abgeschlossene Wesensverschiedenheit aufgefaßt werden darf, wenn also eine unendliche Menge von denkenden Individuen nur nach dem Mehr oder Weniger, das die Species nicht ändert, zusammengeordnet werden kann, fragt es sich endlich, was eine Typologie philosophisch zu leisten imstande ist. An erster Stelle wird eine Beschäftigung mit den Typen ein ungleich farbigeres, anschaulicheres, runderes Bild der Denker geben, wenn man bis in die Satzfügung und Symbolwahl seine Charakterzüge verfolgen kann, und so ist die Typenforschung für die Geschichte und die Psychologie von großem Wert. Dann wird die beschreibende und ordnende Forschung der f o r m a l e n Denkgesetze des Menschen hier ein überaus großes Arbeitsfeld finden. Und nur insofern hat die Typenforschung auch für die inhaltlich gerichtete Seinsphilosophie ihre nicht zu unterschätzende Bedeutung. Ihre Gefahr sehen wir in einer dreifachen Richtung: Einmal, daß Denker zu gewaltsam und zu wenig umsichtig Typen zugeordnet werden, so daß das Leben nicht erklärt, sondern vergewaltigt wird. Die zweite Gefahr besteht darin, daß die geistesgeschichtliche For-

[3] Dilthey vergißt ganz, daß auf Grund des Harmonieerlebnisses ein „objektiver" Idealismus möglich und tatsächlich vorhanden ist, der eine transzendentale Welt annimmt. Seine objektiven Idealisten sind alle Pantheisten.

schung durch das Überbetonen des Formalen, das Klassifizieren und Rubrizieren, wieder zu einer naturwissenschaftlichen Methode zurückkehrt, über die sie hinausgekommen zu sein glaubte. Endlich darf man die Gefahr nicht unterschätzen, daß dem Denker über der Fülle des materiellen Wissens nicht mehr genug Kraft bleibt, an die inhaltlichen Fragen heranzugehen, die doch im Grunde dem Menschen allein wichtig sind.

Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles.

Von Viktor Cathrein S. J.

I.

Aristoteles behauptet in seiner nikomachischen Ethik (VI, 13), es gebe keine sittliche Tugend ohne Klugheit und keine Klugheit ohne sittliche Tugenden. Also die sittlichen Tugenden setzen die Klugheit und die Klugheit setzt die sittlichen Tugenden voraus. Das scheint auf den ersten Blick ein fehlerhafter Kreisschluß oder ein Widerspruch zu sein. Theob. Ziegler behauptet denn auch in seiner „Ethik der Griechen und Römer" (S. 122): „Der Zirkel, der darin liegt, daß der Wille dadurch gut werden soll, daß er der Einsicht folgt, und doch, um ihr folgen zu können, schon diese Richtung aufs Gute haben muß..., diesen Zirkel haben alle Neuern wohl erkannt." Auch Ed. Zeller findet in seiner „Geschichte der Philosophie der Griechen" in dieser Lehre einen unauflöslichen Widerspruch. Aber sollte ein so scharfsinniger und konsequenter Denker wie Aristoteles, „der Meister derer, die da denken" (Dante), sich in einen so offenen Widerspruch verwickelt haben? Das ist schon von vornherein fast unglaublich.

Merkwürdig klingt auch die Behauptung Fr. Paulsens in seinem „System der Ethik" (I^7 50): „In der Erörterung des sechsten Buches (der Ethik) über die praktische Einsicht *(φρόνησις)* im Gegensatz zur theoretischen Erkenntnis *(σοφία)* scheint er (Aristoteles) zu der Ansicht zu neigen, daß jene überall gar keine allgemeinen Urteile, sondern nur Einzelentscheidungen möglich macht, womit dann die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik geleugnet wäre." Es ist kaum möglich, den Stagiriten ärger mißzuverstehen, als es hier geschieht.

Sehr ungenau ist auch, was H. Siebeck (Aristoteles [1899] 100) schreibt. Nachdem er dargelegt, sowohl die ethischen als die dianoetischen Tugenden seien dauernde Richtungen zum Handeln, fügt er bei: „Vorwiegend vom Verstand bedingt, also dianoetisch, sind unter diesen im Grunde nur zwei, nämlich Weisheit *(σοφία)* und praktische Klugheit *(φρόνησις)*, je nachdem das normale Handeln mehr aus philosophischer Einsicht oder mehr aus praktischer Erfahrung oder

Geübtheit hervorgeht." Wenn also einer aus philosophischer Einsicht handelt, handelt er nicht klug, sondern weise. Das stimmt nicht mit der Meinung des Aristoteles. Die Weisheit hat es überhaupt nicht unmittelbar mit unseren konkreten Handlungen zu tun; das ist Sache der Klugheit, die auch die philosophischen Einsichten auf das Handeln anwendet und wesentlich praktisch ist, so daß der Beisatz praktisch zur Bezeichnung der Klugheit überflüssig wird.

Auch G. Kafka (Aristoteles [1922] 124) scheint es für einen Zirkel zu halten, daß sich die ethischen und dianoetischen Tugenden gegenseitig bestimmen. So allgemein behauptet das Aristoteles auch gar nicht. Viele dianoetische Tugenden sind ganz unabhängig von den ethischen Tugenden.

Der neueste Bearbeiter des Aristoteles, Jaeger, Aristoteles (1923) spricht sich über das Verhältnis der Klugheit zum sittlichen Handeln nur sehr unbestimmt und unklar aus.

Da uns auch sonst in der Darlegung der Ansicht des Aristoteles über die Klugheit viele Mißverständnisse begegnet sind, so lohnt es sich wohl der Mühe, seine Lehre über das Verhältnis der Klugheit zu den sittlichen Tugenden eingehender darzulegen. Über diesen Gegenstand handelt der große Philosoph im sechsten Buch seiner nikomachischen Ethik an verschiedenen Stellen, setzt aber hier manches voraus, was er schon früher gesagt hatte.

II.

Vor allem sei bemerkt, daß man den Ausdruck *φρόνησις* nicht mit „praktische Einsicht" übersetzen darf, wie das die meisten deutschen Erklärer des Aristoteles tun, sondern man muß ihn mit Klugheit übersetzen. Man braucht nur aufmerksam seinen Ausführungen zu folgen, um sich zu überzeugen, daß er unter *φρόνησις* das versteht, was die Lateiner *prudentia* und wir Deutsche Klugheit nennen. Zur Klugheit gehört allerdings auch praktische Einsicht, aber nicht jede praktische Einsicht gehört zur Tugend der Klugheit.

Aristoteles teilt die Tugenden ein in ethische und dianoetische (Ethic. I, 13)[1]. Die dianoetischen oder Verstandestugenden haben ihren Sitz im Denkvermögen und kommen alle darin überein, daß sie auf die Erkenntnis der Wahrheit als ihr Ziel gerichtet sind, und jede von ihnen auf ihrem Gebiete das Wahre mit Sicherheit erkennt. Drei davon vervollkommnen die theoretische oder wissenschaftliche Vernunft *(τὸ ἐπιστημονικόν)*, die das Notwendige und Unwandelbare zum Gegenstand hat, nämlich der Verstand im engeren Sinn *(νοῦς)*, die Weisheit *(σοφία)* und die Wissenschaft *(ἐπιστήμη)*. Zum Gegenstand der Wissenschaft gehören auch die allgemeinen

[1] Wir folgen in der Angabe der Kapitel der Ausgabe der Ethik von Susemihl-Apelt (1903).

praktischen Grundsätze, solange es sich bloß um die Erkenntnis und Begründung derselben handelt. Die Ethik als Wissenschaft gehört zur theoretischen und nicht zur praktischen Vernunft.

Die praktische Vernunft *(τὸ λογιστικόν)* hat das Einzelne und Kontingente oder Veränderliche zum Gegenstand. Das ist nicht so zu verstehen, als ob die theoretische Vernunft nicht auch Veränderliches zum Gegenstande haben könne, aber sie sucht im Veränderlichen das Notwendige und Unveränderliche; die praktische Vernunft dagegen geht auf das Wandelbare als solches, sie hat zum Gegenstand das Einzelne und Konkrete, das stetem Wechsel unterworfen ist, und dazu gehören die menschlichen Handlungen, die stets einzeln und konkret sind. Wir können nicht im allgemeinen tätig sein, sondern immer nur zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, in bezug auf einen bestimmten Gegenstand usw. Zu dieser praktischen Vernunft gehören die Verstandestugenden der Kunst *(τέχνη)* und der Klugheit *(φρόνησις)*. Die Kunst hat es mit dem Machen *(ποιεῖν)* oder dem Herstellen von Werken zu tun, die Klugheit aber mit unserem immanenten Handeln *(πράττειν)*, das sich in uns vollzieht, wie Sehen, Hören, Denken, Wollen, Erzürnen, Begehren, Lieben, Hassen usw.

Selbstverständlich gibt es nach Aristoteles auch sinnliche Erkenntnisse; aber diese kommen für die Tugend nicht in Betracht, weil sie nur insoweit zur sittlichen Ordnung gehören, als sie unter der Herrschaft der Vernunft stehen.

Außer dem erkennenden Teil unserer Seele gibt es noch einen anderen, der zwar in sich selbst keine Vernunft besitzt, aber an ihr teilnimmt, insofern er ihr gehorchen kann, wie der Sohn dem Vater. Das ist der begehrende Teil der Seele *(τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν.* Ethic. I, 13), nämlich der Wille und in Abhängigkeit von ihm das sinnliche Begehrungsvermögen. Von diesem Teil gehen die freien Tätigkeiten des Menschen aus und in ihm sind die ethischen oder sittlichen Tugenden. Das sind die Tugenden im eigentlichen und strengen Sinn. Wir werden, wie Aristoteles bemerkt, nicht deshalb gut genannt, weil wir Wissenschaft oder Weisheit oder Kunst besitzen, sondern weil wir gerecht, mäßig, tapfer, freigebig und wahrhaftig sind.

Man hat bezweifelt, ob man den Ausdruck ethische Tugend mit sittlicher Tugend verdeutschen könne, aber der Zweifel ist unbegründet. Ethische oder sittliche Handlungen sind nur diejenigen, die von unserem freien Willen ausgehen. Wie Aristoteles eingehend beweist (Ethic. III, 7), hängt es von uns selbst, d. h. von unserem freien Willen ab, ob wir gut oder schlecht, tugendhaft oder lasterhaft sind. Nur für das, was wir freiwillig tun oder unterlassen, können wir gelobt oder getadelt, belohnt oder bestraft werden. Deshalb können auch die eigentlichen sittlichen Tugenden nur

im Willen und in den von ihm abhängigen Fähigkeiten sein. Diese sittlichen Tugenden werden aber von der Vernunft geleitet und nehmen gerade dadurch an ihr teil. Die Vernunft schreibt ihnen die rechte Mitte vor, die sie einhalten sollen. Deshalb definiert Aristoteles die ethische oder sittliche Tugend als einen Habitus (ἕξις), der mit Wahl die uns zukommende Mitte einhält nach der Vorschrift der Vernunft, wie sie der Kluge geben würde (II, 6).

Aber was ist diese Vorschrift der Vernunft, die rechte Vernunft (ὀρθὸς λόγος), die den sittlichen Tugenden die einzuhaltende Mitte vorschreibt? Denn der allgemeine Grundsatz, man solle immer der rechten Vernunft folgen, würde uns wenig nützen. Wir kämen damit nicht weiter als etwa der, welcher uns fragte, was er tun solle, um gesund zu werden, und dem wir antworteten, er solle das tun, was der Arzt oder die Heilkunde vorschreibe. Es genügt also nicht, nur im allgemeinen zu wissen, man solle der rechten Vernunft folgen, sondern man muß auch im einzelnen erklären, worin die rechte Vernunft bestehe. Diese rechte Vernunft ist nach Aristoteles, wie wir sehen werden, nichts anderes als das Urteil der Klugheit, das uns zeigt, was wir in jedem einzelnen Falle als gut zu tun oder als schlecht zu meiden haben.

III.

Was ist nun die Klugheit? Klug im allgemeinen, sagt Aristoteles (VI, 5), nennen wir denjenigen, der gut zu überlegen und zu entscheiden vermag, was ihm unter den vorliegenden Umständen nützlich und gut ist. Aber nicht jede Klugheit ist schon die Tugend der Klugheit. Es gibt Klugheiten, die es nur mit irgendeinem besonderen Zweck zu tun haben. So kann einer klug sein in der Pflege seiner Gesundheit oder in der Führung eines Geschäftes. Das sind noch keine Tugenden. Solche Fertigkeiten lassen sich zum Guten und zum Bösen gebrauchen. Die eigentliche Tugend der Klugheit dagegen hat nur das sittlich Gute zum Gegenstand, welches das ganze Leben betrifft und bei allen bewußten Handlungen zu berücksichtigen ist. Denn immer sollen wir vernünftig oder der Vernunft entsprechend handeln, das Gute tun und das Böse meiden, und das unmittelbar praktische Urteil darüber, was wir in jedem konkreten Falle als gut zu tun oder als böse zu meiden haben, ist, wenn es der Wahrheit entspricht, ein Urteil der Klugheit, und dieses richtige Urteil ist der ὀρθὸς λόγος (recta ratio).

Die Tugend der Klugheit bestimmt aber nicht das Ziel des sittlichen Handelns oder der sittlichen Tugenden. Denn sie überlegt und beratschlagt. Man beratschlagt aber nicht über das Ziel, sondern über die Mittel zum Ziel. Der Arzt beratschlagt nicht über die Gesundheit. Diese ist das Ziel für ihn. Er beratschlagt nur über die

Mittel zu diesem Zweck. Ebenso beratschlagt die Klugheit nicht über das Ziel des sittlichen Handelns oder der sittlichen Tugenden. Dieses ist vielmehr, wie Aristoteles sagt, schon durch die Natur bestimmt. Sobald der Mensch zum Vernunftgebrauch gelangt und sich irgendwie praktisch als Vernunftwesen erkennt, sieht er auch gleich ein, daß er sich in allem von der Vernunft soll leiten lassen. Deshalb sagt Aristoteles (II, 2): „Daß man der Vernunft entsprechend handeln soll, ist allgemein anerkannt und muß uns als Grundlage dienen." Jedes Wesen hat von Natur aus den Trieb, sich in seiner Eigenart zu erhalten und zu vervollkommnen, also das zu erstreben, was ihm nach seiner Eigenart förderlich, und zu fliehen, was ihm schädlich ist. Das gilt auch vom Menschen. Jeder bildet sich unwillkürlich die von selbst einleuchtenden Grundsätze, daß man immer vernünftig handeln, das Gute erstreben, das Böse meiden soll. Durch Schlußfolgerung mit Hilfe der Erfahrung kommt er dann leicht zur Erkenntnis, daß er im Streben nach sinnlichen Genüssen das rechte Maß einhalten soll und welches dieses Maß ist. Ebenso daß er in Gefahren und Beschwerden die rechte Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit beobachten soll. Desgleichen daß er im Umgang mit anderen diesen nicht zufügen soll, was er selbst in derselben Lage von ihnen nicht erdulden möchte usw.

Diese allgemeinen sittlichen Grundsätze sind selbstverständlich von unserem Belieben unabhängig. Sie werden von der theoretischen Vernunft erkannt. Die praktische Vernunft, die nicht reell von der theoretischen verschieden ist, nimmt nun diese allgemeinen Grundsätze zum Ausgangspunkt und bestimmt darnach, was in jedem einzelnen Falle als gut zu tun oder als böse zu meiden ist. Die Klugheit muß also, um ihre Aufgabe zu lösen, sowohl die allgemeinen praktischen Grundsätze kennen als die konkreten Verhältnisse, auf die sie angewandt werden sollen, ja diese konkreten Verhältnisse muß sie noch mehr kennen als die allgemeinen Grundsätze, weil sie mehr Einfluß auf das Handeln haben als die allgemeinen Grundsätze. Bei der Untersuchung der praktischen Verhältnisse, auf die sie die Grundsätze anzuwenden hat, hilft der Klugheit die Tugend der Eubulie oder guten Beratschlagung, und die Synesis oder die richtige Einsicht in die vorliegende Sachlage. Mit ihrer Hilfe kommt die Klugheit zum Schlußurteil, was hier und jetzt zu tun oder zu meiden ist. Die praktische Vernunft geht dabei immer syllogistisch vor, indem sie die allgemeinen Grundsätze auf die konkreten Verhältnisse anwendet; z. B.: Was du sagen willst, ist eine Lüge. Man darf aber nicht lügen. Also darfst du das nicht sagen. Dieses Schlußurteil, das Aristoteles als *λόγος* bezeichnet, nennen wir das Gewissen, und wenn es richtig ist und der Wahrheit entspricht, ist es nach Aristoteles ein Urteil der Tugend der Klugheit und eben der *ὀρθὸς λόγος* oder das, was die Lateiner *recta ratio* nennen. Ganz ver-

fehlt wäre es also, sich auf Aristoteles zu berufen für die Behauptung, das Gewissen sei nicht ein Urteil der Vernunft, sondern eine Art Gefühl oder unbewußter Trieb oder Instinkt.

IV.

Schon aus dem Gesagten erhellt, daß die Klugheit und die sittlichen Tugenden in inniger Beziehung zueinander stehen. Aristoteles behauptet denn auch allgemein, daß die Klugheit nicht ohne die sittlichen Tugenden bestehen kann, und ebenso, daß die sittlichen Tugenden nur in Verbindung mit der Klugheit vorhanden sein können. Wir wollen der Reihe nach beide Behauptungen betrachten.

Erstens: Die Tugend der Klugheit kann nicht erworben werden, wenn man nicht gleichzeitig die sittlichen Tugenden erwirbt.

Um diese Behauptung richtig zu verstehen, muß man wissen, was Aristoteles unter Tugend und tugendhaftem Handeln versteht. Damit man einen Menschen wahrhaft tugendhaft nennen könne, genügt nicht, daß er das Gute wie immer tue, etwa aus Unwissenheit oder Zwang oder Eitelkeit, sondern er muß es in einer bestimmten Weise tun (Ethic. II, 3). Gerecht wird nicht der genannt, der das Gerechte irgendwie tut, sondern nur derjenige, der das Gerechte erstens wissend (εἰδώς) tut, der es zweitens aus freiem Entschluß und aus dem Beweggrund der Gerechtigkeit (προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά) tut, und der endlich das Gerechte fest und beharrlich tut (βεβαίως καὶ ἀμεταχινήτως). Das von der Gerechtigkeit Gesagte gilt gleicherweise von allen sittlichen Tugenden.

Wir haben ferner schon gesagt, daß die Klugheit nicht das Ziel des sittlichen Handelns bestimmt, sondern bloß die Mittel und Wege zu diesem Ziel. Das Ziel selbst erstreben die sittlichen Tugenden. So erstrebt die Tugend der Mäßigkeit das rechte Maßhalten in den sinnlichen Genüssen, die Klugheit dagegen zeigt, was im einzelnen zu tun oder zu lassen sei, um dieses Ziel zu erreichen. Die Klugheit setzt aber im Verstand eine gewisse angeborene Fähigkeit voraus, die Aristoteles δεινότης nennt, was Geschicklichkeit oder Findigkeit bedeutet. Sie besteht darin, daß man die richtigen Mittel und Wege zu einem Ziel leicht auffinden kann. Diese Fähigkeit ist noch keine Tugend. Man kann sie sowohl zum Guten als zum Bösen gebrauchen. Ist das Ziel, dem sie dient, gut, so ist sie gut; ist es schlecht, so ist sie tadelnswerte Schlauheit. Weil aber auch der Kluge diese Geschicklichkeit besitzt, nennen wir auch ihn geschickt (δεινός). Die Klugheit besteht nicht in dieser Geschicklichkeit, setzt sie aber voraus und geht aus ihr hervor, wenn sie dauernd auf das Gute gelenkt wird. Aristoteles nennt diese Geschicklichkeit ein „Auge der Seele". Eine unvollkommene Ausbildung dieses Auges zur Erkenntnis des sittlich Guten und damit ein Anfang der Tugend der Klugheit ist nun wohl möglich, obwohl man die sittlichen Tugenden noch nicht

besitzt, aber eine Ausbildung derselben zur wahren Tugend der Klugheit ist nur möglich, wenn die sittlichen Tugenden mit ihr gleichen Schritt halten und gleichzeitig mit ihr wachsen. Denn die Klugheit setzt das Ziel des sittlichen Handelns voraus und dieses Ziel ist der Gegenstand der sittlichen Tugenden. Wenn nun der Wille das sittlich Gute nicht liebt, sondern verabscheut und flieht, so wird notwendig das Urteil der Klugheit verdorben oder gefälscht. Die Tugend der Mäßigkeit z. B. hat das Maßhalten in den sinnlichen Genüssen zum Gegenstand und Ziel. Wenn sich aber jemand von der Genußsucht beherrschen läßt, so wird ihm das Maßhalten nicht angenehm, sondern lästig und widrig, und deshalb wird auch das Urteil über das Maßhalten in den einzelnen Fällen getrübt. Denn jeder urteilt über den Zweck seines Handelns nach seiner persönlichen Beschaffenheit. Der Ausschweifende findet kein Gefallen am richtigen Maßhalten in geschlechtlichen Dingen, dasselbe ist ihm widrig, und deshalb findet er tausend Scheingründe, um seine Nachgiebigkeit gegen seine Leidenschaft zu entschuldigen und zu beschönigen. Das Urteil der Klugheit wird gehindert und gefälscht. Ebenso ist es mit dem Ehrsüchtigen, dem Habsüchtigen, dem Neidischen usw.

Die tägliche Erfahrung bestätigt das Gesagte. Der Wille übt in allen praktischen Dingen einen mächtigen Einfluß auf den Verstand aus. Was man wünscht, das glaubt man gern; der Wunsch ist oft der Vater des Gedankens; vom Feinde erwartet man kein unparteiisches Urteil, weil Abneigung, Haß und Mißgunst das Urteil beeinflussen. So ist es auch bezüglich des sittlich Guten, das unseren Neigungen widerspricht. Wer infolge verkehrter Neigung die Keuschheit nicht liebt, sondern verabscheut, wird in seinem Urteil über das, was diese Tugend fordert, irregeführt.

Aus dem Gesagten läßt sich leicht entnehmen, in welchem Sinne der hl. Thomas mit Berufung auf Aristoteles wiederholt sagt, die Wahrheit des praktischen Verstandes hänge von der Übereinstimmung desselben mit dem richtig beschaffenen Begehrungsvermögen ab (1, 2, q. 57, a. 5 ad 3), oder: die Klugheit beziehe sich auf das Begehren, da sie die richtige Beschaffenheit des Begehrungsvermögens voraussetze (ebd. a. 4). Man könnte hier fragen, ob Thomas unter dem Begehren (appetitus) die Tätigkeit des Begehrungsvermögens oder dieses Vermögen selbst verstehe. Aber beides kommt auf dasselbe hinaus. Denn die Tätigkeiten richten sich nach der habituellen Beschaffenheit des Vermögens.

Die Klugheit als ausgebildete Tugend kann also ohne die sittlichen Tugenden nicht entstehen und bestehen. Nur wenn das Begehrungsvermögen durch die sittlichen Tugenden richtig beschaffen ist, wird der Mensch dauernd richtig über das sittlich Gute urteilen.

Zweitens: Aber auch die sittlichen Tugenden können nicht bestehen ohne die Tugend der Klugheit.

Das geht schon aus der von Aristoteles aufgestellten Begriffsbestimmung der sittlichen Tugend hervor. Diese ist, wie schon gesagt wurde, eine dauernde Fertigkeit, die mit Wahl die uns zukommende Mitte einhält nach Vorschrift der Vernunft, wie sie der Kluge geben würde. Um dauernd sittlich gut zu handeln und die sittliche Tugend zu erwerben, muß man dauernd klug urteilen und so die Tugend der Klugheit erwerben und besitzen. Ohne die Klugheit fehlt den sittlichen Tugenden der sichere Führer und Wegweiser.

Außerdem ist folgendes zu beachten. Wie im praktischen Verstand die natürliche Geschicklichkeit *(δεινότης)* und die Tugend der Klugheit, so unterscheidet Aristoteles im Begehrungsvermögen die natürliche Tugend und die sittliche Tugend im eigentlichen Sinne. Der Wille hat von Natur aus die Neigung zum Guten, das ihm die Vernunft als solches vorstellt. Aristoteles nennt diese angeborene Neigung geradezu natürliche Tugend *(φυσικὴ ἀρετή)*. Deshalb behauptet er auch, wir seien alle von Natur aus gerecht, mäßig, tapfer usw. Diese Anlage ist jedoch noch keine eigentliche Tugend. Sie verhält sich zur sittlichen Tugend wie die schon erwähnte Geschicklichkeit zur Klugheit. Solange der Wille keine äußeren Hindernisse findet, wird er das ihm von der Vernunft vorgestellte Gute lieben und erstreben. Deshalb sagt A. an einer Stelle (Ethic. IX, 8): „die Vernunft wählt und erstrebt das, was ihr das Beste ist", nämlich solange sie oder der Wille, der hier in der Vernunft mit einbegriffen ist, keine Hindernisse findet. Die angeborenen Neigungen und Anlagen der Menschen sind aber sehr verschieden. Der eine hat von Natur eine größere Neigung zur Freigebigkeit als ein anderer. Wenn er jedoch seiner Neigung folgt, ohne auf das sittlich Gute zu achten, was Sache der Klugheit ist, so wird er oft unzeitige und ungehörige Ausgaben machen und ein Verschwender werden, also nicht die Tugend der Freigebigkeit erwerben. Ein anderer ist von Natur aus mutig und kühn; wenn er sich aber nicht von der Rücksicht auf das sittlich Gute oder die Forderung der Klugheit leiten läßt, wird er verwegen und tollkühn und nicht wahrhaft tapfer. Wieder ein anderer hat von Natur eine größere Neigung zum Maßhalten in den sinnlichen Genüssen; wenn er sich aber nicht von der Klugheit leiten läßt, so wird er sich bald manche Fehler gegen die Mäßigkeit zuschulden kommen lassen. Und so ist es in bezug auf alle anderen angeborenen Neigungen. Wenn nicht die Klugheit beständig den rechten Weg weist, kann es keine wahre sittliche Tugend geben. Denn widersprechen die Neigungen des Begehrungsvermögens der Vernunft, so wird der Wille die Vernunft beeinflussen und auf seine Seite ziehen. Verstand und Wille sind ja von Haus aus aufeinander hingeordnet, und es ist auf die Dauer unmöglich, daß sie einander widersprechen.

Nur wenn Verstand und Wille harmonisch zusammenwirken, entstehen die sittlichen Tugenden zugleich mit der Klugheit. Folgt der Wille nicht der Vernunft, sondern den verkehrten Neigungen und Leidenschaften, so wird nicht nur die sittliche Tugend nicht erworben, sondern auch die Klugheit nicht.

Wie jeder aus unseren Ausführungen leicht ersieht, kann von einem Widerspruch in der Lehre des Stagiriten über den Zusammenhang zwischen der Klugheit und den sittlichen Tugenden keine Rede sein.

Besprechungen.

Wunderle, Georg, Einführung in Augustins Konfessionen (Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des kath. Akademikerverbandes, hrsg. v. Fr. X. Münch). Lex.-8° (146 S.) Augsburg 1930, Haas & Grabherr. Geb. *M* 7.—.

W. greift hier eines der reizvollsten und in neuerer Zeit umstrittensten Augustinusprobleme auf. Es ist so viel über Name, Zweck und Aufbau der Konfessionen, über ihre Glaubwürdigkeit, über des Heiligen Bekehrung, seine religiöse Entwicklung bis zur Taufe, sein Schuldbewußtsein, sein religiöses Ideal — diese Stichworte geben den Hauptinhalt der Schrift wieder — geschrieben worden, daß wesentlich Neues nicht gesagt werden konnte. Das ist auch nicht der Zweck der vorliegenden Darstellung, die sich bereits in ihrer äußeren literarischen Aufmachung an weitere Kreise der Akademiker wendet. W. will selbständig, auf Grund eines eingehenden Studiums der Bekenntnisse und in kritischer Prüfung der aufgeworfenen Fragen und vorgelegten Antworten, Stellung zu dem gesamten Problemkomplex nehmen.

Diese Aufgabe löst er vollauf. Allüberall verrät sich ein sicheres, ruhiges, sachlich begründetes, maßvolles Urteil, ein feiner historischer Takt, der sich von allen „genialen" Konstruktionen und Einseitigkeiten fernhält. Das Endergebnis, zu dem er gelangt, bestätigt, daß die traditionelle, echt katholische Auffassung gegenüber den rationalistischen Einseitigkeiten eines Harnack, Thimme, Boissier und anderer im wesentlichen den geschichtlichen Tatbeständen völlig entspricht.

Ein besonders zentraler, heißumstrittener, gegensätzlich gedeuteter Lehrpunkt in der Spekulation des christlichen Platonikers soll hier herausgehoben werden: die Frage nach der Gotteserkenntnis bei Augustin. Kennt Augustinus einen eigentlichen, strengen Gottesbeweis? Bekennt er sich zur unmittelbaren Gottesschau im Sinn des Ontologismus? Referent hat in der Augustinusfestschrift, die 1930 von der Görresgesellschaft herausgegeben wurde, kritisch zu dieser Frage Stellung zu nehmen gesucht und offen in der Einleitung erklärt, daß keine bisherige Darstellung, etwa die Arbeiten von Boyer, van Endert, Hessen, Grabmann, Geyser, Kälin, Gilson, das Problem restlos und allseitig gelöst zu haben scheint.

W. kommt (107—115) zu folgendem Ergebnis: „Nun muß zugegeben werden, daß weder die Konfessionen noch die anderen hier einschlägigen Schriften Augustins ein vollkommen eindeutiges Urteil darüber ermöglichen, ob Augustin den Gottesbeweisen, das heißt also der kausal vermittelten [ich würde mit Rücksicht auf den Hauptbeweis aus der Wahrheit das ‚kausal' streichen] Gotteserkenntnis eine entscheidende Bedeutung beimißt. Seinen Worten nach treten sie zweifellos stark zurück; hier kommt vor allem eine Art von unmittelbarer Wahrheitserfassung zur Geltung, die in manchen Stücken an ontologische [wohl ontologistische] Aufstellungen anklingt. Wir treten aber trotzdem der Meinung von Johannes Hessen nicht bei, die Augustin ausschließlich für eine natürliche Gottesschau in Anspruch zu nehmen sucht... — Es ist oft bei den modernen Untersuchungen über Augustins Gotteserkenntnis nicht genugsam hervorgehoben worden, daß er die Überzeugung von Gottes Dasein in keinem Stadium seines Entwicklungsganges vollkommen neu gewinnen mußte... Wir stimmen daher der Ansicht Geysers (Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart [Münster i. W. 1923] 68) nicht zu; uns scheinen für den Augustin der Kon-

fessionen die Gottesbeweise nicht ‚ein integrierender, das Erleben fundierender und es ermöglichender Teil des zu unserer Natur gehörigen Schauens der Gottheit' zu sein. ... Damit ergibt sich eine ganz andere Beurteilung der unmittelbaren Gottesschau Augustins, als sie einerseits die ausschließliche Gegenüberstellung von mittelbarer, ‚beweisender' Gotteserkenntnis und unmittelbarem Gotteserleben und anderseits die einseitige phänomenologisch-ontologistische Deutung nahelegt... Das schwierige Problem, ob nach Augustins Lehre die Einstrahlung der Wahrheit in den Menschengeist als ursächliche Wirkung von seiten Gottes oder als Aufleuchten eines von Gott der Menschenseele eingesenkten Lichtkeimes zu fassen ist, dürfte kaum je befriedigend aufgehellt werden... Wir sind der Meinung, daß das ‚Aufleuchten' der Sprech- und Anschauungsweise Augustins gemäßer zu sein scheint als die ursächliche Gewirktheit. Immerhin müssen wir zugeben, daß sich eine Ablehnung der letzteren aus den augustinischen Texten nicht rechtfertigen läßt."

Diese maßvollen, umsichtigen Sätze scheinen sich mir methodisch, d. h. historisch-kritisch, wie inhaltlich in der Richtung der Wahrheit zu bewegen. Ich selbst bin im wesentlichen zu demselben Ergebnis gelangt. Die Grundrichtung der augustinischen Gotteserkenntnis ist weder aristotelisch-scholastisch noch ontologistisch, wie aus apologetischem Übereifer die einen wie die anderen Parteien sie oft vergewaltigt haben. In den Frühdialogen neigte Augustinus, ganz unter dem Einfluß der neuplatonischen Intuitions- und Ekstasenlehre stehend und noch nicht genügend vertraut mit den Offenbarungsdogmen, dazu, anzunehmen, der geläuterte, heilige Mensch könne vielleicht in seltenen Fällen natürlicherweise Gott hier auf Erden schauen. Später verwarf er ständig diesen Irrtum: die Gottesschau ist dem jenseitigen Leben vorbehalten, auf Erden ist dieses Privilegium übernatürlicherweise höchstens Heiligen wie Moses und Paulus verliehen worden. Dagegen hielt er ständig als echter Neuplatoniker an zwei Sätzen fest: erstens, der Geist schaut unmittelbar die geistigen Ideen oder Seinsgehalte; zweitens, diese Inhalte haben ihr Sein in Gott. Die Inkonsequenz, die darin liegt, daß er trotzdem energisch die unmittelbare Gottesschau leugnet, ist psychologisch leicht erklärlich: Die unvergleichlich wichtigeren theologischen Fragen nehmen den Kirchenvater derart in Anspruch, das unermeßlich höhere übernatürliche Licht der Offenbarung läßt ihm das geringe Licht der philosophischen Vernunft als so unbedeutend erscheinen, daß er nicht mehr das Interesse hat und noch weniger die Zeit sich nimmt, die Dogmen und theologischen Spekulationen mit den neuplatonischen Grundsätzen zu harmonisieren bzw. letztere durch jene zu berichtigen (vgl. J. Maréchal, La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après S. Augustin: NouvRevTh 57 [1930] 89—109 191—214). B. Jansen S. J.

Koch, H., Adhuc virgo, Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. (Beiträge zur historischen Theologie 2.) gr. 8° (44 S.) Tübingen 1929, Mohr. *M* 3.—; Subskription *M* 2.70.

Der Verf. stellt die Behauptung auf, Irenäus nehme die immerwährende Jungfräulichkeit Mariä nicht an: „Er läßt vielmehr mit der Geburt Jesu ihre Jungfräulichkeit enden und ihre volle Ehe mit Joseph beginnen" (8; vgl. 16 19). Ferner meint der Verf., Tertullian habe seine bekannte Ansicht vom Aufhören der Jungfräulichkeit Mariä aus Irenäus geschöpft (26 32) und aus den Evangelien, die er „noch nicht mit der Brille einer spätern Theologie" las (7). „Alle Wahrschein-

lichkeit spricht dafür, daß die früheren Kirchenmänner vor Irenäus derselben Ansicht huldigten, wie Irenäus und nach ihm Tertullian" (22). „Tatsächlich ist ja damit auch der Sinn der evangelischen Erzählungen richtig getroffen" (33; vgl. 22), nämlich mit der Annahme, daß Maria nach der Geburt Jesu aus der Ehe mit Joseph Kinder hatte.

Dazu ist zu bemerken: 1. Wenn Irenäus die ständige Jungfräulichkeit Mariä geleugnet hat, so hat er eben geirrt, und es wird ihm gegenüber der Satz des hl. Thomas angewendet: „Magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris" (S. th. 2. 2, q. 10, a. 12). — 2. Irenäus hat sicher nicht ausdrücklich, wie Tertullian es getan, die ständige Jungfrauschaft Mariä geleugnet. Aber auch nicht einschlußweise. Eine Hauptstelle, die der Verf. aus Irenäus beibringt und die auch das Titelwort „Adhuc virgo" enthält, ist folgende: „Et quemadmodum protoplastes ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine (Gen 2, 5)... habuit substantiam..., ita recapitulans in se Adam, ipse Verbum exsistens ex Maria, quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis" (Adv. haer. 3, 21, 10; mit den Sperrungen und Auslassungen wie beim Verf. S. 8). Aber es ist hier auf den eigentlichen Vergleichspunkt zu achten. Er liegt darin, daß, wie die Erde noch jungfräulich war, als der Leib des ersten Adam aus ihr gebildet wurde, so Maria noch jungfräulich war, als das ewige Wort aus ihr Fleisch annahm. Mit Unrecht behauptet der Verf., der Vergleich sei weiter dahin auszudehnen, daß, wie bei der Erde, so auch bei Maria später die Jungfräulichkeit aufhörte. Daß eine solche Aussage in der Absicht des Irenäus lag, ist nicht bewiesen. Worauf es ihm nach dem Zusammenhang ankommt, ist, zu zeigen, daß Christus jungfräulich empfangen wurde. Dasselbe Ziel verfolgt er an der Parallelstelle Epideixis n. 32 f. Auch bei der Stelle Adv. haer. 3, 22, 4, wo wieder von Maria gesagt wird: „licet virgo adhuc sit", liegt der Vergleichspunkt darin, daß, wie die einem Manne bestimmte Eva als noch Jungfrau ungehorsam war und uns Ursache des Todes wurde, so die einem Manne verlobte zweite Eva als Jungfrau — hier steht das „adhuc" nicht — gehorsam war und uns Ursache des Heils geworden ist. Der von Irenäus betonte Rekapitulationsgedanke verlangt nicht, wie der Verf. es meint, „daß die Jungfrauschaft bei Maria nachher ebenso durch die Ehe ein Ende nimmt, wie bei Eva" (10). Wenn Maria später mit Joseph Kinder erzeugt hätte, so hätte das mit der *recapitulatio,* mit der Wiederaufnahme der alten Ordnung, oder mit der „Rückbewegung", der *recirculatio,* zum guten Anfang nichts zu tun. Denn diese Kinder wären wegen ihrer väterlichen Abstammung in der Erbsünde empfangen; es wäre keine Wiederherstellung der alten Ordnung, sondern eine Fortsetzung des Ruins gewesen. Aber nach einer anderen Seite hin geht der Vergleich weiter: Wie Eva leiblicherweise Kinder gebar, die als Kinder des Zornes Gottes ins Leben traten, so ist Maria geistigerweise Mutter von Kindern des göttlichen Wohlgefallens: „Plane mater membrorum eius [sc. Christi], quod nos sumus" (Aug., De s. virginitate 6, 6; ML 40, 399); und Irenäus selbst Adv. haer. 4, 33, 4: „In novam regenerationem... datam [sc. eam], quae est ex virgine per fidem regenerationem." Über das rechte Verständnis dieser Stelle vgl. Chr. Pesch, Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden (1923) 155. Wenn der Rekapitulationsgedanke in der von K. angenommenen Weise weiterginge, so würde folgen, daß Irenäus den hl. Joseph als den zweiten Adam betrachtet hätte. Aber daß einem Irenäus ein solcher Gedanke hier vorgeschwebt habe,

wird der Verf. selbst nicht zugeben. Übrigens hat auch Origenes das „adhuc virgo", und zwar nach MG 13, 1902 D f. 1904 A (auch Lommatzsch 5, 238) in einem uns von Makarius Chrysokephalus (14. Jahr.) erhaltenen Fragment aus den Lukashomilien. Origenes sagt darin von Elisabeth: „Eam [sc. Mariam], quae adhuc virgo erat, matrem vocat", *καὶ μητέρα καλεῖ τὴν ἔτι παρθένον*. Und doch wird weder Origenes noch Makarius das *ἔτι παρθένιον* so verstanden haben, daß es die Verneinung: „aber später nicht mehr Jungfrau" einschloß. — 3. Mit Unrecht wendet sich der Verf. gegen die katholische Erklärung von Mt 1, 25: „Er erkannte sie nicht, bis sie ihren Sohn gebar." Er meint: „Und wenn nun hier beigefügt ist *ἕως οὗ κτλ.*, so kann damit nur die Zeitgrenze dieses Verzichtes [auf ehelichen Verkehr] angegeben sein, zumal da auch bei Matthäus später (12, 46 ff. 13, 55 f.) von Brüdern und Schwestern Jesu die Rede ist. Andernfalls müßte man die Redeweise des Matthäus als sinnlos oder als grobe Fahrlässigkeit bezeichnen" (36). Der Satz ist weder sinnlos noch fahrlässig, auch wenn nachher derselbe Zustand fortdauert. Vgl. etwa 1 Makk. 5, 54: „Et obtulerunt holocausta, quod nemo ex eis cecidisset, donec (*ἕως τοῦ*) reverterentur in pace", womit nicht gesagt ist, daß nachher einer von diesen auf dem Schlachtfeld fiel. — 4. Der Verf. hat nicht bewiesen, was er S. 28 sagt, im Abendlande seien außer den zwei sicheren Zeugen gegen die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, Tertullian und Irenäus, auch „bei andern deutliche Anzeichen für dieselbe Auffassung". Daß Irenäus nicht als sicherer Zeuge gegen die ständige Jungfräulichkeit Mariä gelten kann, ist genügend gesagt. Wenn Cyprian in seiner Schrift De habitu virginum die Mutter Gottes nicht erwähnt, so kann man darin noch nicht ein deutliches Anzeichen dafür erblicken, daß er eben Maria nicht als immerwährende Jungfrau ansah. Er hat in dieser Schrift (cap. 15) auch eine Ermahnung für alle Frauen, und auch hier erwähnt er Maria nicht. Was aus Hippolyt und Viktorin von Pettau angeführt wird, kann auch nicht als deutliches Anzeichen gelten. Dasselbe ist zu sagen von den Hinweisen auf Theophilus, Justin, Hegesipp (14 ff.). Es kann sehr wohl sein, daß wir für ein Dogma keine oder kaum einige Zeugnisse aus den allerersten Jahrhunderten haben — man denke etwa an das Sakrament der Heiligen Ölung — oder daß ein Dogma eine Zeitlang verdunkelt ist. Das alles ist keine Schwierigkeit gegen das katholische Dogma. Eine Dogmengeschichte aber, die die Unfehlbarkeit der Kirche außer acht läßt oder gar leugnet, ist in großer Gefahr, auf ihrem eigensten Gebiet an der Wahrheit vorbeizusehen, so sehr sie auch beteuert, nur der Wahrheit dienen zu wollen.

A. Deneffe S. J.

Machen, J. Gresham, The Virgin Birth of Christ. gr. 8° (415 S.) New York and London 1930, Harper and Brothers.

Der Verf. schreibt mit einer behaglichen Breite. Aber er schreibt klar und durchweg gut. Sein Buch ist eine glänzende und gediegene Verteidigung der jungfräulichen Geburt Christi. Er läßt sich nicht imponieren, weder von Clemen noch von Harnack, weder von Norden noch von Leisegang, dessen Buch „Pneuma Hagion", trotzdem es (1922) zwei Jahre vor Nordens Buch „Die Geburt des Kindes" erschienen ist, doch von M. als der Gipfelpunkt der naturalistischen Erklärung der Geburt Christi angesehen und einer eingehenden Widerlegung unterzogen wird (363 ff.). Die Lehre von der jungfräulichen Geburt Christi ist klar vorhanden am Anfang des 2. Jahrhunderts; sie ist nicht erst da aufgekommen. Die Echtheit, Unversehrtheit und

Glaubwürdigkeit von Luk. 1 und 2 und der Kindheitsgeschichte bei Matth. 1 wird verteidigt. Beide Berichte widersprechen sich nicht; auch die übrigen Schriften des NT enthalten keinen Widerspruch zur Kindheitsgeschichte Jesu. Die rationalistischen Theorien von einem heidnischen Ursprung der Lehre von der jungfräulichen Geburt Christi sind unzulängliche Erklärungen der Tatsachen. Der Glaube an diese Wahrheit ist nicht gleichgültig für das Christentum (382 ff.). — Man kann das Buch auf weite Strecken lesen, ohne daß man die Frage entscheiden kann: Ist der Verf. Katholik oder nicht? Erst allmählich wird es klar, daß er es nicht ist. So entschieden er die jungfräuliche Geburt Christi festhält und verteidigt, so kann er sich doch nicht entschließen, die ständige Jungfrauschaft Mariens anzunehmen. Es scheint ihm höchst wahrscheinlich, daß die sog. Brüder Jesu einfachhin Kinder Josephs und Marias sind (144). Hier fehlt dem Verf. die eine theologische Erkenntnisquelle, die unfehlbare Kirche. Aber wenn er auch nur einmal selbst seine eigenen Grundsätze weiter anwenden wollte, würden sich ihm neue Erkenntnisse erschließen. Muß nicht von dem ‚majestätischen Christusbild" (382), von dem er so schön redet, ein Widerschein auf eben jene fallen, die als Jungfrau den wesensgleichen Sohn Gottes empfing und gebar? Und ist anzunehmen, daß sie, nachdem sie wunderbar Mutter Gottes geworden, nachher ihre Jungfräulichkeit verlor? Muß nicht schon die Lehre des hl. Paulus von uns als den Gliedern des Leibes Christi den Gedanken nahelegen, daß jene Jungfrau in anderer Weise Mutter ward, geistige Mutter der Glieder Christi? Daß der Verf. geneigt ist, von Maria richtig zu denken, zeigt die Art, wie er mit der beliebten rationalistischen Schwierigkeit aus Mark. 3, 21 und 31 fertig wird (245 ff.).

A. Deneffe S. J.

Molina, Thomas, Das Leiden im Weltplan. Lösung tiefster Menschheitsfragen. 2. Aufl. 8° (570 S.) Innsbruck [1930], Tyrolia. *M* 13.—; geb. *M*. 15.—.

Die zweite Auflage scheint ein unveränderter Abdruck der ersten zu sein. Dieser gegenüber ist die Kritik sowohl an hoher Anerkennung als an ernsten Vorbehalten nicht karg gewesen; man sehe insbesondere die sehr eingehenden Besprechungen von J. Stufler S. J. in ZKathTh 54 (1930) 269—281 und von M. Benz O. S. B. in DivThom (Fr) 8 (1930) 349—358.

Mit Recht wurde die hohe spekulative Begabung, die hinreißende Kraft einer edlen, stark rednerischen Sprache und die durch und durch katholische Gesinnung des Verf.s hervorgehoben; ich möchte hinzufügen: die außergewöhnliche religiöse Veranlagung, fast hätte ich gesagt: Genialität, von der das Werk zeugt. Doch muß auch bemerkt werden, daß der Verf. infolge dieser seiner Veranlagung bei der Deutung der erhabensten Wahrheiten und tiefsten Geheimnisse des Glaubens einiges auf die Spitze treibt und es liebt, dem staunenden Auge gewaltige Kontraste zu enthüllen, bei deren Synthese er dann durchweg weniger befriedigt. Benz redet von einer „weitgehenden Liebe zum Paradoxen". Nüchterner veranlagte Naturen vermögen den Gedankenflügen öfters kaum zu folgen.

Berechtigt scheint mir auch die Ausstellung zu sein, der Verf. hätte die Ergebnisse seines Denkens etwas mehr durch die gemeinsame Lehre der Theologen kontrollieren müssen. Man gewinnt den Eindruck: Er hat vor längerer Zeit die scholastische Philosophie und Theologie, insbesondere die Praelectiones dogmaticae von Chr. Pesch, sehr gründlich studiert, dann fast ein Menschenalter lang während einer nicht

eigentlich fachtheologischen Berufsarbeit viele große theologische Probleme mit sich herumgetragen, mit der ihm eigenen Geistesschärfe selbständig durchdacht und verarbeitet, förmlich mit ihnen gerungen, bis er nun die Ergebnisse seiner Spekulation, um das drängende Problem des Leidens geschickt gruppiert, zum Trost und Nutzen seiner Mitmenschen veröffentlicht. Dabei war es freilich unvermeidlich, daß im Laufe der Jahre das Bild mancher theologischen Einzelheit im Geiste des Verf.s verblaßte oder sich verschob. Mehrfach wurde auf das auffälligste Beispiel dieser Art hingewiesen: Die von einigen Theologen geäußerte, von fast allen zurückgewiesene Meinung, ein Beharren Adams würde für alle Nachkommen die Befestigung in der Gnade bedeutet haben, wird als „Ansicht wohl aller Theologen" (390) zugrunde gelegt, um darauf weitere Theorien aufzubauen. Ähnlich wird die nur von Ripalda und dem einen oder anderen sonstigen Theologen mit vorsichtiger Zurückhaltung vorgelegte Ansicht, „daß jede wahre, auf Gotteserkenntnis gründende Tugend nicht mittels natürlicher ‚Mitwirkung', sondern durch übernatürlichen Gnadenantrieb geschieht" (trotz der großen Schwierigkeiten betreffs der Heilsnotwendigkeit des Offenbarungsglaubens, in die sie verwickelt!), mit der Qualifikation „mehr als wahrscheinlich" versehen (S. 148 Anm. 68). Es hat freilich auch sein Gutes, daß dieses Buch mehrfach an ziemlich allgemeinen Lehren Kritik übt, da so die Theologen gezwungen werden, die dafür üblichen Beweise gründlich nachzuprüfen.

Die meisten gegen das Werk bislang vorgebrachten Bedenken bestehen meines Erachtens zu Recht. Doch soweit es in der Erklärung der Freiheit Christi, auch gegenüber der Sünde, Chr. Pesch folgt, möchte ich nicht widersprechen. Ebenso geht der scharfe Tadel, den die häufige Verwendung des einschränkenden „in etwa" gefunden hat, entschieden zu weit. Das ist keine bequeme Klausel, die es ermöglicht, so ziemlich jedes Paradoxon zu behaupten, sondern es ist damit der durchaus verständliche scholastische Terminus *secundum quid* (im Gegensatz zu *simpliciter*) gemeint. S. 281 heißt es ausdrücklich: „in etwa, d. h. unter einer bestimmten einzelnen Rücksicht".

Um nicht längst Gesagtes zu wiederholen, sei nur auf einige meines Erachtens einer Verbesserung bedürftige Einzelheiten aufmerksam gemacht, die ich anderwärts nicht erwähnt fand. Der Verfasser meint, das Problem „Gnade und Freiheit", an dem Thomismus und Molinismus sich bisher vergeblich abgemüht hätten, endgültig gelöst zu haben. Aber selbst wenn seine Ansichten vom formell Freiheit bewirkenden Element und von der göttlichen Bewirkung der freien Akte richtig wären, so bliebe doch ein Hauptproblem des Gnadenstreites ungelöst, ja unberührt: Woher die absolute Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade? Durch eine *praedeterminatio?* Das wird der Verf. ablehnen, weil ja nach ihm nicht einmal „die geringste Einmischung in das eigentlichste Freiheitsgeschäft" zugegeben werden darf (111). Also bleibt nur übrig: durch die *scientia media,* diesen Hauptanstoß aller Gegner Molinas. — „Daß ... materielles Feuer ... die Verdammten quält, ist ... so sicher, daß nach einer römischen Entscheidung der letzten zwanzig Jahre einer, der dies nicht glaubte, nicht absolviert werden könnte" (207). Wo findet sich diese Entscheidung? Im Denzinger sucht man sie vergebens, und Chr. Pesch, auf den sich der Verf. gern beruft, sagt Prael. dogm. IX n. 652 von der gegenteiligen Lehre: „neque umquam ab auctoritate ecclesiastica censurata est". Wahrscheinlich ist eine, allerdings schon vor 40 Jahren, am 30. April 1890, an einen Pfarrer der Diözese Mantua ergangene Antwort der römischen Pönitentiarie gemeint, der, als sie seinerzeit von einer römischen Wochenschrift veröffentlicht wurde, einige theologische Zeitschriften zu großes

Gewicht beimaßen. Die Pönitentiarie hat bekanntlich nicht die Aufgabe und das Recht, Lehrentscheidungen zu geben. Sie hat diese Antwort, die auf eine private Anfrage hin erfolgte, nicht zur allgemeinen Nachachtung veröffentlicht. Endlich lautet die Antwort so ausweichend, daß über die Lehre vom Höllenfeuer eigentlich nichts gesagt wurde: Solche Pönitenten seien sorgfältig zu unterrichten (worüber?) und „pertinaces" (worin?) seien nicht zu absolvieren. Der Professor, bei dem ich den Traktat *De Novissimis* hörte und den auch Th. M. neben Chr. Pesch hochschätzen dürfte, Jos. Hontheim S. J., war der Überzeugung, die Pönitentiarie habe absichtlich so orakelhaft geantwortet, damit man sie etwa auch so verstehen könne: Die Pönitenten seien zu unterrichten, daß die Kirche in solchen Fragen bindende Entscheidungen treffen könne und daß jeder Katholik bereit sein müsse, sich solchen Entscheidungen zu unterwerfen; andernfalls könne er nicht absolviert werden. Bei den Beweisen für die Wirklichkeit eines materiellen Höllenfeuers sollte man also diese angebliche „römische Entscheidung" auslassen. — Zu S. 373: Wenn Thomas in der Lehre vom Individuationsprinzip „nicht bloß aus Eigenem schöpfte", so folgt doch noch nicht, daß er hier „unter göttlicher Eingebung schrieb". Er schöpfte doch auch vieles aus der Geistesarbeit älterer Philosophen, in unserem Falle etwa aus den Werken Avicennas. — Zu S. 412, Z. 1: Für die berühmte Unterscheidung des *posse non mori* und des *non posse mori* sollten doch nicht Pesch und Thomas zitiert werden, sondern ihr Urheber Augustin (De Gen. ad litt. 6, 25, 36; De corr. et grat. 12, 33).

So ließen sich gewiß noch manche Bemerkungen machen. Die von anderen und mir gemachten mögen freundliche Berücksichtigung für die gewiß nicht ausbleibenden weiteren Auflagen finden. Sie sollen aber keinem Leser die Freude an dem in seiner Art großartigen Werk trüben. H. Lange S. J.

Doms, Herbert, Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus (Breslauer Studien z. hist. Theol. Bd. XIII). gr. 8° (303 S.) Breslau 1929, Müller & Seiffert. *M* 15.—.

Leider ist die Theologie des großen deutschen Scholastikers noch sehr wenig erforscht worden. D. kann sagen, seine systematische Darlegung von Alberts Gnadenlehre stelle den ersten größeren Versuch dar, den *doctor universalis* als Dogmatiker kennen zu lernen (3).

Er ist überzeugt, daß Alberts Gnadenlehre nur verstanden werden kann, wenn sie zu seinen Lehren von der Verklärungsbedürftigkeit aller Geschöpfe in Beziehung gesetzt wird. Darum holt er weit aus und behandelt Kap. 1 (8—36) zunächst die allgemeinere Lehre vom Streben aller Kreaturen nach Gott (Albert lege in seiner Gnadenlehre starkes Gewicht auf das natürliche Streben des Geschöpfes nach Befreiung von der Vergänglichkeit; 24) und dann deren Anwendung auf das Streben des Menschen nach vollkommenem Besitz Gottes (dem a auf S. 9 müßte wohl ein b auf S. 16 entsprechen!). Alberts *desiderium naturale gratiae* hat nach D. nichts mit bewußten Akten des Verlangens nach dem Übernatürlichen zu tun, sondern ist „die Perfektibilität des Geistes durch die Gnade zum *actu imitari Deum*, weiter nichts" (28). Ohne Gnade und Glorie kann die menschliche Natur nicht zu ihrer höchsten Vollendung gelangen. In diesem Sinne rede Albert, Petrus Lombardus und seiner Schule folgend, von einer natürlichen Hinneigung zur Gnade und einer gewissen Notwendigkeit, sie zu erlangen (30). Diese Lehre enthalte das aristotelische Element vom *appetitus naturalis* aller Kreatur nach Gott und das neuplatonisch-boethianische von der *perfectio naturalis* im Sinne einer vollkommenen Art und Weise, das eigene Wesen durch größte Annäherung an dessen Idee in Gott zu besitzen

(32 f.). Weil Thomas hier ganz und gar aristotelische Gedanken ausgebaut habe, könne Alberts Lehre nur mit Vorsicht mit der des Aquinaten verglichen werden (33).

Mehr einleitend zur Gnadenlehre ist auch noch Kap. 2 (37—60), Die Lehre von der *mens* als *imago Dei*. Daraus sei hervorgehoben: Bonaventura steht hier zwischen Albert und Thomas, aber näher bei Albert, der in seinem Sentenzenkommentar erheblich weniger klar und übersichtlich als Thomas ist, in seinem Alterswerk (S. th.) aber weitgehend Gedanken und Einteilungen von seinem Schüler übernommen zu haben scheint (56 f.).

Die drei folgenden kurzen Kapitel (61—77) behandeln die *gratia increata*. Die *missio temporalis* besagt aber auch eine reale Veränderung im Geschöpf, indem sie das innergöttliche trinitarische Leben abbildet und durch das geschaffene Abbild eine Durchdringung der Seele durch die göttlichen Personen bewirkt. Diese Durchdringung wird nach dem neuplatonischen Prinzip veranschaulicht: „Deus aequaliter se habet ad omnia, sed non omnia aequaliter ad ipsum" (Zusammenfassung 73).

Kap. 6 u. 7 (78—129) kommt die geschaffene *gratia gratum faciens* mit ihren Auswirkungen zu ausführlicher Darstellung. Es sind wohl keine erheblichen Unterschiede gegenüber Thomas; nur daß Albert die Gnade nicht gern als *accidens* sondern lieber als *perfectio* der Seele bezeichnen will (87—90) und daß er mehr an die augustinisch-neuplatonische Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe anknüpft (96—99). — Gern hätte ich etwas gehört von der Unterscheidung der sakramentalen und extrasakramentalen Gnade, die nach Pangerl (ZKathTh 46 [1922] 96) bei Albert von großer Bedeutung ist.

Kap. 8 (130—148) bildet in der Hauptsache eine Auseinandersetzung mit Heims Darstellung der Gnadentheorie des Alexander von Hales. Die in sich ohne Frage sehr berechtigte Polemik lenkt hier doch zu sehr vom Gegenstand der Arbeit ab. Sie wäre wohl besser als eigener Artikel erschienen oder als Exkurs am Schlusse beigefügt worden.

Kap. 9 (149—162) behandelt die Verdienstlehre Alberts. Ein volles *meritum de condigno* scheint er nicht gelten lassen zu wollen (150): „Caritas... est valens vitam aeternam, non condignitate, quia vita aeterna Deus est, cui nihil est condignum, sed reputatione divina, quia Deus non tantum exigit a nobis pro vita aeterna quantum valet, sed quantum nos valemus dare ex suo dono" (In 1 Sent. d. 17 a. 1 ad 12). Vielleicht will Albert, so vermute ich, nur dasselbe sagen, was Thomas ausdrückt: „... non... secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam" (S. th. 1, 2 q. 114 a. 1).

Kap. 10 (163—208), Die Lehre von der *gratia gratis data* und der Rechtfertigung. D. findet es merkwürdig, daß Albert das, was wir heute *gratia actualis* nennen, von der *gratia gratum faciens* nur unklar unterscheide und niemals eine Erörterung über das Wesen der aktualen Gnade anstelle, während doch die Vorgänger und Zeitgenossen die Abgrenzung bereits mit größerer Klarheit vorgenommen hätten (163). Ob die letztere Behauptung richtig ist, werden wir wohl demnächst auf Grund der begonnenen Artikelserie von Prof. Landgraf besser beurteilen können. Doch mir scheint einstweilen, wenigstens die Texte, die D. anführt, beweisen jene Behauptung nicht. Wilhelm von Auvergne nimmt a. a. O. (163 f.) die „gratia praeveniens seu praeparans" völlig parallel zur „gratia gratum faciens"; beide haben ihre „motus", d. h. doch wohl: beide sind *habitus*, aus denen *actus* hervorgehen. Von aktualen Hilfen, die etwa die Habitus in Bewegung setzen, ist nicht die Rede. Das gleiche gilt von den beigebrachten Texten aus Alexander von Hales (164 f.) Nur Bonaventura sagt einmal, daß er unter dem Namen *gratia gratis data* außer *habitus* auch *actus* einbegreifen wolle (166 oben); aber eine „Er-

örterung über das Wesen der aktualen Gnade" kann man diese kurze Bemerkung doch wohl schwerlich nennen. — In der Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung ist Abert nach D. von aller Verwischung des Unterschiedes zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, also von allem Semipelagianismus frei. Die eigentlich übernatürliche Lebensordnung beginnt für ihn erst mit dem Empfang der *gratia gratum faciens* (191). Vor der Rechtfertigung hat der Mensch durch die Sünde eine *dispositio contraria* in der Seele, einen *obex,* der nur durch die heiligmachende Gnade selbst beseitigt werden kann; aber da die Eingießung dieser Gnade durchaus nicht unabhängig vom menschlichen Willen erfolgt, so muß dieser zur Ausstoßung der Sünde und Annahme der Gnade bereitgemacht werden, was entscheidend nur durch die Gnade selbst geschehen kann. Auch die *gratiae gratis datae,* insbesondere die *habitus infusi informes,* haben die Aufgabe, den Willen geneigter zu machen, die Gnade im Augenblick, wo sie angeboten wird, anzunehmen; aber das ist nur eine indirekte Disposition (193—198), die ähnlich wie natürlich gute Werke nur bewirkt, daß die betreffenden Menschen „magis congruenter vel minus incongruenter se habeant ad iustificationem quam alii" (185). Im Gegensatz zu Wilhelm von Auvergne, Alexander und Bonaventura dehnt Albert das aristotelische Informationsschema niemals auf die *gratia gratis data* in dem Sinne aus, daß ihm die *habitus informes* (fides, spes, timor servilis) als im eigentlichen, strengen Sinne disponierende Formen gälten (189). — Vom Areopagiten hat Albert die Lehre von der Mitwirkung der Engel bei der Verleihung von Gnaden übernommen. Sie können den Intellekt unmittelbar, nicht nur auf dem Wege über die Phantasie, erleuchten; er sagt sogar: „Secundum vero statum viae nullus recipit illuminationes a Deo immediate, sed mediantibus angelis" (200). Auf den Willen aber können die Engel nur mittelbar, moralisch, einwirken; ihn kann nur Gott unmittelbar bewegen (205).

Im Kap. 11 (209—252) wird Alberts Prädestinationslehre dargestellt. Gerade hier zeige sich der Mangel straffer, prägnant formulierter Zusammenfassungen besonders hemmend; aber die S. th. bringe einen großen Fortschritt in dieser Hinsicht. Albert lehre den allgemeinen Heilswillen Gottes und kenne keine irresistible Gnade; anderseits lehne er die Abhängigkeit der Prädestination als göttlichen Planes von irgendwelchen menschlichen Entschlüssen ab und sei so entschieden antisemipelagianisch (244). Die *ratio praedestinationis* umspanne einheitlich *gratia, meritum* und *gloria.* Als Leitgedanke diene die Einheitlichkeit und Absolutheit der göttlichen Idee (245). — Wenn ich D. richtig verstanden habe, schreibt er Albert wohl ziemlich die gleiche Prädestinationslehre zu, die Jos. Santeler (ZKathTh 52 [1928] 1—39 183—201) bei so vielen großen Theologen des 13. Jahrhunderts nachgewiesen hat: Es handelt sich vor allem darum, die Gesamtprädestination als von menschlichen Verdiensten unabhängig zu verteidigen.

Kap. 12 (253—268), Gnade und Freiheit. Die späte S. th. schreibt dem Todsünder weniger Widerstandskraft im Kampfe mit den Versuchungen zu als die früheren Werke (257). Als *perfectio voluntatis* bewegt die Gnade *in modum naturae,* indem sie dem Willen die habituelle Neigung zum Guten verleiht (261 f.). Die innere Bewegung des Willens durch Gott hat Albert einfach als einen Fall der Bewegung einer *causa secunda* durch die *causa prima* behandelt, ohne das Problem zu entfalten, wie dabei die Willensfreiheit gewahrt bleibe (267).

Aus der Schlußbetrachtung (268—276) sei hervorgehoben: Thomas ist viel reinerer Aristoteliker als Albert, für den die aristotelischen Begriffe „nur der akademische Schleier" sind, „hinter dem sich in der Gnadenlehre ein im Grunde ganz neuplatonisches Denken ver-

birgt" (275). D. hält es für eine interessante Aufgabe, in der Gnadenlehre des hl. Thomas die weitergeführte Umbiegung neuplatonischer Gedanken zu verfolgen und zu prüfen, ob ihr Einbau in ein aristotelisches System vollkommen widerspruchslos geglückt sei. „Die Reminiszenzen an Alberts Neuplatonismus sind jedenfalls in der thomistischen Gnadenlehre außerordentlich zahlreich, und es dürfte für das richtige Verständnis des genuinen Thomismus gerade in der immer noch heiß umstrittenen Gnadenlehre nicht bedeutungslos sein, auch einmal seine historischen Bausteine zu betrachten, anstatt immer nur seine Kommentatoren, Fortführer und Gegner zu studieren" (276). Diese Worte unterschreibe ich aus vollster Überzeugung (vgl. meine diesbezüglichen Bemerkungen in ThRev 23 [1924] 348).

Vorzüglich ist der Exkurs (277—293), der die Darstellung der mittelalterlichen Gnadenlehre in Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte als in wichtigen Stücken völlig verfehlt nachweist. D. zeigt, wie die von Harnack in der Scholastik vermißten religiösen Werte durchaus vorhanden sind. Das religiöse Verlangen nach persönlichstem Gottesbesitz hat in der scholastischen Lehre von der Anteilnahme am göttlichen Wesen „eine nicht mehr überbietbare Antwort" gefunden (285). „Ohne dingliches Geschenk seitens Gottes ist der auch von Harnack anerkannte hohe religiöse Wert einer persönlichen Geistesgemeinschaft mit Gott ja überhaupt nicht denkbar" (286). „Das göttliche Leben, das sich im trinitarischen Lebensprozesse vollzieht, ist in sich selbst heilig, d. h. etwas Ethisches." Daher kann das ethische Moment von der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott schlechterdings nicht getrennt werden (289). „Wenn Sünde wirklich etwas radikal Gottwidriges ist..., dann muß mit der Eingehung der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott notwendig eine ethische Reinigung oder Heilung verbunden sein, d. h. sie hat eine moralische Seite" (290).

D.s fleißige Studie ist als sehr schätzenswerter Beitrag zu unserer Kenntnis der Hochscholastik und insbesondere Alberts aufs wärmste zu begrüßen. H. Lange S. J.

Lottin, Odon, La théorie du libre arbitre depuis s. Anselme jusqu'à s. Thomas d'Aquin (Extrait de la RevThom 1927—1929). gr. 8° (164 S.) Saint-Maximin (Var) 1929, Ecole de Théologie. *Fr* 16.—.

Über S. 1—67 ist früher berichtet worden (Schol 4 [1929] 125 f.). In der nur langsam fortschreitenden Entwicklungsgeschichte dieses Lehrstücks kommt Philipp dem Kanzler (68 ff.). ein hervorragender Platz zu. Während seine Vorgänger mit Praepositinus mehr die Rolle der Vernunft im *liberum arbitrium* beachtet hatten, drang mit Philipp der Grundsatz durch: „Libertas principaliter respicit voluntatem." Das lib. arb. ist nach ihm sowohl Potenz als Habitus. Hatte man bislang im wesentlichen nur die Definitionen erörtert, so schuf Alexander von Hales (79 ff.) einen eigentlichen Traktat. Er behandelt auch die Existenz des lib. arb., dieser von Vernunft und Willen verschiedenen „potentia habitualis" mit dem eigentümlichen Akt der *electio.* Johannes de Rupella (87 ff.) und Odo Rigaldi (94 ff.) verhalten sich mehr referierend. Albert der Große (108 ff.) bemerkt, daß die *electio,* weil sie nicht notwendig den Regeln der gesunden Vernunft entspricht, von der *eligentia* des Aristoteles verschieden sei (111). Bei Gott und den Seligen werde die Freiheit durch das Unvermögen, Böses zu wollen, weil es von keinem Zwang herrühre, nicht aufgehoben (114). Im Sentenzenkommentar bekommt der Traktat einen anderen Aufbau als in der Summa de creaturis (115). Bonaventura (116 ff.): Das lib. arb. ist keine *facultas,* sondern eine *facilitas,* also

ein *habitus,* aber nicht verschieden von Vernunft und Wille, sondern einzig in dem Zusammenwirken der beiden zu einem Akt bestehend (120). Thomas (129 ff.) stellt in gewissem Sinne eine Synthese zwischen Praepositinus und Philipp dem Kanzler dar: In seinem formellen Begriff ist das lib. arb. mit dem Willen identisch; aber es ist von der Vernunft durchdrungen. Er faßt die Begriffe *habitus* und *electio* schärfer als seine Vorgänger (137 f.). Von einem eigentlichen „lib. arb." kann nach ihm nur die Rede sein, wo über die anzuwendenden Mittel deliberiert wird, nicht bezüglich eines schon feststehenden Zieles, und es ist in dem praktischen Urteil zu suchen, das dem Wollen vorausgeht (143). Aber „Freiheit" besteht auch im Zustande der Seligkeit gegenüber dem letzten Ziel; denn die Autodetermination des rationellen Strebevermögens würde nur durch Zwang von außen zerstört (150). Diese doppelte Freiheit, die Freiheit des *arbitrium* gegenüber den Mitteln, und die Freiheit des Willens, auch gegenüber dem letzten Ziel, basiert auf der Selbstdetermination des Willens, die ihrerseits wieder sich auf die Immaterialität des Denkens gründet (156). In dem Schlußabschnitt „Ergebnisse" (156 ff.) wird gut als Schwäche der mittelalterlichen Theologen hervorgehoben, daß sie als Ausgangspunkt ihrer Spekulation die eine oder andere Verbaldefinition nahmen, die als „Autorität" galt, und bei ihrer in bezug auf Formeln so konservativen Geistesart die disparatesten Definitionen zu vereinbaren suchten (158). — Die Arbeit ist sehr anregend und verdienstvoll. Doch sei eine Bemerkung gestattet: Die Freiheit, die uns heute vor allem interessiert, ist jene, die die Grundlage der Verantwortlichkeit, des Verdienstes und der Schuld, bilden kann. Das ist aber nicht jene *libertas a coactione,* mit der sich der vernünftige Geist notwendig auf ein letztes Ziel determiniert, sondern nur jene, die ihm die freie Wahl, wenigstens die Wahl zu handeln oder nicht zu handeln, beläßt. Diese *libertas exercitii* ist nicht einfach der *libertas a coactione* gleichzusetzen, wie es L. zu tun scheint (140 150). Trotz aller *libertas a coactione* kann sehr wohl eine *necessitas exercitii* vorliegen (z. B. für den Seligen die Notwendigkeit, einen sündhaften Akt zu unterlassen). Wenn die Tradition, unter deren starkem Einfluß auch Thomas stand, vor allem eine Definition der Freiheit schaffen wollte, die bei allen vernunftbegabten Wesen in jedem Zustand verwirklicht sei, so ist dadurch manche Verwirrung verursacht worden. H. Lange S. J.

Ulrich de Strasbourg O. P., La Summa de Bono. Livre I. Introduction et Édition critique par Jeanne Daguillon (Bibliothèque Thomiste XII). gr. 8° (XIII, 135* u. 78 S.) Paris 1930, Librairie Philosophique J. Vrin. *Fr* 40.—.

Von verschiedenen Seiten war der Wunsch nach einer Ausgabe der Summa Ulrichs ausgesprochen und es waren auch bereits Vorbereitungen für eine solche getroffen. Nunmehr ist ein Versuch mit dem ersten Buch unternommen, der dankbar begrüßt zu werden verdient; denn jetzt erst ist ein einigermaßen sicheres Urteil darüber ermöglicht, ob dem Werke Ulrichs selbständiger Wert zukommt oder ob es über eine geschickte Kompilation nicht hinausragt. In letzterem Fall wäre es bei den zahlreichen dringenden Editionsarbeiten, die noch der Erfüllung harren, zu bedauern, wenn schon jetzt soviel Mühe und Arbeit auf diese umfangreiche Ausgabe verwandt würden.

Nach einer Einführung von G. Théry folgt ein Kapitel mit den Echtheitszeugen und den Namen jener, die in den letzten Jahrzehnten über Ulrich geschrieben haben. Im folgenden Kapitel handelt D. über Gegenstand und Plan der Summa. Sehr dankenswert ist hier das Verzeichnis der Kapitel des Werkes nach Codd. Paris. Nat. 15900 und

15901. Besser wäre es freilich gewesen, den Wortlaut des Verzeichnisses nicht der tabula, sondern den Überschriften selbst zu entnehmen; für ein *recto* und *verso* ist auch jeder dankbar, der in die Lage kommt, Photographien bestellen zu müssen. Die Nichtvollendung der Summa selbst und der tabula in allen Hss würde ein fast peremptorisches Argument dafür sein, daß Ulrich die Summa unfertig hinterließ, wenn nicht Torquemada (S. 107*) ein ausdrückliches Zeugnis für die Existenz des achten Buches ablegte. Allerdings ist bei diesem Zeugnis zuerst festzustellen, ob nicht lib. 6 tr. 1 c. 5 gemeint ist. Im dritten Kapitel sind die über 20 Hss mit solch minutiösem Fleiß beschrieben, daß dies geradezu als Schulbeispiel dafür dienen kann, was unter Umständen alles bei einer solchen Beschreibung zu berücksichtigen ist. Allerdings mag es manchem scheinen, daß ein solch liebevolles Eingehen auf alle möglichen Dinge bei einer Hs von einzigartigem Werte, die für die verschiedensten Forschungen in Betracht kommt, am Platze ist, daß aber für Hss des 15. Jahrhunderts, die nur unter der Rücksicht ihres Inhaltes gewertet werden, des Guten doch etwas zuviel getan ist. Das Ausschlaggebende bei einer Edition ist natürlich die Konstituierung des Textes, zu der D. mit einem Bienenfleiß die Vorarbeit geleistet hat. Es ist ihr auch gelungen, eine ziemlich geschlossene Gruppe P (Paris Nat. 15900) O (St. Omer 120) V (Wien 3924) herauszuheben, der eine weit weniger geschlossene Gruppe E (Erlangen 619) M (München 6496) L (Löwen D 320) und einige Einzelhss, unter denen B (Berlin Elect. 446, theol. fol. 233) und R (Vat. lat. 1311) hervorragen, gegenüberstehen. D. hat nun P einfachhin zur Grundlage des Textes gemacht, von der sie nur abweicht, wenn ihr die Lesart einer anderen Hs besser zu sein schien. Ein solches Verfahren kann und muß genügen bei einer nichtkritischen Ausgabe, bei der nicht die ganze Überlieferung zur Verfügung steht. In unserem Fall aber genügt es nicht den Ansprüchen, die man an eine kritische Ausgabe, zu der die Textüberlieferung vorliegt, stellen muß. P besitzt keineswegs eine solch überragende Bedeutung, daß es im Zweifel den Ausschlag geben könnte. D. hat sich in ihrem Urteil wohl zuviel durch die verhältnismäßig geringe Zahl von Textlücken in P beeinflussen lassen. Tatsächlich erweist sich die zweite Gruppe als eine Klasse, die in manchen Fällen näher an den Urtext herankommt. Ein vorzügliches Hilfsmittel zur Entscheidung haben wir in R und besonders in B, die nachweislich nicht selten die richtige Lesung haben, die sich aber keiner Gruppe recht einfügen wollen. Wo B mit der einen oder anderen Gruppe geht, dürfte diese in den allermeisten Fällen den Vorzug verdienen.

Einige von den Textänderungen, die mir gefordert scheinen, seien kurz angemerkt. 3 Z. 15 *superiorum* mit ELRV; 6 Z. 8 *collegit* mit EL oder *colligit* mit B; 8 Z. 14 *distincte* BLR; 10 Z. 17 wohl *quod* mit ER; 10 Z. 24 *una* (sc. ratio) BELR; 11 Z. 18 *ab* BELR; 11 Z. 26 *huiusmodi;* 12 Z. 2 *noscunt* BELR; 12 Z. 4 *inserta* BER; 12 Z. 18 *quia* BR; 12 Z. 21 *non possunt* BELR *cogitari* ELR; 13 Z. 13 *lumen* [BL; 14 Z. 8 *aliquid* BELRV; 15 Z. 8 *soli* ELR; 18 Z. 9 *de Deo* BEV; 59 Z. 1 *latet* BELR; *ex circumstantia... non impeditur*] *circumstancia... non impedit* R; 61 Z. 20 *dicentem* B. Auch für die Wortstellung dürfte in vielen Fällen Gruppe 2 maßgebend sein. Selbstverständlich betreffen all diese Vorschläge keine grundstürzenden Änderungen; sie zeigen nur, daß wir bei einer kritischen Ausgabe scholastischer Texte noch etwas höhere Anforderungen stellen müssen.

Fr. Pelster S. J.

Jansen, Bernh., S. J., Die Religionsphilosophie Kants. Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt. gr. 8° (156 S.) Berlin und Bonn 1929, F. Dümmler. *M* 6.50.

Der bekannte Philosoph J., der sich im engeren Fachkreise besonders durch seine sorgfältige Edition der Werke Olivis in der Quaracchi-Sammlung, in weiteren Kreisen durch seine Aufsätze über philosophische Gegenwartsfragen in den „Stimmen der Zeit" einen Namen gemacht hat, will hier für die Kreise intellektueller Nichtfachphilosophen die Grundmotive und die Struktur der Kantischen Religionsphilosophie in einer relativ leichtfaßlichen Monographie wiedergeben und würdigen. Das Werk ist die reife Frucht einer Lebensarbeit. Hat sich J. doch seit mehreren Jahrzehnten in eingehenden Quellenstudien, in seiner Stellung als Philosophieprofessor an den Ordenshochschulen und durch mehrere fachwissenschaftliche Veröffentlichungen („Kants Kritizismus", München 1925, u. a.) der Erforschung K.s gewidmet.

Der historische Teil zeigt zunächst den Zusammenhang der kantischen Fragestellung mit der Problematik des 18. Jahrhunderts und der intellektuell-voluntaristischen Eigenart K.s, sodann sein Ringen um die Gotteserkenntnis in der vorkritischen Periode. — Weil ein tieferes Verständnis der K.schen Religionsphilosophie nur aus seiner Erkenntnislehre zu gewinnen ist, erörtert J. die K.sche Beschränkung des Erkennens auf die Phänomene und den daraus mit Notwendigkeit sich ergebenden religiösen Agnostizismus und die Ablehnung aller theoretischen Gottesbeweise. Die übersinnliche Welt ist damit dem theoretischen Denken verlorengegangen. Doch das ist nur die eine Seite der kantischen Philosophie. Durch die Grundlegung einer neuen Moral (so führen die folgenden Kapitel aus), durch das Faktum des kategorischen Imperatives ist ein absolut neuer Anfang gegeben, ist der Eingang in die dem theoretischen Verstande völlig verschlossene Daseinsordnung, und zwar in das geistige Reich von freien Persönlichkeiten erschlossen. Auf dem Archimedischen Punkt „Du sollst!" baut K. dann seine neue voluntaristische Metaphysik auf. Diese Kapitel 6 und 7 sind die wertvollsten des ganzen Buches.

Während man früher in K. nur den Antimetaphysiker, den „Alleszermalmer", sah, gilt K. seit einigen Jahren geradezu als der große Metaphysiker. J. verzichtet darauf, seine Darstellung dieses Lehrstückes auf den Flugsand von „Autoritäten" aufzubauen. „Wir haben, unabhängig von den philosophiegeschichtlichen Tagesmeinungen und ihnen zum Trotz, längst vor der heutigen metaphysischen Wertung die Auffassung von dem letzten Sinn des K.ianismus mündlich [1] und schriftlich des öfteren wiedergegeben, wie sie sich im vorangehenden und folgenden ausspricht" (50). Darnach ist K. Metaphysiker durch und durch. Die Zielstrebung seiner Lebensarbeit liegt nicht in der K. d. R. V., sondern in der K. d. P. V., in der Gewinnung eines tragfähigen Grundes für den Bau der Metaphysik.

Das Wesen der Religion ist nach Kant, so zeigen die nächsten Kapitel, mit Moralität identisch, somit ist jede Offenbarungsreligion, auch das Christentum, wertlos.

Im zweiten, kritisch-systematischen Teil dieser Arbeit bringt J. eine gründliche Widerlegung der K.schen Religionsphilosophie, indem er positiv-thetisch vom neuscholastischen Standpunkt aus die grundlegende realistische Erkenntnislehre und die darauf sich erhebende Metaphysik, mit besonderer Hervorhebung der religionsphilosophischen Prinzipien, darlegt.

Wenn auch heute K.s Phänomenalismus und ethischer Formalismus vielfach aufgegeben sind, so bestimmen doch seine religions-philosophi-

[1] Das kann Rezensent, der vor zwei Jahrzehnten durch die Vorlesungen und Seminare J.s in das Verständnis der Philosophie K.s eingeführt wurde, aus eigener Erfahrung bestätigen.

schen Thesen noch den Geist des wissenschaftlichen und populären Denkens. J.s Buch ist somit ohne Zweifel zeitgemäß. Das beweist auch das fast gleichzeitige Erscheinen von J. Hasenfuß' „Die Grundlagen der Religion bei Kant" (Würzburg 1927) und H. Schmalenbachs „Kants Religion" (Berlin 1929). Der Vorteil des J.schen Werkes für die Benutzung durch weitere Kreise besteht darin, daß mit Beiseitesetzung alles Nebensächlichen die große Konstruktionslinie der Kantischen Gedankenwelt durchsichtig herausgearbeitet und zugleich dem Leser im Text und in den Anmerkungen das Belegmaterial an die Hand gegeben wird, um sich ein selbständiges Urteil zu bilden. Sodann hält J. in der Wertung K.s die rechte Mitte zwischen übertrieben irenischer Einstellung und unberechtigtem Aburteilen über die Beweggründe: occidere errores, diligere errantes!

Trotzdem J. mit Absicht darauf verzichtet, die Literatur zu zitieren, ersieht doch der Fachmann aus jeder Zeile, daß J.s Kantinterpretation auf gründlichen Quellenstudien beruht und in allem auf der Höhe der modernen Kantforschung steht. Auf das gleichzeitig erschienene Buch M. Heideggers „Kant und das Problem der Metaphysik" (Bonn 1929) konnte J. natürlich nicht Bezug nehmen. Mit Recht betont der bekannte Herausgeber des PhJb, Prof. E. Hartmann, daß es auf keinen Fall angehe, mit Rücksicht auf Heidegger die bisherige Kantforschung als überholt anzusehen. Und wenn E. Hartmann sich dort (PhJb 43 [1930] 400 f.) entschieden gegen eine Besprechung in einer katholischen Zeitschrift wendet, die behauptet, J. huldige einer „vulgären" Kantauffassung, die durch die neuere Forschung überwunden sei, so müssen wir uns diesem Einspruch nachdrücklich anschließen.

J. erwähnt im Vorwort, daß uns Katholiken eine Gesamtdarstellung der Kantischen Philosophie noch fehle. Hoffentlich schenkt sie uns der Verf. recht bald in dem dritten Bande der Köselschen Geschichte der Philosophie, mit dessen Abfassung er sich schon seit langem beschäftigt.

W. Hentrich S. J.

Hartmann, Nicolai, Hegel (Geschichte der Philosophie Bd. 8: Die Philos. des deutschen Idealismus II. Teil.) gr. 8° (X u. 392 S.) Berlin 1929, W. de Gruyter. *M* 16.—; geb. *M* 18.—.

Die unverkennbare Hegelrenaissance betrifft nach H. oft mehr das Nebensächliche und Vergängliche der Hegelschen Philosophie, und dies meist entstellt: Sein „System", das nach Anwendung der eigenen Hegelschen Kategorien des objektiven Geistes auf ihn selbst notwendig zeitgebunden war (389), die Dialektik als Schablonenmethode. Das Überzeitliche, heute wieder Unwiderstehliche bei Hegel sei vielmehr seine ontologische, objektive Auffassung sowohl betreffs der „Stabilität" der Logik als auch betreffs des objektiven und absoluten Geistes: seine Metaphysik. Mit vollem Recht nennt H. Hegels Logik seine Ontologie, womit der deutsche Idealismus auf seinem Höhepunkt wieder in die Bahnen der *philosophia perennis* eingelenkt sei. Die Dialektik gilt H. für eine geniale, künstlerähnliche Gabe nur weniger. Er tadelt es trotzdem, daß Hegel nie eine klare Theorie darüber geboten habe, daß das Verfahren der Dialektik „nicht immer durchsichtig und sauber" (183) ist, und zwar gerade an den Stellen, „an denen die eigentlich standpunktlichen Thesen einsetzen" (185); ja, H. spricht sogar von „Hegels Unwissen ... um die Sonderstruktur der dialektischen ‚Bewegung' am Sondergegenstande" (190). Wenn er darum sagt (173), die Hegelsche Logik sei „an Leistung und Inhaltsfülle der alten überlegen", aber „an Sicherheit des Ganges, Übersichtlichkeit und Kontrollierbarkeit durch Kriterien" komme sie der alten nicht gleich, so erscheint letzteres Urteil wohl begründet und für die Hegelsche Dialektik,

die doch die ersten, notwendig klaren Ausgangsprinzipien allen Denkens und aller Wissenschaft betreffen will, vernichtend; die „Leistung und Inhaltsfülle" jedoch, die zweifelsohne in weitem Umfange vorliegt, ist nur dem echt metaphysischen Gute und der unaustreibbaren „alten" Logik zu danken. Worin der Bruch mit der alten Logik nun genau bestehe, findet man, wie H. mit Recht betont, bei Hegel nirgends klar ausgeführt. Freilich möchte H. Hegel die glatte Aufhebung des logischen Widerspruchsprinzips zuschreiben — wobei er aber „Aufhebung" wieder in der bekannten schillernden Hegelschen Bedeutung beläßt. Jedenfalls ist Hegel nicht „der vollendete Aristoteliker", wie H. ihn nennt (54); denn Aristoteles läßt mit Thomas die ersten Prinzipien „unbewegt" und stellt das Widerspruchsprinzip als erstes in der notwendigen Eindeutigkeit auf: Es kann dasselbe in ganz derselben Beziehung nicht zugleich sein und nicht sein. Viele Hegelsche Beispiele gehen auf das, was Aristoteles und die Scholastik *contrarium* (Gegensatz) oder *diversum, differens* zum Unterschiede von *contradictorium* (Widerspruch) nennen. Aristoteles kannte die Aporie, Antinomik, aber dem Widerspruchsprinzip widmete er unnachgiebigste Verteidigung, ohne dadurch die der Prinzipien-„Bewegtheit" von Hegel (und H.?) vorbehaltenen Vorzüge, „Kraft und Leben", in seiner Forschung einzubüßen. Man kann darum auch, trotz der Wortgleichheit, die Hegelsche Dialektik so wenig mit der aristotelischen auf gleiche Linie stellen wie mit der platonischen; bei jenen Griechen wie bei der Scholastik findet sich die wahrhaft „stabile" Logik, Ontologie und Dialektik. Bei ihnen aber kommt auch die methodische Denkdynamik mit dem methodischen Widerspruchszweifel zu ihrem Recht; ihr *discurrere,* ihre *„viae" inventionis et iudicii, ascensus et descensus,* zur Ergründung eines Wesens aus allen seinen Ursachen und Bedingungen sind die einzig sichere, kontrollierbare „Wesensschau". Bei Aristoteles steht nicht, wie H. sagt (55), der Nous am Ende des Weltprozesses; wohl aber scheint H. Hegel die heute beliebte Theorie vom „werdenden Gott", den dynamischen Pantheismus (23), zuzuschreiben, wenn auch die Lehre Hegels von der Identität des Seins und Erkennens und des beiderseitigen Prozesses einerseits, die von der Gegenläufigkeit dieser Prozesse anderseits wohl kaum je ein abschließendes Urteil darüber gestattet, ob nach Hegel der „Anfang" im Leeren, im Nichts lag. — Den wissenschaftlichen Ernst und die Sachkenntnis auch dieser neuen H.schen Schrift wird jeder Leser anerkennen; mit hoher, aber nicht blinder Bewunderung bietet er die bisher wohl getreueste und anregendste Hegeldeutung vom Blickpunkt der heutigen geisteswissenschaftlichen Lage. Nach dem inhaltleeren Methoden-Neukantianismus verdient die wahrhaft „materiale", auch Recht und Staat umfassende Ethik Hegels in vielem Beachtung; hier wie in dem Aufspüren des Geisteswaltens in allem bietet Hegel manches Unvergangliche. „Das ganze System ist von vornherein Religionsphilosophie, ist es in allen seinen Teilen" (24). Freilich wird gerade hier eine vielsagende Feststellung H.s zur Warnung: „Die [damalige] Theologenschaft lebte... mit verbundenen Augen an dem großen Lästerer vorbei" (39). J. Gemmel S. J.

Brandenstein, Freiherr Béla v., Metaphysik des organischen Lebens (Bücher der neuen Biologie und Anthropologie, hrsg. v. Dr. H. André, Bd. 8) 8° (120 S.) Habelschwerdt 1930, Franke. *M* 3.—.

„Daß eine Metaphysik des organischen Lebens", sagt der Herausgeber, „hier der Veröffentlichung übergeben wird, rechtfertigt

sich dadurch, daß wir in den Grundfragen der neuen Biologie vom Wesen der Lebenserscheinungen nicht mehr absehen können." B. bestimmt dieses Wesen unter eingehender Berücksichtigung der neuesten exakt-naturwissenschaftlichen Forschungen und biologischen Theorien, insbesondere von Driesch, Gelei, von Üxküll, Kleinschmidt, Troll, der die Typentheorie Goethes erneuert hat, André, Bleuler, Buytendijk, Petersen. Die organische Welt ist in ihrem Aufbau wie in ihren Funktionen von den physikalisch-chemischen Stoffen und Prozessen in hohem Maße abhängig. Die rein biologischen Forschungen Drieschs haben es aber überzeugend bewiesen, daß die Funktionen der organischen Wesen auf bloß physikalisch-chemischem Wege nicht erklärbar sind. Die spezifischen Lebensvorgänge beruhen nicht auf „mechanischer Kausalität", sondern auf einer Tätigkeit, die nach einer die physikalisch-chemischen Mechanismen bloß als Mittel gebrauchenden Zweckmäßigkeitseinstellung vor sich geht. Es fragt sich nun, ob für diese Tätigkeit im organischen Leben eine oder mehrere Ursachen anzunehmen sind, und wenn mehrere, ob für jedes organische Individuum eine oder mehrere, oder für mehrere Lebewesen eine; ferner in welchem Verhältnis die Ursachen zu den organischen Körpern stehen und ob sie seelenartiger oder nichtseelenartiger Natur sind. Vor allem Becher gegenüber zeigt B., daß nicht eine einzige überindividuelle Lebensursache, sondern mehrere Ursachen vorhanden sind; er glaubt aber nicht, daß für jedes organische Individuum, sondern nur für je eine Art eine solche anzunehmen sei. Er hält sie der organischen Welt gegenüber für transzendent und ihrer Natur nach für geistig.

Zu demselben Ergebnisse kommt B. durch rein metaphysische Erwägungen über die Natur der Kausalität, über die wir schon früher berichtet haben. Nur auf die heißumstrittene Frage nach der Möglichkeit einer anfanglosen Wechselreihe wollen wir etwas näher eingehen. B. weist nach, daß eine solche metaphysisch unmöglich ist. Er stimmt hierin mit den Kirchenvätern und den meisten Scholastikern überein. Seine Auffassungen hat E. Hartmann im PhJb 41 (1928) 225—227 401—404 zu entkräften versucht, unseres Erachtens nicht überzeugend. H. beachtet nicht, daß eine anfanglose Wechselreihe kategorematisch unendlich ist, während eine endlose Wechselreihe, die H. der anfanglosen gleichstellt, synkategorematisch unendlich ist, was einen wesentlichen Unterschied bedeutet. Freilich liegt der tiefste Grund für die Unmöglichkeit unseres Erachtens in der Lehre von den Seinsvollkommenheiten, worauf wir bereits früher hingewiesen haben (Schol 3 [1928] 144 f.; 5 [1930] 203[57]). Stimmen wir B. auch zu, daß eine anfanglose Wechselreihe metaphysisch unmöglich ist, so nötigen uns nach unseren früheren Darlegungen (Schol 3 [1928] 269 ff.; 4 [1929] 433 ff.) die metaphysischen Erwägungen doch nicht, die Lebensursachen als transzendent und geistig anzusehen. Auch vom rein biologischen Standpunkt aus sehen wir sie wie der Herausgeber (André) und die Scholastik in den immanenten aristotelischen Naturformen. Gleichwohl verdient die Auffassung B.s volle Beachtung. Mit Recht sagt der Herausgeber: Die Scholastik stellte sich zu der Auffassung der transzendenten Ursachen nicht in Gegensatz, „da sie ja dem Glaubenssystem des Christentums entsprechend auch der Körperwelt gegenüber transzendente Wesen annahm und außerdem die sich mehr für transzendente Ursachen aussprechende Tradition der einen starken platonischen Einfluß aufweisenden Lehren der Kirchenväter, besonders Augustins, vor sich hatte". Auch M. J. Scheeben (Handbuch der kathol. Dogmatik II [Freiburg 1878] 93) weist darauf hin, daß die mittelalterlichen

Philosophen und auch einzelne Theologen vom Standpunkt der älteren Physik den regelmäßigen Einfluß transzendenter geistiger Wesen, der Engel, auf die Körperwelt annehmen. Fr. M. Sladeczek S. J.

Barbado, P. M., O. P., Introducción a la psicología experimental. 8° (715 S.) Madrid 1928, Editorial Voluntad.

Das Buch will nicht empirische Psychologie geben, sondern die vorbereitenden Fragen über Wesen, Begriffe, Methoden und die geschichtliche Entwicklung der Meinungen darüber. Die Zahl der behandelten Fragen ist gewaltig. So gibt der Begriff „Psychologie" die Ansichten von 15 Gruppen. Das Wort „psychisch" bedeutete für Aristoteles noch alles Lebendige; heute ist es auf die erkennenden Wesen eingeschränkt, was B. billigt. Für Aristoteles ist die empirische Psychologie eine Naturwissenschaft, da die seelischen Akte alle irgendwie vom Körper abhängen. Die Methode ist ihm die innere und äußere Erfahrung, im Gegensatz zum platonischen Apriorismus, den er scharf verurteilt. Übrigens ist dieser wissenschaftliche Geist seine Hauptleistung, viele seiner Einzelergebnisse waren falsch. Fast 100 Seiten verwendet B. auf die Lehre von Albertus Magnus und Thomas; sie seien nicht Schöpfer psychologischer Theorien, sondern stellten nur den Aristotelismus wieder her. Die Tatsachen haben sie bisweilen im Sinn der arabischen Ärzte berichtigt; sie waren darin Eklektiker. Manche ihrer Erklärungen werden übrigens als ungenügend anerkannt. Die spätere Scholastik kam in der Forschung nicht weiter. Erst nach der Anregung durch Leo XIII. versuchten manche Neuscholastiker die Vereinigung von Altem und Neuem. Freilich ist B. mit den vorliegenden Leistungen nicht zufrieden. Es müsse die philosophische Grundlage nicht aus den Kompendien geschöpft werden, sondern aus den ursprünglichen „Quellen", in denen sie rein fließt. Diese Quellen sind ihm die Philosophie des hl. Thomas und seiner engeren Schüler („de pura raza"). Eigentlich entspricht diese Haltung nicht ganz den von B. selbst betonten Prinzipien von Aristoteles und Thomas, die in menschlichen Wissenschaften die Autoritäten nicht als Beweis anerkennen.

Aus der folgenden überreichen geschichtlichen Darstellung müssen einige Stichworte genügen: der Descartessche Rationalismus gegenüber dem Empirismus; der Assoziationismus mit Einschluß der Psychoanalyse; die schottische Schule; die Schule von Brentano; die Gestalttheorie usw. Die Ausbildung der deutschen Laboratoriumspsychologie gilt als Markstein der neueren Psychologie; hier werden Fechner, Wundt, seine Schule, Külpe besprochen; erst der letztere brachte gegenüber Wundt die höheren psychischen Tätigkeiten ins Laboratorium. Auch der Behaviorismus wird eingehend gewürdigt. — Mit S. 460 beginnt die Ernte der Systemenschau. Die experimentellen Wissenschaften haben sich heute von der Philosophie getrennt. Gegenüber denen, die das bezüglich der empirischen Psychologie nicht billigen, wird mit Recht auf die Analogie der übrigen experimentellen Wissenschaften hingewiesen usw. Nach allem sind das Hauptobjekt der Psychologie die psychischen Akte, wenn auch die Fähigkeiten oder die physikalischen Reize als Ursachen usw. mitbehandelt werden müssen. Die Methode ist Induktion und gelegentlich Deduktion, mit nachheriger Prüfung an der Erfahrung.

Ein großes Kapitel bespricht die Teilungen der Psychologie, die kaum einen Titel vermissen lassen. Bei der Psychopathologie heißt es unter anderem, daß einige, worunter Fröbes und Lindworsky, die Genies, die außerordentlichen Menschen zu den Anormalen rechnen. Wie B. auf eine solche Erinnerungstäuschung kommen konnte, ist mir unverständlich. Ich habe im Gegenteil ausdrücklich und eingehend die psycho-

pathologische Auffassung des Genies zurückgewiesen (vgl. Bd. II³ 229). Ich zweifle nicht, daß der Vorwurf gegen Lindworsky ebenso verfehlt ist. — Eingehend wird der Streit über den Sinn der Sozialpsychologie und der Religionspsychologie erörtert. — In dem fast unübersehbaren Material sieht B. den Grund, daß noch keine geglückten Versuche einer allgemeinen Synthese vorliegen. Ob die behauptete Tatsache zutrifft — in Deutschland denkt man darüber anders — will ich nicht untersuchen. Den Grund kann ich nicht anerkennen. Das Material ist z. B. in der Physik noch wesentlich ausgedehnter; und doch fehlt es an guten Gesamtdarstellungen darin nicht. Das gleiche ist also auch in der Psychologie möglich. In größeren Teilen des Gebietes ist es auch schon erreicht; so umfaßt die „klassische Psychologie" besonders die Sinnes- und Assoziationspsychologie, die nicht zwar in Dumas, wohl aber in Ebbinghaus, Lehmann und anderen vollendete Darstellungen gefunden hat. Die Bearbeitung der höheren Psychologie war vielen Neueren wegen sensistischer Vorurteile unmöglich; deshalb sind hier die Versuche von Lehrbüchern noch recht wenige. Wenn einmal mehr Versuche vorliegen, wird zweifellos auch dieser Teil und damit die Gesamtpsychologie in einer Synthese bald vereinigt sein.

Mit Recht wird verlangt, daß die rationale Psychologie heute die reichen Ergebnisse der Experimentalwissenschaft nicht mehr vernachlässigen darf. Immerhin würde ich es Urraburu, der sein ganzes Leben mit größtem Erfolg in scholastischer Philosophie gearbeitet, nicht so scharf vorwerfen, wenn er vor 30 Jahren von diesem Sachverhalt noch nichts wußte. Es ist sicher eine einseitige Darstellung der Scholastik, wenn Suarez oder Scotus nie erwähnt werden, sondern allein die engere Schule des Autors, als ob es andere beachtenswerte Meinungen in der Scholastik nie gegeben hätte. Dabei wird Thomas unzählige Male angeführt, wo er in Wirklichkeit nur die Lehre des Aristoteles wiedergibt. Diese Ersetzung der eigentlichen Quelle durch eine abgeleitete entspricht nicht ganz dem heutigen wissenschaftlichen Gebrauch. Im Ganzen freilich bietet für den Kenner der Psychologie, besonders den scholastischen, die außerordentliche Belesenheit des Verfassers, seine Auseinandersetzung mit allen Systemen in so vielen Fragen eine sehr wertvolle Fundgrube für Vertiefung des psychologischen Studiums.

J. Fröbes S. J.

Girgensohn, Karl, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experim. Grundlage. 2. revid. und durch einen Nachtrag erweit. Aufl. Hrsg. von W. Gruehn. gr. 8° (XVI u. 916 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. *M* 37.—; geb. *M* 40.—.

Schon die Tatsache, daß das umfangreiche Werk des allzufrüh verstorbenen Religionspsychologen K. Girgensohn, quantitativ gemessen vor allem eine ungeheure Sammlung von Protokollen des psychologischen Experiments, eine Neuauflage erlebt hat, ist überaus bemerkenswert. Sie weist auf etwas anderes hin, was unabhängig vom buchhändlerischen Erfolg wahr ist: das Bahnbrechende und Gediegene dieser Leistung. Das ist schon beim ersten Erscheinen von vielen Seiten anerkannt worden und Schreiber dieser Besprechung selbst hat damals in einem ausführlichen Artikel der StimmZeit (109 [1925 II] 200—214) die angewandte Methode sowohl wie die erzielten Ergebnisse dargelegt. Deshalb mag hier eine kurze Zusammenfassung genügen. Gi. hat die Experimentalmethode der Würzburger Schule (Külpe) für die Religionspsychologie übernommen und in weit angelegten und sorgfältig durchgeführten Versuchen gezeigt, daß auch das Feinste im höheren Seelenleben bei taktvoller Behandlung dem Experiment zugänglich ist. Er hat

für allgemein anerkannte Tatsachen des religiösen Seelenlebens einen neuen, den ganz exakten, experimentellen Beweis geliefert, und er hat manche umstrittene Frage experimentell entschieden. Dabei soll jedoch nicht übersehen werden, daß sowohl in der Methode als auch in der Deutung der Protokolle noch manches unvollkommen war. Immerhin überwiegt das Positive so stark das Negative, daß man auch eine unveränderte Neuauflage nur begrüßen kann. Eine tiefgreifendere Durcharbeitung des Materials hätte wohl auch nur der Experimentator selbst vornehmen können und wollen.

Dagegen verlangt der Nachtrag des Herausgebers: „Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Rel.-Psychologie seit 1921" eine eingehendere Würdigung. W. Gruehn, der selbst im Sinne Gi.s weitergearbeitet hat, gibt zuerst eine eingehende Kritik von dessen Werk, wobei er trotz aller Verehrung für den Lehrer Licht und Schatten richtig verteilt. Dann folgt eine systematische Übersicht über die letzte rel.-psychologische Forschung. Unter den Stichworten: Normalps., Jugendps., Individualps., Pathosps., Sozialps., angewandte Ps., Geschichte der Rel.-Ps. bespricht er alle hieher gehörenden, wenn auch mit verschiedenen Methoden ausgeführten Arbeiten über Gebet, Glaube, Unglaube, Reue, religiöses Werten, rel. Entwicklung, rel. Typen, Klassenreligiosität usw. Man sieht daraus: die Rel.-Ps. hat seit Gi. Fortschritte gemacht und nicht wenig Neuland gewonnen. Von den zahlreichen Forschern seien nur die hauptsächlichen genannt: Gruehn, Störring, Wunderle, Lersch, Bolley, Nobiling, Moers, Dehn, Piechowski, Schneider, Canesi, Castiglioni, Voipio. Leider konnte das eben erschienene große Werk von Bolley: Gebetsstimmung und Gebet, noch nicht berücksichtigt werden. Dagegen scheinen die vier Bände: Religion und Seelenleiden, Vorträge der Kevelaerer Tagungen (Düsseldorf bzw. Augsburg 1926—29) auf S. 851 übersehen worden zu sein. Der Wert dieses Hauptteils liegt darin, daß Gr. sein Material klar und übersichtlich dargestellt hat. Dazu hat er auf die Stimmen der Kritik Rücksicht genommen und ein gut abgewogenes, durchaus sachliches Endurteil abgegeben. Wenn, wie man aus den Kritiken merkt, auch heute noch, wie vor zehn Jahren, Stimmen laut werden, die die exakte, empirische Religionsforschung ablehnen, so ist die Antwort nicht mehr schwer: Der neue Forschungszweig hat seine Daseinsberechtigung selbst erwiesen. Wer also von dem Wahrheitsoptimismus erfüllt ist, daß die Wahrheit auf einem Gebiet der auf einem anderen nie schaden, nur nützen kann, und wer Wahrheitsfreude hat, wo immer auf neuen Wegen Zugänge zu ihren unermeßlichen Schatzkammern gewonnen werden, und wer schließlich die alte Wahrheit weder geringer noch höher schätzt, wenn neue hinzukommt, der wird dasWachstum der exakten empirischen Rel.-Ps. nur aufrichtig begrüßen. Eine kleine Einschränkung könnte man wohl Gr. gegenüber machen, der selbst ganz in der exaktesten Methode des eigentlichen Experimentes steht: Die freieren, wenn auch unvollkommeneren Methoden haben auch ihre große Bedeutung und man muß auch sie hoch einschätzen. Ließe man nur das Experiment gelten, so käme die Forschung nur überaus langsam voran und viel Wertvolles würde nicht publiziert werden. Es würden die geduldigen Experimentatoren, die genügenden und ausgebildeten Versuchspersonen und selbst manche nur anderweitig erfaßbare Objekte fehlen.

Gr. hat schließlich auch auf die Bedeutung der exakten Rel.-Ps. für Seelsorge, Geschichtsforschung und, was hier besonders interessiert, für Philosophie und Theologie hingewiesen. Wenn die Philosophie überhaupt nicht reine Spekulation ist, sondern auf Tatsachen aufbaut, so hat sie empirische Kenntnis der Seele, auch der religiösen Seele notwendig. Gerade die exakt gewonnene Erkenntnis ist für viele der einzig durch-

schlagende Grund der Zustimmung oder auch der Ablehnung falscher Philosopheme und für jeden Philosophen der Ausgangspunkt neuer Deduktionen. Für die Theologie hält Gr. daran fest, „daß nicht aus dieser empirischen Grundlage heraus die Glaubensinhalte der Theologie entwickelt oder sichergestellt werden könnten" (891); doch haben „alle theologischen Inhalte im menschlichen Seelenleben einen Reflex" — „und eine Wurzel" (dieser Ausdruck ist mißverständlich) — der unserem menschlichen Erkennen die Wahrheit selbst wieder in einem neuen Licht aufleuchten läßt. Für das reiche und solid verarbeitete Material wird man dem Herausgeber vielen Dank wissen.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Gerlich, Fritz, Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth. Erster Teil: Die Lebensgeschichte der Th. N. (XVI u. 323 S.); Zweiter Teil: Die Glaubwürdigkeit der Th. N. (XI u. 406 S.). 8° München 1929, Kösel & Pustet. Geb. *M* 19.—.

Nach der methodischen Seite muß man dem ersten Band volle Anerkennung zuteil werden lassen. Hier hat der Historiker mit größter Sorgfalt gearbeitet und die Quellen ausgiebig benutzt. Für den zweiten Band wird man diese Anerkennung etwas einschränken müssen. G. hat sich unzweifelhaft mit großem Fleiß in die medizinische Fachliteratur vertieft und ein durchaus vertrauenerweckendes Urteil abgegeben; trotzdem hätte man es lieber gesehen, er hätte sich mit einem Arzt, etwa Dr. Seidl, verständigt und diesen die medizinische Abhandlung schreiben lassen. Zum mindesten möchte man die Ansicht Seidls, des in diesem Fall kompetentesten Mannes, den Aufstellungen G.s beigefügt sehen. Denn es scheint doch unwahrscheinlich, daß ein katholischer Arzt sich nicht offen gegen die Hysteriethese aussprechen wird, wenn er G.s Gründe anerkennt.

Die inhaltliche Seite soll ausschließlich so beurteilt werden, wie G. sie bietet, der sich im ganzen Werk als einwandfreien Zeugen ausweist. Weder andere Zeugnisse für und wider, die ja eigener Beweise bedürften, noch die günstigen oder ungünstigen Wirkungen der Konnersreuther Vorgänge sollen hereingezogen werden. Das Urteil über Th. N. selbst dürfte sich natürlich niemals auf nur einen Zeugen stützen. — G.s Übersicht scheidet klar die Krankheitsgeschichte der Th. N., ihre verschiedenen Heilungen, ihre außergewöhnlichen Phänomene. Die Krankheitsgeschichte gibt ein vorzügliches Bild der Vorgänge von 1918—25. Die wiederholten schweren Unfälle sind so deutlich beschrieben, daß eine rein psychogene Deutung der Krankheitsphänomene ausgeschlossen erscheint; denn diese nimmt man nicht an, wenn die physiologische Erklärung hinreicht. Ein ganz sicheres Urteil würde allerdings wohl erst dann erlaubt sein, wenn die Rückgratszerrung und der Schädelknochenriß nicht bloß durch zuverlässige Zeugnisse der Umgebung bzw. gute Analogieschlüsse, sondern auch durch medizinische Untersuchung und durch Röntgenaufnahmen feststänten. — Die verschiedenen Heilungen werden von G. mit berechtigter Zurückhaltung nur zum Teil als übernatürlich angesehen und man wird ihm mit der eben gemachten Einschränkung zustimmen. — Von zentraler Bedeutung für die Religionspsychologie sind erst die späteren Ereignisse: die Visionen und die Stigmata. G. beschreibt sie vorzüglich. Bei den geschichtlichen und bildlichen Schauungen ist Th. von der Außenwelt vollständig abgeschlossen, behält aber die Erinnerung daran; sie lebt ganz im Geschauten. — Dazwischen schiebt sich ein Zustand des Eingenommenseins, in dem das Bewußtsein eingeengt und die geistige Fähigkeit herabgesetzt ist, offenbar ein Erschöpfungszustand, für den man eine Analogie bei den Mystikern erst suchen müßte. — In einem anderen erho-

benen Zustand ist Th. mit der Umgebung in Konnex, erkennt Unbekanntes, auch Zukünftiges, manchmal wichtige, manchmal auch recht unwichtige Dinge, hat aber später keine Erinnerung mehr daran; diese Erscheinungen müßten noch mehr beachtet und geprüft werden. — Die Stigmata beschreibt G. eingehend und gibt Zeichnungen dazu. An der Nahrungslosigkeit kann man vernünftigerweise nicht zweifeln.

An Hand von Gerlichs Arbeit wird man zu dem Ergebnis kommen, daß wohl einiges in Th.s Leben außernatürlich oder übernatürlich sein dürfte, besonders die eine oder andere Heilung, die Nahrungslosigkeit mit Gewichtszunahme nach Gewichtsverlust, und zumal die Voraussagungen. Für die Stigmata, die Visionen, das Gedankenlesen, das Erkennen entfernter Geschehnisse stehen natürliche Erklärungen, die befriedigen, noch aus. Die Annahme eines übernatürlichen Eingreifens, die wenigstens wahrscheinlich ist, hat für den Religionspsychologen das besondere Interesse, daß im Fall der Th. N. sich das Zusammenwirken der natürlichen und übernatürlichen Faktoren klar zeigen würde. Die schwere Krankheit, in der Th. das Leiden kennen und langsam lieben lernt, in der ihr besonders auch der Begriff des stellvertretenden und sühnenden Leidens aufgeht, wäre die natürliche Bedingung und die Vorbereitung des Körpers und der Seele zur Leidensschau, zum Mitleiden mit Christus, zum Sühneleiden für Lebende und Abgestorbene. Auch für die Nahrungslosigkeit ist der Körper vermutlich durch die geringe Nahrungsaufnahme in der Krankheit zubereitet worden. Die erhobenen Zustände führen als Reaktion sowohl körperliche Erschöpfung als, was wohl den wenigst günstigen Eindruck macht, starke Herabsetzung der geistigen Fähigkeiten herbei. Auch wenn man die Visionen als übernatürlich annimmt, bleiben, ebenso wie bei früheren Visionärinnen, Elemente, die mit der Hl. Schrift oder der Geschichtsforschung nicht übereinstimmen, also eine natürliche Erklärung fordern. Im gewöhnlichen Zustand ist Th. N. ganz Mensch: arbeitet, betet, scherzt, tut auch manches, was man als fehlerhaft, etwa selbstgefällig, bezeichnen wird. Dämonische Einflüsse anzunehmen, bietet G.s Buch nicht die geringste Handhabe. Er beschreibt einen Menschen, dessen Aszese über das gewöhnliche Maß hinaus solid ist; besonders angenehm berührt das offenbare Ringen um Ergebung in das schwere, sich immer erneuernde Leiden. Wäre G. Theologe, so hätte er sich allerdings noch mehr bemüht, die echte und tiefe Demut der Th. zu erweisen, die von den Theoretikern und Praktikern der katholischen Mystik so dringend gefordert wird. So klar endlich aus G.s Schilderungen hervorgeht, daß Th. die Begleiterscheinungen der Mystik hat, so sind doch die wesentlichen, geistigen nicht aus ihnen herauszulesen.

Man wird also nach der Lesung von G.s Werk nichts mehr wünschen, als ein sicheres und unvoreingenommenes ärztliches Urteil nach der einen oder anderen Seite. In jedem Fall würde es für die Religionspsychologie großen Gewinn bringen. E. Raitz v. Frentz S. J.

Kraus, J. B., S. J., Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie. gr. 8° (VIII u. 329 S.) München u. Leipzig 1930, Duncker u. Humblot. *M* 14.—; geb. *M* 17.—.

Wie der Titel andeutet, handelt es sich um eine Vertiefung der Marxschen, Max Weberschen, Troeltsch'schen geschichtsphilosophischen Fragestellung über die Entstehung des Kapitalismus. K., Professor an der katholischen Universität zu Tokio, benützte die gesamte wichtigste einschlägige deutsche und englische Literatur, wobei ihm seine Studien bei Tawney in London zu statten kamen; auch ungedruckte Quellen des Brit. Museums und des Record-Office wurden heran-

gezogen. Der so oft beklagten Willkür Max Webers in der Deutung der vielfach ungenügenden Quellenunterlage gegenüber dürfte als ein Hauptverdienst vorliegenden Werkes eine saubere methodische Quellenforschung und eine maßvoll abwägende Deutung der zahlreichen Theorien über die Linie Calvinismus—Kapitalismus anzuerkennen sein.

Schon die methodologischen Eingangskapitel zeigen die Bedeutung der philosophisch-theologischen Schulung gerade für dieses ökonomisch-theologische Thema. Der 1. Abschnitt zeichnet den Hintergrund der späteren Entwicklung, das Mittelalter mit seiner Auffassung von der Gesellschaft als einem Organismus, mit seiner Lehre vom individualen, aber zugleich sozial gebundenen Eigentum, mit seiner Preispolitik und seinem religiös getragenen Arbeitsethos. Der 2. Abschnitt schildert die Soziallehren und die Sozialpolitik der nachreformatorischen anglikanischen Staatskirche (Church of England), der 3. die puritanische Bewegung; ein 4. Abschnitt faßt die Ergebnisse zusammen und schließt mit einer reichhaltigen Literaturangabe. Das Hauptergebnis leugnet nicht einen den Kapitalismus fördernden Einfluß der Aufhebung des Zinsverbotes durch Calvin, des calvinischen Hebraismus mit seinen alttestamentlich irdisch-politischen und -wirtschaftlichen Segensauffassungen, der calvinischen Deutung des Erfolgs irdischer Berufsarbeit als der Prädestinationsgewähr. Doch stünde dem bei Calvin und dem eigentlichen Urcalvinismus mindestens ebenso stark entgegen eine scharfe Ablehnung des Wuchers, eine an Luther erinnernde politische und wirtschaftliche Abstinenz. Die englischen Puritaner, gewerblicher und händlerischer Mittelstand, hätten den Calvinismus von dem wirtschaftlich blühenden Holland her übernommen, weil er ihnen im Kampfe gegen die Handelsmonopole der Krone und gegen den mit der Krone verbündeten offiziellen Anglikanismus die wohlbereitete demokratisch-revolutionäre Plattform bot gegenüber politischer Tyrannei und religiöser Intoleranz. Nach K. weist das Ergebnis also in etwa in Marxsche Richtung: Wirtschaftsformen und Wirtschaftsinteressen weckten und beeinflußten religiöse Gestaltungen. Doch kann nur das reiche, übersichtlich geordnete und in anziehender Sprache dargebotene Material selbst in das Verständnis jener uns Heutigen und vor allem uns Deutschen nur schwer zugänglichen englischen Übergangsjahrhunderte einführen.

Bei einer Neuauflage dürfte die Darstellung der Thomaslehre im Lichte neuester Ergebnisse ergänzt werden. Das *ius gentium* ist nach Thomas jener Teil des unwandelbaren Naturrechts, der zugleich wegen seiner Unentbehrlichkeit und Evidenz im positiven Rechte, sowohl dem inner- wie zwischenstaatlichen, aller Völker seinen Niederschlag fand; es ist also in seinem Wesen von der Wandelbarkeit und der Menschenzustimmung unabhängig. Suarez nimmt es, dem Juristensprachgebrauch seiner Zeit entsprechend, als das konkret *ius gentium* genannte positive „gemeine" Recht und unterscheidet deshalb in ihm den aus dem Naturrecht stammenden Teil (den Thomas allein *ius gentium* nennt) und einen anderen ausschließlich positiven, in manchen Aufstellungen von ihm zurückgewiesenen Teil.

J. Gemmel S. J.

Sauer, Wilhelm, Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie. gr. 8° (XX u. 347 S.) Berlin-Grunewald 1929, Rothschild. *M* 14.—; Gzl. *M* 16.—.

Im I. Teil, „Richtungen", wird zunächst der juristische Positivismus nebst dem Rechtshistorismus und der Rechtsvergleichung besprochen; sodann wird eine Darstellung des soziologischen Positivismus mit den

Systemen der inhaltlichen und formalen Soziologie geboten; es folgt zuletzt, im Lichte einer ziemlich ausführlichen allgemeinen Einführung in die wichtigsten herrschenden philosophischen Schulen (u. a. die geisteswissenschaftliche Psychologie, die Phänomenologie, die neuere Lebensphilosophie), die engere Rechts- und Sozialphilosophie in ihren Hauptrichtungen.

Der II. Teil, „Probleme", bietet im 1. Abschnitt eine allgemeine Wissenschaftssystematik und Methodologie auf Grundlage der Einteilung aller letzten Erkenntniselemente in „Modelle" (bloßes Natursein) und „Wertmonaden" oder Wertstrebungen, die sich auf jenen Seinsmodellen als ein Sollen aufbauen. Alle Wissenschaft, auch die Naturwissenschaft, muß auf Wertmonaden ausgerichtet und deshalb zuletzt Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft sein. Eine Untersuchung über die „Kultur" findet in ihr den Zusammenklang von Religion (und Sittlichkeit), Kunst, Wissenschaft, Werkkultur (d. i. Zivilisation mit Wirtschaft und Technik). Die Verwirklichung der obersten „Grundgesetze" der Kulturgebiete sind die sechs absoluten Werte: Formale und materiale Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Heiligkeit; diese Werte erreichen ihre logische und metaphysische höchste Einheit in der in ferner Zukunft immer mehr werden sollenden Gottheit, die somit fernste höchste Norm ist für die zu erstrebende Kulturgemeinschaft der gesamten Menschheit: Normativer oder „kritischer Pantheismus" (120). Jede Kulturwissenschaft kann wieder bloß beschreibende oder aber normativ-kritische sein. Ist die „Gesellschaftslehre" beschreibend, nennt man sie Geschichte oder, wenn sie das Gesetzmäßige herauslöst, Soziologie. Wird die Gesellschaftslehre normativ-kritisch, so urteilt sie als „Sozialphilosophie" vom objektiven Standpunkt der sozialen Gerechtigkeit aus, als „Rechtsphilosophie" und Rechtswissenschaft vom subjektiven Staatsstandpunkt aus, als Ethik vom subjektiven Individualstandpunkt aus. — Der 2. Abschnitt bringt eine „allgemeine Staats- und Gesellschaftslehre" mit Untersuchungen über Individuum und Gemeinschaft, soziale Gesetze, Sozialpolitik, Bolschewismus, Fascismus usw. Nach S. geht der Weg des Kulturaufstieges (gegen Tönnies) von der mehr gefühlsmäßigen „Gemeinschaft" über die immer mehr bewußte, kulturbestimmte „Gesellschaft" zu jener als unerreichbares Normziel vorschwebenden vollendeten Gesamtkulturgemeinschaft. Es folgt eine Besprechung der Einzelgemeinschaften: Ehe, Familie, Freundschaft, Männerbünde, Erwerbs- und Berufsgemeinschaften, Schule, Kirche. Eine gründliche Darstellung der Probleme Stand, Klasse, Partei, Volk, Staat, Nation, Staatsmoral, Staatsformen schließt diesen Abschnitt. Das mehr naturhafte „Volk" drängt zur juristischen Staatwerdung, beide aber, Volk und Staat, finden ihre Erfüllung erst im Kulturbewußtsein der „Nation". Ein Weltstaat wird abgelehnt. — Der 3. Abschnitt ist die allgemeine Rechtslehre. Staat und Recht entstehen zugleich und reziprok. Das Recht muß im Volkswillen seinen „sozialen Unterbau", im „juristischen Grundgesetz" des Gemeinwohls unter der Fernnorm der Gerechtigkeit seinen „sozialen Überbau" besitzen. Es wird u. a. besprochen der Obrigkeitsstaat, die Revolution, die Rechtsverwirklichung, die funktionale Rechtstheorie, das „Naturrecht", das Staats-, Verwaltungs-, Privat-, Straf-, Prozeß-, Kirchen-, Völkerrecht.

Im III. Teil, „Berufe", wird im Lichte des Kulturbegriffes das Humanitätsideal des Menschen besprochen; sodann wird das Erziehungsideal (der Student) sowie eine Berufstypologie dargestellt, die mit der Typisierung des Richters, Staatsanwaltes, Rechtsanwaltes, Ver-

waltungsbeamten, Volkswirtes, Staatsmannes, Erziehers schließt. Es wird ein sorgfältiges Personen- und Sachverzeichnis geboten.

Wie die übrigen Schriften S.s, des Hauptschriftleiters des ArchRW Phil, zeigt auch diese ein tiefes Bedürfnis nach logischer und metaphysischer Systematik. Es muß auch die furchtlose Entschiedenheit anerkannt werden, mit der S. ihm falsch scheinende Anschauungen zurückweist, wie er denn auch die Enthaltung von allen Werturteilen als undurchführbar erklärt. Um so mehr ist zu bedauern, daß S. eine wahrlich nicht tote philosophische Schule, der man oft gerade ihre strenge Logik und Systematik zum Vorwurf gemacht hat, die scholastische Rechts- und Staatsphilosophie, kaum zu kennen scheint. In der Naturrechtsdarstellung folgt bei ihm auf Aristoteles — Montesquieu (24)! „Neuerdings wird das Naturrecht von der katholischen Rechtslehre vertreten: Viktor Cathrein" (25)! Letzterer dürfte der einzige katholische scholastische Autor sein, der genannt wird. So ist es nicht zu verwundern, daß S. den wesentlichen Unterschied zwischen dem Rousseauschen Naturrecht und dem der Scholastik nicht erkennt und in jedem Naturrecht ein „Idealrecht mit ausgeführten Rechtssätzen" erblickt, das „an die Stelle des historisch überlieferten Rechtes ein für allemal treten sollte" (24). Die Mahnungen Kohlers und die Klage v. Iherings über seine zu späte Kenntnis des Aquinaten (Der Zweck im Recht² 161) reichten offenbar noch nicht aus, um die rechts- und sozialphilosophischen Schätze bei Thomas, Bellarmin, Suarez bis zu Mausbach, Cathrein, Tischleder wahrhaft zu erschließen. In der Scholastik findet sich das Problem des Zusammenhanges zwischen Sittlichkeit und Recht auf das tiefste erörtert, während bei S. dieser wichtigste Zusammenhang bald getilgt (199), bald (gegen Kant; 219) wieder behauptet erscheint. In der Scholastik ist tiefgründig die Hauptfrage der Rechtsphilosophie, die Rechtsverpflichtung, untersucht, die bei S. wohl nirgends *ex professo* gestellt ist, jedenfalls mit bloßer tatsächlicher „Geltung" oder „Anerkennung" oder gar „Staatsmacht" u. ä. nicht als gelöst empfunden werden kann. Die Darstellung der Willensfreiheit, welche S. in etwa fordert, zeigt viele Vorzüge; aber auch hier fehlt die letzte überzeugende, konsequente scholastische Lösung. Wer ist übrigens im pantheistischen System eigentlich frei und der Schuld zu zeihen? Gott selbst, die Heiligkeit? Der noch nicht seiende, erst werdende Gott? Etwas „außer" Gott, gegen Gott — im Pantheismus? Möge an dem unleugbaren Fleiß und der philosophischen Anlage S.s v. Iherings (a. a. O.) Wunsch in Erfüllung gehen: „Wenn mein gegenwärtiges Werk Erfolg haben sollte, so wird er sich auch darin bewähren müssen, daß die protestantische Wissenschaft sich die Förderung, welche sie durch die katholisch-theologische erfahren kann, zunutze macht"! J. Gemmel S. J.

Vierkandt, Alfred, Gesellschaftslehre. 2., völlig umgearb. Aufl. gr. 8° (XI u. 484 S.) Stuttgart 1928, Enke. *M* 22.50; geb. *M* 25.—.

Die gesamte Soziologie als Lehre von den menschlichen Gesellschaftserscheinungen gliedert sich nach V. in die Gesellschaftslehre und die Kulturlehre. Die Gesellschaftslehre, die hier in 2. Aufl. fast als „Neubau" vor uns steht, wird wie von Simmel hauptsächlich rein formal auf die allen Vergesellschaftungen gemeinsamen Vorgänge und Zustände bezogen; es werden der „Lehre" wegen jedoch einige Gruppeninhalte, Familie, Männer- und Jugendbünde, Klassen und Parteien, Volk und Staat usw. behandelt. Betreffs der naturhaften Gesellschaftstriebe betont V. wieder mit Recht die Ursprünglichkeit des Hilfstriebs gegenüber dem Kampftrieb. Das Wesen aller Gesellschaft ist eine spe-

zifische innere Verbundenheit. Ist diese Verbundenheit hauptsächlich seelisch, triebhaft, icherweiternd, gewiß mit hinzutretender geistiger Sinnordnung, so liegt Gemeinschaft (vgl. Tönnies) vor; gegenüber der 1. Aufl. betont V., daß hierzu Dauer gehört, nicht bloß eine „Erlebnisgemeinschaft" (212 224). Die höchsten „Lebensgemeinschaften" sind Familie und Volk. Handelt es sich bloß oder überwiegend um geistige Sinn-, Zweckordnung, so können diese „Gesellschaften" gemeinschaftsnäher oder -ferner sein; sie können besonders in einem dreifachen, der Tönniesschen „Gesellschaft" entsprechenden Verhältnis ihr Aufbaugesetz haben, dem Anerkennungs-, Kampf-, Machtverhältnis.

Jener inneren Verbundenheit äußere Form ist die Gruppe, die nicht bloß eine Summe der Individuen, wie der Individualismus lehrt, aber auch nicht eine neue Substanz über den „mediatisierten" Individuen ist, wie der Universalismus sagt, sondern in einer aktuellen, dynamischen Einheit der Individuen besteht. Beherrscht das Gruppenleben die Glieder fast ganz, so nennt V. dies Gentilizismus gegenüber der individualistischen Gesinnung. (Auch hier hätte V. mit Nutzen ein Drittes ansetzen können, einen Persönlichkeit und Gemeinschaft sichernden Solidarismus.) Die kulturellen Gruppen empfangen Festigkeit durch die — fast im Durkheimschen Sinne von der Gruppe allein ausgehende — Sitte oder Moral, die beide von der rein persönlichen Sittlichkeit unterschieden werden. Die Gruppe sichert vor allem das Verhalten gegenüber den eigenen Mitgliedern (Gruppenmoral, Liebesprinzip), sodann gegenüber Außenstehenden (Gesellschaftsmoral, Rechtsprinzip), zuletzt gegenüber Sachwerten (Sachmoral, Egoismus): Drei „Sozialmoralen". Betreffs der Gruppeninhalte betont V., zugleich Ethnologe, die historisch und gedanklich erforderte Ursprünglichkeit der monogamen Familie vor allen übrigen Gruppen mit Ablehnung der Urpromiskuität (188 317 442); hierfür, sowie für die von V. ebenfalls betonte Ursprünglichkeit der Liebe der Gottheit gegenüber, hätte ihm das Schrifttum von W. Schmidt S. V. D. gute Dienste geleistet. — Betreffs der Priorität von Staat, Macht oder Recht macht sich der Nachteil der zu „formalen" Soziologie bemerkbar. Es muß wohl der Oberbegriff, der allen Vergesellschaftungen gemein ist, zergliedert werden; aber sodann muß — über die Tönniessche oder die bloße Trieb-Ordnung-Unterscheidung hinaus — der wesentliche inhaltliche Unterschied dargetan werden, der von allen Willkürvereinen jene im Menschenberuf und in der Menschenpersönlichkeit selbst als hehre Aufgabe und sittliche Pflicht angelegten höheren Gemeinschaften scharf trennt, die in ihrem Dasein, ihrem Wesen und ihren Strukturgesetzen niemals der menschlichen Willkür überlassen bleiben können. V. gibt dieser Ausnahmestellung der Familie und des Staates öfter Ausdruck, doch ohne Grundlage im System. Daher rühren manche von ihm selbst empfundenen Unausgeglichenheiten; z. B. ohne inhaltlich jene zwei Gruppenkategorien der geistig-sittlichen und der Willkürvereinigungen zu unterscheiden, sagt V.: „Der Lebensdrang der Gruppen ist stärker als der individuelle Lebensdrang der Träger" (366). Es gilt dies etwa dem Staate gegenüber, aber durchaus nicht für einen Klub, der doch „Gruppe" (394: Verein) ist. Auch ist nicht erfindlich, warum das Gesellschaftsgebilde Arbeitgeber — Arbeitnehmer nicht unter den Oberbegriff Gesellschaft fallen sollte (177; vgl. „Werkgemeinschaft"!), desgleichen die „Klassen" (458). Gut betont V., daß das Recht, auch wenn es nicht mit Zwangsgewalt ausgerüstet ist, Recht bleibe, daß darum das Völkerrecht wahres Recht sei.

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

1. Kosch, W., Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. 1. Lieferung. Lex.-8° (160 Sp.) Augsburg, o. J., Haas & Grabherr. Subskr. *M* 3.60. — Das Lexikon soll zwei Bände umfassen und in 10 bis 15 Lieferungen zu je 5 Textbogen und 8 bis 10 Bildseiten erscheinen. Es will berichten über alle bedeutenden deutschen Männer und Frauen vom 16. Jahrh. bis zur Gegenwart, soweit sie aus dem katholischen Kulturkreis hervorgegangen sind oder sich ihm angeschlossen haben. Es will Tatsächliches bringen, ohne Werturteile abzugeben. Doch kommen auch solche, wenigstens als Zitate, vor; vgl. z. B. die Artikel Abraham a S. Clara und Beethoven. — Die 1. Lieferung macht einen guten Eindruck. Der Druck ist gefällig und leicht lesbar, die Bilderbeigaben, meist Porträts, sind sauber ausgeführt, die einzelnen Artikel knapp und doch die Hauptbegebenheiten enthaltend und besonders wertvoll durch die bibliographischen Angaben. — Das Verhältnis einzelner Persönlichkeiten zur katholischen Kirche wünschte man bisweilen klarer ausgedrückt. Was heißt z. B. bei Hugo Ball die Wendung, er sei „zu einer selbsterlebten katholischen Wiedergeburt" geführt worden? Oder wie ist Bettina von Arnims Verhältnis zur katholischen Kirche zu verstehen, wenn von ihr gesagt wird: „Den Weg ihrer Brüder, die zur Kirche zurückkehrten, nahm sie nicht"? War sie also nie katholisch? Von einem vorhergehenden Abfall ist auch nicht die Rede. An Druckfehlern fiel mir auf: Beckz statt Beckx (Sp. 38) und Kaorenberge statt Karrenberge (Sp. 111). Hermann Acker S. J. († 1919) hätte wohl auch aufgenommen werden sollen. Deneffe.

2. Erkenntnis. Zugleich Annalen der Philosophie. Leipzig, Meiner. Jährlich 6 Hefte. *M* 20.— Die „Annalen der Philosophie" werden vom Jahrgang 1930 an unter dem neuen Namen „Erkenntnis" von R. Carnap (Wien) und H. Reichenbach (Berlin) herausgegeben. Der Wechsel der Schriftleitung soll das Ziel der „Annalen", Philosophie im engsten Anschluß an die Fachwissenschaften zu treiben, noch mehr hervortreten lassen. Aus den Einzelwissenschaften, besonders den Naturwissenschaften, fließt nach der Auffassung der Herausgeber der Strom der philosophischen Erkenntnis; von dieser Quelle getrennt, kann die Philosophie nur Begriffsdichtung, aber nie „Erkenntnis" sein. Eine Erläuterung dieses Programms darf man wohl in den Aufsätzen der beiden Herausgeber im ersten Heft sehen. H. Reichenbach schreibt über „die philosophische Bedeutung der modernen Physik" (49—71). Mit Recht fordert er, daß die Philosophie die Ergebnisse der modernen Physik berücksichtige. Man wird auch zugeben können, daß dadurch ein Aufgeben von Auffassungen gefordert sein kann, die vielleicht von manchen Philosophen allzu leichthin als absolut notwendig angenommen waren. Aber wenn nun R. die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis überhaupt durch die Entwicklung der Wissenschaften als abgetan ansehen zu können glaubt, so muß man darin einen bedauerlichen Mangel an Augenmaß sehen, der seiner Sache im Urteil gemäßigterer Denker nur schaden kann. Mit Recht betont R. die Bedeutung der Induktion; wenn aber alle Metaphysik abgelehnt wird, kann das Prinzip der Induktion nicht mehr begründet werden; es bliebe ein bloßes „Postulat", und die ganze Wissenschaft, der es zur Stütze dient, verlöre damit ihren rationalen Charakter. Noch metaphysikfeindlicher als R. ist R. Carnap in seinem Aufsatz „Die

alte und die neue Logik" (12—26): Philosophie hat nur Sinn als Theorie der empirischen Wissenschaften, als Logik; aber nur die neue Logik, die im Anschluß an die Mathematik ausgebildete Logistik, kann diesem Ziel dienen. Alle Sätze dieser Logik sind Tautologien, alles Schließen ist tautologisch. Alle gehaltvollen Sätze sind empirisch. Damit ist natürlich jede Metaphysik ausgeschaltet. — Aber nicht auch alle Wissenschaft? Denn weder bloße Einzelerfahrung noch ein leeres Spiel mit Tautologien wird man Wissenschaft nennen. Ferner: C. nennt die tautologischen Sätze notwendig wahr, bekennt sich also zum Widerspruchsprinzip. Dieses ist aber weder eine Tautologie noch ein Erfahrungssatz; was denn? Etwa nur eine oberste, durch Übereinkunft angenommene Spielregel für das logische Spiel? Aber was wird dann aus der Wissenschaft! — Das 2.—4. Heft der „Erkenntnis" bringt den Bericht über die 1. Tagung für Erkenntnislehre der exakten Wissenschaften in Prag 1929. de Vries.

3. Prümm, K., S. J., An Quellen griechischen Glaubens. Die ‚Mutterreligion' des ägäischen Kreises in neuester Sicht: Biblica 11 (1930) 266—290. — Die Zusammenhänge zwischen der kretischen Kultur und Religion und Griechenland einerseits, Palästina anderseits erweisen die Bedeutsamkeit der Forschungen über die kretische Vor- und Frühgeschichte, deren neueste Ergebnisse P. vorführt und angesichts einiger voreiliger Schlüsse kritisch würdigt. Insbesondere wird über die ethnologische und religiöse Bedeutung des kretischen und frühgriechischen Mutterkultes gehandelt. Gemmel.

4. Souilhé, Joseph, et Cruchon, Georges, Aristote: L'Éthique Nicomachéenne. Livres I et II. Traduction et commentaire (ArchPh Vol. VII Cahier I) gr. 8° (V u. 249 S.) Paris 1930, Beauchesne. — Nach der Susemihl-Apelt-Ausgabe (Teubner 1903) werden Übersetzung und Kommentar geboten für das erste Buch von Souilhé, für das zweite von Cruchon. Letzterer fügt sehr dienlich in der Übersetzung an entscheidenden Stellen den griechischen Ausdruck in Klammern bei. Besonderen Hinweis verdienen die philologisch und philosophisch tiefgehenden Erklärungen folgender Ausdrücke der Tugenddefinition: *μεσότης, τὸ τί ἦν εἶναι* (1107 a 6). Vgl. Schol. 1 (1926) 515. Gut ist die neutrale Übersetzung von *ἀρετή* durch *perfection.* — Zu S. 57: In der Politik bedeutet *ἀγαθόν* und *ἀρετή* oft *bonum* oder *virtus secundum quid,* die aristokratische Vornehmheit. Möge das Werk in dieser gründlichen Weise zu Ende geführt werden! G.

5. Jolivet, R., O. P., Aristote et la notion de création: RevScPhTh 19 (1930) 1—50 209—235. — Der erste Teil des Artikels untersucht die „Rechtsfrage": ob die Grundprinzipien der aristotelischen Philosophie die Möglichkeit einer Schöpfung a priori ausschlössen, und antwortet mit nein. Er ist mehr eine Apologie für den hl. Thomas, der ja annahm, Aristoteles habe die Schöpfung gelehrt, als eine rein historische Untersuchung. Die Ausführungen über die Tätigkeit des primus motor sind etwas unbefriedigend. Gewiß schließt die causalitas finalis die efficiens nicht aus; aber es bleibt doch die Frage, wer sie im Dienste der causa finalis nun ausübt. In unserem Falle, da der primus motor bewegt als Gegenstand der Sehnsucht und der Erkenntnis, so liegt die causa efficiens doch bei der erkennenden und sehnenden äußersten Sphäre. — Der zweite Teil untersucht die „Tatsachenfrage": hat A. den Schöpfungsbegriff gekannt und ihn angenommen oder abgelehnt? Verf. kommt zu dem, wie uns scheint, einzig richtigen Ergebnis: „Die Idee der Schöpfung klingt nicht einmal leise an bei A., und wir glauben, daß er sie nicht einmal hat ablehnen

können, da er nie an sie gedacht hat" (218). — Die Ausführungen des ersten Teiles legen die Frage nahe, warum ist diese, angeblich nach seinen Prinzipien so naheliegende Idee niemals im Geiste des A. aufgetaucht? Waren es nicht die vorphilosophischen Ideen über Gott und Welt, die A. als Kind seiner Zeit mitbekam, die ihm den Weg verbauten? Nur eine philologisch-historische Untersuchung der geistigen Vor- und Mitwelt des A. könnte auf diese, von J. nicht angeschnittene Frage Antwort geben. Brunner.

6. Schneider, Th., Die Quellen des paulinischen Gewissensbegriffes: BonnZThS 7 (1930) 97—112. — *συνείδησις* bei Paulus wird mit den einschlägigen stoischen, a. t. lichen und philonischen Lehren verglichen. *συνείδεσις* erscheint gegenüber dem *νοῦς* als engerer Begriff. Bei der Stoa ist das Gewissen intellektualistisch, deterministisch, pantheistisch, während bei Paulus zum Wissen die Demut des Glaubens, zur klar gelehrten Willensfreiheit die Gnade hinzutrete, um dem Gewissen seine ganze christliche Weihe zu geben. — Wertvolle Hinweise hierzu auch bei Alois Schubert S. V. D., Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen: BeitrGPhMA XXIV, 2 (1924). Gemmel.

7. Jolivet, R., Le problème du mal chez Saint Augustin: ArchPh Vol. VII Cahier II 1—104. — Eine hauptsächlich philosophische Bearbeitung des Themas, die z. B. auf die augustinische Prädestinationslehre nicht näher eingeht. Klar wird das stete Bekenntnis Augustins zur Willensfreiheit dargetan. Viele sorgfältig besprochene Texte Augustins dienen der vorurteilsfreien Prüfung der Lehre Augustins wie der Erklärung J.s. Die etwaigen Quellen der augustinischen Lehre auch in der Stoa und bei Plotin sind herangezogen. G.

8. Thimme, W., Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen (Beihefte zur Zeitschrift für Religionspsychologie, hrsg. von K. Beth, Heft 2) 8° (112 S.) Gütersloh 1929, Bertelsmann. *M* 4.— Im ersten, genetischen Teil schildert Th. ansprechend A.s innere Entwicklung bis zur Bekehrung, mit den drei Hauptpunkten: Bekanntwerden mit Plato, Bekanntwerden mit Plotin, das: *Tolle, lege!* Glücklich ergänzt er das Bild durch Aufzeigen, wie die verschiedenen Einflüsse von früher bewußt oder unbewußt weiterwirken, ohne allerdings die endgültige Bekehrung A.s gegen dessen eigene Auffassung als rein natürlich psychogen erweisen zu können. — Im zweiten, phänomenologischen Teil scheidet er die beiden Hauptkomponenten der Religiosität A.s: die platonische Liebe zur ewigen Wahrheit und Schönheit, und die christliche Liebe zum Vater, Erlöser und Herrn. Ein Berücksichtigen des Johannesevangeliums hätte die Trennung weniger scharf gemacht. — Des Achelis psychoanalytische Deutung der Konfessionen weist er kräftig, vielleicht noch nicht kräftig genug, zurück. v. Frentz.

9. Arendt, H., Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation (Philos. Forschungen, hrsg. von K. Jaspers, Heidelberg, Heft 9) gr. 8° (90 S.) Berlin 1929, Springer. *M* 6.90. — A.s Arbeitsleistung fordert uneingeschränkte Bewunderung, weil sie sich in die schwierigen Gedankengänge und Ausdrucksweisen Augustins gründlich hineingearbeitet hat und viele interessante Zusammenhänge aufweist. Mit dem Ergebnis selbst wird man allerdings weniger zufrieden sein. Denn vieles davon, was für den Liebesbegriff nur den Unterbau bildet, wie die Begriffspaare: Schöpfer—Geschöpf, Zweckursache—Wirkursache, Natur—Gnade, ist durch die scholastische Philosophie und Theologie schon lange viel klarer herausgearbeitet und bietet daher wenig Neues. Der Liebesbegriff selbst aber ist künstlich zersplittert in den von Plato übernommenen, worin

der Nächste keinen Platz hat, in den abstrakt-christlichen, der, von der Gottesliebe ausgehend, den Nächsten nur in Gott liebt, und in den historisch-christlichen, der von der Ursprungs-, Glaubens- und Zielgemeinschaft der Menschen ausgeht und so erst eigentliche Liebe möglich macht. In der Tat handelt es sich um verschiedene Aspekte eines von dem großen Augustin sicher einheitlich erfaßten, wenn auch nicht immer zu voller Einheitlichkeit durchgebildeten Liebesbegriffes. v. Fr.

10. Weinand, J., Augustins erkenntniskritische Theorie der Zeit und der Gegenwart (Universitas-Archiv 33) gr. 8° (32 S.) Münster i. W. 1929, Helios-Verlag. *M* 2.25. — Die Zeit ist nach Augustin mit der Welt geschaffen; sie ist bedingt durch die Bewegungen der materiellen Seinswelt. In sich ist sie ein ständiges Fließen; für die Gegenwart, die allein wirklich ist, scheint kein Platz zu bleiben. Soll man von einer Gegenwart und damit von einem Sein der Dinge sprechen können, so muß in ihnen etwas Beharrendes sein; als dieses Beharrende, meint W., nehme Augustin die Zahlen an, die durch Teilnahme in den materiellen Dingen sind und ihr Wesen ausmachen. — Doch scheint uns diese Auffassung auf einer gewaltsamen Auslegung und teilweise ungenauen Übersetzung der Texte zu beruhen; so wird z. B. S. 23 „numeri *versantur* in tempore" einfach übersetzt: Die Zahlen *verharren* in der Zeit; und es ist doch an dieser Stelle (De lib. arb. 2 n. 42) gerade von der rhythmischen Bewegung die Rede. — Gut wird dagegen erklärt, wie nach Augustin Vergangenheit und Zukunft im Bewußtsein intentional gegenwärtig sind. de Vries.

11. Bruni, G., Progressive Scholasticism. 8° (XXXVIII u. 185 S.) St. Louis u. London 1929, Herder. Doll. 1.75. — 1927 veröffentlichte der Unterbibliothekar der Vatikana B. eine kleine Schrift „Riflessioni sulla Scolastica" (Rom, Bardi), die in Italien nicht geringes Aufsehen machte. Nun erscheint in den Vereinigten Staaten gewissermaßen eine zweite, verbesserte Auflage, d. h. eine englische Übersetzung durch Zybura mit zahlreichen Ergänzungen und Erläuterungen des Verf. Im 1. Teile „Scholastische Philosophie und das Problem der Freiheit" zeigt B. nach längeren Ausführungen über den platonisch-augustinischen und den aristotelisch-thomistischen Denktyp im Mittelalter, wie die Scholastik unter Führung des Aristotelikers Thomas sich zur Erkenntnis der grundsätzlichen Verschiedenheit von Theologie und Philosopie durchgerungen hat. Die Scholastik, so lautet das Ergebnis dieses 1. Teiles, ist eine Philosophie, sie stellt eine im strengen Sinne philosophische Auffassung der Welt dar, unbeschadet ihrer Beziehung zum katholischen Dogma. Im 2. Teile „Scholastik und das geschichtliche Problem" wendet sich B. mit beredten Worten gegen jene unhistorischen Scholastiker, die keinen Fortschritt über Thomas hinaus durch neuen Wahrheitsgewinn für möglich halten, und entwickelt dann sein Programm für die heutige Scholastik Italiens: *vetera novis augere*. — Das Buch wird bei uns in Deutschland wohl weniger Aufsehen erregen, da für die Mehrzahl der deutschen wissenschaftlich tätigen Scholastiker vieles selbstverständlich ist, was offenbar in den Kreisen einiger italienischer Scholastiker etwas Neues ist. Erfreulich ist es auf jeden Fall, daß dieses Buch, wie das Echo der Zeitschriften erkennen läßt, manche zum besinnlichen Nachdenken über das Thema „Scholastik und Fortschritt" gebracht hat. Hentrich.

12. Landgraf, A., Zur Lehre von der Gotteserkenntnis in der Frühscholastik: NewSchol 4 (1930) 261—288. — L. gibt hier eine Reihe Auszüge aus unveröffentlichten frühscholastischen Kommentaren zu Rom 1, 20. Auffallend ist, wie alle diese Verfasser mit Ausnahme von

Stephan Langton eine natürliche Erkenntnis der Trinität annehmen, meist ausgehend von dem augustinischen Gedanken der Einheit der Seele und ihrer Fähigkeiten. Die üblichen scholastischen Gottesbeweise, besonders *ex gradibus unitatis,* sind kurz, ohne scholastische Form, dargelegt bei Radulph von Laon und, fast wörtlich gleichlautend, in dem anonymen Cod. lat. 567 der Pariser Nat.-Bibliothek. Der Beweis aus dem Entstehen des eigenen Lebens findet sich in Cod. lat. 531 der Arsenalbibl. in Paris. Brunner.

13. La Pira, Giorgio, Il concetto di legge secondo San Tommaso: RivFilNeoscol 22 (1930) 208—217. — Die Begriffe des Guten, das auf das Wahre und das Sein zurückgeführt wird, der Verpflichtung, des Gesetzes, werden unter zahlreichen Quellenbelegen aus den Kerngedanken des Systems des hl. Thomas heraus in zutreffender und lehrreicher Weise entwickelt. Gemmel.

14. Lehu, L., O. P., La raison, règle de moralité d'après Saint Thomas. 16° (246 S.) Paris 1930, Gabalda. — Dieses Buch stellt sich die Frage, in welchem Sinne man mit dem hl. Thomas die Vernunft als Richtschnur des sittlichen Handelns auffassen soll: die Vernunft als spezifisches Prinzip der Natur (natura rationalis) oder die Vernunft als Vermögen (ratio facultas)? Vor einigen Jahren hatte E. Elter den ersteren Standpunkt angenommen und als Zeugen für seine These Sertillanges, Lottin, Gillet genannt, gewiß beachtenswerte Autoritäten (Greg 8 [1927] 337—357). L. verteidigt die zweite Auffassung und beweist mit einer ganzen Reihe von Texten, daß für den hl. Thomas die Vernunft, welche die Sitten regelt, die Vernunft als Vermögen darstellt, und zwar „en acte de dictamen". Dann erörtert L. Punkt für Punkt die Ansicht Elters und kommt endlich zum Schluß, daß, wenn der hl. Thomas auch manchmal die Sittlichkeit mit der „natura rationalis" in Beziehung bringt, diese damit doch nicht zum entscheidenden Kriterium erhoben werden soll. „Car lorsqu'il veut prouver que l'acte bon convient à la nature, il ne dit pas comme le P. Elter: les actes de vertu conviennent à la nature, donc ils conviennent à la raison; mais bien le contraire: ils conviennent à la raison, donc ils conviennent à la nature" (222). So muß man schließen, daß die Übereinstimmung mit der Vernunft als Vermögen das tatsächliche Kriterium der Sittlichkeit darstellt. — Man wird sich vielleicht fragen, welches Mittel wir denn besitzen, um im Befehl unserer Einzelvernunft das Gesetz der rechten Vernunft wiederzuerkennen und zu zeigen; mit anderen Worten, wie die Auffassung, die hier dem hl. Thomas zugeschrieben wird, den Relativismus vermeidet und mit der Betonung einer objektiven ethischen Wahrheit die Ethik als Wissenschaft aufrechterhält. Aber der Verf. scheint sich diese Frage nicht einmal gestellt zu haben. Wenn man auch diese Lücke bedauern muß, so bleibt doch der Reichtum des herangezogenen Materials vollauf anzuerkennen. Außerdem läßt das Buch manch einen anregenden Blick in thomistische Lehrauffassungen tun. Für den, der die Ethik des hl. Thomas studieren will, wird das Werk wohl notwendig bleiben (vgl. übrigens Schol 1 [1926] 413—422 476 f.). de Blic.

15. Schilling, Otto, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin. 2. wesentlich verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (VIII u. 360 S.) München 1930, Hueber. *M* 13.50; geb. *M* 16.— Die jüngste Zeit war reich an Auseinandersetzungen über die Grundgedanken und Leitsätze des Doctor Angelicus auf dem Gebiete der Staats- wie der Soziallehre. Die Vertreter der abweichendsten Auffassungen haben sich auf seine Autorität berufen und für sich mit mehr oder weniger Bestimmtheit in Anspruch genommen, den objektiv richtigen Sinn des

Heiligen zu erfassen und wiederzugeben. Der Streit hat manche unerfreuliche Begleiterscheinungen gehabt, aber in einigen Punkten hat er doch zu einer klareren Erkenntnis und schärferen Fassung der Lehre des hl. Thomas geführt. Schilling hat die Auseinandersetzungen offenbar mit aufmerksamem Auge beobachtet und die eine und andere Fassung der ersten Auflage des vorliegenden Werkes etwas abgeändert und präzisiert; außerdem sind nicht unerhebliche Erweiterungen eingefügt worden. Es ist zu begrüßen, daß das wertvolle Werk in dieser abgeänderten Fassung neu aufgelegt wurde. Die drei Hauptteile des Buches behandeln: Die Naturrechtslehre, die Staatslehre, die Soziallehre des hl. Thomas v. A. — Die Darlegungen S. 294 ff. über „Wert, Wertmaßstab und gerechter Preis" wird man sicher mit Interesse lesen; man würde nur gerne vom Verf. auch noch erfahren, wie nach seiner Auffassung, gemäß den erörterten Prinzipien des hl. Thomas, eine gewisse neue Theorie über gerechten Preis zu beurteilen ist, nach der das konstituierende (nicht bloß das manifestierende) Prinzip des gerechten Preises die reibungslose Zirkulation des Wirtschaftsprozesses ist. Nach dieser Theorie ist jener Preis gerecht, bei dessen Zugrundelegung der Wirtschaftsprozeß (reibungslos) funktioniert, und er wird dadurch gerecht, daß er diese Wirkung hervorzubringen geeignet ist. Würde Thomas darin eine Umkehrung von Wirkung und Ursache sehen, oder deckt sich diese Theorie sachlich mit den konstituierenden „sozialen" Bestimmungsfaktoren, die Thomas anerkennt? Hürth.

16. Santeler, J., S. J., Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis nach dem ungedruckten Traktat de cognitione primi principii (Philosophie und Grenzwissenschaften III 1). gr. 8° (IV u. 92 S.) Innsbruck 1930, Rauch. *M* 4.— Die Arbeit bedeutet einen reichen Beitrag zur Geschichte der Scholastik in der Zeit nach dem Tode des hl. Thomas. Die Gottesbeweise des Dominikanergenerals Herveus Natalis werden sehr klar dargelegt, philosophisch untersucht und auf ihren geschichtlichen Platz in der Entwicklung der Scholastik gestellt (Biographie, Quellen und Gegner des H.) H. ist der Führer der Thomisten seiner Zeit, aber ein unabhängiger Denker, der sich nicht scheut, von Thomas abzuweichen, wenn ihn dessen Beweise (wie der Hauptbeweis *ex motu*, den H. ziemlich liegen läßt) nicht befriedigen, oder Gedankengänge seines Gegners Scotus zu übernehmen. Auch auf das Fortbestehen des Averroismus wirft die Arbeit neues Licht. — In der Frage über die Möglichkeit einer unendlichen Reihe braucht man wohl nicht unbedingt zwischen S. th. 1 q. 7 a. 4 und q. 46 a. 2 einen Widerspruch anzunehmen, da q. 46 a. 2 ad 8 an der Unmöglichkeit einer *multitudo actu infinita* festhält und auf q. 7 a. 4 verweist. Auffällig ist allerdings a. a. O. ad 7 das Fehlen der Unterscheidung *actu* und *potentia*. — Der Satz: „a tali principio dependet *(ἤρτηται)* coelum et natura" findet sich bei Aristoteles, Met. 1072 b 10, entgegen dem S. 70 Gesagten; sachlich ändert das in der Frage nichts. Brunner.

17. Joannes a S. Thoma, O. P., Cursus Philosophicus Thomisticus. Nova editio a P. Beato Reiser O. S. B. Tomus I: Ars Logica. kl. 4° (XXVIII u. 840 S.) Turin 1930, Marietti. *L* 120.— Wenn die katholische Philosophie unserer Zeit auch vor allem an die große Überlieferung der Hochscholastik anknüpft, so darf sie doch die gewaltige Gedankenarbeit, die zur Zeit der Wiedergeburt der Scholastik im 16. und 17. Jahrhundert geleistet wurde, nicht unbeachtet lassen. Unter den Scholastikern des 17. Jahrhunderts ist aber ohne Zweifel Joannes a S. Thoma, der von 1613 bis 1643 in Alcalá Philosophie und Theologie lehrte, durch seine Erklärung und Weiterführung der Lehre

des hl. Thomas einer der bedeutendsten. Eine Neuausgabe seines großen philosophischen Werkes ist daher wohl berechtigt. Der erste Band der neuen Ausgabe bietet die Logik; die „Philosophia naturalis" (Naturphilosophie und Psychologie) soll in zwei weiteren Bänden bald folgen. Die „Ars Logica" behandelt nicht nur sehr gründlich alle scholastischen Fragen der reinen Logik, sondern auch viele Lehrstücke, die heute gewöhnlich in der allgemeinen Metaphysik besprochen werden; so enthält sie z. B. eine sehr ausführliche Abhandlung über die aristotelischen Kategorien (473—641). Die vorliegende Neuausgabe ist mustergültig gearbeitet. Der Druck ist klar und übersichtlich. Alle angeführten Stellen hat der Herausgeber auf ihre Richtigkeit geprüft und zahlreiche Fehler verbessert, die bisher von einer Ausgabe in die andere mitgeschleppt wurden. Besonders zu begrüßen ist es auch, daß der dritte Band außer einem Namen- und Sachverzeichnis auch eine Liste aller angeführten Aristoteles- und Thomasstellen bringen soll. de Vries.

18. Carrión, A., O. P., Los Maestros Vitoria, Báñez y Ledesma hablan sobre la conquista y evangelización de las Indas: CiencTom 42 (1930 II) 34—57. — Es handelt sich um die ethisch-moralischen Fragen der Rechte heidnischer Eingeborner gegenüber den christlichen Entdeckern und Eroberern. Unter Benutzung der Hss.funde B. de Heredias (vgl. Schol 5 [1930] 134 443 f.) versucht C. die ideengeschichtliche Entwicklung dieser Frage in der Salmantizenser Schule kurz zu skizzieren: M. de Paz (1512) bereitet die Entwicklung vor; V. ist in seinen Relectiones (1534—39) der eigentliche Schöpfer der neuen Lösungen; B. stellt 1584 in seinem Traktat „De fide, spe et caritate" die Ideen V.s mit einigen selbständigen Zusätzen systematisch dar; Pedro de L. endlich faßt in seiner „Suma moral" (1621) die Überlieferung der Schule von St. Stephan, geklärt und gereift, zusammen. — Wenn C. in zwei Anhängen zwei Papstbriefe, die schon 1860 und 1914 veröffentlicht wurden, noch einmal im Wortlaut abdruckt, so scheint mir das methodisch verfehlt zu sein. Hentrich.

19. Blic, J. de, Le volontarisme juridique chez Suarez: RevPh 37 (1930) 213—230. — In seinem Werke „La Société internationale..." (vgl. Schol 5 [1930] 487 f.) hatte der Dominikaner J. T. Delos die rechtsphilosophischen Auffassungen Vitorias und Suarez' einander gegenübergestellt: Vitoria eine Vorwegnahme des von Delos vertretenen Systems einer objektiven Ordnung des Völkerrechtes, Suarez dagegen der Weichensteller zu der voluntaristischen Rechtsphilosophie eines Rousseau und Kant. In sorgfältiger Textvergleichung weist de B. nach, daß S.' Definition des Gesetzes als Willensakt (legem esse actum voluntatis...), seine Theorie vom Ursprung der Staatsgewalt, seine Auffassung vom Völkerrecht und im besonderen vom Kriegsrecht (dazu vgl. auch noch Schol 5 [1930] 387 ff.) nicht den voluntaristischen Sinn haben, den D. in sie hineinliest. Wenn auch die suaresianischen Gedanken gewiß nicht über jede Kritik erhaben seien, so könne man ihm doch nicht vorwerfen, die objektive Rechtsordnung einfach auf den gegenseitigen Beziehungen des freien Willens aufgebaut zu haben; Rommen habe da klarer als D. gesehen: Suarez steht dem Thomas unendlichmal näher als dem Rousseau und Kant. — Die Gedanken D.s haben schon in der Arbeit seines Schülers Beuve-Mery (vgl. Schol 5 [1930] 444) ein Echo gefunden. Es sollte uns daher nicht wundern, wenn sie bald auch in deutschen Arbeiten auftauchen. Dann kann man gleich auf die vorliegende gründliche Arbeit de B.s verweisen. — Übrigens wiederholt sich hier etwas Ähnliches wie bei Scotus, den man jüngst (Landry) auch als Vorläufer des kantischen Voluntarismus hin-

stellen wollte, während die gründlicheren Untersuchungen von Minges, Longpré usw. das Gegenteil ergaben. H.

20. [Domínguez, D.] Aclaración: EstudEcl 9 (1930) 409 f. — Eine Richtigstellung zu der Schol 5 (1930) 444 von uns besprochenen Aufsatzfolge „¿Es censurable el eclecticismo filosófico suareziano?" von D. Dort hatte sich nämlich D. für die Tatsache, daß Pius XI. in den Entwurf der Thomasenzyklika eigenhändig einen bedeutungsvollen Absatz eingeschoben habe, auf eine Erklärung des Theologieprofessors Santiago Ramírez in einer öffentlichen Vorlesung in Freiburg i. S. berufen. P. Ramírez läßt nun erklären, „daß er das ihm zugeschriebene Urteil in öffentlicher Vorlesung nicht abgegeben habe". — Da die Tatsache des durch Pius XI. vollzogenen Einschubes durch andere Zeugnisse feststeht, bleibt die Beweiskraft der Aufsatzfolge von diesem Widerruf unberührt. H.

21. Bridet, L., La Théorie de la Connaissance dans la Philosophie de Malebranche. 8° (367 S.) Paris 1929, Rivière. *Fr* 30.— B. bietet eine überaus gründliche, bis in die letzten Einzelheiten sorgfältig durchgeführte Darstellung der Erkenntnislehre des berühmten Oratorianers. In den zehn Kapiteln werden behandelt: Die Sinne (denen M. nur biologische Bedeutung zuschreibt), die Phantasie, die grundlegende Unterscheidung zwischen *connaître* und *sentir*, der reine Verstand, die intuitive Erkenntnis Gottes, die Erkenntnis der Ideen in Gott, im besonderen die der Zahlen und Beziehungen, die Erkenntnis der Körper, die intelligible Ausdehnung, die Wahrnehmung der Seele und ihrer Modalitäten durch den inneren Sinn (sie ist nach M. im Gegensatz zu Descartes in keiner Weise Wesenserfassung, sondern nur ein *„sentir"*). Die intuitive Erkenntnis Gottes beweist M. durch das Prinzip, nichts Endliches könne das Unendliche darstellen; wenn wir also überhaupt eine Erkenntnis Gottes haben, ist sie notwendig Intuition. Trotzdem erkennen wir nicht das absolute Wesen Gottes, sondern nur die göttlichen Vollkommenheiten, insofern sie relativ, mitteilbar sind und so die Geschöpfe vorstellen; das sind die „Ideen". Das Schillernde in M.s Auffassung der Ideen hätte B. vielleicht noch klarer herausarbeiten können. Sie sind nicht das absolute Wesen Gottes, und doch scheint M. auch Bedenken zu tragen, sie einfachhin als *termini imitabilitatis* und Objekte des göttlichen Wissens aufzufassen; denn er glaubt ihnen Eigenschaften zuerteilen zu müssen, die nur dem göttlichen Wesen in sich bzw. der göttlichen Erkenntnis als Akt zukommen: positive Ewigkeit, Notwendigkeit, Unendlichkeit. So wird er schließlich durch die Einwendungen seiner Gegner dazu gedrängt zuzugeben, daß die intelligible Ausdehnung, die anfangs Idee aller Körper sein sollte, doch nicht die Idee sei, nach der Gott tatsächlich die Körperwelt geschaffen habe (302). Hätte er hier des hl. Thomas Lehre von den Ideen (S. th. 1 q. 15 a. 2) klar vor Augen gehabt, so hätte er vielleicht mit weniger Inkonsequenz dem Idealismus entgehen können. Die letzte Inkonsequenz freilich, die auch seine scharfsinnigen rationalistischen Gegner übersahen, wäre doch noch geblieben; sie ist eben notwendig mit der rationalistischen Grundeinstellung gegeben, die sinnliche Erfahrung und Verstandesideen aufs schroffste einander gegenüberstellt, keinerlei *intellegibile in obiecto experientiae* anerkennt und doch eine realistische Erkenntnistheorie und Metaphysik aufbauen will. Diese Auffassung mußte schließlich zur Kritik Kants führen. Wenn B. auf diese und ähnliche ideengeschichtliche Zusammenhänge mehr eingegangen wäre, hätte man dafür auf die Vollzähligkeit der Texte aus M. wohl ohne allzuviel Bedauern verzichtet. de Vries.

22. Adickes, E., Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie. gr. 8° (94 S.) Tübingen 1929, Mohr. *M* 5.40. — Diese außerordentlich anregende Abhandlung ist das letzte, unvollendet gebliebene Werk des 1928 verstorbenen bekannten Kantforschers. Ihm zufolge muß man bei Kant eine doppelte Affektion unseres Ich unterscheiden: Zuerst affizieren die Dinge an sich, die K. sich monadenartig, raum- und zeitlos denkt, unser „Ich an sich", nicht in physischer Kausalität, sondern etwa in „logisch-teleologischer Art". Das Ich an sich übersetzt dann unbewußt mit Hilfe seiner Anschauungsformen und synthetischen Funktionen die rein innerlichen, raum- und zeitlosen Beziehungen der Dinge an sich in räumlich-zeitliche Erscheinungsgegenstände mit Kausalzusammenhängen usw. So entsteht die Welt der „Erscheinungen an sich", die „empirische Realität" hat und der Welt der Naturwissenschaften entspricht. Diese affiziert dann durch Bewegungsvorgänge die Sinnesorgane unseres „empirischen Ich" und bewirkt die Empfindungen der sekundären Qualitäten, die das Ich für das empirische Bewußtsein ein zweitesmal durch die Anschauungs- und Denkformen ordnet. So entsteht die „Erscheinungswelt" im gewöhnlichen Sinne. Beide Affektionen sind im System Kants durchaus notwendig. Streicht man die transzendente Affektion durch die Dinge an sich, so büßen die Erscheinungen alle Realität ein und werden unerklärlich. Hebt man die „Erscheinung an sich" und die von ihr ausgehende „empirische Affektion" auf, so müßten entweder die Bewegungsvorgänge, die unsere Sinnesorgane affizieren, als zeitliche Wirkungen der doch raum- und zeitlosen Dinge an sich gedacht werden, oder aber es würde alle wirkliche, von unseren Empfindungen unabhängige Wechselwirkung der Körper zu bloßer Vorstellung verflüchtigt, und „die ganze räumliche Erscheinungswelt würde zu einem großen Marionettentheater" (44); beides widerspricht der Auffassung K.s. — Wie seltsam auch diese Verdoppelung der „Erscheinungen" zunächst anmuten mag, bei Prüfung der zahlreichen, von A. angeführten Texte wird man zugeben müssen, daß schwerlich eine andere Möglichkeit besteht, sie widerspruchslos zu vereinigen. Im vierten, nicht mehr ausgeführten Abschnitt hatte A. die Schwierigkeiten, die sich aus der Lehre der doppelten Affektion ergeben, darlegen wollen. Sie scheinen uns in der Tat sehr groß zu sein. Jedenfalls drängt sich die Frage auf, was für ein Sein denn diese „Erscheinungen an sich" haben. Sie scheinen nur als Gegenstände in einem unbewußten Akt des Ich aufgefaßt zu werden, etwa vergleichbar dem Sein, das nach scholastischer Auffassung der Gegenstand in der „species impressa" hat. Aber ist damit der Objektivität der Naturwissenschaften irgendwie mehr gedient, als wenn das Naturgeschehen nur Gegenstand der bewußten Erfahrungserkenntnis wäre? Wenn aber, wie es anscheinend in K.s naturwissenschaftlichen Schriften geschieht, die „Erscheinungen an sich" unvermerkt zu wirklichen Realitäten verdichtet werden, wie können sie dann Schöpfungen des Ich sein, und was hindert sie dann noch, die wahren „Dinge an sich" zu sein? de Vr.

23. Fuetscher, L., Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik: ZKathTh 54 (1930) 493—517. — In dieser offenbar als Nebenfrucht aus seiner Arbeit über die ersten Prinzipien (s. Nr. 59) herausgewachsenen Abhandlung sucht F. die gemeinsamen Züge am Grundproblem Kants und der Scholastik herauszuarbeiten. Kants Hauptfrage, ob und wie Metaphysik des Seins als Wissenschaft möglich sei, ist das Kernproblem jeder Philosophie, also auch der Scholastik. Auch die Beschränkung der Untersuchung auf die Möglichkeitsbedingungen der synthetischen Urteile a priori hat ihren

guten Sinn. Kants Problem bedeutet letztlich: Wie kann man die absolute Geltung von Prinzipien, die dem Widerspruchsprinzip gegenüber selbständig sind, rechtfertigen? Die scholastische Auffassung des analytischen Urteils gibt einen Fingerzeig für die Lösung. — Auch die Art und Weise der Lösung bietet noch manches Gemeinsame. Mit Recht wird die Berufung auf den gesunden Menschenverstand verworfen; es handelt sich ja gerade um die wissenschaftliche Rechtfertigung der spontanen Überzeugung. Ebenso müssen wir Kant manchem Modernen gegenüber beistimmen, wenn er ein nicht einsichtiges Postulat nicht als geeignete Grundlage des Wissens gelten läßt. Methodisch wertvoll ist ferner die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von feststehenden Tatsachen; wie fruchtbar dieses Vorangehen ist, zeigt F.s größere Schrift. Endlich kommen Kant und die Scholastik darin überein, daß die Prinzipien des Denkens auch die Prinzipien des Seins sein müssen. Aber hier tut sich der tiefste und entscheidende Unterschied zwischen Kant und der Scholastik auf: die Auffassung der Erkenntnis und der Wahrheit. Dem Subjektivismus Kants stellt die Scholastik das *intus legere* des Verstandes gegenüber. — Vielleicht wäre es gut gewesen, hier kurz auf Kants Konzeptualismus einzugehen, weil dieser erst eigentlich seinen Subjektivismus verständlich macht. Lotz.

24. Dekker, Gerbrand, Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung. gr. 8° (XVII u. 220 S.) München 1930, Oldenbourg, geb. *M* 10.50. — Ein vom Verf. erworbenes Kollegienheft bringt etwas Licht in das Dunkel, das über der Entwicklung Schellings von der idealistischen zur positiven Philosophie liegt und sich fast über ein Menschenalter erstreckt. Überzeugend weist D. nach, daß die undatierte Handschrift die früheste Fassung der „Philosophie der Mythologie" ist, wie sie 1830/31 in München vorgetragen wurde. Dazu stimmt auch der Inhalt: die Vormachtstellung der rationalen Philosophie ist bereits erschüttert; Sch. ist auf dem Weg, die Tatsache als erstes Prinzip an die Stelle der Tathandlung zu setzen. — An diese Ausführungen schließt D. seinen eigenen Versuch an, auf dem Boden des deutschen Idealismus eine Theorie des Mythos aufzustellen. Dem mythischen Zeitalter muß ein paradiesisches voraufgegangen sein, das sich charakterisiert als harmonische Schwebe des Menschen zwischen dem oberen und unteren Prinzip. Aber die Magie birgt die Gefahr des Falles. Das Prinzip der Vielheit erlangt die Vorherrschaft. Mythos und Magie sind der Versuch des Menschen, durch eigene Kraft die schmerzlich vermißte Ureinheit wieder herzustellen, und zwar durch „Vereinselbstigung" mit anderen Wesen, ohne daß man sich selber aufgibt. Im mythischen Zeitalter war dies noch möglich, da die Welt damals noch dynamisch erfahren wurde. Bei uns ist eine Erstarrung eingetreten; wir haben eine Welt von Dingen. Nur im Prozeß, der der Wahrnehmung voraufgeht, dem „Gewahrwerden" und dem Gefühl, das dann die Welt als Dinge hinausprojiziert, lebt noch die Dynamik. Rückkehr zum primitiven Zustand ist jedoch nicht erwünscht, da die Erstarrung eine notwendige Bedingung war für die Befreiung des Geistes von der Natur, an die er verloren war. Vielmehr muß ein neuer Mythos in der Richtung größerer Freiheit und Herrschaft des Geistes gesucht werden. Mythische Bilder gehen mit psychologischen und metaphysischen Erwägungen durcheinander, ohne daß in der Tragweite der Schlußfolgerungen ein Unterschied gemacht würde. Brunner.

25. Fels, Heinrich, Bernard Bolzano, sein Leben und sein Werk. 8° (X u. 109 S.) Leipzig 1929, Meiner. *M* 5.—; geb. *M* 7.— Es ist eines der Verdienste Husserls, die philosophische Welt wieder auf Bolzano, den lange verschollenen Denker, hingewiesen zu haben. Die

vorliegende Studie versucht die große Bedeutung dieses Mannes herauszuarbeiten; hat er doch im Kampf zwischen Psychologismus und Antipsychologismus entscheidend zum Siege der reinen Logik beigetragen. Der erste Abschnitt über Bolzanos Leben behandelt in zwei Kapiteln seine Persönlichkeitt und seine Stellung in der Geschichte der Philosophie. Von Bedeutung ist besonders des Philosophen Abhängigkeit von Leibniz und entschiedene Gegnerschaft zu Kant, ebenso sein Verhältnis zu Brentano und Husserl. Der zweite Abschnitt über Bolzanos Werk wendet sich zuerst seiner Logik als der Hauptleistung zu; hier wird besonders die scharfe Scheidung von Logik und Psychologie hervorgehoben und die Klärung des Bolzanoschen Begriffes des „An-sich" versucht, dessen Unvollkommenheiten und Schwierigkeiten wohl nicht genug beachtet werden. Auch in der Mathematik hat Bolzano Bedeutendes geschaffen; sie verleiht seinem Denken die charakteristische Note, sie ist die Grundwissenschaft, deren Methode er auf seine Philosophie überträgt. Von hier aus kommt ein nicht wohltätiger rationalistischer Zug in sein Denken hinein, der vielleicht mehr zu verfolgen wäre. Die Metaphysik wird ganz nach dem Ideal der apriorischen Mathematik gebildet. Es folgen kurze Kapitel über Bolzanos Religionsphilosophie, Ethik und Staatslehre, Psychologie, Ästhetik. — Das Buch gibt die Hauptgedanken des böhmischen Denkers treu wieder und führt auch gut in ihr Verständnis ein. Manches könnte, wie angedeutet wurde, etwas vertieft werden.

Lotz.

26. Casotti, Mario, La Pedagogia di Raffaello Lambruschini (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Serie prima. Vol. XIII.). Lex.-8° (XI u. 264 S.) Milano (o. J.), Società Editrice „Vita e Pensiero". *L* 15.— Casotti, Professor der Pädagogik an der Kath. Universität zu Mailand, schildert das Leben sowie die Pädagogik des Genueser katholischen Priesters L. (1788—1873) in ihren Zusammenhängen mit dessen philosophischen und religiösen Anschauungen. L. war ein Vertreter des damaligen liberalen Katholizismus und besaß einen bedeutenden Einfluß in der Schulpolitik des aufsteigenden neu-italienischen Einheitsstaates, insbesondere durch seine pädagogische Zentralanstalt San Cerbone und durch seine Zeitschrift *La guida dell' educatore*. — C.s umfassendes Werk verdient wegen seines Gegenstandes, aber auch wegen seiner eigenen, selbständigen philosophischen Vertiefung aller einschlägigen und überaus zeitgemäßen Fragen auch außerhalb Italiens Beachtung und Dankbarkeit. Es sei z. B. hingewiesen auf die Darstellung des Versuchs L.s, die Erkenntnislehre des hl. Thomas (intellegere-ratiocinari) mit der „modernen idealistischen" Philosophie in Einklang zu bringen.

Gemmel.

27. Rintelen, Fritz Joachim von, Der Versuch einer Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch (Separatabdruck aus Deutsche Vjschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch.) gr. 8° (52 S.) Halle 1929, Niemeyer. — Die zahlreichen Einflüsse von theologischer (Ritschl), philosophischer (Hegel, Lotze, Dilthey, Windelband, Rickert), soziologischer (Marx, Max Weber) Seite her, denen Troeltsch sich oft zu leicht schwankend hingab, und seine dementsprechend verschiedenartigen Lösungen des großen geschichtsphilosophischen Problems der Einheit unwandelbarer Normen in der flutenden Mannigfaltigkeit der Dinge werden von R. mit genauen Quellennachweisen dargelegt. Er selbst deutet eine weiterführende Lösung jenes Problems an, die in einer bald erscheinenden philosophischen Wertlehre ausgeführt werden wird. Sie beruht auf der platonischen ἀγαθόν-Auffassung, die zuletzt

im *summum bonum* die Absolutheit aller Werte herausstellt; die Werte selbst aber sieht R. nach Art des aristotelischen εἶδος in den Dingen, da freilich in ihrer vergänglichen Relativität. — Die Arbeit ist ein zuverlässiger Führer in die heutigen geschichtsphilosophischen Fragestellungen, die für die Werttheorie und die Ethik so bedeutsam sind. G.

28. Hafkesbrink, Hanna, Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler: ZSystTh 8 (1930) 145—180 251—292. — Schelers Religionsphilosophie wird als versuchte Synthese zwischen Moderne und Scholastik mit dem Ausgangspunkt in der Modernen gesehen. Drei Gegensätze waren zu überwinden: Subjektivismus — Objektivismus, axiologischer — ontologischer Gottesbegriff, Emotionalismus — Rationalismus als Zugang zum religiösen Gegenstand. Stufenweise hat sich Scheler nach H. dem scholastischen Standpunkt angenähert; in der Frage nach der Realität Gottes ging er sogar über die Phänomenologie Husserls hinaus, indem er aus dem Dasein religiöser Akte die Realität Gottes aufzuweisen suchte. Auch wollte er Wert und Sein zu einer letzten Einheit verbinden in einem indifferenten Ens, dessen gleichberechtigte Attribute Sein und Wert wären. Daß hier Schelers Synthese scheitert, sieht auch H. — Die Darlegung ist klar und im ganzen zutreffend. Sicher wird man nicht, ob H. die scholastische Lösung kennt, wie sie z. B. Thomas formuliert hat S. th. 1 q. 5 a. 1: „Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum." Diese Lösung überwindet den kantischen Zwiespalt, was Sch. weder in seiner Ontologie noch darum auch in seiner Erkenntnistheorie gelungen ist; sie zeigt aber auch, in welchem Sinn die Priorität des Seins vor dem Werte von der Scholastik gemeint ist. Es geht also nicht an, zu sagen, nach der Scholastik sei Wert eine Steigerung des Seins. — In Port-Royal waren keine Oratorianer, auch Pascal gehörte nicht zu ihnen. Brunner.

29. Marck, S., Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. I. Halbband. gr. 8° (VI u. 166 S.). Tübingen 1929, Mohr. *M* 8.40. — In einer „kritischen Dialektik" sieht M. den Typus des zukunftsreichsten Philosophierens. Der vorliegende Halbband befaßt sich mit der Zurückweisung der Systeme, die dieser ihm vorschwebenden kritischen Dialektik entgegenstehen. Es sind von der einen Seite die Systeme der kritizistischen Antidialektiker (H. Rickert und E. Lask) und von der anderen die des dialektischen Antikritizismus (die neuhegelsche Dialektik der Kulturphilosophie Kroners, die von Kierkegaard und Marx ausgehenden dialektischen Strömungen bei Giesebrecht, Heidegger, Tillich und Lukács). Die kurzen, gehaltvollen Inhaltsangaben der neueren dialektischen Richtungen sind wohl geeignet, das schwierige Verständnis dieser Systeme zu erleichtern. Obwohl die positive Darlegung der „kritischen Dialektik" einem späteren Halbband vorbehalten ist, erscheint uns doch eine kurze Erklärung dessen, was der Verf. unter dialektischer und was er unter kritischer Philosophie will verstanden wissen, als unerläßlich. Das Fehlen dieser und anderer grundlegender Klärungen macht die Lesung des Buches geradezu unerquicklich. Claßen.

30. Ipsen, G., Sprachphilosophie der Gegenwart (Philosophische Forschungsberichte Heft 6). gr. 8° (32 S.) Berlin 1930, Junker und Dünnhaupt. *M* 1.70. — Unter drei Titeln werden die vielgestaltigen philosophischen Bemühungen des letzten halben Jahrhunderts um das Phänomen der menschlichen Sprache in knappster Kürze skizziert: 1. die Psychologie der Sprache und die Erneuerung der Sprachphilosophie; 2. der neue Sprachbegriff (Phänomenologie des Logos); 3. die

Metaphysik der Sprache im philosophischen Denken der Gegenwart. Vier Quellen sind es vor allem, woraus das sprachphilosophische Denken heute gespeist wird: die Sprachwissenschaft, die stärker als früher das Bedürfnis grundsätzlicher Klärungen empfindet; die Denkpsychologie, die, je mehr sie um sich selber weiß, um so notwendiger zu sprachphilosophischen Fragen gedrängt wird; die Bemühungen der Philosophie um eine neue Grundlegung der Logik (Brentano, Husserl); und die Theorie der Geisteswissenschaften, die die Sprache als einen ihrer großen Gegenstände philosophisch muß zu verstehen suchen (Dilthey). Die Schrift bietet einen dankenswerten Überblick über die reiche Literatur, ohne sich selber in philosophische Erörterung tiefer einlassen zu können. Eine Gesamtdarstellung der Sprachphilosophie bereitet J. Stenzel für das „Handbuch der Philosophie" vor.
Cl.

31. Benrubi, J., Kant und die gegenwärtige Kritik der Naturwissenschaften in Frankreich: Kant-Studien 35 (1930) 273—288. — B. zeigt, wie die Vertreter der „Critique de la Science" (H. Poincaré, Duhem, Le Roy, Milhaud, Hannequin, E. Meyerson) unmittelbar oder mittelbar von Kant abhängig sind: Die Naturgesetze sind ihnen Schöpfungen des Geistes, bloße Symbole der Wirklichkeit. Bei einigen verbindet sich damit eine Art Pragmatismus: Die Naturwissenschaft gibt keine absolute Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern nur vereinfachte, brauchbare Betrachtungsweisen, die um ihrer Bequemlichkeit willen durch Übereinkunft allgemein angenommen werden. — Diese Darlegungen zeigen jedenfalls, wie bedenklich es ist, sich für die Nicht-Zuständigkeit der empirischen Wissenschaften in der Naturphilosophie auf solche Gewährsmänner zu berufen. Qui nimium probat, nihil probat. de Vries.

32. Messer, A., Wertphilosophie der Gegenwart (Philosophische Forschungsberichte, Heft 4). gr. 8° (58 S.) Berlin 1930, Junker und Dünnhaupt. *M* 2.50. — M. gibt einen dankenswerten Überblick über die wertphilosophischen Strömungen der Gegenwart. In den Fragen nach Begriff und Erkennbarkeit des Wertes, nach Arten und Rangstufen und nach der Verwirklichung der Werte kommen besonders Heyde, N. Hartmann, Stern, Rickert und Scheler ausgiebig zu Wort. In M.s eigener Auffassung scheint trotz einigen Schwankens ein Abrücken vom Wertrelativismus unverkennbar. Sonst zeigt uns das Büchlein, wie zwar in der Klärung der Grundbegriffe besonders durch Heyde wertvolle Arbeit geleistet worden ist, wie aber in den schwierigeren Fragen nach der Begründung und Rangordnung der Werte vielfach noch größte Unsicherheit herrscht; die Wertphilosophie kann eben — beinahe noch weniger als die Seinsmetaphysik — ohne Begründung in Gott, dem unendlichen Gut, nie festen Zusammenhalt und letzte Einheit finden. de Vr.

2. Literargeschichte der Scholastik.

33. Gillmann, Fr., Lanfrankus oder Laurentius? (Sonderabdruck aus ArchKathKR 109 [1929] Heft 3 u. 4.) gr. 8° (45 S.) Mainz 1929, Kirchheim. *M* 3.—. Derselbe, Lanfrankus oder Laurentius? Nachtrag (Sonderabdruck aus ArchKathKR 110 [1930] Heft 1 u. 2.) Mit 2 Anhängen. gr. 8° (66 S.) ebd. 1930. *M* 4.— Gegen Schulte, der meinte, daß sich die Siglen *l., la. (lan.)* auf Lanfrankus, die Siglen *lau.* und *laur.* auf Laurentius Hispanus bezögen, stellt G. in bekannt gründlicher Beweisführung wiederum fest,

daß alle wahllos für Laurentius verwendet wurden. Herangezogen werden vor allem die Apparate Tankreds zu den ersten drei Compilationes antiquae wie die Summe des Johannes Hispanus. — In der zweiten Schrift kommt G. auf Grund neuer Studien des Cod. lat. Vat. 1377; Cod. Borghesianus 264, Cod. 368 der Stadtbibl. Toulouse sowie Cod. miscell. Vat. 2343 zu gleichen Ergebnissen. Im 1. Anhang „Zur Frage der ‚anni discretionis' im Kanon Omnis utriusque sexus", setzt er sich gut mit der letzten Erwiderung von Dr. Joh. Ernst (Arch-KathKR 110 [1930] 136—153) auseinander und verteidigt als Zeit der *anni discretionis* das „Alter vom vollendeten 7. Lebensjahr an". Er wird recht haben, wenn er das als „regelmäßige" Anschauung (nicht „einheitliche") der Zeit vor und kurz nach dem Laterankonzil bezeichnet. Aus Clm 12669 fol. 27^{v} möchte ich dafür einen neuen Beleg mitteilen. Es handelt sich um eine Sakramentensumme kurz nach dem Konzil, die wahrscheinlich in Belgien geschrieben wurde (vgl. fol. 74^{v}, wo die Lütticher Diözese bei der Ablaßlehre als Beispiel genannt ist). Der anonyme Verfasser schreibt: „Item notandum est quod in u l t i m o Concilio [26^{v} heißt es: in n o v o Concilio] Innocentii constitutum est, quod omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis i. e. usque ad s e p t i m u m annum pervenerit, quando est doli capax, quia tunc mentiuntur pueri et peccant, omnia peccata sua confiteantur saltem semel in anno proprio sacerdoti et iniunctam sibi penitentiam studeat pro viribus adimplere per se vel per alium, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistie sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum." Dieselbe Summe hat Cod. elect. 375 (Berlin Staatsbibl.) fol. 1—36. — Vgl. Schol 3 (1928) 306; 4 (1929) 638. — Im 2. Anhang nimmt Gillmann unter dem Titel: „Zum Problem von den juristischen Personen der kath. Kirche" doch wohl zu scharf Stellung zu der mehr formalen Seite des Buches von Jos. Lammeyer „Die juristischen Personen der kath. Kirche". Eine stärkere inhaltliche Würdigung wäre wünschenswert gewesen.
Weisweiler.

34. G r a b m a n n, M., Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios (Sitzungberichte der Bayr. Akad. der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. [1929] Heft 7) 8^{0} (72 S.) München 1929, Oldenbourg. *M* 5.—. — Die Arbeit enthält auf Grund früherer Veröffentlichungen und neuer eigener Forschungen wichtige Untersuchungen über den Aristoteleskommentar des Johann Philoponos zu dem 3. Buch De anima; über die lateinische mittelalterliche Übersetzung der Abhandlung: *Πρὸς αὐτοκράτορας περὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* des Alexander von Aphrodisias und des Schlußkapitels *Περὶ εἱμαρμένης* des 2. Buches seiner Schrift *Περὶ ψυχῆς* (De anima libri mantissa); wie des Kommentars des Themistios zu den Analytica posteriora und zu De anima. Für den Aristoteleskommentar des Johann Philoponos stellt Gr. auf Grund des Cod. Vat. lat. 2438 fest, daß dem Übersetzer ein anderer Text des 3. Buches De anima vorlag, als er uns sonst überliefert ist (vgl. die Ausg. von M. Hayduck im 15. Bd. der von der Preuß. Akad. der Wiss. herausgegebenen Commentaria in Aristotelem graeca). Vielleicht ist hier in der Übersetzung der echte Kommentar des Philoponos enthalten, da der bisher überlieferte mit Recht wohl sehr angezweifelt wurde. Die Übersetzerfrage für den Kommentar hat sich im Laufe der Besprechungen des vorliegenden Werkes schon ganz geklärt. Fr. Pelster hat auf Grund der Übersetzungsart (ThRev 29 [1930] 116; Greg 11 [1930] 288) auf Wilh. von Moerbeke geschlossen.

Das wird nun auch handschriftlich von A. Birkenmajer bestätigt (PhJb 43 [1930] 393 ff.). Die Hs. 957 der Bibl. Casanatense sagt ausdrücklich fol. 44r: Comentum Johannis Gramatici super capitulum de intellectu in libro tercio Ar. de anima, translatum de greco in latinum Viterbij a fratre Gill'o de Morbec ordinis fratrum predicatorum. Die Jahreszahl der Übersetzung in der von Gr. benutzten vatikanischen Hs.: MCCXLVIII wird also ein Schreibfehler sein für MCCLXVIII. — Im 2. Teil der Arbeit weist Gr. zwei teilweise anonym überlieferte Übersetzungen von Abhandlungen De fato des Aphrodisias nach aus Cod. 243 des Corpus Christi College in Oxford und aus Cod. lat. 16096 der Bibl. nat. zu Paris. Der Übersetzer ließ sich noch nicht feststellen. Gr. meint, daß vielleicht ein Werk der sizilianischen Übersetzerschule vorliegt. Die Verwertung des Werkes in der Scholastik scheint nicht groß gewesen zu sein. Den Schluß der wertvollen Arbeit Gr.s bildet eine Untersuchung über den Kommentar des Themistios. Hier wird u. a. eine größere Anzahl neuer Hss. angeführt. — Wichtige Ergänzungen bietet vor allem die schon genannte Besprechung von A. Birkenmajer. W.

35. Ruf, Paul und Grabmann, M., Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards (Sitzungsberichte der Bayr. Akad. der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. [1930] Heft 5) 8° (41 S.) München 1930, Oldenbourg. *M* 3.— Nach der neuerworbenen Hs. der Münchener Staatsbibl. Clm 18363 (saec. 12 exeunt.) gibt der Oberbibliothekar der dortigen Handschriftenabteilung das neu gefundene Bruchstück der Apologia Abaelards heraus. In der Einleitung stellt Abaelard zunächst die Capitula von Sens zusammen. Er verwahrt sich dagegen, daß diese Sätze so in seinen Schriften vorhanden seien: „Hec capitula partim in libro magistri Petri, partim in libro sententiarum eiusdem, partim in libro, cuius titulus est Scito te ipsum reperta sunt. A quo autem vel a quibus reperta sint, non addidit [Bernardus], quia eorum, que non sunt, repertorem proferre non potuit. Deo autem gratias, quod in his libris asserit reperiri, ubi cum reperiri non possint, aut mea scripta non fuerint, ipsa eum scripta me quoque reticente mendacem convincant" (11). Es folgt Abaelards Widerlegung des ersten Kapitels, in der er mit Sprachlogik und Dialektik zeigen will, daß er es nie, auch nicht dem Sinne nach, gelehrt habe: „Erras plane, frater [Bernarde], tamquam vim verborum nequaquam intelligens et illius expers discipline, que asserendi magistra est nec solum verba intelligere docet, verum disserere intellecta valet. Scito itaque, que nescisti et disce que non didicisti quod quamvis idem sit sapientia Dei quod filius Dei aut caritas Dei quod spiritus sanctus, non tamen idem est dicere vel intelligere filium Dei esse quandam potentiam Dei ..." (14 f.). Das 2. Kapitel ist nur in den ersten Sätzen noch erhalten. — Die vorzüglich veranstaltete Edition ist mit eingehender Beschreibung der Hs. und genauem Apparat versehen, der auch auf die entsprechenden Stellen in Abaelards anderen Werken hinweist. Eine literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung Grabmanns zeigt die Bedeutung des Fundes. Wenn auch nur ein kleines Bruchstück der Apologie gefunden ist, so dürfte es doch nicht zu unterschätzen sein. Es ist nun doch wenigstens für einen Punkt möglich, Klarheit über Abaelards Klagen gegen Bernhard zu schaffen, besonders nachdem nun Ostlender eine zweite vollständige Rezension des Traktates De unitate et trinitate entdeckt hat. Das wiedergefundene Stück der Apologie dürfte auch wiederum zeigen, wie wesentlich der sanguinische Charakterzug Abaelards für das endgültige Verständnis seiner Lehre und der Lehrentwicklung ist. Ohne ihn wird sie immer unverständlich bleiben. W.

36. Landgraf, A., Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards: ZKathTh 54 (1930) 360—405. — Aus dem reichen Inhalt, der sich auf die verschiedensten Hss. und Probleme bezieht, sei hervorgehoben: L. kann drei Zitate nachweisen, in denen Abaelard als Vertreter einer Lehre ausdrücklich genannt wird; ferner Anklänge bei Petrus Comestor und einem englischen Magister Odo. — In betreff der Fragen des Cod. Royal Ms 9 E XII des Brit. Mus. ist zu sagen, daß nach Analogie sehr zahlreicher Fälle ein am Rand zu Beginn der Frage stehender Name doch wohl den Verfasser bezeichnet; dann aber wäre der genannte Petrus nicht Abaelard, der ja als *magister Habaiolardus* im Text vorkommt. Der von L. hier genannte Cancellarius scheint zudem nach den Noten von Ehrle am Rand auch P. genannt zu werden. — Ferner macht L. eine in Cod. 1116 der Arsenalbibliothek Paris enthaltene Abkürzung des Kommentars zum Römerbrief namhaft: „Paulus. More scribentium... Qua loco proemii cum quibusdam aliis." Endlich kann er auf eine in dem öfter benutzten Cod. Paris. Nat. 18108 fol. 70^r—75^v bisher übersehene Sentenzensammlung hinweisen: „Tria sunt, que ad umanam salutem sunt necessaria fides, sacramentum, caritas." Sie gehört jedenfalls dem Abaelardkreise an. Pelster.

37. Landgraf, A., Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZKathTh 54 (1930) 180—213. — Eine völlig genügende kritische Untersuchung der Vorgänge auf dem Konzil von Reims 1148 und eine allseitige Darlegung der Lehren Gilberts von Poitiers gibt es bis heute noch nicht, wenngleich an der Zuverlässigkeit des Hauptzeugen Gottfried von Auxerre (Clairvaux), der ausgesprochener Parteigänger des hl. Bernhard und Gegner Gilberts war, seit langem gezweifelt wird. L. hat nun wertvollstes Material zur Beurteilung der Lehren Gilberts gesammelt, indem er aus bekannten und unbekannten Schriftstellern des 12. und 13. Jahrhunderts 35 allerdings oft sehr eng miteinander verbundene Lehren zusammenstellte, die Gilbert zugeschrieben wurden. Von den letzten 24 Punkten kann L. 9 bei Gilbert nachweisen — ich sehe nicht ein, warum er S. 204 neben 19 Satz 20 ausschließt, der wohl noch mehr Anspruch hat als 19 —, 4 andere in den Sententiae divinitatis und einzelne in einem Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. 686. — Es ist schwer einzusehen, warum bei Satz 12 (S. 201) der Verfasser der S. D. in Gegensatz zu der gemäßigten Form gebracht wird, da doch Praepositinus offenbar seine „gemäßigte Form" indirekt aus S. D. bezogen hat. Ähnlich wird auch Satz 17 von S. D. nicht ohne Distinktion gelehrt; es zeigt sich deutlich ein Schwanken. — Die 11 ersten Sätze wurden leider nicht in die Untersuchung einbezogen, da G. sie ja in Reims zugegeben habe. Es bleibt hier aber einmal die Frage, in welchem Sinn G. dieselben verstanden hat, da Gottfried, wie aus dem Bericht Ottos von Freising und anderen Indizien hervorgeht, durchaus kein zuverlässiger Interpret ist. Zudem ist nach Otto nur der erste Artikel von Eugen verurteilt, vom Konzil überhaupt nichts. Auch für ein bewußtes Verleugnen der eigenen Meinung finde ich bei Gilbert keinen Anhaltspunkt. Hier müssen noch weitere Untersuchungen eingreifen, ebenso zur Scheidung dessen, was G. nur von seinen Gegner vorgeworfen wurde, und dessen, was er wirklich gelehrt hat. Im Verlauf der Arbeit findet sich eine interessante Digression, die weitere Zeugnisse bringt für die von Denifle bewiesene Identität der *glossa Gilberti* mit dem Pauluskommentar „Sicut prophetae post legem". Manche Leser werden bedauern, daß nicht in einem einleitenden Kapitel eine Beschreibung des benutzten Materials, soweit es bis jetzt unbekannt war, vorausgeschickt wurde. Das Urteil über den Wert der einzelnen Zeugnisse ist so hie und da fast unmöglich gemacht,

und es besteht Gefahr, daß manche an sich nützliche Bemerkung und manches Zitat, die mit dem Thema nur in loser Verbindung stehen, in der Fülle des Gebotenen unbeachtet verschwinden. P.

38. Lottin, O., L'influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes: RechThAncMéd 2 (1930) 311—326. — L. kommt zum Ergebnis, daß Philipp der Kanzler einen unmittelbaren Einfluß auf die Franziskaner Johannes de Rupella (De virtutibus), Alexander von Hales (Summa), Odo Rigaldus (Sentenzenkommentar) ausübte, ebenso auf den Zisterzienser Johannes von Limoges und auf Albert den Großen (Summa de creaturis). In den späteren Schriften Alberts, bei Bonaventura und Thomas ist ein unmittelbares Verhältnis bis jetzt nicht nachzuweisen; nach L. wäre es nicht vorhanden. Desgleichen möchte er aus der bisweilen ziemlich schroff ablehnenden Stellung Alberts zu Philipp und der Nichtbenutzung von seiten Thomas' schließen, daß die Dominikaner mehr Sympathien für Wilhelm von Auxerre hatten, während die Franziskaner zu Philipp hielten. Letztere Folgerung ist einstweilen mit großer Reserve aufzunehmen. Die bei Philipp hervortretende Anbahnung des Aristotelismus sowie verschiedene Übereinstimmungen mit Thomas und Albert, endlich die Tatsache, daß der in Cod. 257 der Universitätsbibliothek Münster enthaltene Traktat *De fide* — zum guten Teil ein Auszug aus der Summa Philipps, in dem er mehrfach ausdrücklich genannt wird — aus Dominikanerkreisen stammt, gebieten hier Vorsicht. Im Vergleich ist es vielleicht auch besser, Alexander von Hales einstweilen auszuscheiden, bis die Echtheit der Summa besser geklärt ist. — Die direkte Abhängigkeit des Odo Rigaldus von Philipp halte ich zwar für recht wahrscheinlich; allerdings dürfen wir nicht die Tatsache vergessen, daß sehr viele Pariser Professoren der Zeit, die schriftstellerisch tätig waren, uns heute unbekannt sind und zum Teil auch immer bleiben werden. Eine dringende Aufgabe ist es, die noch fehlenden Vorgänger von Thomas und Albert aus dem Dominikanerorden wieder aufzufinden. Sie haben Werke geschrieben und sind nicht ganz verloren. P.

39. Lottin, O., L'Authenticité du „De Potentiis Animae" d'Albert le Grand: RevNéo-scolPh 32 (1930) 321—338. — Die Schrift De potentiis animae, welche, wie Birkenmajer zuerst feststellte (PhJb 37 [1924] 271 f.), zum größten Teil in die Philosophia pauperum übergegangen ist, besitzt eine gute alte Bezeugung, die für den Frater Albertus oder den Frater Albertus Theutonicus spricht. Solch alte Zeugnisse sind von hohem Wert, aber nicht unfehlbar. Eine Heranziehung innerer Kriterien ist deshalb stets sehr erwünscht. L. hat dies getan. Betreffs der Chronologie möchte er dartun, daß die Schrift von der Summa des Kanzlers Philipp, vom Tractatus de divisione multiplici potentiarum, dessen Datierung allerdings selbst noch keineswegs feststeht, und von De anima des Johannes de Rupella abhängt, also nach etwa 1235 entstanden ist. Die S. 328—329 angeführten Belege dürften jedoch die beiden letzten Punkte nicht beweisen. In betreff De divisione potentiarum ist eine Abhängigkeit allenfalls möglich; die Verschiedenheit aber in der Definition der memoria nach Damascenus und andere Abweichungen in der Form lassen diese Abhängigkeit als recht zweifelhaft erscheinen. Betreffs De anima scheint mir dieselbe ausgeschlossen. Der Satz „Isti autem duo actus sunt eius principales secundum Avicennam" fußt nicht auf Rupella, sondern auf Avicenna selbst, also auch wohl das andere, zumal die Fassung von Rupella stark abweicht. Als sicher bleibt nur die Abhängigkeit von Philipp dem Kanzler. L. will nun aus der Verschieden-

heit von der Summa de creaturis, die um 1246 vollendet war — man sollte doch den rein willkürlichen Ansatz 1240 bis 1242 für das Baccalariat Alberts nicht mehr ernst nehmen — die Unechtheit von De potentiis animae beweisen. Ich glaube, sämtliche Stellen genau nachgeprüft zu haben; eine größere Verschiedenheit fand ich nur in der Auffassung der Synderese und des Consensus, und selbst hier ist der Unterschied durchaus nicht derart, daß De creaturis nicht eine natürliche Entwicklungsstufe sein könnte. Vor allem lehrt De potentiis nicht die später scharf zurückgewiesene Ansicht eines consensus „rationis" in verum et voluntatis in bonum, sondern nur den consensus intellectus in verum sub ratione veri und rationis in verum sub ratione boni, was sich beinahe völlig mit der späteren Ansicht deckt. Die dürftige Behandlung mancher Teile wird leicht durch die beabsichtigte Kürze und die andere Bestimmung erklärt. Der vapor spielt auch in späteren Werken eine ziemlich große Rolle. Die Theorie von der Einheit der Seele, die L. in der Summa vermißt, ist tatsächlich l. 2 q. 7 ausführlich behandelt. Der einzig wesentliche Anstoß betreffs der Synderese findet meines Erachtens seine Erklärung, daß Albert in De potentiis in erster Linie die Meinungen der Philosophen und Theologen auseinandersetzen will. Zudem ist eine natürliche Weiterentwicklung durchaus wahrscheinlich. So glaube ich, daß die gewichtigen äußeren Zeugnisse nicht entkräftet sind. De potentiis animae bleibt einstweilen eine Jugendschrift Alberts. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß der verwandte, oft Albert zugeschriebene Traktat De sensu communi et De quinque potenciis anime in einem der ältesten, wenn nicht dem ältesten Opuskulakodex ausdrücklich Thomas zugeteilt wird. Cod. 1561 (873—885) der Königlichen Bibliothek Brüssel gehört sicher noch dem 13. Jahrhundert an, nicht dem 15., wie der Katalog sagt. Er enthält folgende Jugendschriften von Thomas: fol. 144^{r}—148^{v}: De ente et essencia mit dem interessanten Schluß: Expl. liber fratris Thome de essencia seu quiditate encium ad extricandas intricaturas intencionum logicalium. Hunc titulum in principio istius libri habuit illud exemplar vetus; 149^{r}—150^{r} Questio eiusdem fratris de eternitate mundi, mit dem kürzeren Schluß; 150^{r}—152^{r} tractatus eiusdem fratris De sensu communi; 152^{r}—156^{r} tractatus eiusdem fratris De quinque potenciis anime, que eciam a quibusdam dicuntur quinque sensus interiores; 156^{v}—157^{r} De motu cordis; 157^{v}—160^{r} De principiis nature. Alles ist von derselben Hand des 13. Jahrhunderts geschrieben, von der auch fol. 94^{r}—117^{v} das Korrektorium des Wilhelm von Mare (ohne die Artikel gegen den Sentenzenkommentar und ohne die Gegenantwort) herrührt. Das ist jedenfalls ein Anlaß, mit inneren Kriterien die Echtheit des Traktates zu prüfen. P.

40. Suermondt, Cl., De textu Summae contra gentiles observationes aliquae ad recensorum quemdam: Angelicum 7 (1930) 253—257 348—355. — In einer Antwort auf einige Mißverständnisse in der Rezension von J. Destrez macht S. wertvolle positive Feststellungen. Zuerst beweist er, daß in der Leonina t. 13 l. 1 c. 13 (p. 33 b 3) mit vollem Recht die alte Lesart der Hss, welche das Gegenteil von der seit dem Ferrariensis üblichen besagt, wiederhergestellt wurde. Darauf legt S. besonders für solche, die nicht die Muße finden, die sehr lange Praefatio der Ausgabe durchzustudieren, die Grundergebnisse der hier meisterhaft durchgeführten Textkritik noch einmal dar: Alle Hss stammen von einer Abschrift α des Originals. Diese Abschrift wurde gemacht, bevor das Original die letzte bessernde Hand erfahren hatte. In diesem Zustand wurde α der Vater von pA. Nachher wurde α nach der letzten Redaktion des Originals verbessert und nunmehr durch

zwei Abschriften α, und β der Vater der ganzen übrigen Tradition. Bemerkt sei noch, daß Cl. S. die Hypothese seines Vorgängers, nach welcher die Abschrift α mit dem Exemplar Parisiense identisch sei, nicht annimmt. Gegenüber einer mehrfach zutage tretenden Überschätzung der Pariser Tradition scholastischer Auktoren darf ich vielleicht darauf hinweisen, daß die Pariser Tradition, d. h. die in Paris von berufsmäßigen Schreibern der Universität hergestellten oder auf sie zurückgehenden Hss der Scholastiker, sehr häufig einen recht schlechten Text bietet. Dieses Urteil nimmt natürlich weder Unfehlbarkeit noch Allgemeingültigkeit in Anspruch; aber es stützt sich nicht auf Einbildungen, sondern auf zahlreiche Proben und Erfahrungen. Dem S. 349 ausgesprochenen Prinzip, daß der Autorität des Originals alle kritischen Methoden und Prinzipien weichen müssen, kann man beistimmen, falls erwiesen ist, daß der Auktor nicht noch in der Abschrift Änderungen vorgenommen hat, wie dies z. B. heute bei Druckbogen geschieht. Ist dies nicht erwiesen, so können dieselben Methoden und Kriterien mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit solche Änderungen des Auktors fordern. P.

41. Grabmann, M., Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters: Festschrift Heisenberg (1930) 78—88. — Nach einem Hinweis auf die *Στοιχείωσις φυσική* des Proclus, deren Übersetzung im sizilianischen Kreise entstanden ist, wendet sich G. der Tätigkeit des W. v. Moerbeke zu. Dieser hat 1268 zu Viterbo die Übersetzung der *Στοιχείωσις θεολογική* vollendet; 1280 hat er die kleinen Schriften De fato, De providentia, De malorum subsistentia übersetzt. Außerdem verdanken wir M. die Übertragung der Kommentare zu Timaeus — die noch aufzufinden ist — und zu Parmenides. G. gibt die Hss an und macht auf die Einwirkung des Proclus auf Heinrich von Bate, Albert, Ulrich von Straßburg, Berthold von Mosburg, Nikolaus Cusanus und Dionysius Carthusiensis aufmerksam. P.

42. Longpré, E., Le Quolibet de Nicolas de Lyre, O. F. M.: ArchFrancHist 23 (1930) 42—56. — Der große mittelalterliche Exeget Nikolaus von Lyra war auch Scholastiker. Eine Frage: Utrum ex scripturis receptis a Iudeis possit efficaciter probari salvatorem nostrum fuisse Deum et hominem, die handschriftlich weit verbreitet ist, wurde durch den Druck bekannt. L. glaubt nun in dem schon durch Wadding in die Literatur eingeführten Cod. Vat. lat. 869 ein ganzes Quodlibet des Nikolaus entdeckt zu haben. Zunächst gibt er eine recht vollständige Beschreibung des für die Geschichte des Skotismus wichtigen ersten Teiles der Miszellanhs mit dem Fragenverzeichnis des vermeintlichen Quodlibet. Darauf führt er den Beweis, daß außer der oben genannten Frage auch die zweite: Utrum per sacram scripturam possit efficaciter probari finalis salus Salomonis dem Lyranus gehört, daß aber die dritte über die Ablaßgewalt der Prälaten und die achte über den usus pauper sicher kein Werk des Scotus sind. Aus diesen und anderen Indizien entnimmt L., daß die Zuteilung aller 14 Fragen an Lyranus definitiv gesichert sei. Zum Schluß wird die Frage De usu paupere veröffentlicht. Diese Zuteilung läßt sich nur in beschränktem Maße aufrechterhalten. Wir haben es mit einer Mischhs zu tun, welche größte Vorsicht erheischt. Von den 13 Fragen sind folgende fünf den Quodlibeta des Richard von Meneville entnommen: Utrum clerici possint cogi ad solucionem exaccionum factarum in civitate propter utilitatem boni communis fol. 146^{r}—148^{v} = Q. 2 q. 29; Utrum predicator verbi divini racione sui officii teneatur omnia illa facere, que docet et predicat fol. 148^{v} =

Q. 2 q. 30; Utrum magister teneatur recipere questionem, pro qua incurret malivolenciam, quam tamen questionem est utile scire fol. 148^{v} = Q. 3 q. 23; Utrum secularis non audiens missam die dominica peccet mortaliter fol. 149^{v}—150^{r} = Q. 1 q. 19; Utrum qui lucretur per ludos prohibitos teneatur ad restitucionem fol. $150^{r\text{-}v}$ = Q. 2 q. 28. Infolgedessen muß die Echtheit der übrigen Fragen einzeln für sich geprüft werden. Für die Echtheit der Frage: Utrum sacerdos in peccato mortali actus ecclesiasticos exercens peccet mortaliter in quolibet actu fol. 143^{v}—146^{r} sehe ich einen positiven Anhaltspunkt in der eigentümlichen Einleitungsformel: Circa istam questionem „lacius est inchoandum", die ihr Analogon in Frage 2: Hic est „alcius inchoandum" findet. In betreff der Frage: Utrum prelati ecclesie possint dimittere penam debitam pro peccatis secundum suam voluntatem fol. 140^{v}—143^{v} mit den Unterfragen: Qui prelati possunt dare indulgencias und quibus valeant [indulgencie] besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit für Nikolaus, da sie zwischen zwei wohl echten Fragen sich findet. Dieselbe Frage haben wir in Cod. 173 der Bibliothek von S. Antonio Padua. Für die Zuteilung der Quaestio De usu paupere an Nikolaus finde ich einstweilen keinerlei Beweise. — Noch einige Bemerkungen zu diesem noch längst nicht völlig geklärten Miszellankodex: Die von mir früher (FranzStud 10 [1923] 28) zu voreilig behauptete Urheberschaft des Wilhelm von Alnwick für den Kommentar zu De anima „Quoniam in sciencia naturali" steht mir keineswegs einwandfrei fest. Bei Gelegenheit einer Arbeit über diesen Scholastiker muß ich auf die Frage zurückkommen. Die Fragen über die Zeit dagegen fol. 115^{r}—125^{r} Utrum tempus sit aliquid reale extra animam ... Utrum omnium temporalium sit unum tempus, werden in Cod. 291 S. Antonio Padua Alnwick zugeschrieben. Die wichtige Frage Utrum confessi predicatoribus et minoribus teneantur iterato eadem peccata confiteri vel eciam eodem anno confiteri propriis sacerdotibus fol. 125^{r}—128^{r} wird in Cod. 173 der gleichen Bibliothek (ohne Zählung) nach dem Quodlibet des Scotus als Quaestio extra bezeichnet. Heißt dies extra Quodlibet oder totaliter extra Scotum? Vorher geht die Quaestio disputata „Utrum auferens vel detinens alienum iniuste possit vere penitere nisi restituat". Bei ihrer großen Ähnlichkeit im Wortlaut und in der Einleitung mit Ox. l. 4 d. 15 q. 2, die für den skotistischen Eigentumsbegriff von Bedeutung ist, bleibt näher zu untersuchen, ob sie von Scotus selbst herrührt. Nikolaus von Lyra dagegen kommt in Betracht als Verfasser der Frage Utrum per scripturas veteris testamenti probari possit quod Christus in lege promissus iam venit, von der ein Auszug in Cod. Vat. lat. 890 fol. 5^{v} erhalten ist. — Der Aufsatz von L. und die sich an ihn anschließenden Bemerkungen dürften gezeigt haben, wie schwierig, aber auch wie nützlich die Durchforschung dieser Miszellanhs sein kann. P.

43. Glorieux, P., Une question inédite de Gérard d'Abbeville sur l'Immaculée Conception: RechThAncMéd 2 (1930) 261—289. — In dieser Arbeit sind zwei Teile zu unterscheiden: Die Veröffentlichung des Textes der Quaestio nach Cod. 16405 der Pariser Nationalbibliothek und die Untersuchung über Verfasser und Zeit. Die Veröffentlichung des Textes, die uns den Stand der Frage kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts vor Augen führt, ist dankbar zu begrüßen, ebenso die kurze Analyse der beiden Fragen, ob Maria ohne Erbsünde empfangen sei — was abgelehnt wird —, und ob das Fest der Empfängnis gefeiert werden solle — was befürwortet wird. Zu bedauern ist dagegen, daß wir durch die zuversichtlich ausgesprochene Zuteilung an Gerhard von Abbeville und die weit vorsichtiger be-

hauptete Datierung 1269—1272 wieder um zwei einstweilen völlig unbegründete Hypothesen reicher geworden sind. Die Zuteilung stützt sich einzig auf die Verbindung der beiden Fragen mit Quodlibeta des Gerhard von Abbeville; ein Vergleich nach der formellen Seite wurde leider nicht vorgenommen. Nun ergibt sich aber aus den Angaben von Gl. ganz klar, daß die beiden Fragen ein Eintrag auf den leergebliebenen Blättern des Quaterns mit Q. 14 sind. Da der Raum nicht mehr ausreichte, mußte der Schreiber den Schluß auf den Rand von fol. 104^{v} und 105 setzen. Nach den Notizen von Ehrle begänne sogar mit der Quaestio eine andere Hand. Nun bezeugt aber eine vielfältige Erfahrung, daß solche Nachträge auf freigebliebenen Blättern sehr häufig ganz fremde Stoffe enthalten, für die sich Schreiber oder Besitzer der Hs interessierten. Aus der Verbindung „allein" folgt also keinerlei positive Wahrscheinlichkeit, zumal die Hs nach Ehrle auch Fragen anderer Autoren, wie Bonaventuras, enthält. Obendrein stehen beide Fragen in späterer, endgültiger Redaktion in dem ausgesprochenen Franziskanerkodex Pl. 17 cod. 8 der Biblioteca Laurenziana (S. Croce) zu Florenz [membr. fol. IV + 180 + III 29·7 × 21 cm (2 col.) saec. 13 ex.] fol. 111^{r}—114^{v}. Diese Hs enthält vor allem Fragen des Bartholomäus von Bologna, des Wilhelm von Mare und des Johannes Pecham. Mit den Quästionen De assumptione B. Virginis des Bartholomäus fol. 115^{v}—127^{r}, die von A. Deneffe in den Opuscula et textus Aschendorffs veröffentlicht sind, steht die Schrift in naher örtlicher und formeller Beziehung. Wenn nun auch wegen einiger Verschiedenheiten in der Form eine Zuteilung der Fragen an Bartholomäus als verfrüht erscheinen muß, so kommt doch er oder ein anderer Franziskaner in erster Linie in Betracht. Die von Deneffe vorbereitete Veröffentlichung auch dieser Quästionen, welche gerade durch die von Gl. geschaffene Vergleichsmöglichkeit besonders wertvoll sein wird, schafft hoffentlich auch in der Autorfrage Klarheit. Auf ähnliche Quästionen des Johannes de Rupella (c. 1240) in Cod. 737 der Stadtbibliothek fol. 33^{r}—36^{v}, in denen ebenfalls die Unbefleckte Empfängnis 34^{r}—35^{v} behandelt wird (in negativem Sinn), sei kurz hingewiesen. Was endlich die von G. beklagte Unkenntnis der literarischen Produktion Gerhards angeht, so ist zu hoffen, daß dieselbe bald aufhört. Bereits Kardinal Ehrle hatte das gesamte handschriftliche Material mit sämtlichen Fragen genau verzeichnet und Monsignore Pelzer hat schon vor dem Kriege eine eingehende Studie über Gerhard und die Edition seiner Quodlibeta weit gefördert. Wenn dringendere Arbeiten ihn bis heute an der Vollendung gehindert haben, so ist doch zu erwarten, daß die Ausgabe nicht allzu lange mehr auf sich warten läßt. P.

44. Pelzer, A., Le Commentaire de Gautier de Bruges sur le quatrième livre des Sentences: RechThAncMéd 2 (1930) 327—334. — P. beschreibt mit der ihm eigenen umfassenden Sachkenntnis und Genauigkeit einen wichtigen Fund. Mit Hilfe der von Collyn veröffentlichten Beschreibung der Franziskanerhss in Upsala und des Incipit einer Hs der Kathedralbibliothek Valencia ist es ihm gelungen, in Cod. Vatic. Borghes. 350, Cod. Vatic. Chigi B. VI 94 und in Cod. 67 der Kathedralbibliothek Valencia das lange vergeblich gesuchte vierte Buch des Sentenzenkommentars des Franziskanerbischofs Walter von Poitiers († 1307) wieder aufzufinden. Inc. Sana me domine et sanabor. Außerdem enthält die Chigihs ein erstes Buch der Sentenzen, über das sich freilich Pelzer noch nicht endgültig aussprechen will, als dessen Verfasser mir aber derselbe Walter nicht zweifelhaft ist; denn das ganze Formelwesen ist das gleiche; vor

allem findet sich das auch von Pelzer hervorgehobene „dic". Ich habe seit langem auf diese Dinge geachtet und habe diese Formel bisher nur in den Quaestiones Walters gefunden. Damit kann ich aber nach den Noten von Ehrle gleich zwei weitere Hss dieses ersten Buches angeben: Cod. Todi 42 und Cod C. 5. 995 der Nationalbibl. Florenz. Inc. Accipite disciplinam per sermones meos. Zur ersten Quaestio disputata Walters nenne ich auch Cod. 457 der Arsenalbibliothek Paris fol. 79v—81v. Queritur quomodo virtus ab habente potest cognosci, die, so glaube ich, noch nicht genannt wurde. Außerdem fand P. in der gleichen Chigihs ein Principium: Girum celi circuivi sola, das höchstwahrscheinlich dem bis jetzt unbekannten Sentenzenkommentar des Wilhelm von Falgar angehört. Die ältere Franziskanerschule, die vor 50 Jahren fast unbekannt war, erscheint immer mehr in einem erstaunlichen Reichtum. Es sei noch angefügt, daß A. Landgraf in Cod. II 1140 (Cat. 1541) fol. 4r—126v und in Cod. II 1009 (Cat. 1548) fol. 1r—115r der Königlichen Bibliothek Brüssel das erste Buch des Odo Rigaldus feststellen konnte. Inc. Radix sapiencie cui revelata est. Das dritte Buch des gleichen Verfassers fand ich in Cod. 462 der Stadtbibliothek Douai (saec. 13 med.) fol. 10r—72v. Inc. Cum igitur venit plenitudo temporis, ait Apostolus etc. Ad intelligenciam huius partis, antequam accedamus ad questiones de incarnacione filii Dei queritur de intellectu huius auctoritatis. Auf fol. 73r—278v steht ein bisher übersehenes, anonymes viertes Buch Bonaventuras, das derselben Zeit angehört. P.

45. Koch, Joseph, Der Sentenzenkommentar des Petrus Iohannis Olivi: RechThAncMéd 2 (1930) 290—310. — Es ist freudigst zu begrüßen, daß ein so scharfsinniger, gründlicher, kenntnisreicher Forscher, wie K. aus seinen bedeutenden Arbeiten in Fachkreisen bekannt ist, auf Grund eingehender Quellenstudien die Kenntnis der Stellung Olivis in der Geschichte der Scholastik wesentlich gefördert hat. Er ist mit B. Jansen darin völlig einverstanden, daß O. „zuerst einzelne Gruppen von Quästionen ausgearbeitet und sie erst später systematisch [als Sentenzenkommentar] geordnet hat" (303). „Damit sind wir aber anscheinend bei einander widersprechenden Ergebnissen angelangt: Wollte O. wirklich einen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus schreiben, so war er doch zur Systematik gezwungen; zeigen aber seine Quästionen, daß er tatsächlich ganz unsystematisch vorangegangen ist, so wird es wieder zweifelhaft, ob er ein Sentenzenwerk schreiben wollte" (303 f.). — K. gibt die geistvolle Lösung, indem er quellenmäßig nachweist, daß O., im Gegensatz zu Bonaventura, Thomas und ihren Schülern, leugnet, die Theologie habe im Sinn des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes ein einheitliches Objekt; wie die Heilige Schrift kein einheitliches Wissensgebiet darstelle, so auch die auf ihr ruhende Theologie nicht. „Die Theologie hat keine andere Aufgabe, als die einzelnen Objekte, von denen die Heilige Schrift redet, zu behandeln" (309). — Noch weit größere ideengeschichtliche Perspektiven eröffnet zusammenfassend K., wenn er, gestützt auf seine eingehenden Studien des Nominalisten Durandus und des damaligen Milieus, „auf die große historische Bedeutung des ganzen Systems" O.s hinweist: „mit O. beginnt die Auflösung der scholastischen (augustinisch-aristotelischen) Synthese" (309). Diese im einzelnen nachzuweisen, verspricht K. in einer seiner nächsten Veröffentlichungen. Mit Spannung sehen wir diesen Arbeiten entgegen. Jansen.

46. Laurent, M. H., Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277: RevThom 35 (1930) 273—281. — L. veröffentlicht nach zwei

vatikanischen und einer Pariser Hs die mit der Pariser Verurteilung von 1277 sich beschäftigende Frage 5 des Quodlibet 12 Gottfrieds: Utrum episcopus Parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos. G. tritt entschieden für Aufhebung der Verurteilung verschiedener Artikel ein. Dabei spendet er Thomas hohes Lob; er rechnet ihn freilich noch nicht zu den „Autoritäten"; er vergleicht aber dessen Lehre wegen der in ihr enthaltenen Kritik anderer Systeme mit dem Salz der Erde. Bei Wertung dieser Frage ist allerdings sehr zu beachten, daß Gottfried durchaus in eigener Sache plädiert. Ihn als Ultraaristoteliker traf die Verurteilung von 1277 noch bedeutend härter als Thomas. Man sieht deutlich, wie er sich deshalb bemüht, eine entgegenstehende Gewohnheit anzubahnen und zu festigen. Pelster.

47. Balić, Ch., A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot: RechThAncMéd 2 (1930) 160—188. — B. macht nähere Mitteilungen über drei Schriften, die allerdings in der Literatur wohl niemals ernstlich als Werke des Scotus auftreten, die aber für die Kenntnis der skotistischen Schule von Wert sind. Die erste Schrift ist ein in Cod. Digby 54 der Bodleiana enthaltener Traktat De formalitatibus, dem keine besondere Bedeutung zuzukommen scheint; in der zweiten, in Cod. Amplonianus fol. 182 der Stadtbibliothek Erfurt, wird von einem anonymen Verfasser, der aber der Zeit des Scotus nicht allzu fern steht, die Frage über die distinctio praedicamentorum behandelt. Der Verfasser — für Petrus Thomae sehe ich einstweilen keinen positiven Grund — nennt auch einzelne Werke des Scotus, setzt sich mit Herveus, Aureoli und Jakob von Esculo, der übrigens kein großer Gegner, sondern eher Anhänger des Scotus ist, auseinander. Die dritte bei weitem wichtigste Schrift ist der in Cod. 300 des Gaius-Gonville College in Cambridge enthaltene Sentenzenkommentar, als dessen Verfasser Longpré den Oxforder Franziskanerlehrer Wilhelm von Nottingham feststellte. B. bringt aus diesem Kommentar eine Reihe von interessanten Einzelheiten, zumal Namen zeitgenössischer Lehrer, und gibt zum Schluß eine summarische Analyse von lib. 1 dist. 26, in der die Frage nach dem konstituierenden Element bei den göttlichen Personen erörtert wird. Der „coup d'œil" auf das Manuskript von Cambridge legt eine Bemerkung nahe, die für manche heute erscheinenden literarhistorischen Arbeiten gilt. Es ist gewiß richtig, daß es in vielen Fällen nicht möglich ist, das Thema sofort erschöpfend zu behandeln. Aber man sollte doch dahin streben, die Arbeit bis zu einer bestimmten Linie zu fördern, so daß das weiter zurückliegende Gebiet nun auch wirklich erledigt ist. Anstatt dessen hebt man nur zu oft einige interessante und gewiß auch nützliche Einzelheiten heraus, überläßt aber dem Nachfolger die undankbare Aufgabe, das ganze Gebiet, dem der Reiz der Neuheit genommen, noch einmal durchzuarbeiten. Hätte B. das Verzeichnis der Fragen und zu jeder Frage die vorkommenden Namen geboten, so hätte er Literatur- und Problemhistorikern ein wertvolles Hilfsmittel geboten. Jetzt enthält dieser Teil manche recht interessante Bemerkungen; dieselbe Arbeit muß jedoch in erweitertem Umfang wieder aufgenommen werden. In betreff einiger mehr nebensächlichen Einzelheiten, wie der Behauptung (S. 161), daß die bei Wadding veröffentlichte Quaestio de formalitatibus eine Collatio sei oder daß Scotus die Ansicht des Ware widerlege, vgl. eine Besprechung in ThRev 29 (1930) 199 f. — S. 171 ist im Incipit des Kommentars „In p'sicut" der Hs durch „in Psalmis. Sicut" aufzulösen; für *intelligere* ist ebendort *intrare* zu setzen, Schir

(S. 172) ist Schirbourne; fol. 62r β steht „Makysfelde" predicator, S. 175 hätte man auch die gerade für die Stellung Richard Coningtons bezeichnende Notiz fol. 101v β : „Conington cum Gand." gewünscht; fol. 105r β heißt die Randbemerkung genauer: „sc. fr. Th. de Sutton predicatorem". Ist nicht S. 185 Z. 2 und S. 186 notwendig *non asserendo* für *asserendo* einzusetzen? S. 186 antwortet nach dem Text nicht Scotus auf die Beweise der Gegner, sondern die Gegner auf die Gründe des Scotus. P.

48. Pelster, F., Eine Münchener Handschrift des beginnenden vierzehnten Jahrhunderts mit einem Verzeichnis von Quästionen des Duns Scotus und Herveus Natalis: FranzStud 17 (1930) 253—272. — Der Wert des Cod. lat. Monacensis 8717 liegt einmal darin, daß er uns das zweite Buch des Opus Oxoniense in einem Zustande überliefert, der mit seinen Lücken und Nachträgen dem Original noch recht nahesteht. Dies wird im einzelnen gezeigt. Dann aber enthält er ein Verzeichnis von Fragen, die leider selbst nicht mehr vorhanden sind, das aber ein wichtiges Zeugnis für die Echtheit der angefochtenen Quaestiones de anima und De cognitione intuitiva et abstractiva bildet. Da von letzterer Sammlung mehrere Fragen in der heutigen Überlieferung nicht mehr bekannt sind, so kann mit Hilfe des Verzeichnisses möglicherweise neues literarisches Eigentum des Scotus gefunden werden. Der erste Teil des Verzeichnisses enthält eine Zusammenstellung von Fragen aus den Quodlibeta des Herveus, welche den Dominikanerlehrer in voller literarischer Fehde mit Scotus zeigen. Diese Fragen finden sich großenteils in Cod. 295 der Bibliothek von S. Antonio Padua. Im Anschluß daran wird Quodlibet 4 des Herveus entgegen der bisherigen Annahme erst in die Zeit nach 1317 verlegt, die Identität von Alverius und Herveus nachgewiesen, ferner in einem rätselhaften Quodlibet des Arnulphus das Q. 9 des Herveus erkannt. Die ausgesprochene Vermutung, Herveus habe für seinen Vorgänger Arnulf von Lüttich bei der Determination eintreten müssen, gewinnt durch eine neuere Feststellung noch einen weiteren Stützpunkt. In Cod. 488 der Stadtbibliothek Toulouse mit dem alten Verzeichnis der Pariser Magistri aus dem Dominikanerorden wird fol. 10r bei Herveus eigens hervorgehoben: Fr. Arveus Brito fuit licenciatus et „incepit" tempore pascali anno domini M°CCC°VII°. Er begann also seine Tätigkeit als Magister regens sofort, nicht erst nach den Sommerferien. Der Grund dürfte in einer Verhinderung seines Vorgängers Arnulf liegen. P.

49. Pelster, F., Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli O. F. M. († 1322): EstudEcl 9 (1930) 462—479. — Verf. nimmt das von N. Valois begonnene, aber nicht völlig durchgeführte Studium der handschriftlichen Überlieferung Aureolis wieder auf. In diesem ersten Artikel wird gezeigt, daß die von Valois behauptete, von Birkenmajer geleugnete erste Redaktion des Kommentars zum ersten Buch der Sentenzen nicht nur existiert hat, sondern noch heute wenigstens in drei Hss vorhanden ist, in Cod. 292 der Bibliothek von S. Antonio in Padua, in Cod. theol. lat. fol. 536 der Preußischen Staatsbibliothek und in Cod. Vat. Borghes. 123. Es handelt sich um die Reportatio der Pariser Sentenzenvorlesung, die von der gedruckten Ordinatio stark abweicht. Zum Schluß wird ein Verzeichnis der Fragen geboten. P.

50. Garrastachu, J. M., O. P., Los Manuscritos del Cardenal Torquemada en la Biblioteca Vaticana: CiencTom 41 (1930 I) 188—217 291—322. — Wie die vorliegende Aufsatzfolge beweist, ist es Beltrán de Heredia gelungen, für seine groß angelegten Pläne der Erforschung

der Literargeschichte der spanischen Scholastik unter seinen Ordensbrüdern tüchtige Mitarbeiter zu gewinnen. Der spanische Dominikaner G. am Collegio Angelico in Rom gibt hier eine gründliche Beschreibung von 67, von B. de H. in der Vaticana gefundenen Hss des großen spanischen Theologen Juan de T. (des Onkels des vielgeschmähten Großinquisitors). Sie enthalten 40 Werke des Kardinals, darunter etliche unveröffentlichte, und zwar sind 29 eigenhändig geschrieben bzw. durchkorrigiert. Einige dieser Hss stammen aus dem Minervakolleg, dem der Kardinal sie testamentarisch vermacht hatte. Die vorliegende Arbeit, ebenso wie ein angekündigtes Verzeichnis sämtlicher Wiegendrucke und Ausgaben T.s stellen Vorarbeiten zu einer kritischen Gesamtausgabe der Werke des Kardinals dar, für die G. des Dankes der Fachwissenschaftler sicher sein kann. — Übrigens, so vergessen, wie G. meint, ist T. jedenfalls in der deutschen wissenschaftlichen Welt nicht, wie, außer Pastor, die Arbeiten von Lederer und Langhorst (die G. nicht zu kennen scheint) beweisen. Hentrich.

51. Fink, C., Die Utopie des Thomas Morus und die Klosterrepublik auf dem Berge Athos: HistJb 50 (1930) 237—242. — H. Brockhaus vertritt in einem Abschnitt seines älteren Werkes „Die Kunst in den Athosklöstern" (1924) und neuerdings in einer eigenen Schrift „Die Utopia-Schrift des Th. M." (1929) die Theorie, Th. M. habe die Mönchsrepublik auf dem Berge Athos zum Vorbilde seiner „Utopia" genommen; das Werk sei nämlich während der Tagung der 5. Lateransynode geschrieben worden als Denkschrift für die Teilnehmer des Konzils und das weite hinter ihm stehende internationale Publikum; sie sei eine Hauptschrift der Reformationszeit und hätte durch den Grundsatz der Glaubensfreiheit dazu führen können, den weltgeschichtlichen Bruch zu vermeiden, wenn das Konzil darauf eingegangen wäre. F. weist überzeugend nach, daß Brockhaus' Theorie zwar mit viel Scharfsinn ausgeklügelt, aber doch nur eine kühne, durch keinerlei ernsthaften Beweis zu erhärtende Fiktion ist und durch alles, was gegen sie spricht, zur Genüge widerlegt wird. H.

52. Pérez Goyena, A., Un teólogo español en tierras extranjeras: EstudEcl 9 (1930) 351—366. — Es handelt sich um den Aragonier Jaime Gilberto Nogueras († 1566), der als Hofkaplan Ferdinands I. und Dechant von Wien lange Jahre durch Wort und Schrift in Deutschland für die katholische Kirche arbeitete, später als Bischof von Alife auf dem Trienter Konzil durch sein freimütiges Auftreten eine Rolle spielte. P. G. stellt die spärlichen, zerstreuten Nachrichten zu einem gediegenen Lebensabriß zusammen (N. starb, wohl unschuldig der Häresie angeklagt, als Gefangener der Inquisition in Rom) und gibt eine gute Übersicht und Inhaltsangabe seiner gedruckten und ungedruckten Schriften. H.

53. Beltrán de Heredia, V., O. P., La Facultad de Teología en la Universidad de Santiago: CiencTom 39 (1929 I) 145—173 289—306; 40 (1929 II) 5—22; 41 (1930 I) 50—63; 42 (1930 II) 5—33. — In dieser wertvollen, über 4 Bände der CiencTom sich erstreckenden Aufsatzfolge zeichnet der unermüdliche Herausgeber dieser Zeitschrift auf Grund unveröffentlichter Quellen (besonders aus dem Universitätsarchiv von Santiago) die Umrisse einer Geschichte der theologischen Fakultät der Universität S.: 1. Gründung, Verfassung (nur 2 theologische Lehrstühle) und Blütezeit (1555—1660); die Professoren sind meist Dominikaner oder Benediktiner. 2. Weitere Entwicklung, Errichtung neuer Lehrstühle unter Auseinandersetzungen mit den Franziskanern und Jesuiten (1660—1771). 3. Von der Studienreform Karls III. bis zur völligen Unterdrückung der Fakultät (1771—1868).

— B. de H. hat sich die Aufgabe gestellt, „nicht schwungvolle Abhandlungen", sondern genaue Notizen von unbestrittener Zuverlässigkeit, aus den Archiven geschöpft, zusammenzustellen, die den Baustoff für spätere biographische und geschichtliche Synthesen bieten. Diese Aufgabe hat B. de H. in mühsamer Arbeit glänzend gelöst. Vor allem stellen die in der Märznummer 1929 erschienenen Bio- und Bibliographien über Diego de Chaves, Juan Gallo und Domingo de Guzmán eine wertvolle Ergänzung der betreffenden Abschnitte der Salmantizenser-Artikel des Kardinals Ehrle im „Katholik" dar und geben die Lösung zu vielen dort offen gelassenen Fragen. Nur nimmt es in etwa wunder, daß B. de H. nicht auf jene bahnbrechenden Artikel des Kardinals verweist. — Bei der Darstellung der oft peinlichen Auseinandersetzungen zwischen Dominikanern und Jesuiten bemüht sich B. de H., rein sachlich zu berichten. — Die Aufsatzreihe verdient, bald in Buchform zu erscheinen. H.

54. Hentrich, Wilh., Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert (Philosophia Perennis. Sonderheft) gr. 8° (17 S.) Regensburg 1930, Habbel. *M* 0.50. — In Fortführung seiner bisherigen Arbeiten über G. v. V. (vgl. Schol 4 [1929] 91 ff.) zeigt Verf. hier, wie V. die Leitgedanken der Salamancaer Erneuerung nach Deutschland übertrug: edle sprachliche Form der Darstellung; Anschluß an die Summa des hl. Thomas unter gleichzeitiger Erschließung des wertvollen Erbgutes der anderen Schulen; statt unfruchtbarer Haarspaltereien über Nebendinge, Rückkehr zum spekulativen Durchforschen der metaphysischen Hauptfragen. Durch seine „Commentarii" trug er wesentlich zur schärferen Abgrenzung des philosophischen Gebietes innerhalb der Scholastik bei und stellt deshalb philosophiegeschichtlich ein Mittelglied dar zwischen der mittelalterlichen Auffassung und dem neuen Typus der „Disputationes Metaphysicae" eines Suarez. Die Frage der Einführung der Summa des hl. Thomas als Schulbuch wird durch archivalische Funde in ein neues Licht gerückt. H.

55. Pérez Goyena, A., El autor de dos libros teológicos seudónimos: EstudEcl 9 (1930) 405—409. — Ein kleines Nachspiel des großen Gnadenstreites: Im Februar 1731 versuchten Bañesianer in Toledo den Weltgeistlichen M. J. Muñoz zu hindern, in einer Bewerbungsdisputation die Wirksamkeit der Gnade im molinistischen Sinne zu verteidigen. Zu seiner Verteidigung erschien das berühmte „Manifiesto del Doctor Don Salvador Collados contra el atentado de algunos Profesores tomistas...", das eine Flut von Schriften und Gegenschriften hervorrief und Collados zu einer 2. Schrift „Respuesta del Precursor de la escuela tomista..." veranlaßte. Bis in die neueste Zeit hinein (Uriarte) konnte die Bibliographie nicht feststellen, wer sich unter dem Decknamen Collados verbarg. P. G. entdeckte nun in der Madrider Nationalbibliothek (Mss. 2.024917) eine zeitgenössische bañesianische Gegenschrift gegen das „Manifiesto", in der es heißt: „ein Manifiesto, das D. M. Muñoz herausgegeben hat (oder, wie andere behaupten, der P. Joachim Blanco)..." Von diesem P. Blanco gibt P. G. eine Lebensskizze: geboren am 3. März 1675, Theologieprofessor und Rektor in Toledo, gestorben am 12. Januar 1731 in Madrid. Daß P. Blanco der Verfasser des Manifiesto und der Respuesta ist, scheint P. G. nach diesem Hss.fund so gut wie sicher zu sein. — Der Beweis ist nicht ganz überzeugend. Nach den Daten, die P. G. anführt, wäre die Urheberschaft Blancos unmöglich: er läßt B. im Januar 1731 sterben, während die erste der beiden Schriften erst nach dem Redekampf im Februar 1731 erschien. Durch Nachforschungen

in den Ordensarchiven konnten wir feststellen, daß Joachim Blanco erst am 12. Januar 1736 in Madrid starb (geboren wurde er nach den gleichen archivalischen Quellen am 20. März 1675). Aber auch nach Anbringung dieser Verbesserung scheint es mir methodisch verfehlt zu sein, aus einer solchen, nebenher geäußerten Vermutung einer gegnerischen Streitschrift mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Urheberschaft Blancos zu folgern. H.

3. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik.

56. Maritain, J., Antimodern. Die Vernunft in der modernen Philosophie und Wissenschaft und in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisordnung. Übersetzt v. Fr. Damaris, hrsg. v. K. Eschweiler. 8° (198 S.) Augsburg 1930, Filser, brosch. *M* 10.—, geb. *M* 12.— M. behandelt in diesem Werk, das uns hier in trefflicher deutscher Übersetzung dargeboten wird, die grundsätzliche Frage, wie sich die Neu-Scholastik der modernen Philosophie und Wissenschaft gegenüber zu stellen habe. Die „moderne" Philosophie hat sich im Namen der Freiheit der Wissenschaft vom Christentum losgesagt; aber in Wahrheit geriet sie dadurch in unwürdige Knechtschaft der Materie, ihr Gesichtskreis verengte sich und an Stelle des einfachen, ins Herz der Wirklichkeit vordringenden Verstandesblickes trat die endlos folgernde und zerlegende Vernunft, die in den größten Menschheitsfragen nie zu einem entschiedenen Ja oder Nein gelangt und schließlich in einem armseligen Positivismus oder Relativismus endet. Demgegenüber schildert M. in warmen und beredten Worten, in denen offenbar die eigene Lebenserfahrung mitklingt, die wahrhaft heilende und befreiende Macht, die von der katholischen Wahrheit auf das ganze menschliche Geistesleben überströmt. Gegenüber dem „neutralen", d. h. glaubensfeindlichen Gepräge der modernen Philosophie kann die Neu-Scholastik also nur „antimodern" sein. Gegenüber allem Wertvollen dagegen, das die moderne Philosophie und Wissenschaft im einzelnen bietet, muß sie aufgeschlossen, ja „ultramodern" sein; „alles ist unser", alles muß durch die großen Prinzipien der Philosophia perennis zu lebendiger Einheit verbunden werden. Das verhängnisvolle Sichabschließen gegenüber allem Neuen war im 17. Jahrhundert schon einmal der Grund, warum jene Wiederbelebung des scholastischen Denkens, deren großer Bedeutung uns M. freilich nicht ganz gerecht zu werden scheint, sich nicht durchsetzte und bald wieder erstarrte. Mit Recht warnt M., uns nicht heute ähnlich wie damals „mürrisch hinter den Mauern der Schule zu verschanzen", ohne Teilnahme für die ungeheure wissenschaftliche Anstrengung rings um uns her. Die Bedeutung der physikalischen Wissenschaften freilich scheint er etwas zu gering anzuschlagen; auch um die Unzuständigkeit der Physik in der Frage nach der Natur der Körper zu beweisen, dürfen wir nicht von einem Begriff der Naturwissenschaften ausgehen, der einer kantianischen oder „denkökonomischen" Erkenntnistheorie entstammt. — Die beiden letzten Kapitel des Buches bringen eine gut gelungene kurze Zusammenfassung der Grundlehren thomistischer Metaphysik und ein anziehendes Lebensbild des im Krieg gefallenen Jugendfreundes M.s Ernest Psichari, in dessen Bekehrung M. die ordnende und befreiende Kraft des Glaubens lebendig verwirklicht sieht.
de Vries.

57. Chestov, L., Des sources des vérités métaphysiques: RevPhFrÉtr 110 (1930 II) 13—85. — Eine in reichlich unklarer, mythischer Sprache Ausdruck suchende Darlegung des Gegensatzes

zwischen der Philosophie der Notwendigkeit und einer Philosophie der Freiheit. Die erste, die Philosophie von Aristoteles, Spinoza, Kant, Hegel, macht den Menschen zum Sklaven der Gesetze, der Tatsachen, der Notwendigkeit; ihre Quelle ist nicht die Erfahrung, da alle Erfahrung und alle Tatsachen kontingent sind, sondern die Angst vor dem Unvorhergesehenen, der persönlichen Freiheit und Verantwortung. Ihr stellt der Verf. eine ziemlich unbestimmte Philosophie der Freiheit gegenüber, wo der Mensch in titanischem Kampf und trotziger Todesverachtung sich erhebt gegen Tatsachen und Weltgesetze. Es sind Gedanken, die Dostojevskij, der nicht genannt wird, in seinen Romangestalten verkörpert hat. Brunner.

58. Kostelnyk, G., Das Prinzip der Identität — Grundlage aller Schlüsse. 8° (56 S.) Lemberg 1929, Stauropygianisches Institut. — K. zeigt, wie alle Schlüsse auf das Prinzip der Identität zurückgeführt werden können, dem er die Fassung gibt: Dasselbe bleibt in allen Fällen und Konstruktionen dasselbe. Nach dieser Regel wird z. B. in den aristotelischen Schlußformen im Untersatz der Mittelbegriff in der erweiterten Bedeutung eingesetzt, den er auf Grund des Obersatzes hat, und so wird die Folgerung gewonnen. Jedoch können nicht alle Schlüsse in dieser Weise als Substitutionsschlüsse betrachtet werden. Ebensowenig können alle Schlüsse auf die Form des Subsumtionsschlusses zurückgeführt werden; die Umfangsbeziehungen der Begriffe sind überhaupt nur Folge ihrer Inhaltsbeziehungen, und so ist ihre Beachtung auch nur ein Hilfsmittel zur leichteren Feststellung der Identität der Inhalte. Demgemäß teilt K. die Schlüsse ein in Schlüsse auf Grund der Identität allein und Schlüsse auf Grund der Identität und logischer Hilfskonstruktionen. de Vries.

59. Fuetscher, L., S. J., Die ersten Seins- und Denkprinzipien (Philosophie u. Grenzwissensch. III 2—4). 8° (VIII u. 276 S.) Innsbruck 1930, Rauch. *M* 10.— Dieses Buch ist geeignet, in den Fragen um die Geltung und Eigenart der Prinzipien in entscheidenden Punkten klärend zu wirken. Beim Satz vom Grund unterscheidet F. einen dreifachen Sinn von „Grund": 1. der Wahrheitsgrund; 2. der statisch-formale Soseinsgrund (z. B. die menschliche Natur ist das, „wodurch" einer Mensch ist); 3. der dynamische Daseinsgrund, die Ursache im weiteren Sinn (Wirkursache und Zweck). Das Prinzip vom zureichenden formalen Soseinsgrund läßt sich auf das Widerspruchsprinzip zurückführen, nicht aber das Prinzip vom dynamischen Daseinsgrund. Dieses erfordert vielmehr eine wesentlich neue Einsicht: „Setzt man die entsprechende Begriffserklärung, die als solche ja nur vorbereitenden Charakter hat, voraus, dann müssen wir letzthin ... in unmittelbarer Einsicht die Geltung des Prinzips erfassen" (159). In dem folgenden „Aufweis" des Prinzips (182—211) ist diese wesentliche Einsicht in dem Satz enthalten: Das Verursachte ist gerade als kontingent verursacht; das kann uns die bloße Erfahrung einer Einzeltatsache, auch die innere Kausalerfahrung, nicht mehr sagen; hier liegt vielmehr die entscheidende Einsicht des Verstandes vor, die sich auf die unmittelbare Vergleichung der aus der Erfahrung abstrahierten Begriffsinhalte gründet. Vielleicht hätte dieser Punkt noch schärfer herausgearbeitet werden können; sonst entsteht bei dem fast unmerklichen Übergang von der Einzeltatsache zum allgemeinen Prinzip leicht der Eindruck, als würde das Prinzip nun doch wieder durch die bloße schlußfolgernde Vernunft gleichsam errechnet. Diese Auffassung ist es aber gerade, die F. bei der Ablehnung der „Reduktionsbeweise" treffen will. Ob freilich die neueren Verteidiger der Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip wirklich in diesem Sinn

verstanden sein wollten, kann man vielleicht bezweifeln. Auch Thomas spricht ja von einer „resolutio in primum principium", durch die andere Sätze begründet werden sollen, und er versteht das doch nicht im Sinn eines eigentlichen Ableitens anderer Prinzipien aus dem Widerspruchsprinzip allein (vgl. z. B. S. th. 1 q. 2 a. 3 die Begründung des Prinzips *quidquid movetur, ab alio movetur*). Die falsche, rationalistische Auffassung dieser „resolutio" mit großem Scharfsinn zurückgewiesen zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst F.s. Die Prinzipien — und das gilt schon vom Widerspruchsprinzip — können nicht durch bloße Begriffszergliederung begründet werden; denn sie enthalten, um mit Kant zu sprechen, eine Synthesis a priori; die Frage nach der Möglichkeit dieser Synthesis ist für die Metaphysik grundlegend (152 f.). Natürlich ist die kantische Lösung durchaus unannehmbar. Im Sinn des hl. Thomas wird die Frage gelöst durch die Lehre vom *intellectus principiorum*. „Dicitur autem intellectus ex eo, quod intus legit intuendo essentiam rei" (In 6 Eth. lect. 5). Damit ist nicht notwendig ein Schauen des spezifischen Wesens der Dinge, wie es F. mit Recht ablehnt (222), aber doch die unmittelbare Erfassung des Wesens wenigstens der allgemeinsten Merkmale gelehrt. — In anderen Einzelfragen wird man vielleicht die Auffassungs- und Ausdrucksweise F.s nicht ganz glücklich finden, z. B. betreffs der Beziehung des Prinzips vom zureichenden Grund zum Kausalitätsprinzip und der Beziehung des Prinzips der „Zweckstrebigkeit" zu dem der „Zwecksicherheit"; besonders aber die Darlegungen über die Analogie des Seins (224—240) können uns nicht befriedigen. Doch die wesentlichen Ergebnisse werden hierdurch nicht beeinträchtigt.

de Vr.

60. Droege, Theodor, C. SS. R., Der analytische Charakter des Kausalprinzips. gr. 8° (107 S.) Bonn 1930, Hofbauer-Verlag. *M* 4.— In der vielumstrittenen Streitfrage schließt sich Verf. im wesentlichen der neuthomistischen Schule an, besonders Garrigou-Lagrange. Mit Übergehung der sehr reich behandelten Kontroverse gebe ich kurz D.s Antworten auf die drei Hauptfragen. Für den psychologischen Ursprung des Kausalbegriffs wird die Lehre vom sinnlichen Schätzungsvermögen herangezogen, die Thomas von den arabischen Kommentatoren übernommen hat. Schon die Sinnlichkeit besitzt eine konkrete Kausalitätsauffassung; sie erfaßt die Außendinge als konkrete Ursachen der konkreten Wirkungen im erkennenden Subjekt. Der Kausalitätsbegriff wird dann einfach vom Verstand aus dieser konkreten Kausalitätserfassung abstrahiert. Es wird erklärt, daß diese sinnliche Erfassung auf Assoziationen zurückzuführen ist. Freilich sieht man dann nicht recht, was die konkrete Kausalität über das Räumlich-Zeitliche hinaus sein soll, woraus allein die Abstraktion keine Kausalität machen könnte. — In der Frage nach der Objektivität der Kausalität ist die Lösung, das naive Objektivitätsbewußtsein, das jeder von der Außenwelt hat, werde durch Reflexion wissenschaftlich. Der Beweis scheint allerdings eher für die Bewußtseinstatsachen überzeugend, als für die Realität der Außenwelt. Das metaphysische Wesen der Erkenntnis wird im Sinn von Cajetanus erklärt. — Die Hauptfrage betrifft natürlich den Beweis des Kausalprinzips. Eine große Menge neuerer Begründungsversuche kommen hier zur Behandlung. Die eigene Lösung wird positiv entwickelt und dann in der Widerlegung von Gegnern oft wiederholt und so geklärt. Der Beweis des Kausalsatzes geht über den Satz vom hinreichenden Grund. Der hinreichende Grund wird verstanden als das, wodurch sich das Sein vom Nichts unterscheidet; das grundlose Sein

widerspricht dem Kontradiktionsprinzip. Der hinreichende Grund ist beim notwendigen Wesen ein innerer, das Wesen, die Formalursache; beim kontingenten Wesen ist das ausgeschlossen, da es sonst mit dem Dasein Gottes zusammenfiele (dieser Gedanke spielt bekanntlich in der Streitfrage der realen Verschiedenheit von Essenz und Existenz eine große Rolle); darum ist beim kontingenten Wesen der hinreichende Grund ein äußerer, die Wirkursache. Deshalb wäre das ursachlos gewordene Ding ein grundloses Sein und folglich ein Widerspruch. — Die Anschauungen, die dieser Beweisführung zugrunde liegen, sind freilich nicht allgemein anerkannt, auch nicht bei den Neuscholastikern. Es wäre deshalb zu wünschen, daß der gelehrte Verf. in einer Neuauflage neben ihnen auch den anderen Philosophen klare und einfache Beweise darböte, die das für die christliche Philosophie so grundlegende Prinzip unabhängig von metaphysisch umstrittenen Lehren sicherten. Aber auch so bietet das Buch des Lehrreichen sehr viel. Fröbes.

61. Heidegger, M., Vom Wesen des Grundes. Sonderdruck aus der Festschrift für E. Husserl (vgl. Schol 5 [1930] 465). gr. 8° (40 S.) Halle 1929, Niemeyer. *M* 2.50. — Der Begriff des Grundes hängt mit dem Begriff der Wahrheit wesentlich zusammen: für eine Wahrheit fordern wir einen Grund. Die Wahrheit, wie wir sie im Urteil ausdrücken (die „prädikative" Wahrheit), setzt aber immer ein vorprädikatives Offenbarsein des Seienden, eine „ontische" Wahrheit, voraus; diese hinwieder ist nur möglich auf Grund der wesensmäßigen Hinordnung des Menschen auf das Sein überhaupt, d. h. auf Grund der „ontologischen" Wahrheit (vgl. Schol 5 [1930] 422 f.); diese Hinordnung des „Daseins" (des Menschen) auf das Sein überhaupt ist die Grundstruktur der Subjektivität, die „Transzendenz". Die Transzendenz ist also der Bezirk, in dem die Frage nach dem Wesen des Grundes gestellt werden muß. Sie wird näherhin von H. bestimmt als das In-der-Welt-Sein des Daseins, und schließlich als Wille und „Freiheit", anscheinend, weil im Menschen ein natürliches Streben auf die „Welt" als Ziel (als „Umwillen") ist und das Subjekt die Idee dieses Zieles (den „Weltentwurf") aus sich heraus bildet. Diese Freiheit ist „Freiheit zum Grunde" in dreifachem Sinn: 1. Sie „stiftet" den Weltentwurf; 2. sie „nimmt Boden" inmitten einer gegebenen Wirklichkeit; 3. sie ermöglicht die Warumfrage. — Das alles scheint uns aber wenig vom Wesen des Grundes zu sagen. Die Untersuchung der transzendentalen Struktur des Subjekts kann doch auch höchstens klären, warum die Menschen notwendig die Warumfrage stellen. Was aber das Wesen von Grund ist, kann nur geklärt werden durch „Erhellung des Wesens von Sein", wie H. selbst sagt (37); denn „Grund ist transzendentaler Wesenscharakter des Seins überhaupt" (38); das Sein überhaupt, insofern es uns Menschen zugänglich ist, scheint H. aber mit „Welt" gleichzustellen. Wie soll es dann möglich sein, über die Welt hinaus nach einem Weltgrund zu fragen? de Vries.

62. Henry, J., Pour le réalisme indirect: RevNéo-scolPh 32 (1930) 33—47. — Zwar sei der übliche indirekte Erweis des Realismus durchaus stichhaltig; aber leicht könnte es den Anschein haben, als schließe man da aus einer rein „negativen Erfahrung" — ich bin mir nicht bewußt, den Gegenstand hervorzubringen — auf ein gar zu unbestimmtes „Nicht-ich". Ein neuer Beweisgang soll beide Bedenken beseitigen: erkenntnistheoretische Nutzbarmachung der thomistischen Erkenntnisontologie. Nicht als ob man sinnvoll die Metaphysik der Erkenntnis vor die Epistemologie stellen könnte; Aus-

gangspunkt bliebe, wie bisher üblich, die Denktätigkeit des Subjektes. Schrittweise wird nun diese phänomenologisch analysiert und „erklärt", indem der Nachdruck bald auf den Aktcharakter, bald auf den Inhalt der menschlichen Erkenntnis gelegt wird. Eine so geartete Aktivität bedarf eines reell verschiedenen Bewegers, der sie aus der Potenz zum Akt des Erkennens überführt: so weist sie uns auf ein vom menschlichen Denken unabhängiges Sein hin. Dieses wird nunmehr des Näheren bestimmt als objektiv raum-zeitgebundene und zugleich tiefinnerst logisch durchformte Außenwelt, und zwar durch Analyse und ontologische Erklärung der Erkenntnisinhalte: rein begriffliche, losgelöst von Raum und Zeit, andere unlösbar raum-zeitgebunden, schließlich die klar ersichtliche Abhängigkeit der ersten Klasse von der zweiten. Der entscheidende Schritt lautet nun: Wie der Verstand, so muß auch die Sinnesfähigkeit erst aus der Potenz zum Akt des Erkennens übergeführt werden; weil nun dies Vermögen, da raum-zeitgebunden, von mir als innerlich von der Materie abhängig erfaßt wird, kann nur ein ebenfalls materielles Nicht-ich die physische Einwirkung hervorbringen, die als erste Bedingung der Vereinigung von Subjekt und Objekt vonnöten ist. — Der Gedanke einer Fruchtbarmachung der Erkenntnisontologie für die Kritik ist nicht mehr neu: vgl. die Kontroverse Paul Linke—Nic. Hartmann für bzw. gegen Husserls „bloß intentionale Gegenständlichkeit" im Erkenntnisakt; ebenfalls G. Söhngen, „Sein und Gegenstand" S. 64 ff.; bei der vorgelegten Skizze des Beweisganges dürfte aber eine methodische Schwierigkeit bestehen — der Verf. berührt sie, ohne sie jedoch bei der gedrängten Kürze zu beseitigen: Sind denn all diese Daten und Sätze aus der Psychologie oder gar der Naturphilosophie, die jeweils herangezogen werden, schon einwandfrei erwiesen oder doch ohne Zirkel erweisbar? Naber.

63. Noël, L., La présence des choses à l'intelligence: RevNéoscolPh 32 (1930) 145—162. — Verf. bringt zwei weitere Ergänzungen zu der Auseinandersetzung mit Roland-Gosselin über diesen Gegenstand (s. Schol 3 [1928] 139 f.; 4 [1929] 141). Zunächst soll der genaue Sinn des „Gegenwärtig-seins" herausgestellt werden: das sei selbstverständlich weder „lokal", noch auch als ein „bloßes Wirksam-sein", noch auch als „Bewußtwerden" gemeint, sondern als ein physisches Existieren, unabhängig vom Denken, und dies unter solchen Bedingungen, daß es „terme directement atteint par l'acte de connaissance" werden kann. Ursprünglich verwirklicht ist für uns geistig-körperliche Wesen dies Gegenwärtigsein im *contactus physicus* der sinnlichen Wahrnehmung, wo gar keine Distanz, kein Bild, keinerlei Vermittlung auch nur den Verdacht aufkommen läßt, es möchte am Ende das Ding doch nicht so dargestellt werden, wie es an sich ist. Welches diese Bedingungen sein mögen, wo es sich um rein geistige Erkenntnisse handelt, ist freilich schwer einzusehen. — Zweitens wird die für den Thomisten entscheidende Schwierigkeit behandelt: ob und wie denn auch der Intellekt, für den es doch ein direktes Erfassen des konkreten Einzeldinges nicht geben kann, an dieser unmittelbaren Erkenntnis wenigstens in etwa teilnehmen könne. Die Antwort bietet an einer Reihe Texte thomistischer Autoren eine genauere ontologische Analyse dessen, was sowohl funktionell als auch inhaltlich diese Anteilnahme besage. Dabei wird mit Recht vor einer Überbetonung der Scheidung der Seelenvermögen gewarnt, sowie vor einer Isolation des Verstandes nach Art einer Leibnizschen „fensterlosen Monade"; hingegen wird die Einheit des erkennenden Subjekts unterstrichen. — Aber ein Bedenken: Gewiß ist das Erkenntnisproblem zugleich auch

wesentlich ein metaphysisches Problem; diese Einsicht bedeutet heute einen erfreulichen Fortschritt, und noch mehr Scheu und Bange vor Metaphysik muß verschwinden. Aber dabei bleibt voll bestehen: Mit nur oder doch in erster Linie reiner Ontologie, d. i. Aufdeckung oder gar Konstruktion des möglichen Ineinandergreifens der verschiedenen Momente von seiten des Objekts und des Subjektes, zumal wenn diese schon von vornherein so metaphysikbelastet sind wie „intellectus agens" u. dgl., läßt sich keine Erkenntnistheorie aufbauen, die kritisch sein und der vielgepriesenen „sincérité radicale" der Löwener Schule getreu bleiben will. N.

64. Simonin, H. D., L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte de l'intellection: Angelicum 7 (1930) 218—248. — Das bekannte Wort von der Identität des Verstandes und seines Objektes ist sowohl in den Quellen, aus denen Thomas es entnommen hat, wie auch bei Thomas selbst und seinen Kommentatoren nicht, wie J. de Tonquédec meint, allein von dem durch eine unbewußte Erkenntnisform determinierten Verstand, sondern vor allem vom bewußten Erkenntnisakt selbst zu verstehen. Das geht nicht nur aus den einschlägigen Texten selbst hervor, sondern auch daraus, daß Thomas das Prinzip auf jede, auch die göttliche Erkenntnis anwendet, bei der doch von einer Determination durch das Objekt nicht die Rede sein kann. Die Möglichkeit, daß der Verstand durch Aufnahme intentionaler Formen gewissermaßen alles werden kann, ist nach Thomas in seiner Immaterialität begründet, und zwar so, daß aus der Immaterialität das intellektuelle Leben sowohl ontologisch, wie auch für unsere Erkenntnis notwendig folgt. Wenn Suarez gegenüber dem Beweis des intellektuellen Lebens aus der Immaterialität entsprechend seinem gesunden kritischen Sinn zurückhaltender ist, scheint er uns darum noch nicht den scharfen Tadel S.s zu verdienen. Noch weniger ist es berechtigt, den Beweis des intellektuellen Lebens Gottes aus seiner unendlichen Vollkommenheit mit dem ontologischen Gottesbeweis Anselms zu vergleichen. Selbstverständlich schließt doch Suarez, wie übrigens auch Thomas selbst (S. c. gent. 1, 44), von der wirklichen Unendlichkeit Gottes auf dessen wirkliches Wissen; wenn das Rationalismus ist, ist schließlich jeder Beweis a priori Rationalismus, auch der des intellektuellen Lebens aus der Immaterialität.

de Vries.

65. Holzamer, J. K., Der Begriff des Sinnes, entwickelt im Anschluß an das „irreale Sinngebilde" bei Heinrich Rickert: PhJb 43 (1930) 308—337 445—473. — R. sieht den Sinn begründet in der Vorgegenständlichkeit eines irrealen Subjekts und aktualisiert in dem freischwebenden und deshalb verstehbaren irrealen Sinngebilde. Eine immanente Kritik, geschärft an der philosophischen Tradition, erweist die Unmöglichkeit dieser an sich so genialen Konstruktion. Eine Einigung kann auf Grund einer allerdings sehr tiefgreifenden Änderung erfolgen: Statt zu einer unbeschriebenen und nie zu umschreibenden irrealen Welt seine Hilfe zu nehmen, den Sinn in seiner Möglichkeit grundlegend an die Realität zu binden. Daraus folgt: Es gibt einen Sinn, der, soweit er im Urteil über Reales vorkommt, ein von der Realität abhängiges ideales Sein und für die Erkenntnis der Realität benutztes intentionales Sein hat. Die Seinsvermittlung beruht auf einer habituellen Sinntendenz der Seele, der die objektive Intelligibilität des Seins entspricht. — Bei aller berechtigten Kritik hebt H. doch auch sehr gut das Wertvolle in Rickerts Sinnlehre hervor, das im gemäßigten Realismus erst seine volle Ausgestaltung findet, nach dem der Intellekt die Wesenheiten in und aus den Erfahrungsgegeben-

heiten erfaßt. Bei der Gegenwartsbedeutung dieser Fragen erhoffen wir vom Verfasser noch manche ähnliche Arbeiten. Sladeczek.

66. Geiger, M., Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik. gr. 8° (VIII u. 183 S.) Bonn 1930, Cohen. *M* 8.—; geb. *M* 10.— Das Verhältnis zwischen der Wirklichkeit, wie sie durch die Wissenschaften bestimmt wird, und der Wirklichkeit, die die Metaphysik zu erkennen bestrebt ist, will näher untersucht werden. Beide, Metaphysik und Wissenschaft, suchen auf ihre Weise Wirklichkeit zu erfassen: die Metaphysik das letzte Sein, die Wissenschaft eine Wirklichkeit, die sie aus der natürlichen Erkenntnis herauskristallisiert, ohne daß sie sich darum kümmert, ob sie nun gerade das letzte Sein in Händen hält oder nicht. Von zwei Seiten her kann die Lösung des Problems in Angriff genommen werden: von der Metaphysik her kann man die wissenschaftliche Wirklichkeit zu durchleuchten suchen, und von der wissenschaftlichen Wirklichkeit aus kann man zum Sein der Metaphysik vorzudringen sich bemühen. Hier wird nicht der erstere Weg, der allein eine prinzipielle Lösung bringen kann, beschritten, sondern einzig der zweite. Dabei wird der Versuch unternommen, die allgemeinsten Voraussetzungen der Wissenschaften aufzuweisen, und gezeigt, daß sie sich nicht dazu eignen, „metaphysisch verabsolutiert zu werden"; es wird dargetan, daß solche Verabsolutierung auf Widersprüche führt, die, solange man innerhalb der Einzelwissenschaften bleibt, nicht zu lösen sind. Hiermit erweist sich die Notwendigkeit einer selbständigen Begründung der Metaphysik. — In dieser Ablehnung einer rein induktiven, die Einzelwissenschaften bloß fortsetzenden und ergänzenden Metaphysik begegnet sich die Schrift mit der scholastischen Auffassung von der Metaphysik als der *scientia prima*. Claßen.

67. Garrigou-Lagrange, R., Le Primat de l'être sur le devenir: RevThom 35 (1930) 201—216. — In der Philosophie der Gegenwart wird wieder der Primat des Werdens gegenüber dem Sein vertreten. Da gilt es, von neuem die wahren Beziehungen von Sein und Werden herauszuarbeiten. G. leistet das im Anschluß an die Entwicklung der griechischen Philosophie, die von Heraklit über Parmenides hin zu Plato und Aristoteles schon einmal eine ähnliche Problematik zu durchlaufen hatte. Die Lösung bietet die Einteilung des Seins in Akt und Potenz und die hierauf sich aufbauende Lehre von den vier Ursachen. So wird es möglich, das Werden durch seine Beziehungen zum Sein zu erklären, wodurch der wesentliche Primat des Seins gewahrt wird. Auf diese Weise finden wir die vollkommene Harmonie zwischen Widerspruchsprinzip und Werden, die aber letztlich auf das reine unveränderliche Sein hinweist. Lotz.

68. Thyssen, J., Das objektive Sein der Beziehungen: Kant-Studien 35 (1930) 206—226. — Der Verf. behandelt die schon von den Scholastikern oft diskutierte Frage, ob den Beziehungen unabhängig vom auffassenden Subjekt ein objektives Sein zukomme. Auf Grund phänomenologischer Untersuchung wird dieselbe bejaht. Die Beziehung z. B. zweier „weiß" hat einen von den beiden Trägern verschiedenen Eigengehalt, der sich als etwas positiv Neues auf diesen aufbaut. Dessen Realität ist aber etwas Un-sinnliches. Auch negative Beziehungen wie „Getrenntsein" besitzen ein objektives Sein. „Das Nichtsein der negativen Beziehungen ist ein Nichtsein an den Trägern, ist eine gemeinsame negative Beschaffenheit der Träger...." Es gilt zu unterscheiden zwischen der Form der Beziehungen (Einheit und Position) und ihrer Materie, die ihr erst den konkreten Gehalt gibt, der auch negativ sein kann. Rast.

69. Marxuach, Franc., S. J., Compendium Theologiae Naturalis sive Theodiceae. 8° (190 S.) Madrid 1929, „Razón y Fe"; *Pes* 3.50; geb. *Pes* 5.— Das handliche Lehrbuch enthält, meist zusammengestellt aus den Texten des hl. Thomas, alle wesentlichen Fragen der scholastischen Theodizee in kurzer, klarer Form. Brunner.

70. Loinaz, Iohannes R., S. J., Praelectiones e Theologia Naturali (Cursus Philosophicus Oniensis) gr. 8° (VIII u. 475 S.) Taurini 1929, Marietti. *L* 25.— Ein sehr reichhaltiges Lehrbuch, das über alle einschlägigen scholastischen Fragen gute und gründliche Auskunft gibt. Zu wünschen wäre eine größere Berücksichtigung heutiger Schwierigkeiten aus der nicht-katholischen Philosophie. Br.

71. Sheen, Fulton J., Religion without God. 8° (XIV u. 368 S.) New York u. London 1928, Longmans, Green and Co. *Sh* 15.— In drei Teilen behandelt Sh. die neuen philosophischen Religionssysteme, die irgendeinen Ersatz an Stelle des persönlichen Gottes des Christentums und der Scholastik setzen wollen. Der erste Teil stellt die Lehren dar, wobei vor allem englisch-schreibende Philosophen, aber auch zahlreiche andere, berücksichtigt werden. Im zweiten Teile geht Sh. dem Entstehen und den treibenden Ideen dieser Systeme nach bis zurück zur Reformation und Renaissance. Im dritten Teile werden diese Ideen im Lichte der Lehre des hl. Thomas, von dem zahlreiche Texte in den Anmerkungen geboten werden, einer Kritik unterzogen. Für Priester und gebildete Laien bietet das Werk eine gute Orientierung. Br.

72. Ortner, Max, Gott: ArchSystPhSoz 34 (1930) 86—95. — Man wundert sich, wie der Artikel Aufnahme in eine wissenschaftliche Zeitschrift finden konnte. Sowohl dem Tone wie dem Inhalte nach paßte er in ein antireligiöses Hetzblatt. Gott ist, was die Physiker Energie nennen. „Mit dieser Feststellung lösen sich zwanglos alle Schwierigkeiten in Weltanschauungsfragen." Diese physikalische Energie bringt es nach O. sogar zu Gewissen, Verantwortlichkeit und einer moralischen Weltordnung; wie das geht, sagt er allerdings nicht. Br.

73. Leese, Kurt, Vom religiösen Apriori: ZThK 38 (1930) 81—99. — Gegen die Religionsphilosophie von H. Scholz stellt L. fest, daß die religiöse Erfahrung keine besondere Erfahrungsklasse ist, besonders keine solche, die nur gewissen Individuen zukäme; daß sie nicht außer, neben und über der übrigen Erfahrung steht, sondern in, mit und unter ihr sich vollzieht. Die Voraussetzung ihrer Möglichkeit ist ein ontologisches Apriori, der „Urstand" des ursprünglichen, wesenhaften Gott-Habens und von Gott Gehabt-Werdens, der die gesamte Existenz, nicht bloß das Bewußtsein, betrifft, somit ein Seinsbezug ist. — In dieser Auffassung steht L. der scholastischen sehr nahe, wenn das Gott-Haben, wozu der Artikel auch keinen Anlaß gibt, nicht pantheistisch aufgefaßt wird. Es fehlt aber die Darlegung, wie dieses ontologische Apriori und die religiöse Erkenntnis sich zueinander verhalten und wie diese zustande kommt. Es ist ferner nicht einzusehen, warum die Gottesidee ein „Zerfalls- und Restprodukt" der ursprünglichen Gottesbeziehung genannt wird. Zum Sein des Menschen gehört doch auch seine Erkenntnisfähigkeit. Und wenn es falscher Intellektualismus wäre, wollte man die ganze Gottesbeziehung des Menschen in seinem Wissen um Gott aufgehen lassen, so ist die religiöse Erkenntnis doch eine wesenhafte Auswirkung der Seinsbeziehung und kein Zerfallsprodukt. Br.

74. Stange, Carl, Die außerchristliche Begründung des Gottesgedankens: ZSystTh 8 (1930) 347—376. — Unter der außerchristlichen versteht Verf. die natürliche, nicht auf positive Offenbarung sich

stützende Gotteserkenntnis. Er behandelt unter diesem Titel die bekannten Gottesbeweise, ihre Kritik durch Kant und den Versuch Kants, einen neuen Beweis auf das Moralische zu gründen. Er lehnt die Gottesbeweise ab, da sie vermittelte, also nur hypothetische Erkenntnis geben — daß durch die Existenz der Welt die Bedingung erfüllt ist, übersieht er — und nur „den Begriff und die Möglichkeit, aber nicht die Anschauung und damit die Wirklichkeit Gottes" erreichen. Was er unter der Anschauung Gottes, die durch die Offenbarung geschenkt wird, versteht, ist nicht zu sehen. Der kosmologische Beweis wird, wie nicht selten, schief dargestellt. Es ist klar, daß er nur auf einer metaphysisch belanglosen Nötigung des Verstandes beruhte, wenn es so wäre, „daß es zur Wirkung gehört, daß sie wieder zur Ursache wird, und zur Ursache, daß sie selbst Wirkung ist". Richtig ist die Bemerkung, daß Kants neuer Beweis auf denselben Grundlagen ruht wie die früheren. Br.

75. Laurent, E., Le désir naturel de la béatitude et l'existence de Dieu: RevPh 37 (1930) 270—282. — L. verteidigt mit guten Gründen den Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben, der in den letzten Jahren von thomistischer Seite mehrfach angegriffen wurde (vgl. Schol 3 [1928] 461 f., 4 [1929] 255—260). Begrüßungswert ist besonders, daß eine philosophische Begründung des Finalitätsprinzips versucht wird. Freilich ist das Prinzip *omne agens agit propter finem*, dessen metaphysische Notwendigkeit gut gezeigt wird, noch nicht ohne weiteres identisch mit dem Prinzip, daß ein Naturstreben notwendig ein erreichbares Ziel haben muß. Die Betonung der wesensmäßigen Hinordnung der Potenz auf den Akt als Ziel *(potentia ad actum)* kommt der Sache sicher näher. Letztlich scheint aber der Forderung eines realen, erreichbaren Zieles die Einsicht zugrunde zu liegen, daß alles Seiende um eines realen Guten willen da ist *(omne ens est propter bonum)*, d. h. daß alles Seiende nicht nur einen Grund, durch den es ist, sondern auch einen Grund, um dessentwillen es ist, haben muß, entweder in seiner eigenen Güte oder in der Güte des Zweckes. de Vries.

76. Bittremieux, J., Deus est suum esse, creatura non est suum esse: DivThom(Pi) 32 (1929) 383—426; 33 (1930) 271—304. — Des Verfassers Absicht ist nicht so sehr, Neues zu bieten, als Altes zum besseren, tieferen Verständnis und zur klareren Lösung mancher Schwierigkeiten in neue Form zu kleiden. — Alle stimmen darin überein, daß in Gott Wesenheit und Dasein vollständig identisch sind. Viele aber bestreiten deren reale Unterscheidung in den Geschöpfen. Diese sucht B. auf dem gewöhnlichen Wege aus der Lehre von Akt und Potenz zu erhärten. Eine genaue Analyse von C. gent. 2, 52 dient der Verstärkung dieses Beweises. Das Argument aus den adäquaten Begriffen von Wesenheit und Dasein hält B. für stichhaltig; manchem wird es scheinen, daß eine petitio principii auch hier nicht überwunden ist. Diesen Teil der Abhandlung beschließt die Erörterung schwieriger Thomasstellen. Im folgenden werden die Beziehungen der realis distinctio zu anderen Wahrheiten herausgearbeitet. Die Schöpfung wird ohne sie ein Widerspruch, weil ohne sie die Kontingenz letztlich aufgehoben wird. Dieser reale Unterschied ist auch das tiefste Fundament für die Analogie des Seins. Hier ist B. u. E. zu apodiktisch und exklusiv. Man vergleiche die besonnene Stellungnahme von Bruno de Solages in seiner in der RevThom erschienenen Studie: Procès de la scolastique. Der letzte Abschnitt ist dem Nachweis gewidmet, daß der Name: „Qui est" Gottes Wesen am vollkommensten wiedergibt.
Lotz.

77. Brosnan, William J., S. J., God Infinite and Reason. 8° (236 S.), New York 1928, The America Press. $ 2.—. — Nachdem B. in einem früheren Werke „God and Reason" die Existenz Gottes behandelt hat, gibt er in dem vorliegenden Buche die Lehre von den Eigenschaften Gottes. Die Ansichten moderner Verfasser, vor allem amerikanischer, werden ständig berücksichtigt, und die Verfasser selbst kommen in wörtlichen Zitaten reichlich zu Wort. Ebenso bietet das Werk die Übersetzung der Hauptstellen des hl. Thomas. Für englischsprechende Studenten kann das Buch nur empfohlen werden.
Brunner.

78. Teixidor, L., Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus criaturas. — III. Lo que dice la Razón natural de este concurso: EstudEcl 9 (1930) 321—350. — Es soll der Vernunftbeweis für den *concursus immediatus* geführt werden. T. spricht vom concursus *immediatus*, nicht *simultaneus*, um den Kontrovers-punkt von Molinisten und Thomisten aus dem Spiel zu lassen. Fünf philosophische Beweise werden kurz und prägnant umrissen, die, wenn sie auch nicht alle für sich allein ganz überzeugend sind, doch nach des Verfassers Absicht sich gegenseitig zu einem durchschlagenden Argument ergänzen sollen. Im folgenden versucht T. zu zeigen, daß der hl. Thomas in De pot. q. 3 a. 7 ausdrücklich den concursus immediatus verteidige. Alle 16 Schwierigkeiten, die Thomas vorausschickt, gehen darauf aus, den concursus immed. zu leugnen, während die 5 *auctoritates* ihn bejahen. Auch in den Antworten der Schwierigkeiten sieht er klare Anzeichen dafür, daß Thomas den unmittelbaren Konkurs im Auge hat. Man erwartet, daß auch das *corpus articuli* eingehend analysiert wird. Aber da beschränkt sich T. auf den letzten Abschnitt, der nach seinen eigenen Worten nur die *conclusio* des Ganzen bildet. Eine conclusio kann man aber, besonders in einer solch schwierigen Frage, nur nach den vorausgehenden Vordersätzen auslegen; diese aber übergeht T. mit der kurzen Bemerkung, daß sie von nebensächlicher Bedeutung seien oder nur die Erklärung des *influxus remotus* von seiten Gottes enthielten. Daß das wirklich so ist, hätte eingehend nachgewiesen werden müssen, denn gerade hierin liegt einer der Hauptkontroverspunkte der letzten Jahre. Vielleicht wird der Verf. das in den angekündigten weiteren Ausführungen zur Lehre des hl. Thomas ergänzen.
Lotz.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

79. Achelis, Werner, Principia mundi. Versuch einer Auslegung des Wesens der Welt. Bd. I. gr. 8° (205 S.) Stuttgart 1930, Julius Püttmann. Geb. *M* 12.— Die Betrachtung von Totenmasken ist dem Verfasser Anlaß, über das Gefüge der Welt und ihren inneren Sinn nachzudenken. Im ersten Teil seiner Arbeit gibt er eine Lehre vom Schönen; der zweite Teil handelt von der Erkenntnis, vom Tode und von der Liebe. Die beiden einzigen positiven Weltmächte sind Schönheit und Liebe. Das tiefste Wollen des Menschen ist „Liebe"; an der Liebe aber „hängt der Tod". Liebe will sich hingeben bis zur Vernichtung der Individuation, letzteres aber — der Tod — ist die ständige Angst des Menschen. Die metaphysische Überwindung der Todesangst in der Liebe ist die einzige Erlösung; denn der Mensch, der identisch ist mit dem Weltgrund, erkennt durch sich diesen als wesentlich „liebehaft". A. geht in seiner stark intuitiv-künstlerischen Auslegung der Welt von Schopenhauer aus in bestän-

diger Auseinandersetzung mit Freud und Blüher. Diesen Voraussetzungen entsprechen der trostlose Pessimismus und Atheismus sowie die ethisch destruktiven Konsequenzen seines Systems.
Kirschbaum.

80. Wenzl, Aloys, Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart (Wissenschaft und Bildung Bd. 261). 8° (135 S.) Leipzig 1929, Quelle & Meyer. *M* 1.80. — Der Verf. will die für das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart und im Zusammenhang damit für ihre Weltanschauung bedeutsamen Entwicklungen der modernen Wissenschaft darstellen und philosophisch zugleich kritisch und dankbar würdigen. Naturgemäß nimmt die Entwicklung des modernen physikalischen Weltbildes den größten Teil des Buches in Anspruch. Dabei bleibt jedoch das Organische und Psychische nicht unberücksichtigt. W. kommt zu dem Ergebnisse, daß alle Realität ihrem Wesen nach psychisch sei (118), eine Ansicht, der man heute auch bei anderen Naturphilosophen begegnet. Wegen seiner klaren, leichtfaßlichen Darstellung der neuesten Theorien der Physik kann das kleine, äußerst interessante Buch allen empfohlen werden, die sich für Naturphilosophie interessieren. Steichen.

81. Driesch, Hans, Relativitätstheorie und Weltanschauung. 2., umgearb. Aufl. 8° (106 S.) Leipzig 1930, Quelle & Meyer. *M* 3.—; geb. *M* 4.— Das Buch ist mehr als eine bloße 2. Aufl. der von demselben Verf. herausgegebenen Schrift: Relativitätstheorie und Philosophie. D. lehnt nach wie vor die Relativitätstheorie entschieden ab. Er will sie hier auf ihre philosophische Zulässigkeit untersuchen. Im ersten Hauptteile wird die spezielle R.Th. behandelt (Darstellung der Lehre und Kritik). Ref. glaubt, daß D. den Bogen zu straff gespannt hat. So z. B. gewinnt man auf S. 25 den Eindruck, es folge aus der spez. R. Th., daß es Bewegung „im letzten Grade gar nicht gibt". Der zweite Hauptteil (allgemeine R. Th.) wendet sich in der Hauptsache gegen die Nicht-Euklidische-Geometrie, der D. den geometrischen Charakter glatt abspricht, da sie unanschaulich sei. In bezug auf geometrische Anschauung steht er auf dem Boden Kants und von hier aus bewertet er die ganze Metageometrie. — Das kleine Buch ist recht klar, aber zu temperamentvoll geschrieben. Sehr schön und anregend ist auch der letzte Abschnitt „Von der mathematischen Physik überhaupt". Da das Buch sich an den allgemein Gebildeten wendet, wird alle Mathematik grundsätzlich vermieden. Es würde seinen Zweck eher erreichen, wenn der Verf. weniger polemisch und einseitig vorginge. St.

82. Russel, Bertrand, Mensch und Welt. Grundriß der Philosophie. gr. 8° (V u. 343 S.) München 1930, Drei-Masken-Verlag. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Das inhaltreiche Buch ist recht klar geschrieben und mit vorzüglichem Humor gewürzt. R. ist ausgesprochener Logiker. Das macht sich im ganzen Aufbau des Buches und in jedem einzelnen Kapitel geltend. Die Tendenz ist monistisch und radikal. R. nennt seine Philosophie einen „logischen Atomismus" im Anschluß an Locke, Berkeley und Hume, denen man heute den Vorwurf mache, sie seien zu atomistisch gewesen, da sie sich den Geist als eine Sammlung von Ideen vorstellten, von denen jede so hart und selbständig ist wie eine Billardkugel (275). Auf S. 1 sagt R. von den Überzeugungen des täglichen Lebens, daß sie blindgläubig sind. Das trifft sicher sehr häufig zu. Auch R. scheint trotz aller Kritik an manchen Stellen seines sehr interessanten Buches diese allgemeine menschliche Schwäche zu teilen. Übersetzung und Ausstattung des Buches sind sehr gut. Der Preis ist mäßig. St.

83. Steiner, Rudolf, Kosmologie, Religion und Philosophie. 8° (91 S.) Dornach (Schweiz) [1930], Philosophisch-Anthropologischer Verlag am Goetheanum. — Das Buch enthält Vorträge, die R. St. am Goetheanum gehalten hat. In ihnen werden die drei Gebiete: Philosophie, Kosmologie und Religion im Geiste der Anthroposophie behandelt. Es werden auch Übungen und Methoden empfohlen, um zu einem übersinnlichen Erkennen zu gelangen. Diese praktischen Anweisungen erinnern stark an indische Methoden. Es erübrigt sich, auf Einzelheiten einzugehen. Einen positiven Gewinn hat die Lektüre des Buches dem Referenten nicht gebracht. St.

84. Burkamp, Wilhelm, Naturphilosophie der Gegenwart (Philos. Forschungsberichte 2). gr. 8° (55 S.) Berlin 1930, Junker u. Dünnhaupt. *M* 2.50. — Als Zusammenstellung und nach sachlichen Gesichtspunkten geordnete Besprechung aller wichtigeren deutschsprachigen Beiträge zur neueren Naturphilosophie wertvoll. Abschnitt I schildert Stand und Problematik der Naturphilosophie am Anfang unseres Jahrhunderts; II die Philosophie der Anorganik; III die des Organischen; IV besteht aus einem Literaturverzeichnis von 118 in dem Werke besprochenen Nummern. In II verfolgt der Bericht die sich von selbst aufdrängenden großen Linien 1. der Relativitäts- und Quantentheorie (darstellende und stellungnehmende Werke); 2. der Kausalität und Substantialität (Ersatz der Substanz durch Feldzustände, des physikalischen Determinismus durch absoluten Zufall und seine statistische Beherrschung); 3. der philosophischen Theorie (hierin Ausführlicheres über Hilbert, Dingler, Reichenbach, Russell, die Marburger u. a.). Die Beiträge zur Philosophie des Organischen (Abschnitt III) werden auf die Stichworte: Neue Leitgedanken und formale Betrachtungen, mechanistische, vitalistische, sonstige Theorien, zusammenfassende Darstellungen verteilt. Als Berichterstatter übt B. in dieser Arbeit natürlich Zurückhaltung in Darlegung eigener Auffassung, ohne jedoch auf die Würze der Kritik ganz zu verzichten. Schmitz.

85. Schmid, Bastian, Aus der Welt des Tieres. Ein Buch von der Seele des Anderen. Mit 78 Abbildungen, darunter 15 Oszillogrammen. gr. 8° (VIII u. 227 S.) Berlin 1930, O. Salle. *M* 12.— Das mit schönen photographischen Aufnahmen reichlich ausgestattete Buch ist durchaus psychologisch orientiert, wie der Untertitel andeutet, und schöpft seinen Stoff vorwiegend aus den eigenen Beobachtungen und Versuchen des Verf., der sich jahrelang damit beschäftigte, verschiedene einheimische Säugetiere und Vögel aufzuziehen und in ihrer Entwicklung zu verfolgen. In zwangloser Reihenfolge und auf angenehm unterhaltende Weise wird ein umfangreiches und zuverlässiges Tatsachenmaterial vor dem Leser ausgebreitet. Es betrifft hauptsächlich die seelische Entwicklung der Jungtiere, die Spiele, Ausdrucksformen, Sprache (Entwicklung, Umfang, Phonetik), Geselligkeit, Ehen und Freundschaften der Tiere. In diesen Abschnitten (II—XII) steckt mancherlei Neues und Interessantes; dabei wirken die Liebe und Geduld des Forschers seinen Tieren gegenüber, die Objektivität der Darstellung und Vorsicht in der Deutung ungemein sympathisch. Auch in den letzten Kapiteln über Instinkt und andere sinnliche Fähigkeiten der Tiere hält sich S. von den extremen Standpunkten der vermenschlichenden Vulgärpsychologie und der Maschinentheorie gleichweit entfernt. S.

86. Vogels, Is., S. J., Zielkunde, bezorgd door Mag. P. de Bruin S. J. (Malmbergs Paedagogische Bibliotheek 22) 1. deel 4. druk. gr. 8° (XII u. 119 S.) 's Hertogenbosch 1930, Malmberg. *Fl* 1.75. — Von den

mit Recht geschätzten, im besten Sinne populären Darstellungen der scholastischen Psychologie von Vogels, die im Buchhandel seit langem vergriffen waren, werden jetzt Neudrucke veranstaltet. Der Herausgeber legt im Vorwort die Gründe dar, warum er von Änderungen und Erweiterungen absehen zu müssen geglaubt hat. Wir sind mit ihm überzeugt, daß Vogels' Einführung in die Psychologie in ihrer ursprünglichen Form dank der weisen Beschränkung auf das unveränderliche Wesentliche noch immer zeitgemäß ist und vielfachen Nutzen stiften wird. Die Ausstattung des vorliegenden ersten Bandes ist technisch ausgezeichnet. S.

87. Jablonski, W., Optische Untersuchungen am Ganzfeld: PsychForsch 13 (1930) 145—197. — Die Gesetzmäßigkeiten der negativen Nachbilder werden sorgfältig nachgeprüft und wesentlich bereichert. War das Auge ganz von einer Farbe erfüllt (das Ganzfeld), so entsteht ein unerwartet schwaches Nachbild. Der allgemeinere Fall ist der, daß zunehmende Größe des Vorbildes zunächst für die Dauer und Stärke des Nachbildes günstig ist, aber jenseits eines bald erreichten Punktes wirkt sie dauernd ungünstiger. Die naheliegenden Erklärungsmöglichkeiten werden durchgeprüft; als entscheidend erweist sich die Schärfe der Kontur und der Unterschied von Figur und Grund in Farbe und Helligkeit. Fröbes.

88. Kampik, Alo, Experimentelle Untersuchungen über die praktische Leistungsfähigkeit der Vibrationsempfindungen: ArchGsmtPsych 76 (1930) 3—70. — Die Leistungen des Vibrationssinnes, etwa der berührenden Hand, werden an Gehörlosen und Hörenden untersucht. Alle unterscheiden an ihnen Ton und Geräusch wegen der Regelmäßigkeit oder Unregelmäßigkeit. In mittleren Oktaven werden so noch Halbtöne unterschieden, auch ein Akkord vom Einzelton, dagegen nicht Konsonanz oder Dissonanz, Dur oder Moll. Der Höhe nach werden die Werte zwischen 16 und 1300 Schwingungen unterschieden. Auf dieser Fähigkeit beruht es, daß der Taubstumme es lernen kann, bei Befühlen der Kehle des Lehrers die Lauthöhe richtig nachzusprechen. Durch Beklopfen mit einem Hammer kann er verschiedenes Material unterscheiden, ob ein Gegenstand hart oder elastisch oder hohl ist oder das Gegenteil. Ein gehörloser Bildhauer fühlt so dem Marmor oder Holz an, ob es einen Sprung hat. Auch er findet den Straßenlärm unangenehm, besonders die klopfenden Maschinen, das Zuschlagen der Tür. Man kann den Vibrationssinn auch ermüden, freilich nur durch sehr lang andauernde und starke Vibrationen. F.

89. Kopfermann, Bertha, Psychologische Untersuchungen über die Wirkung zweidimensionaler Darstellungen körperlicher Gebilde: PsychForsch 13 (1930) 293—364. — Die unter Leitung von Wertheimer unternommene Untersuchung entwickelt die Gestaltmerkmale, die die Auffassung einer Figur, insbesondere auch, ob sie eben oder körperlich erscheint, bestimmen. Solche sind die verschiedene Zusammengefaßtheit der Figurteile, die Grenzfunktion der Linien oder Flächen, die Rolle der Teile im ganzen, die Färbung oder Schraffierung, die Lage zur Umgebung usw. Beispielsweise werden in einem Viereck mit Diagonalen, wenn es eben gesehen wird, die Begrenzungslinien zusammengefaßt, wie auch die Diagonalen; wird es dagegen körperlich, etwa als Tetraeder gesehen, dann die Begrenzungslinien der vier Dreiecke. Für die Bevorzugung einer Auffassung spricht, daß unter den besonderen Umständen das eine oder andere eine gute (regelmäßige, symmetrische usw.) oder schlechte Figur ist. Der Mittelpunkt erscheint anders als die Eckpunkte, die Verbindungslinie anders als die Begrenzungslinie einer Fläche. Wie Experimente zeigen, können

diese figuralen Faktoren selbst objektiv vorhandene Tiefenunterschiede überwinden. Die vorzügliche Arbeit hätte noch dadurch gewonnen, daß Wertheimer die ganze Lehre selbst dargestellt hätte. F.

90. Neuhaus, W., Experimentelle Untersuchung der Scheinbewegung: ArchGsmtPsych 75 (1930) 315—458. — Die mustergültige Arbeit behandelt die Gesetzmäßigkeiten der stroboskopischen Scheinbewegungen mit der vollendeten Technik der Achschen Schule und einer systematischen Vollständigkeit, wie sie noch nicht da war. So wird innerhalb weitester Grenzen festgestellt der Einfluß der Zwischenzeit der Lichter, des räumlichen Abstandes, der Expositionszeit (bloß die des ersten Reizes kommt in Betracht), der Farbe und Intensität der Lichter. Die Strecke der Lichtbahn erscheint ausnahmslos verlängert. Die Scheinbewegung hängt auch stark von subjektiven Bedingungen ab, von Übung, Einstellung, Nachwirkung der Erfahrungen, Richtung der Aufmerksamkeit; sie ist auf einen engen zentralen Bereich der Netzhaut beschränkt. Überall werden abweichende Befunde früherer Forscher besprochen. Für die Gesamtheit der Erscheinungen erweisen sich die psychologischen Erklärungen von Wertheimer, Köhler, Fröhlich als nicht genügend, während die phänomenologische Erklärung Linkes der Wahrheit am nächsten komme. Die von N. bevorzugte psychologische Erklärung hätte noch wesentlich verstärkt werden können, wenn er die vielen komplizierteren Scheinbewegungen nach Pikler und anderen mitberücksichtigt hätte, wie ich das in meinem Lehrbuch weitläufig darlege. F.

91. Jaensch, E. u. Grünhut, L., Über Gestaltpsychologie und Gestalttheorie (Manns Pädag. Magazin Heft 1262). 8° (167 S.) Langensalza 1929, Beyer. *M* 5.40. — Zwei Kritiken der neueren Gestalttheorie. Die von Jaensch weist ihr den Platz unter den übrigen Theorien an. Sie bekämpft hauptsächlich, daß die psychischen Gestalten auf die physikalischen zurückgeführt werden. Daraus, daß beide Gebiete den Ehrenfelsschen Kriterien genügen, folgt noch keine kausale Abhängigkeit. Die innere Tendenz der Ganzheit herrscht in Wirklichkeit nur bei den Lebewesen, nicht in der Physik. — Wesentlich schärfer und eindringender ist die Kritik von Grünhut. Die Ehrenfels-Kriterien sind nichtssagend; sie kommen jedem Zusammen von Dingen wegen seiner Relationen zu. Gewiß erklärt die Physik alles mechanisch, aber das bedeutet keine Unabhängigkeit der Teile voneinander, sondern Wechselwirkung; diese allein macht auch die „physischen Gestalten" aus, nicht die Ganzheit im Sinne des Aristoteles, die Köhler in der Physik nicht zu behaupten wage. Sie wird erst für die Psychologie angenommen. Nach Koffka wird erst das Ganze erlebt, woraus nur die Analyse die Empfindungen gewinnt. Die nach den Bedingungen beste mögliche Gestalt setzt sich durch, weil sie eine gute Gestalt ist. G. wendet ein: Raumgestalten sind unverständlich, wenn sie kein Nebeneinander von Teilen besitzen; daß Striche ohne Länge gesehen werden und diese erst erlangen, wenn man sie vergleicht, ist undenkbar. Die Erklärungen des psychischen Geschehens ohne Zerlegung in Kausalfaktoren, nur aus der Tendenz zu dem, was die Beobachtung als Erfolg zeigt, ist keine Erklärung, sondern eine bloße Umschreibung der Tatsache, eine Tautologie. Die Köhlersche These, die die psychischen Gestalten aus den physischen im Nervensystem ableitet, wäre eine Art Materialismus. F.

92. Scola, F., Untersuchungen zur Frage der automatischen Assoziation: ArchGsmtPsych 75 (1930) 22—144. — Nach einer Untersuchung Lewins reicht eine bloße Assoziation nicht hin, um aus dem ersten Glied das zweite zu liefern; vielmehr verlangt das eine eigene

Tätigkeitsbereitschaft, die die Reproduktion in Bewegung setze. Demgegenüber weist Scola hier nach, daß es auch automatische Reproduktionen gibt, für deren Wirksamkeit das Bewußtsein des Inhaltes des ersten Gliedes genügt. Die Versuchsanordnung mußte sorgfältig so gewählt werden, daß jeder Gedanke an das spätere Reproduzierenmüssen ausgeschlossen blieb, um so ein neutrales passives Verhalten zu gewinnen. Aus den Selbstbeobachtungen war immer der Beweis zu erbringen, daß die Absicht erfolgreich gewesen; alle erdenkbaren Einwände werden in musterhafter Weise erwogen und erledigt. — Die Frage ist so grundlegend, daß neben diesen sehr sorgfältigen Experimenten weitere Bestätigungen aus dem gewöhnlichen Leben wünschenswert sind; vielleicht aus der alltäglichen Aussage über Begebenheiten, bei denen die Absicht des Behaltenwollens unannehmbar ist. F.

93. Sand, Georg, Über die Erziehbarkeit von Intelligenzleistungen bei schwachbegabten Kindern: ArchGsmtPsych 76 (1930) 387—464. — Schwach begabten Schulkindern wird die Aufgabe vorgelegt, eine angefangene Zahlenreihe passend zu ergänzen. Die Ergebnisse werden in Gegenwart aller durchbesprochen und verbessert. In dieser Zusammenarbeit wird allmählich von den Kindern entdeckt, welche Methode anzuwenden ist, und diese immer sicherer angeeignet. Es findet sich die Lehre von Selz bestätigt, daß die Lösungsoperationen besser behalten werden, als die Einzelergebnisse. F.

94. Erismann, Th., Das logische Schließen der Kinder im Alter von 3 bis 10 Jahren. ArchGsmtPsych 77 (1930) 307—352. — Schon im 4. Lebensjahr werden, wie E. findet, Schlüsse richtig ausgeführt, wie: „A ist größer als B; B ist größer als C; ist dann A oder C das größere?"; aber auch schon solche mit allgemeinen Begriffen, wie „Alle Schwäne sind weiß; ein gewisser Vogel ist schwarz; kann das ein Schwan sein?" Sehr gut wird ausgeführt, wie sich das sogenannte Ablesen aus dem anschaulichen Gesamtbild von dem rein logisch begründeten Schluß unterscheidet. Auch beim ersteren fehlt es nicht am Denken in Symbolen und auch das letztere ist schon in so frühem Alter nachweisbar. Im 6. Lebensjahr werden Schlüsse aller verschiedenen Figuren häufig gelöst, im 9. Lebensjahr alle Schulbeispiele, die in der Logik für Erwachsene aufgestellt werden. Die Überlegenheit des Erwachsenen liegt nicht mehr an der Schlußfähigkeit, sondern an dem Wissen. E. nimmt danach an, daß die Fähigkeit zum richtigen Schließen schon ganz anfangs einsetzt, wenn sich das Verständnis für Begriffe ausbildet. F.

95. Störring, G. E., Experimentelle Untersuchungen über das Werterlebnis: ArchGsmtPsych 73 (1929) 129—216. — Diese schöne Experimentaluntersuchung bringt die Frage nach dem psychologischen Wesen der Wertungen zu einem vorläufigen Abschluß. Zur Einleitung wird auf die große Untersuchung Gruehns hingewiesen, deren dunkle Punkte herausgehoben werden. Wie von Gruehn werden auch hier aktuelle (emotionale) Wertungen untersucht, nicht solche auf Grund bloßen Wissens. Sie schließen immer Gefühle ein; aber ihr passives Erleben genügt nicht; der Gegenstand muß erst als Grund des Gefühles betrachtet, anerkannt werden. Dagegen ist die Beachtung des Ich nicht, wie Gruehn fand, wesentlich, wenn sie auch aus den verschiedensten Ursachen leicht hinzutritt. Der von Gruehn als fundamental angegebene „Aneignungsakt" ist in Wirklichkeit nichts Elementares, sondern ein Komplex; er schließt einen Wunsch ein, geht über das bloße Werten hinaus. Das spezifische Werturteil ist gefühlsärmer als die bisher geschilderte Wertschätzung; es schließt das Denken über die Allgemeingültigkeit des Wertes ein, kann mehr oder weniger deut-

lich sein. Ganz anderer Art sind die Wissenswertungen; z. B. daraus, daß der Gegenstand bekannten Wertbereichen angehört, was genügender Grund zur Anerkennung des Wertes ist. Die Wissenswertungen finden sich auch mit den aktuellen Wertungen gemischt in den Versuchen immer wieder. F.

96. Schole, Heinr., Tonpsychologie und Musikästhetik. gr. 8° (139 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 8.50. — Das Buch enthält zwei ganz ungleichartige Teile. Der erste nimmt besonders die Eigenart des einfachen Tones vor. Daraus, daß anfangs darin keine Eigenschaften unterschieden werden, wird abgeleitet, daß er einfach sei, überhaupt keine Merkmale habe. Indessen ist ebenso sicher, daß solche Merkmale, wie Helligkeit, musikalische Qualität, Intensität nachher unterschieden werden, und zwar im Ton selbst. Betreffs der Akkorde und Akkordfragen werden einige phantastische Theorien sehr gut zurückgewiesen. — Der zweite Teil ist Musikästhetik. In vorbildlicher Weise wird ein klassisches Musikstück zergliedert, um seine Wirkung verständlich zu machen. Hieraus wie aus sonstigen Tatsachen wird abgeleitet, daß das Assoziative für die Musikwirkung nicht wesentlich ist; wohl dagegen die Erfassung der Beziehungen (das mehr Intellektuelle) und die Gefühlswirkung. Freilich ist daraus der Vorzug der Meisterwerke vor anderen nicht ableitbar. Die Musik läßt sich nicht als Ausdruck des Seelenlebens des Komponisten fassen. Die Ausführungen des zweiten Teiles greifen in glücklicher Weise in die heutige Streitfrage um das Wesen der Musik ein. F.

97. Hoppe, Ferdinand, Erfolg und Mißerfolg: PsychForsch 14 (1930) 1—62. — In dieser Untersuchung von Willenshandlungen waren schwere Leistungen immer wieder auszuführen, um das Erlebnis des Erfolges oder Mißerfolges zu beobachten. Dieses Erlebnis lag immer an dem angestrebten Ziel; dieses Ziel, das „Anspruchsniveau", verschiebt sich beständig. Ist die Leistung eines Mehr oder Weniger fähig, so wird nach öfterem Erfolg das Ziel für die Wiederholungen höher gesteckt, nach öfterem Mißerfolg niedriger; nach beständigem Mißerfolg wird die Handlung abgebrochen. Ziel der Handlungen ist mithin nicht die Lust, sondern eine allgemeine Tendenz, möglichst Großes zu leisten, „das Ichniveau möglichst hoch zu halten". Wenn die gegebene Aufgabe viel zu schwer oder leicht ist, erlebt man weder Erfolg noch Mißerfolg; nur die Zone, die nahe der oberen Grenze der Leistungsfähigkeit liegt, wird dem Ich zugerechnet. — Die Arbeit ist eine wertvolle Bereicherung der Willenslehre. F.

98. Kučera, Elsa, Experimentelle Beiträge zur Charakteristik der Willenshandlung: ArchGsmtPsych 77 (1930) 223—248. — Aus den Selbstbeobachtungen ihrer Versuchspersonen findet K.: Gegenüber dem automatischen Handeln ist dem Willensentschluß eigentümlich, daß er vom Ich ausgeht, wofür die Gefühle eine wesentliche Seite seien. Nach dieser Lehre, in der sie ihrem Lehrer Störring folgt, wäre das Willenserlebnis nicht, wie Ach und Michotte fanden, ein Erlebnis eigener Art, sondern es würde darin das Ich auf Grund der emotionalen Seite als die Ursache der Handlung aufgefaßt. — Indessen wird hier nicht beachtet, daß Gefühle auch passiv, dem Willen fremd sein können und daß in dem Erlebnis des „Ich als Ursache" eben das eigenartige Willenserlebnis von Michotte schon enthalten ist. F.

99. Birenbaum, Gita, Das Vergessen einer Vornahme: Psych Forsch 13 (1930) 218—284. — Woran liegt es, daß die Vornahme einer Handlung ausgeführt oder vergessen wird? Die Bedingungen

werden hier untersucht, indem mit sogenannten Hauptaufgaben die scheinbare Nebenaufgabe gegeben wird, das Blatt mit der Lösung immer zu unterschreiben. Diese Nebenaufgabe ist die zu untersuchende Vornahme. Folgt nach Wiederholung vieler gleichartiger Aufgaben eine Erholungspause, so wird bei der nächsten Aufgabe die Unterschrift meist vergessen; ebenso, wenn statt der Pause eine andersartige Aufgabe einen überrascht; nicht aber, wenn immer ungleichartige Aufgaben aufeinander folgen. Affektivität steigert das Vergessen. Steigert man die Spannung durch Beschleunigung der Arbeit, so wird der Erfolg der Nebenaufgabe eher besser, wenn es nicht zur Unruhe kommt. B. führt die Erklärung im Sinne Lewins durch die Begriffe der bedürfnisartigen Spannung, der Isolierung oder Einbettung der verschiedenen Spannungssysteme. So wertvoll die gefundenen Gesetzmäßigkeiten für die Willenspsychologie sind, so scheint mir doch, daß die Erklärung einfacher mit den Assoziationsgesetzen zu machen ist, vorausgesetzt, daß man nicht Elementenketten nimmt, sondern Komplexassoziationen, etwa nach Art von Selz. F.

100. Jaensch, Er. (u. Mitarbeiter), Grundformen menschlichen Seins. gr. 8° (XV u. 524 S.) Berlin 1929, Elsner. *M* 20.—; Lw. *M* 23.— J. untersucht seit Jahren die formalen Grundtypen des Seelenlebens. Er sieht sie im Gegensatz der Integrierten und Nichtintegrierten. Die Integration bedeutet eine starke wechselseitige Durchdringung der psychischen und selbst körperlichen Funktionen. Die krankhafte Übertreibung des Integrierten, der B-Typus, zeigt besonders stark das Gefühlsleben, die eidetische Veranlagung, die starken Wahrnehmungstäuschungen, das Beleben der Außenwelt, das intuitive Denken usw. Das alles wird dann für den eigentlichen integrierten Typus eingehend, auch quantitativ, untersucht. Ein anderer Kreis umfaßt die motorisch besonders Begabten. Hier konnte die Frage nach dem dunklen Wesen der motorischen Vorstellungen gefördert werden. Die Hauptsache liege nicht an den kinästhetischen Empfindungen, die experimentell ausgeschaltet werden, sondern an reproduzierten Bewegungen. Eine längere Untersuchung wird dem Willensleben der Typen gewidmet, das hier den größten Gegensatz zeigt. Besonderen Nachdruck legt J. auf eine vermittelnde Gruppe, die unorganische Übergangsform, aus der er die Erklärung für die im Leben so häufige unorganische Wertbildung ableitet. Ich kann nicht sagen, daß mir dieser Zusammenhang ganz klar geworden ist. Auch die bekannten Synästhesien erweisen sich als eine typische Erscheinung, die eindringende Folgen für das ganze Seelenleben hat. Hier sollte die vorgeführte Gefühlssynästhesie noch weiter geklärt werden. Die Integration ergreift auch körperliche Leistungen; so verändert sich bei den stark Eidetischen die Pupillenweite, je nachdem sie helle oder dunkle Teile ihrer subjektiven Anschauungsbilder betrachten. — Die wertvolle Arbeit bringt vieles, vorzüglich begründetes Material zur psychischen Typenlehre. F.

101. Charles, Pierre, La philosophie du primitif: NouvRevTh 57 (1930) 110—126. — Die einschlägigen Lehren Lévy-Bruhls und anderer Vertreter der Durkheimschule oder ähnlicher, dem heutigen Stande der ethnologischen Wissenschaften nicht mehr entsprechender Richtungen werden dargestellt und eingehend geprüft. Gemmel.

102. Nilsson, M. P., Existe-t-il une conception primitive de l'âme?: RevHistPhRel 10 (1930) 113—125. — Gegen Lévy-Bruhl vertritt N. die Ansicht, daß der Primitive sich vom Kulturmenschen in

seiner geistigen Betätigung nicht wesentlich unterscheidet, vor allem nicht durch eine eigene mystische und prälogische Mentalität. Der primitive Seelenbegriff ist nicht einheitlich; er ist entstanden durch Assoziation. Die Eigenschaften des Verstorbenen, die zuvor mit dem Leibe assoziiert waren, werden nun mit irgend etwas anderem verbunden, das wegen des Zusammenhanges mit dem Toten als Assoziationszentrum dienen kann: mit dem Leichnam, dem Namen, mit Tieren, die aus dem Leichnam oder dem Grabe hervorgehen u. ä. So gibt es eine ganze Reihe verschiedener primitiver Seelenbegriffe, die zum Teil auf vorschnellen Assoziationen beruhen. Brauch und Überlieferung führen langsam eine gewisse Verschmelzung der verschiedenen Begriffe herbei. Brunner.

103. Niemeier, G., Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart. (Beitr. z. Phil. und Psych. hrsg. v. Konstantin Oesterreich, VI.) gr. 8° (205 S.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. *M* 7.80. — N. bietet einen reichhaltigen, wohl erschöpfenden Überblick über die Methoden und Grundauffassungen der gegenwärtigen Religionsphilosophie. Knapp und klar hebt er die Hauptzüge der einzelnen Richtungen heraus, etwas schematisch, manchmal etwas dürftig, aber im allgemeinen sachlich und zuverlässig. Unter Anerkennung des Guten und Wertvollen nimmt er eine meist treffende und vernünftige Kritik vor. An eigenem, positivem Aufbau bietet er freilich nicht viel. Die Forschung soll nach ihm von der psychologischen Betrachtung ausgehen, wobei ein möglichst reiches Material zugrunde zu legen ist; von der Innenschau zum empirischen Material und umgekehrt hin- und hergehend soll allmählich das Wesen der Religion geklärt werden. Die Wahrheitsfrage, die im Gegensatz zum Pragmatismus und verwandten Anschauungen als Frage nach der transzendenten Realität Gottes gefaßt wird, wird mit Recht als Kernpunkt bezeichnet; eine ausreichende Antwort weiß der Verfasser leider nicht zu geben. Ganz von Scholz beeinflußt und im Banne der kantischen Kritik der Gottesbeweise stehend, gesteht er, daß es keinen zwingenden Beweis für die Wahrheit der Religion gibt. Gottes Realität kann nur durch eine unmittelbare Erfahrung ganz eigener Art, eben die religiöse Erfahrung, gegeben werden. Die Philosophie kann den Gottesglauben vor einem charaktervollen Denken irgendwie rechtfertigen, aber die Möglichkeit, daß dieser Glaube ein Irrtum ist, bleibt vorbehalten. Eine Orientierung der Religion vom Metaphysischen her ist N. völlig fremd. Einseitig psychologisch eingestellt faßt er nur den subjektiven Akt der Religiosität ins Auge, nicht genug die objektive Religion; deshalb erscheinen ihm religiöse Wahrheiten als objektive Normen als etwas Sekundäres, wenn man nur die innere religiöse Gesinnung hat. Das Buch scheint die Gleichheit aller Religionen nahe zu legen; ein wesentlicher Vorrang wird anscheinend dem Christentum nicht zugestanden. — Immerhin kann die Schrift als Einführung in die moderne Religionsphilosophie gute Dienste leisten. Lotz.

104. Wunderle, G., Über das Irrationale im religiösen Erleben. Eine religionspsychologische Betrachtung. 8° (62 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Kart. *M* 1.— Eingangs wird der gegenwärtige Stand des Problems kurz umschrieben. Nachdem der Rationalismus das Denkmoment einseitig übersteigert hatte, setzte als Reaktion ein ebenso unheilvoller Irrationalismus ein, der alles Denken ausschalten wollte. Zwar beherrscht diese Tendenz hauptsächlich die protestantische Theologie, aber auch die katholische Religionsbegründung ist nicht ganz von ihr freigeblieben. Grundlegend sind auch heute noch Ottos Untersuchungen. Konsequent muß der Irrationalismus in den vollendeten

Subjektivismus einmünden. Dem Denken spricht man das Erfassen entweder Gottes überhaupt oder wenigstens des lebendigen, des religiösen Gottes ab; dieser kann nur durch ein eigenes seelisches Organ, eben das irrationale, emotionale Erleben, Erfahren erreicht werden. Begriffliches Denken kann höchstens hinterher eine gewisse Verarbeitung vornehmen; nie untersucht man, ob nicht im Erleben selbst rationale Momente enthalten sind. Sehr verdienstlich ist die Herausarbeitung der verschiedenen Sinne des Wortes „irrational". Zunächst ist in gewissem Sinne das übernatürliche Geheimnis irrational (besser suprarational, übervernünftig). Irrational ist die Intuition gegenüber dem diskursiven Erkennen; die Scholastik sprach vom intellectus principiorum, die Modernen nehmen ein unmittelbares geistiges Schauen an, das aber als Innewerden des Göttlichen einen stark gefühlsmäßigen Beiklang erhält. Das führt von selbst zu dem weiteren: irrational gleich emotional, gefühlsmäßig; hierin ist schon das letzte enthalten: irrational gleich unbewußt oder unterbewußt. Das Irrationale im Sinne des Emotionalen muß immer rationell unterbaut sein; im Sinne des Unbewußten charakterisiert es W. folgendermaßen: „Alle rationale Gotteserkenntnis hat letztlich den irrationalen, von Gott gegebenen und auf Gott gerichteten Eros als seelische Grundeinstellung für das gesamte religiöse Erleben zur Voraussetzung. Gott hat jedem vernünftigen Geschöpf dieses Seelenengramm als tiefsten geistigen Persönlichkeitsgrund eingesenkt. In ihm liegt der mächtigste Antrieb zur rationalen Begründung der Religion" (56). Die Schichtung von Rationalem und Irrationalem im Aufbau des religiösen Erlebens wird am Beispiel des hl. Augustinus konkret aufgezeigt. — Eine gut orientierende Studie.

L.

105. Sawicki, F., Philosophie der Liebe. kl. 8° (130 S.) Paderborn 1930, Schöningh. *M* 2.—; geb. *M* 3.60. — Das ansprechende, für einen weiteren Leserkreis gedachte Büchlein behandelt in drei Kapiteln „Wesen und Gestalten der Liebe", „Liebe und Leben" und „die Liebe als Urgrund der Dinge". Überall geht S. auf moderne Problemstellungen ein und bringt manche beachtenswerte Gedanken zu ihrer Lösung. Gut werden die Auffassungen zurückgewiesen, nach denen alle Liebe verhüllte Erotik oder versteckter Egoismus ist. Die Lösung anderer spekulativer und praktischer Schwierigkeiten leidet vielleicht etwas daran, daß zu wenig unterschieden wird zwischen dem passiven Gefühl der Liebe und dem aktiven, freien Willensakt der Liebe, ferner zwischen natürlicher und übernatürlicher Liebe (vgl. die Steigerung *amor — dilectio — caritas* bei Thomas, S. th. 1, 2 q. 26 a. 3). Mit Recht wird zwar die Gleichstellung von Wohlwollen und Liebe abgelehnt, aber als eigentlicher Liebesakt scheint nun für S. nur das Gefühl übrig zu bleiben (4). Daher wohl die spekulativ nicht ganz befriedigenden Antworten auf die Schwierigkeiten: Der Liebe scheine eine gewisse Weichheit eigen (14), die Liebe könne nicht Gegenstand eines Gebotes sein (56 f.), Gott Liebe zuschreiben, heiße ihn vermenschlichen (95 f.). Die praktischen Schwierigkeiten gegen die Allgemeinheit der Liebe dürften wohl in der bestehenden übernatürlichen Ordnung durch die Beweggründe, die eine bloße „Philosophie" der Liebe bieten kann, nicht ganz überwunden werden können. de Vries.

106. Scholz, Heinr., Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. 8° (VII u. 120 S.) Halle 1929, Niemeyer. *M* 5.— Überaus klar hat Sch. die Wesenselemente herausgearbeitet, die Eros und Caritas verbinden und scheiden. Beide entzünden sich an einem Ideal, sind die auf seiner Anziehungskraft beruhende, gewaltige Bewegung, geben dem Leben erst den vollen

Inhalt. Aber der Eros beruht auf der Idee des Schönen, das zu einer ständigen Aufwärtsbewegung anspornt, die Caritas auf der göttlichen Caritas, die zum Niedersteigen in Liebe drängt. Die absolute Idee des Schönen, die den Eros erzeugt, wenigstens wie Aristoteles sie ausgeweitet hat, ist der unbewegte Beweger, der ewige göttliche Gedanke, der selbst ohne Eros ist. Das Wesen, das die christliche Caritas erzeugt und, um sie von Philanthropie und Humanitätsliebe zu sondern, ihr notwendiges Motiv sein muß, ist selbst ihr vollkommenes Muster, da Gott vom Himmel auf die Erde und zum Kreuz herabstieg. Nur sekundär unterscheidet die beiden, daß der platonische Eros dem Mann eigentümlich ist, die Caritas diese Einschränkung nicht kennt, vielmehr gerade im weiblichen Geschlecht ihre besten Vertreter hat: Maria, Elisabeth von Ungarn, Dantes Beatrice. — Daß wegen der christlichen Gottesauffassung: Gott ist die Liebe, ein Gottesbeweis im Sinne des Aristoteles inkonsequent und falsch von Thomas von Aquin eingeführt worden sei, ist nur dann zuzugeben, wenn der Begriff des unbewegten Bewegers den des Gottes der Liebe ausschließt. — Da Verf. nicht allgemein das Geben, sondern das niedersteigende Geben als Wesenselement der Caritas ansieht, kommt er in begreifliche Verlegenheit durch das Pauluswort, daß die Liebe übers Leben hinaus dauert. — Da er ferner der Reitzensteinschen Übersetzung folgt, wonach mit der Liebe auch Glaube und Hoffnung im Jenseits bleiben und nur die Gnosis aufhört, setzt er sich in Widerspruch zu der Schriftlehre, daß der Glaube und die Hoffnung auf das nicht Geschaute gehen, daß wir aber im Jenseits Gott schauen, wie er ist, also nicht mehr glauben und hoffen. v. Frentz.

107. Hattemer, M., Gesichte und Erkrankung der Hildegard von Bingen. Ein pathographischer Versuch: Hippokrates 3 (1930) 125—149. — Auf solides Quellenstudium gestützt, beschreibt H. erst die eigentümlichen Krankheiten und Visionen der hl. Hildegard und versucht sie dann zu deuten. Körperliche Schwäche und Empfindsamkeit von Jugend an ist die Unterlage für die meist „sinnvollen", d. h. als Strafe oder Mahnung auftretenden Krankheiten, die mit der Folgeleistung schwinden. Man wird daher mit H. geneigt sein, sie psychogen zu nennen, darf aber nicht vergessen, daß es sich hier gerade um das Gegenteil einer Wunscherfüllung handelt. Man müßte denn die Annahme machen, daß die Seele durch Suggestion einer Krankheit sich oder den niederen Teil zwingt, den Willen Gottes zu tun; das ist wohl nicht ganz ausgeschlossen, aber auch schwer zu beweisen. — Die Visionen erklärt H. aus der eidetischen Anlage der Heiligen. Doch das ist für den, der Terminologie und Eigenart der Mystik kennt, wenig befriedigend. Denn einmal werden die Worte: sehen, fühlen, Licht häufig in einem übertragenen, rein geistigen Sinn gebraucht, so daß weder Empfindung noch Vorstellung gemeint sind, wie übrigens Hildegard selbst ausdrücklich sagt. Vor allem aber ist der wesentliche Inhalt ihrer Schauungen ein rein geistiger, der ihr Erkenntnisse vermittelt, die weit über ihre natürlichen Erkenntniskräfte hinausgehen, mögen auch visuelle und akustische Phänomene sie begleiten. Dazu sind die Bilder des Eidetikers viel konkreter, während Hildegard nur eine allgemeine Lichtempfindung hat, die allerdings, wie beim Eidetiker, dazu beitragen mag, den geistigen Inhalt treuer im Gedächtnis zu bewahren. v. Fr.

5. Ethik und Rechtsphilosophie.

108. Muszynski, Franz, Zur Überwindung der Krisis vom modern-kranken Menschen. 8° (XI u. 173 S.) Paderborn 1930, Schöningh. *M* 3.—; geb. *M* 4.50. — Der Kritizismus Kants, der eine eingehende, zutreffende Würdigung erfährt, habe zu dem philosophischen und sittlich-religiösen Nihilismus der Gegenwart geführt. Rettung bringe nur die realistische, scholastische Philosophie, für deren Kenntnis M. außer Thomas besonders Kleutgen empfiehlt. Die katholischen Intellektuellen ließen ihren Reichtum zu sehr brachliegen. — Das Werk ist eine Vorbereitung auf eine bald erscheinende Ontologie. Es bietet ein großes, verstehendes Mitleid mit der gegenwärtigen geistigen Not und deshalb auch verstehende Hilfe.
Gemmel.

109. Harmignie, Pierre, Ordonnances humaines et obligation de conscience: RevNéo-scolPh 32 (1930) 276—320. — Die sorgfältige Arbeit wägt alle Gründe gegen und für die Existenz und Denkbarkeit von bloßen Pönalgesetzen gründlich ab; H. entscheidet sich, besonders im Hinblick auf manche Ordenssatzungen, bejahend. Lehrreich sind die Hinweise auf den neuen CIC sowie die belgische Gesetzesauffassung. — Man möchte eine scharfe Begriffsbestimmung der *lex* wünschen; z. B. wäre zu bestimmen, ob Verordnungen für einen Teil der Untergebenen, wie Ordenssatzungen, *lex* im strengen Sinne seien. Desgleichen vermißt man Literaturbelege für die einzelnen besprochenen Anschauungen. G.

110. Jaensch, Erich, Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit. Prolegomena zur philosophischen Forschung auf der Grundlage philosophischer Anthropologie nach empirischer Methode (Monographien zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie und Wirklichkeitsphilosophie, hrsg. von E. Jaensch I) Lex.-8° (XVI u. 254 S.) Berlin 1929, Elsner. *M* 17.—; Lwd. *M* 20.— J., der bekennt, ursprünglich von der Rickertschen Philosophie hergekommen zu sein, unternimmt hier im Lichte der Philosophiegeschichte seit Descartes eine beachtenswerte Kritik jener von Rickert, Bauch u. a. vollzogenen Trennung der Reiche der Wirklichkeit, der Werte, der Wahrheit oder der Geltung. Wenn Wirkliches nicht durch Wirkliches konstituiert werden könne, wie könne Geltung an Geltung gemessen werden, fragt J. (152). Er vermißt klare Definitionen von Wirklichkeit, Wert bei Rickert (120 ff., bes. 130). Statt der Trennung von Wirklichkeit und Wert, oder, was für J. dasselbe ist, von Naturalismus und Idealismus, fordert er ein „Kohärenz"-Denken, das er empirisch-psychologisch begründet: Um die „Welt" in ihren Strukturen erfassen zu können, muß die stetige Verbundenheit von Subjekt und Objekt im Erkennen beachtet werden. Deshalb betont J., wie für Psychologie und Pädagogik, so auch für die Philosophie die Wichtigkeit der Eidetik, Strukturpsychologie, Typologie; dafür begründet er eine „philosophische Anthropologie". J. weist mit Recht hin auf die von allem Emotionalen notwendig unabhängige Autonomie der obersten Denkgesetze (121); dies könnte auch sonst (z. B. 162) klarer herausgestellt werden, damit nicht nach Zurückweisung jener Spaltung zwischen Wirklichkeit und Wert das andere Extrem einer Verwischung der Grenzen zwischen Wahrheit und Wert folge. J. lehnt mit Erfolg die Natorpsche Platondeutung ab, nach der die Idee wie bei Kant nur regulative Denkmethode ist (180). Erst die wahre Scholastik würde J.s an der exakten Wirklichkeitsforschung geschultes philosophisches Denken befriedigen. Ebenso

wird dieses reichhaltige, anregende Werk trotz mancher Einseitigkeiten dem Scholastiker eine tiefere Würdigung der nichtscholastischen Gegenwartsphilosophie erleichtern. G.

111. Brouillard, R., S. J., Le mensonge: Études 205 (1930 IV) 190—211. — Dieser beachtenswerte klare Artikel zeigt eine Theorie, die sich derjenigen des P. Vermeersch sehr nähert. Lügen heißt etwas sagen, was den eigenen Gedanken widerspricht. Jedoch die Sprache wird von vielen Dingen begleitet (Ton, Miene, Stellung des Redenden, Umstände der Zeit usw.), die oft den eigentlichen Sinn der gesprochenen Worte bestimmen und ihn sogar völlig verändern können. In dem äußerst interessanten Fall einer indiskreten Frage, der man durch Schweigen nicht ausweichen kann, hat die Zudringlichkeit des Fragenden zur Folge, daß man mit einem einfachen „flatus vocis" unbestimmt und zweideutig antwortet. Materiell hat man in diesem Falle gelogen, jedoch formell nicht, da man nichts Bestimmtes bezeichnet hat. — Da könnte vielleicht jemand fragen: „Wie kommt es, daß die bloße Zudringlichkeit der Frage die Antwort, die an sich vollkommen klar ist, zweideutig macht?" — B. untersucht das nicht *ex professo*. Jedoch läßt er seine Meinung durchblicken, wenn er die irreführende Antwort mit dem Töten eines Menschen im Falle der Notwehr vergleicht. Der Zudringliche hat nicht mehr Recht auf eine klare Antwort als der Angreifer auf die Sicherheit seines Lebens. Eine solche Auffassung erkennt die Theorie des Grotius als teilweise richtig an, was man auch schwerlich bestreiten kann. de Blic.

112. Hölscher, Emil Erich, Sittliche Rechtslehre. Der Versuch einer objektiven Erforschung des Rechtes. Bd. I. Allgemeine Rechtslehre. Bd. II. Angewandte Rechtslehre. gr. 8° (352 u. 372 S.) München 1929, Kösel u. Pustet. Jeder Bd. *M* 11.—; geb. *M* 13.50. — Ein hervorragendes Werk, in dem die selbsterarbeitete gründliche scholastische Auffassung der gesamten Sitten- und Rechtslehre sich verbindet mit der gediegenen Fachkenntnis des Juristen. Eine allgemeine philosophische Grundlegung bis zur Erkenntnistheorie geht voran; sodann werden behandelt Recht, Naturrecht, Sittlichkeit, Eigentum (wo das römische Recht historisch treu dargestellt wird), Staat, Staatsursprung, Staatsgewalt, Kirche und Kirchenrecht, Kirche und Staat, das Recht in Gott. — Wenn H. in der Cathreinschen Sittennorm die Rücksicht auf die Gesamtheit vermißt (I 114), so ist doch mit der Menschennatur wesentlich die soziale Rücksicht mitgesetzt. Hat die Kirche wahre Jurisdiktion, wird H. nach seinen eigenen Rechtsprinzipien (II 334) ihr nicht jede Zwangsgewalt, wenigstens gegenüber rein katholischen Staaten, absprechen können (Schol 5 [1930] 377). Mißverständlich ist der Ausdruck, die unsichtbare Kirche sei durch mehrere Kirchen repräsentiert (II 121). Subjektiv glauben dies gewiß Anhänger verschiedener Kirchen, und daraus muß ein paritätischer Staat seine Konsequenzen ziehen. Aber H. betont sonst selbst, daß die unsichtbare Kirche und die katholische Kirche „ideell" eins sind. Gemmel.

113. Tisset, P., Les notions de droit et de justice: RevMétMor 37 (1930) 57—74. — Die beiden Begriffe Verursachung und Identität (Gleichheit) werden in ihrer Auswirkung auf die Rechtslehre geschichtlich und systematisch geprüft und als nicht genügend befunden. — Schon Aristoteles übrigens wies die überspannte Gleichheit Platons zurück; mit ihm die Scholastik; jedem das Seine, nicht: jedem das Gleiche. G.

114. Telders, B. M., Der Begriff des positiven Rechtes: Logos (Tüb.) 19 (1930) 124—137. — Sittliche Person wird der Mensch durch

Befolgung der Norm des Sollens, des Rechtes. Diese Norm ist absolut; da sie zugleich Inhalt haben muß, ist der kantische kategorische Imperativ abzulehnen. Das Naturrecht ferner ist nur ein absoluter Obersatz; da der Untersatz, wie Recht auf Leben, worauf Cathrein hinweist (129 f.), nicht allgemein und absolut ist, kann auch der Schluß im Naturrecht nicht absolut sein. Darum muß das positive Recht im Staate gesetzt werden, das Völkerrecht ähnlich durch einen Weltstaat. — Ist der letztgenannte „Schluß", der Staat müsse das Recht setzen, „absolut" gültig? Warum dann nicht ein Naturrechtsschluß? — Da der Obersatz schon Inhalt besitzen kann, wird auch seine Anwendung auf einen kontingenten Einzelfall absolut gültig sein. G.

115. Eisenmann, Ch., Deux théoriciens du droit: Duguit et Hauriou: RevPhFrÉtr 110 (1930) 231—279. — Die Rechtsphilosophie der beiden 1930 verstorbenen Professoren Duguit (Bordeaux) und Hauriou (Toulouse) wird ausführlich geschildert und von einem rechtspositivistischen Standpunkt aus gewürdigt. Beide Juristen wollen gegenüber dem kollektivistischen „Zwang" der Durkheimschule die Staatsrechtsallmacht einschränken. — Duguits *droit objectif*, Gewissensrecht, das allen positiven Gesetzen erst höchste Verbindlichkeit verleiht, entspricht in vielem dem scholastischen Naturrecht. Der frühere Comtist, spätere Katholik Hauriou tritt für die Freiheit des Individuums dem Staate gegenüber in berechtigten Grenzen ein. G.

116. Polak, Leo, Zur sittlichen Rechtfertigung der Strafe: Kant-Studien 35 (1930) 59—76. — P., selbst Determinist, erklärt, Annahme oder Ablehnung der Willensfreiheit sei für die praktische Strafbemessung belanglos. Nachfolger von Heymans zu Groningen, folgt er dessen ethischer Objektivitätstheorie. Die Strafe muß Vergeltungscharakter haben und unwillkommene Unlust an Stelle der fälschlich gesuchten Lust setzen. Da die Todesstrafe jedes Lust- und Leidgefühl löscht und obige Vergeltung verunmöglicht, ist sie abzulehnen. — Ob auch in der Einzeltat die Feststellung der Willensfreiheit manchmal schwierig ist, so ist doch theoretisch eine Schuldverantwortung ohne ein Anderskönnen ein unvollziehbarer Gedanke. G.

117. Hold-Ferneck, Alexander, Lehrbuch des Völkerrechts. I. Teil. gr. 8° (VII u. 257 S.) Leipzig 1930, Meiner. *M* 7.80; geb. *M* 9.50. — Der früher auch in der praktischen österreichischen Politik tätige Rechtsphilosoph handelt in diesem ersten Bande eines Völkerrechtslehrbuches vom Wesen und von den Grundlagen des Völkerrechts. Die Methode ist rechtspositivistisch, ob auch das Naturrecht als „Grundlage" anerkannt wird. Nach einer Besprechung des Staates als einer Rechtsgemeinschaft (nach innen) und Machtgemeinschaft (nach außen) wird dargetan, daß alles Völkerrecht vor der Selbsterhaltung des Staates zurücktreten muß. Ausführlich wird der Souveränitätsbegriff besprochen, die Anerkennung neuer Staaten, einer neuen Regierung, aufständischer Kriegführender, ferner die Quellen und die Subjekte des Völkerrechts. Hier wird über die halbsouveränen Staaten (nach dem Verf. kein Widerspruch), die Staatenverbindungen, die katholische Kirche (238—246), den souveränen Johanniterorden sowie die Individuen im Völkerrecht gehandelt. Eine ausführliche Besprechung der Lateranverträge von 1929 wird geboten. Der Staat der Vatikanstadt ist nach H.-F. „nicht ein Subjekt vollen Rechts" (244). — Eine reiche Literaturangabe führt ein in die infolge der Friedensverträge und des Völkerbundes in vielen, besonders den neuen Staaten geltende Rechtslage. Ob die folgenden Bände eine schärfere Konsequenz auf der Grundlage (5) des Naturrechts zeigen

werden? Der völkerrechtliche Machtstandpunkt bietet jedenfalls bisher nichts Neues. G.

118. Lunteren, S. A. van, Besitz und Eigentum: Logos (Tüb.) 19 (1930) 110—123. — Erscheinung, nicht bloß Schein, liegt vor, wenn das Wesen in der Sache zugegen ist, die Wahrheit. „Besitz" allein ohne Eigentum ist „Schein" und deshalb von Hegel nicht eigens behandelt, sondern nur, insofern der Besitz zugleich Eigentum ist, „aufgehoben", erlöst vom Schein. G.

119. Nell-Breuning, Oswald von, S. J., Das Äquivalenzprinzip: JbbNatÖkStat 133 (1930 II) 35—47. — Das gegenseitige Verhältnis der Wirtschaftslehre und Ethik wird zutreffend beleuchtet. Über das Nutzenelement als nicht bloße Bedingung, sondern als ursächliches Element bei der Preisbestimmung sagt N. mit Recht: „Das Vorhandensein dieses Begehrs und daher auch seiner Ursache, der subjektiven Nutzwertschätzung, zählt natürlich unter die objektiven Daten, die für das Tauschverhältnis und damit den Tauschwert ursächlich bestimmend sind" (39). Andere Stellen scheinen sich nicht mit dieser zu decken oder nennen das Nutzenelement nur wirtschaftlich im weiteren Sinne. G.

120. Bilimović, Alexander, Die Preislehre von Othmar Spann: JbbNatÖkStat 132 (1930 I) 653—678. — B. wendet sich gegen Spanns vollständige Ausschließung der Nutzenberücksichtigung beim Preise, da diese nach Spann subjektivistisch, individualistisch sei. — Jedenfalls ist die Einseitigkeit der Grenznutzenlehre ebenso zurückzuweisen wie die volle Leugnung des Nutzenelementes im Preise. G.

121. Lukas, Eduard, Die physiokratische Wirtschaftstheorie und die Marxsche Arbeitswertlehre: JbbNatÖkStat 133 (1930 II) 1—21. — Ein lehrreicher Vergleich zwischen der physiokratischen Ideenwelt und Marx. Wie die Physiokraten tendenziös im Boden die alleinige Wertquelle ansetzen, so sah Marx ebenso einseitig und tendenziös die einzige Wertquelle in der Arbeitskraft. Statt der Zufälligkeit der technischen Herstellungsmomente kann nur die ökonomische Gesamtschau aller Faktoren eine Klärung bringen. — Die Arbeit ist für das wahre Verständnis der Marxschen Wertlehre wesentlich. G.

122. Eppstein, Paul, Ökonomische Produktivität: JbbNatÖkStat 132 (1930 I) 481—499. — Die wahre Produktivität ist nicht nur privatwirtschaftliche Rentabilität, auch nicht bloß statistischer Volkswohlstand und Menschenökonomie. Sie muß all dieses zur Vermeidung von Krisen sichern durch dynamische Anpassung an die Konjunkturspannungen. Diese Anpassung kann nur, natürlich unter Betonung des Privateigentumstandpunktes, durch planwirtschaftliche Regelung erfolgen. Solche Gesundung des Spätkapitalismus von innen heraus ist der sozialistischen wie der liberalistischen Ideologie entgegenzusetzen. — Diese Antrittsvorlesung bietet auch viele wertvolle lehrgeschichtliche und methodologische Einzelheiten. So werden begründete Werturteile als unvermeidlich erklärt. G.

123. Bissing, W. M. Frh. v., Cassels Kapitalstheorie: JbbNatÖkStat 133 (1930 II) 22—32. — Die Aufstellungen Cassels über das Realkapital und den Zins als Kapitaldisposition sowie ihre Kritik insbesondere durch Amonn, Diehl und den Lehrer Cassels, Wicksell, werden gegeneinander abgewogen mit dem Ergebnis, daß auch v. Bissing Cassels Theorie von der Kapitaldisposition als nicht genügend abweist. G.

124. Störck, Richard, Kredit und Kreditorganisation: JbbNatÖkStat 132 (1930 I) 663—698. — Das berufsständische Genossenschafts-

recht muß nach dem Vorbilde des landwirtschaftlichen und kleingewerblichen auch für Industrie und Handel organisch ausgebaut und bei aller Selbständigkeit der Verbände öffentlich-rechtlich werden; der Staat, nicht aber die politischen Parteien, soll sogar in die Leitung und Beteiligung einbezogen werden durch einen staatlichen Kreditverein. — S. schließt sich an den Spannschen Universalismus an. Der wertvolle Beitrag läßt jedoch manche Fragen ungelöst, wie z. B. die Abgrenzung staatlicher direkter Leitung vom Sozialismus oder (französ.) Syndikalismus. G.

125. Gurvitch, Georges, Socialisme et Propriété: RevMétMor 37 (1930) 113—147. — Der Sozialismus muß vom Kollektivismus befreit werden, um die Zukunft zu besitzen. G. bespricht die beiden in diesem Sinne tätigen Hauptströmungen, die den Staat einschränkende dezentralisatorische Richtung (Jaurès, Vandervelde) und die den Staat nur mehr neben der kooperativen Wirtschaft duldende syndikalistische Richtung Pelloutiers, die mit den drei Hauptrichtungen des englischen Gildensozialismus, der Richtung Pentys, Orages, Coles, verglichen wird. — Die wahre Lösung gegenüber der Tyrannei sowohl des Staates wie der Wirtschaftsgesellschaft kann nur im Gewissen, in der rechten Vereinigung von Freiheit und Autorität, liegen. G.

126. Halm, Georg, Über Konkurrenz, Monopol und sozialistische Wirtschaft: JbbNatÖkStat 133 (1930 II) 321—354. — Wenn Eduard Heimann das kapitalistische Wirtschaftssystem hauptsächlich wegen seines Monopolcharakters bekämpfe, so sei dieser im System nicht so wesentlich wie gerade die freie Konkurrenz; übrigens träfen die Nachteile, die Heimann im kapitalistischen Monopol entdeckte, die sozialistische Gesamtmonopolisierung erst recht. G.

127. Renauld, J. A la recherche de la Société: RevMétMor 37 (1930) 43—55. — Eine wohltuende selbständige Ablehnung mancher Theorien von Durkheim, Le Bon, Davy über die Masse und den Führer. G.

128. Koigen, David, Der Aufbau der sozialen Welt im Zeitalter der Wissenschaft. Umrisse einer soziologischen Strukturlehre. 8° (XII u. 147 S.) Berlin 1929, Heymanns. *M* 7.—; geb. *M* 8.— Nicht eine inhaltliche Gruppenlehre oder geschichtliche Strukturlehre, die K. in Aussicht stellt und uns hoffentlich schenken wird, ist hier dargeboten, sondern eine systematische, theoretische Strukturlehre zunächst an Hand des mikroskopisch kleinsten soziologischen Elementes: des methodisch möglichst von Psychologie, Ethik, von realen Verbandszielen, ja sogar vom Handelnden selbst isoliert, „rein" gedachten sozialen Aktes. K. läßt jedoch diese Isolierung, wo die Sache es fordert, öfter fallen; so enthält eine seiner vier soziologischen Kategorien, die normengebende Nomologie, auch das Sittliche: Der „Vernatürlichung" der menschlichen Gesellschaft seit Descartes stellt die Nomologie des sozialen Aktes „die Vermenschlichung nach dem Modell der normmäßigen Versittung zur Seite" (120); diese Nomologie „sucht das Faktum des Ethos, der schlechthinigen Humanität im Werden und Bilden der sozialen Welt in Rechnung zu ziehen" (ebd.). Wenn K. (37) klagt, die Ethik habe lange Zeit keine Soziologie geboten, so gilt dies für die scholastische Ethik nicht. Die Arbeit K.s besteht zum großen Teil aus Logik und Methodik: Eine Logik der sozialen Handlung. Es finden sich gute Bemerkungen über den Unterschied von Widerspruch, Gegensatz, Dialektik (62). Der Phänomenologie gegenüber betont K. die Notwendigkeit methodischen Denkens zur Wesenserfassung. Er selbst empfiehlt zu wahrer „Wissenschaft" (vgl. Titel), so auch für das soziologische „Handlungskalkül" Ganzheitsschau, die

„synoptische Intuition"; auch müsse die alte Identitätslogik ergänzt werden durch „variable Begriffe". — Der Begriff des Steines ist selbst nicht steinern; so bleibt auch der Begriff über die Bewegung, Änderung, das Leben, das Variable selbst geistig, identisch, da sonst ein Urteil unmöglich würde. Die Scholastik hat mit ihrer Lehre von der Vielheit der „dynamischen" Potenz, vom Werden sowie von der Wichtigkeit des Ganzheitsprinzips und der Ganzheitsschau sowohl bezüglich des totum physicum wie des totum logicum die Forderungen K.s erfüllt und bestätigt. Zur Methodenreinheit möchte man wünschen, daß K. gewalttätiger Terminologie sich enthalten und die Isolierung und Formalisierung des sozialen Aktes nicht überspannen möge; eine wahrhaft ganzheitliche, „synoptische" Methode wird dem Forscher, wie im Falle der nomologischen Sittlichkeitsnorm, das ganze Eigengesetz des Sozialen zeigen, dem der Bezug auf „vorgegebene" Prinzipien immanent ist. G.

129. Wattjes, J. G., Die Ehe: Logos (Tüb.) 19 (1930) 57—81. — Zur vergeistigten, sittlichen Ehe gehören Einheit und Treue. — W. vernichtet jedoch dies sein Ergebnis durch das Zugeständnis von „Ausnahmen", die „entschuldbar", ob auch an sich unsittlich seien. G.

130. Krieck, Prof. Dr. Ernst, Erziehungsphilosophie (Teil I u. II) (Handbuch der Philosophie, hrsg. v. Baeumler u. Schröter, 28. u. 29. Liefg. Lex.-8° (123 S.) München 1929 u. 1930. Oldenbourg. *M* 5.80. — Der griechische Gemeinschafts-Ganzheitsbegriff in Verbindung mit dem der Romantik entsprungenen organischen Geschichtsbild der geisteswissenschaftlichen Richtung soll die nicht auf das Sollen, sondern auf das Sein im lebendigen Volkstum, zuletzt in der Menschheit abgestellte „reine Erziehungswissenschaft" aufbauen. Der griechische wie spätere Rationalismus bis zum einseitigen neuhumanistischen Bildungsbegriff wird in enge Grenzen zurückgewiesen. Im Lichte dieser geschichtlich gewonnenen Kategorien wird das Erziehungsproblem dargestellt. Es werden behandelt: Wachstum und Erziehung (Berücksichtigung des Biologischen und Gemeinschaftsorganischen!), Kultur und Erziehung, Volk, Gesellschaft und Erziehung, Geschichte und Erziehung sowie das Bildungsproblem, u. a. das deutsche Bildungsideal. — Es zeigt sich hier die Fruchtbarkeit geschichtlich-soziologischer Typisierung in ihrer Anwendung auf die Erziehung. Ob aber nicht auch das Sollen und die bewußte Willenslehre im „individualistischen" Sinne, da sie zuletzt auch dem „Sein" der wahren Menschen- und Gemeinschaftsnatur entspringen, zur „reinen" Erziehungswissenschaft gehören? Das ist aristotelische „Ganzheit": *φύσις, λόγος, ἔθος* als unentbehrliche Dreiheit aller Erziehungswissenschaft. Ob nicht der Relativismus der Werte (95) einer wahren, auch nur völkischen Ganzheit widerstrebt? G.

131. Handbuch der preußischen Unterrichtsverwaltung. Jahrgang 1930. gr. 8° (254 S.) Berlin 1930, Weidmann. *M* 5.—; geb. *M* 7.— In übersichtlicher Anordnung werden ausführlich die Personalien des Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, der obersten Lehrbücherprüfstellen, der Provinzialschulbehörden, der Universitäten und ähnlichen Hochschulen (z. B. der pädagogischen Akademien) sowie ein Verzeichnis aller staatlichen und (anerkannten) privaten höheren Schulen Preußens mit den Namen der Studienleiter geboten. Ein Orts- und Namensverzeichnis erleichtert den Gebrauch des z. B. für die Beurteilung der Ausdehnung und Besetzung der verschiedenen Universitätsfakultäten Preußens wichtigen Nachschlagewerkes. G.

Die Impanationslehre des Johannes Quidort.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Im Jahre 1304 verursachte eine neue Erklärung der wahren Gegenwart Christi in der Eucharistie, welche der Magister Johannes Quidort vorlegte, in Paris den berühmtesten Impanationsstreit des Mittelalters. Er endete 1305/06 mit der Absetzung des Pariser Lehrers durch eine Kommission, an deren Spitze Ägidius von Rom, Bischof von Bourges, stand. Die Berufung, welche Johann beim Papste einlegte, kam nicht mehr zur vollen Durchführung, da Johann schon 1306 starb.

Eine Schrift, in der Johann seine Ansicht niederlegte, ist uns in Codex lat. 14889 (saec. 14; fol. 70 ff.) der Pariser Nationalbibliothek erhalten. Nach dieser Hs hat sie Peter Allix 1686 in London herausgegeben: Determinatio Fr. Joannis Parisiensis Praedicatoris de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille, quem tenet Ecclesia. Nunc primum edita ex Ms. Codice S. Victoris Paris.[1]. Der eigentlichen Ausgabe ist eine längere historische Einleitung vorausgeschickt. Erst S. 85—112 ist der Text abgedruckt[2].

Zur Ergänzung dieser Schrift hat schon Grabmann[3] und nach ihm auch P. Schaff O. P.[4] auf den Codex der Münchener Staatsbibliothek Clm 15801 hingewiesen. Die Hs stammt aus dem 14. Jahrhundert und war früher in der Bibliothek des Salzburger Kapitels. Fol. 1—50 enthält eine anonyme

---

[1] In der Pariser Hs lautet der Titel: „Determinatio fr. Johannis de Parisius, de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris." Im Stamser Katalog heißt er: „Libellus de transsubstantiatione panis et vini in sacramento altaris." Denifle, Chartularium II 120 n. 656; vgl. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris O. P. Sitzungsberichte der Bayr. Akademie der Wissenschaften. Philos.-phil. und histor. Klasse, Jahrgang 1922, 3. Abh. (München 1922) 11 ff.

[2] Das Exemplar der Münchener Staatsbibl. hat den Eintrag: „ad bibliothecam S. Salvatoris in Pollingen 1767 Parisiis emptus libris XVI. liber valde rarus, imo rarissimus".

[3] A. a. O. 14 f., wo auch der Prolog veröffentlicht ist.

[4] DictThCath VIII 840 f.

Abhandlung: Tractatus posicionum de sacramento Eucharistie. Inc. „Cum propter diversos modos possibiles divine potencie." — Expl. „acceptabilis sit et grata. Amen. Finito libro sit laus et gloria Cristo. Amen". Daran schließt sich fol. 51 der Traktat des Ägidius Romanus De regimine principum.

Auf Grund dieser beiden Werke ist ein genauer Einblick in die damalige Streitfrage möglich, die auch später in den Summen immer wieder behandelt wird [5]. Zugleich sind die beiden Schriften sehr geeignet, uns einen Blick in die wissenschaftliche Werkstatt der Zeit zu verschaffen, da sie zum Beweis und Gegenbeweis ihrer Thesen weit ausholen und über den engen Rahmen der zu behandelnden Frage bedeutend hinausgehen. Es wird sich an einem ganz konkreten Fall die Wirkung der neuen Theologie und Philosophie sowohl nach dem methodischen wie nach dem inhaltlichen Gesichtspunkte zeigen lassen. Daneben können auch einige literarische Fragen geklärt werden. Ich möchte daher zunächst den Aufbau und Inhalt der gedruckten Determinatio des Johann Quidort vorlegen, um dann die anonyme Gegenschrift zu behandeln. Daraus werden sich die literarischen und dogmengeschichtlichen Schlußfolgerungen von selber ergeben.

I. Die Determinatio fr. Joannis.

Für die Tragweite des ganzen Streites sind schon die Einleitungsworte bemerkenswert. Nach ihnen leugnet der Pariser Lehrer nicht die alte Transsubstantiationslehre. Er glaubt nur, bis weitere Beweise vorliegen, daß sie keine Glaubenswahrheit sei. So hält er sich für berechtigt, auch andere Erklärungsweisen der wahren Gegenwart Christi vorzulegen [6]. Das hat er auch offenbar vor dem Gesamtkolleg

[5] Vgl. darüber Fr. Ehrle, Nikolaus Trivet: BeitrGPhMA, Supplementband II (Münster 1923) 35 ff.

[6] „Intendo defendere veram existentiam et realem corporis Christi in sacramento altaris, et quod non est ibi solum sicut in signo: Et liceat teneam et approbem illam solemnem opinionem, quod corpus Christi est in sacramento altaris per conversionem substantiae panis in ipsum, et quod ibi maneant accidentia sine subiecto, non tamen audeo dicere quod hoc cadat sub fide mea; sed potest aliter salvari

der Pariser Theologieprofessoren ausdrücklich erklärt. Denn in einer interessanten Nachschrift zu der Determinatio, welche sich in der genannten Pariser Hs am Schlusse findet, heißt es: „In praesentia Collegii Magistrorum in theologia dictum est utrumque modum ponendi corpus Christi esse in altari, tenet pro opinione probabili et approbat utrumque per ... et per dicta sanctorum. Dicit tamen quod nullus est determinatus per ecclesiam, et idcirco nullus cadit sub fide; et si aliter dixisset, minus bene dixisset, et qui aliter dicunt et qui determinate assereret alterum precise cadere sub fide, incurreret sententiam canonis vel anathematis" (ebd. 112).

Es handelt sich also um eine wissenschaftliche Hypothese, welche die Determinatio in 6 Kapiteln entwickelt [7]. In den drei ersten dieser Abschnitte legt Johann mehr spekulativ seine Lehre dar. Im 4. folgt der Autoritätsbeweis [8]. Der 5. Abschnitt sucht zu zeigen, wie die neue Lehre philosophisch leichter die Christusgegenwart erklären kann [9]. Das Schlußkapitel setzt sich dann noch mit 11 Schwierigkeiten auseinander, welche gegen die Hypothese erhoben wurden [10].

Wesentlich für das Verständnis und die tieferen Grundlagen der Impanationslehre sind vor allem die drei ersten Abschnitte. Freilich dürfen wir auch in ihnen keine vollständige systematische Darstellung der Lehre suchen. Die Determinatio ist offenbar zu polemischen Zwecken der Ver-

---

vera et realis existentia corporis Christi in sacramento altaris. Protestor tamen, quod si ostendatur dictus modus determinatus esse per sacrum canonem aut per ecclesiam aut per generale concilium aut per papam, qui virtute continet totam ecclesiam, quidquid dicam, volo haberi pro non dicto, et statim paratus sum revocare. Quod si non sit determinatus, contingat tamen ipsum determinari: statim paratus sum assentiri. Probabiliter tamen potest aliter salvari vera et realis existentia corporis Christi in sacramento altaris. Et si quis alium modum inveniat, paratus sum iuvare ipsum ad sustinendum eum, ut sic fides nostra de vera existentia corporis Christi in sacramento altaris possit pluribus modis salvari et defendi" (ebd. 85 f.).

[7] „Circa hoc igitur sex videnda sunt" (ebd. 86).

[8] „Quarto videndum est, quod antiqui sancti et doctores moderni adhuc omnes huic opinioni attestantur" (ebd. 94).

[9] „Quinto videndum est, quod ista opinio evidentius salvat veritatem huius propositionis: ‚hoc est corpus meum' et quod in altari sit corpus Christi, quam alia" (ebd. 97 f.).

[10] „Sexto videndum est ad rationes aliquas contra me inductas" (ebd. 100).

teidigung geschrieben. Sie muß einer Zeit entstammen, wo der Streit schon stark angewachsen war. Daher beginnt sie von den einleitenden Kapiteln an, sich gegen falsche Deutungen zu sichern, so daß wir heute mühsam aus dem vielen Negativen die positive Darstellung der Lehre heraussuchen müssen.

„Die Brotsubstanz wird nicht verwandelt, sondern sie bleibt nach der Wandlung unter den Akzidentien bestehen." Das ist die Grundansicht des Johann Quidort. Damit will er aber nicht sagen, daß auch das Suppositum des Brotes bleibe. Denn dann würden, wie er ausführt, zwei Supposita, Christus und das Brot, vorhanden sein. So würde man nicht von einer wahren Gegenwart Christi unter der Brotgestalt sprechen und nicht sagen können: „Das ist mein Leib." Denn weder die Akzidentien noch die Substanz noch das Suppositum des Brotes wären Christus. Anders liegt nach Johann die Sachlage jedoch, wenn zwar mit den Akzidentien auch die Brotsubstanz bleibt, das Suppositum Christi aber in der Wandlung an die Stelle des Brotsuppositum tritt. Denn dann ist nach der Wandlung nur ein Suppositum vorhanden, das Suppositum Christi, welches die Brotsubstanz, in ähnlicher Weise wie in der Menschwerdung die Leibessubstanz, hypostatisch mit sich vereinigt. Wie also Christus nach der Menschwerdung durch die Idiomenkommunikation die Leibessubstanz als seinen Leib bezeichnen konnte, so kann er nun nach der Wandlung auch die hypostatisch vereinigte Brotsubstanz durch die Idiomenkommunikation als die seine ansprechen. Wir haben mithin nach Johann Quidort ein Suppositum, Christus, das zwei körperliche geschöpfliche Teile (corporeitates) hypostatisch mit sich vereinigt: seinen irdischen Leib in der Menschwerdung, die Brotsubstanz in der Wandlung [11].

[11] „Quod substantiam panis manere sub suis accidentibus in sacramento altaris dupliciter potest intelligi; uno modo sic, quod substantia panis in sacramento altaris sub suis accidentibus maneat in proprio supposito; et illud esset falsum, quia non esset communicatio idiomatum inter panem et corpus Christi; nec esset verum dicere: ‚panis est corpus Christi', nec ‚caro mea vere est cibus'. Alio modo, ut substantia panis maneat sub accidentibus suis non in proprio sup-

Die Übernahme der Brotsubstanz in das eine Suppositum wird von unserem Pariser Lehrer noch genauer beschrieben. Das Brot wird nicht unmittelbar mit dem Suppositum verbunden, sondern vermittels der anderen „corporeitas", des Leibes Christi. Zu dieser Annahme glaubt sich Johann durch die Gesetze der Idiomenkommunikation gezwungen. Würde nämlich die Brotsubstanz unmittelbar mit dem Suppositum verbunden, so könnte infolge der gegenseitigen Idiomenkommunikation vom Brote ausgesagt werden, daß es Gott sei. Das will Johann verhindern. Daher verbindet er die Brotsubstanz unmittelbar nur mit Christi Leib. Denn da die Idiomenkommunikation nach ihm nur auf die unmittelbaren Träger direkt angewandt werden kann, so ist es jetzt nicht mehr möglich zu sagen: „Das Brot ist Gott", sondern nur noch: „Es ist Christi Leib." Kann man doch auch von einem Äthiopier nicht sagen, daß er weiß sei, weil seine Zähne weiß sind. Denn das Weißsein ist nur vom unmittelbaren Träger, den Zähnen, aussagbar. Freilich setzt die Lösung der mittelbaren Verbindung der Brotsubstanz mit dem Suppositum Christi vermittels des Leibes Christi, irgendeine Unterordnung der Brotsubstanz unter die Leibessubstanz voraus. Für den Fall, daß eine metaphysische Unterordnung nicht bestehe,

---

posito sed tracta ad esse et suppositum Christi, ut sic sit unum suppositum in duabus naturis. Et sic est verum substantiam panis manere sub suis accidentibus in sacramento altaris; et ista positio secunda differt a prima, quia ista positio ponit in sacramento altaris duas corporeitates scl. panis et humanitatis, quia ibi ponit humanitatem et paneitatem; sed tantum ponit ibi unum corpus, quia corpus non est corporeitas, sed habens corporeitatem. Ibi autem est unum habens corporeitatem, quia ibi est unum suppositum tantum. Suppositum autem per Damasc. lib. 3° est habens naturam; quod patet in simili, quia sicut nunc album et postea nigrum est unum coloratum, licet sint ibi duo colores. Ponit tamen ista positio panem alium esse quam prius et esse mutatum, quia post consecrationem est panis increatus, ante consecrationem vero est panis creatus; licet autem sit alius panis ante et post, tamen est eadem paneitas. Quod patet, quia doctores solemnes dicunt quod, licet in corpore Christi vivo et mortuo sit alia et alia corporeitas, hecceitas seu forma corporeitatis, est tamen idem corpus in numero propter identitatem suppositi: ita et, licet sit in hoc sacramento duplex corporeitas, est tamen idem corpus propter unitatem suppositi Christi. Sed prima positio ponit ibi duo corpora, sicut et duas corporeitates, ex quo ponit paneitatem manere in proprio supposito" (ebd. 86—88).

nimmt Johann eine solche auf Gottes ausdrücklichen Willensentschluß hin an [12]. Besonders macht der Pariser Magister noch darauf aufmerksam, daß der Ausdruck „Leib Christi" in diesem Zusammenhang natürlich nicht die ganze Person Christi bezeichne (corpus quod est genus) [13], sondern den Leib als Teil des Suppositum (corpus quod est pars) [14].

So kann Johann seine Gesamtlehre kurz zusammenfassen: „Dico quod paneitas est assumpta a supposito Verbi mediante corpore aut carne parte et non mediante carne aut corpore toto; et sic solum fit communicatio idiomatum inter corpus Christi partem, quod est corpus meum et paneitatem assumptam in concreto, ut sit verum dicere: ‚panis est corpus meum' et ‚corpus meum est panis', et non inter panem assumptum et corpus genus et suppositum Verbi, ut non sit verum dicere: ‚panis est homo vel Deus', nec e contrario, ‚Deus aut homo est panis' " (ebd. 91).

Daß Christus sich auf diese Weise mit dem Brote vereinigte, folgert Johann zunächst aus den Verheißungsworten. Nach ihnen gab uns Christus sein Fleisch zur S p e i s e. Sein verherrlichter Leib kann jedoch keine vergängliche Nahrung sein. So mußte Christus eine eßbare Substanz im Altarssakrament mit sich vereinigen, die Brotsubstanz [15].

Auch sucht Quidort einen Traditionsbeweis für seine

---

[12] „... dato quod panis et corporeitas per se nullum habeant ordinem, Deus tamen potest eis dare ordinem, quem per se non haberent" (ebd. 90).

[13] „Corpus vero, quod est genus, dicitur compositum ex materia et forma, ut est subiectum trium dimensionum non cum praecisione perfectionum posteriorum; et tale praedicatur de homine, et dicitur non corpus meum, sed corpus quod ego sum vel quod est Christus" (ebd. 90 f.).

[14] „Corpus, quod est pars, dicitur compositum ex materia et forma, ut est subiectum trium dimensionum cum praecisione perfectionum posteriorum, et tale corpus non praedicatur de homine et dicitur corpus meum vel corpus Christi" (ebd. 90).

[15] „Quod suppositum Verbi sic assumeret panem, est necessitas non absolute, sed exigentie. Quia enim nobis promisit carnem suam ad manducandum, et caro sua glorificata non est manducabilis, impassibilis existens: suae promissionis veritas et nostra utilitas exigebant vel exigunt, ut naturam manducabilem assumat; sicut quia promiserat humanum genus redimere per suam passionem et Verbum ipsum in natura propria est impassibile, omnino veritas suae promissionis exigebat, ut naturam passibilem assumeret" (ebd. 93).

Hypothese der Aufnahme der Brotsubstanz in Christus zu führen. Schon Ps.-Dionysius nennt im 3. Kap. der Eccl. Hier. die Eucharistie ein Sakrament der „Aufnahme" (sacramentum assumptionis). Johannes Damascenus l. 4 cp. 5 sagt ebenfalls: „Panis autem et vinum assumuntur." „Ecce", so folgert Quidort, „ecce aperte dicit panem et vinum assumi[16]." Ähnlich soll sich auch der Damaszener an einer anderen bald folgenden Stelle aussprechen: „Et quemadmodum in baptismate ... coniugavit oleo et aquae gratiam Spiritus Sanctus ..., ita ... coniugavit eis [pani, aquae et vino] Deus hic ipsius divinitatem et fecit ea corpus et sanguinem eius vel sui ipsius[17]." Dazu sagt unser Theologe: „Ecce, aperte dicit deitatem uniri pani et vino, quod non potest esse aut intelligi nisi per assumptionem et communicationem[18]." Vor allem aber wird zum Traditionsbeweis Berengars Bekenntnis angeführt, in dem es heißt, daß Christus in Wahrheit berührt und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werde. Das ist bei dem verklärten Leibe Christi nicht möglich, sondern nur bei dem in die Idiomenkommunikation aufgenommenen Brote[19]. Auch Petrus Lombardus (4. Sent. dist. 12 c. 20 u. 30) und eine Anzahl Kanonisten wie Heinrich von Segusio halten es für wahrscheinlich, daß die Brotsubstanz bleibe[20]. Von den „magistri moderni" wird Magister Guido von Cluvigny genannt, der in einem Quodlibet die gleiche Ansicht wie Johann aufgestellt habe und dafür auch Petrus de Alvernia und Andreas de Monte S. Eligii anführe[21].

---

[16] Ebd. 94. — [17] Ebd. — [18] Ebd.

[19] „Si igitur corpus Christi in veritate non potest manibus sacerdotum frangi et dentibus fidelium atteri in se ipso, cum sit gloriosum, oportet, quod hoc intelligatur in pane assumpto per communicationem idiomatum; unde et post consecrationem confitetur panem manere, sed non solum sacramentum esse, sed verum corpus Christi, quod non videtur intelligi nisi per carnis assumptionem et idiomatum communicationem" (ebd. 95 f.).

[20] „De hoc quaerunt autem, an ea vera sit, quod substantia panis manet in sacramento altaris, et dicunt esse probabilem et confirmatam per confessionem Berengarii; nec dicunt esse de fide, quod substantia panis non maneat in sacramento altaris post consecrationem, nec etiam ego dico hoc esse de fide mea" (ebd. 97).

[21] „Confirmatur etiam per doctores modernos, quia magister Guiedo de Cluvigny determinavit in Quodlibet, corpus Christi esse in altari per assumptionem; et similiter panem esse corpus Christi

Neben diesen rein theologischen Beweisgründen bringt Johann in einem eigenen Kapitel philosophische Erwägungen, welche die neue Ansicht besonders empfehlenswert machen sollen. Durch die neue Hypothese werde vor allem die Gegenwart Christi leicht faßbar, während es in der alten Lehre nur sehr schwer verständlich sei, wie das „Brot" der Leib Christi sein könne, wo doch vom Brote nichts mehr vorhanden ist. In der Impanationshypothese aber bleibt die Brotsubstanz und ist doch infolge der leicht einsichtigen Idiomenkommunikation Christi Leib [22].

Wie stellten sich die Pariser Mitprofessoren zu dieser Lehre? Das ersehen wir aus dem Schlußkapitel der Determinatio. In ihm antwortet Quidort auf eine Reihe von Einwänden, die ihm gemacht wurden. Vor allem hielt man ihm die kirchliche Tradition entgegen, die von einer „Verwandlung" des Brotes spricht. So z. B. De Consecr. dist. 3 Cap. Panis et Calix (c. 39 D. II de cons.) oder Cap. Panis in altari (c. 55 D. II de cons.). Johann sucht den Einwand durch die Antwort zu entkräften, daß auch nach ihm eine Änderung im Brote vor sich gehe. Vor der Wandlung ist geschaffenes Brot vorhanden (panis creatus); nachher ungeschaffenes (increatus). Das Suppositum des Brotes ist ja verwandelt. Doch damit gaben sich die Gegner nicht zufrieden. Sie bringen Traditionsbeweise aus Anselm (Ep. de Sacramento altaris) und aus der Verurteilung Berengars, nach denen die Brotsubstanz nicht mehr vorhanden sein darf. Quidort antwortet: Hier ist nur verurteilt, daß das Brot s u p p o s i t u m noch vorhanden ist. Die Gegner drängen weiter: Die Transsubstantiation,

---

per idiomatum communicationem; et dixit, quod si esset papa, quod confirmaret eam. Qualiter autem ad hoc induxit magistros Petrum de Alumnia et Andream de Monte Sancti Eligii, non bene convenimus" (ebd. 97).

[22] „Artista bene capit, quod si albedo trahetur ad esse subiecti, quod albedo in concreto accepta determinabit illud subiectum dicendo: Corpus est album aut album est corpus; similiter bene concedet, quod si natura aliqua trahatur ad esse et suppositum alterius, quod communicabit sibi sua idiomata; sed nunquam concederet, quod si aliud convertatur in aliud, ita quod nihil eius, quod convertitur, remaneat nisi in termino conversionis, quod hoc, quod convertitur, sit illud, in quod convertitur; sed magis diceret hoc non esse idem" (ebd. 98).

d. h. die volle Verwandlung auch der Substanz, ist definierte Lehre der Kirche und der Konzilien, wie es nach Extra de summa Trinitate et fide firmiter credimus (c. 1 X I 1) und De Celebr. Miss. cum Marthae (c. 6 X III 41) feststeht. Quidort muß zu dem Ausweg seine Zuflucht nehmen, ein Konzil definiere nicht alles, was es sage, oder, falls eine Definition vorliege, so sei sie nur im Sinne der Verwandlung des Suppositum gedacht. — Auch die schwache Stelle der philosophischen Erklärung durch die Idiomenkommunikation hat man sofort in Paris erkannt. Durch das Beispiel von Christi Seele und Leib, unter denen es eine Idiomenkommunikation nicht gibt, zeigte man, daß sie bei untergeordneten Teilen nicht notwendig besteht. Es wird also in der Hypothese Quidorts Christi Wort: „Das ist mein Leib" nicht notwendig erfüllt. Johann muß das zugestehen. Doch sucht er seine Theorie zu rechtfertigen, wenn er als weitere Einschränkung den früher genannten noch hinzufügt: Eine Idiomenkommunikation findet wenigstens immer statt, wenn die untergeordneten Teile nicht im Hinblick auf ein ganzes Drittes aufgenommen werden, wie Leib und Seele im Hinblick auf den Körper.

Die Schwäche sowohl der theologischen wie der philosophischen Beweisführung Quidorts tritt nun in volles Licht durch die anonyme Gegenschrift, welche uns in Clm 15801 erhalten ist.

II. Die Gegenschrift in Clm 15801.

Den Anlaß zu dieser Arbeit hat der anonyme Verfasser in seinem schon von Grabmann [23] veröffentlichten Prolog niedergelegt: Vor kurzem haben einige Pariser Lehrer aus philosophischen Gründen einen neuen Erklärungsversuch der Gegenwart Christi aufgestellt, oder besser gesagt, einen alten erneuert. Über ihn wurde in Paris eine öffentliche Disputation vor der gesamten theologischen Lehrer- und Hörerschaft gehalten. Die Darlegung der These, Rede und Gegenrede überwies man dann zur Prüfung dem Apostolischen Stuhle, von wo dem anonymen Verfasser das Aktenmaterial übersandt wurde.

[23] A. a. O. 15.

Daß es sich bei diesen Akten um die Angelegenheit des Johann Quidort handelt, ergibt sich aus der in der Vorrede wie im ganzen Werk behandelten Lehre. Jedoch nicht nur die Lehre im allgemeinen, auch die einzelnen Beweise, ja die Ketten der verschiedenen Beweise, wie wir sie aus der Determinatio Quidorts kennen, werden oft wörtlich wiederholt. Ebenso paßt auf Johannes die Übersendung der Angelegenheit an den Apostolischen Stuhl und die Prüfung durch diesen.

Der anonyme Verfasser [24] will in der gleichen Einteilung von 10 Traktaten, wie sie die ihm vorliegende Arbeit Quidorts hat, auch seine Gegenschrift verfassen [25]. Schon aus dieser Bemerkung ergibt sich, wie auch F. Pelster S. J., wenn auch aus anderen Gründen, bemerkte [26], daß die Arbeit Quidorts, die dem A. von der Kurie zugesandt wurde, nicht die uns überlieferte Determinatio des Johann Quidort sein kann; denn diese behandelt die Frage in 6 Kapiteln [27]. Doch darüber später.

Bereits im Vorwort zeigt der A. seine grundsätzliche Stellung. Gegenüber dem allzu starken Hervorheben der philosophischen Bedenken seitens des Pariser Lehrers verlangt er, daß in theologischen Fragen theologische Beweisgründe ausschlaggebend sein müssen [28]. Auf dieses methodische Prinzip kommt er auch im Laufe der Schrift immer und immer wieder zurück [29].

---

[24] Von jetzt ab immer mit A. bezeichnet.

[25] Vgl. Prolog (gedruckt bei Grabmann a. a. O. 16).

[26] Besprechung der Arbeit von Grabmann: Greg 5 (1924) 145.

[27] „Circa hoc igitur sex videnda sunt" (Ausgabe Allix 86).

[28] „Doctores non (nicht wie Grabmann hat: sua) attendentes vel non curantes, quod ipsum eundem modum sic inventum et positum intollerabilia inconveniencia quantum ad theologiam et doctrinam catholicam consequuntur, que magis expedit circa talem fidei articulum evadere quam philosophie difficilia sustinere... . Et quia per predictum modum sublata conversione panis in corpus Christi et posita assumpcione paneitatis a Verbo mediante corpore Christi, cessant multe difficultates,... ideo positor et defensor huius posicionis videtur eam amplecti, forte aliis racionibus forcioribus in contrarium vel non perspectis vel non curatis" (Clm 15801, fol. 1; vgl. Grabmann a. a. O. 15 f.).

[29] So z. B.: „Mirum autem videri posset inquirere velle et ponere alios modos existencie corporis Christi in altari ad evadendum solas dificultates salvandi integritatem corporis Christi in altari, cui videtur repungnare fraccio accidencium, et numeralem unitatem ipsius in

Schon Grabmann hat darauf hingewiesen, daß bei Johann Quidort „die von Thomas von Aquin mit so großer Sorgsamkeit gezogenen Grenzlinien zwischen philosophischem und theologischem Arbeitsgebiet und Arbeitsmodus ohne Zweifel eine gewisse Ausbiegung zugunsten der Philosophie erfahren" haben [30]. Grabmann hat dieses zweifellos richtige Urteil vor allem auf Grund des Prologes der anonymen Gegenschrift des Clm 15801 ausgesprochen. Dies Urteil bleibt richtig, wenn wir auch nach unserem Studium der Determinatio des Johann Quidort selbst sagen müssen, daß der Anonymus die philosophischen Beweisgründe, die zu der neuen Hypothese führten, sowohl in seiner Vorrede wie in der gesamten Gegenschrift etwas einseitig hervorgehoben hat. Johann hat auch aus theologischen Gründen seine neue Lehre aufgestellt. Ich erinnere an seine Beweisversuche aus theologischen Quellen für das wahre Essen und Berühren des Leibes Christi, das er nur in der neuen Hypothese für möglich hält [31]. Trotzdem ist die Methode des Pariser Lehrers, wie der erste Teil unserer Arbeit gezeigt hat, als Ausschlag nach der philosophischen Seite hin aufzufassen.

Dagegen richtete der Anonymus nun vor allem seine auch heute noch aktuellen methodischen Darlegungen. Die Lehre von der Menschwerdung Christi zeigt ihm z. B., daß rein philosophische Erwägungen über das, was absolut möglich ist, nicht zu theologischen Ergebnissen führen können. Wie die theologischen Lehrer allgemein zugeben, waren mehrere Arten der Menschwerdung möglich. Daß das göttliche Wort aus Maria der Jungfrau Fleisch annahm, ist daher nicht aus philosophischer Erwägung erschließbar, sondern allein aus der positiven Offenbarung. Ganz ähnlich verhält

---

diversis altaribus, cui videtur repungnare spacium et distancia locorum, et conversionem totalem substancie panis in ipsum et remanenciam accidencium, cui videtur repungnare impossibilitas modorum naturalium" (fol. 9v).

[30] A. a. O. 17 f.

[31] Daß diese theologische Begründung sich auch in der dem A. vorliegenden Defensio des Johann Quidort fand, zeigt die Widerlegung dieser Beweisversuche bei dem A.

es sich bei der Eucharistie. Auch hier sind manche Arten der Gegenwart Christi an und für sich möglich. Welche von ihnen tatsächlich vorhanden ist, kann auch hier nur die Offenbarung, nicht aber die philosophische Untersuchung der bloßen Möglichkeiten lehren. Nicht diese, sondern die theologischen Quellen sind daher zu untersuchen. Wir Menschen können nicht Gottes Pläne durchschauen. Sie können uns nur durch Offenbarung entgegentreten oder durch Gottes Werke als Zeichen seines Willensentschlusses. Wenn in diesen Quellen Gottes Entschluß nicht erkennbar ist, dann bleibt uns nur die Unwissenheit. Der Glaube besteht ja nicht in Möglichkeiten, sondern in der Wirklichkeit [32].

---

[32] „Sicut sancti eciam doctores dicunt de modo humane redempcionis, quod Deo eciam alius modus fuerit possibilis quam per Filii incarnacionem, sicut eciam dicit Augustinus contra Faustum cap. 4°, quod ipsam naturam humanam possibile fuit Deo vel de virgine vel de celesti vel elementari materia vel eciam ex nichilo de novo creare et assumere, licet iste modus assumendi eam de virgine Deo magis placuerit, cui nichil incongruum aut inconveniens placere potest; quod patet ex eo, quia eam de virgine assumpsit; et hoc nobis sic credendum et tenendum est, quia Evangelium ita dicit, quod est nostre fidei regula et mensura. — A simili et ex consequenti de hiis, que circa sacramentum altaris ponenda sunt in esse et tenenda inter multos modos Deo possibiles, scripture canonice credendum est de aliquo modo determinato, quod ita sit; si ex Scriptura Sacra vel ex ipsius consequencia aliquis occurrit ex consequencia Scripture canonice racionibus congruencie inquisitis et inventis innitendum est super eo, quare iste talis modus ita sit. Sicut dicit Bernhardus in epistola ad Innocencium papam contra errores Petri Abelardi, qui posuit circa sacramentum passionis et mortis Christi aliquas causas et modos Deo quidem non inpossibiles, sed tamen intencioni et perfeccioni ipsius sacramenti quantum ad Sacre Scripture consequenciam et sacramenti graciam et efficaciam inconvenientes; propter quod, ut Bernhardus dicit, ibidem causas et modos passionis et mortis Christi oportet ponere illas esse, quas Scriptura Sacra canonica dicit, et ex ipsius Scripture consequencia raciones convenientes trahere et tenere, quare tales pocius quam alie sint cause passionis et mortis eius. — Unde a simili modum existencie corporis Christi in altari non oportet querere et ponere, ex Dei potencia absolute accepta, sed oportet querere et invenire ex Scriptura canonica, si occurrit ex ea, quis et qualis modus sit ponendus in esse et tenendus, et ex eiusdem Scripture consequencia trahere racionem, quare talis modus pre aliis modis possibilibus divine potencie congruencior sit. — Hoc autem patet eciam per racionem, quia ex nullo absolute posito determinatum aliquit potest sequi, quia absolute positum indifferens est ad quodlibet possibile comprehensum sub significato ipsius. Sed potencia Dei absoluta indifferenter habet se ad omnem modum possibilem, quia Deus non minus potest hoc quam illud dato quolibet possibili. Ergo ex potencia Dei absoluta nichil determinatum potest poni in

Hieraus ergibt sich schon von selbst die Stellung des A. zu vier philosophischen Grundvoraussetzungen, welche in der ihm vorliegenden Schrift gemacht waren [33]. Offenbar sollten sie philosophische Bedenken von vornherein ausschließen. Sie zeigen, wie stark schon damals die Fragen nach Sein und Wesen in die Theologie eingedrungen waren. Drei der Voraussetzungen beschäftigen sich damit. Nach der ersten, die behauptet, daß das göttliche Wort auch eine unvernünftige Natur hätte annehmen können, folgen die drei weiteren Sätze: Sein und Wesen sind in den Geschöpfen real verschieden [34]. Die Wesenheit eines Geschöpfes ist auch trennbar vom Sein,

---

esse. Et ita ex potencia Dei absoluta nichil magis poterit concludi et poni in esse modus assumpcionis paneitatis quam alter quilibet modus possibilis Deo eciam preter istum modum communem ecclesie et doctorum. — Si autem queritur, ex qua ergo causa oporteat querere et invenire determinatos modos ponendos in esse in talibus et similibus: dici potest ad hoc secundum Augustinum contra Faustum predicto cap. 4°, quod ex potencia Dei ordinata ad suam iusticiam immutabilem et eternam, que est racio legum eternarum secundum illud prophete: iusticia tua iusticia in eternum etc. Et ideo dicit Anshelmus in libro Cur Deus homo: Quod Deus, qui est summa racio, nichil facit sine racione. Hec autem racio est sua eterna et immutabilis iusticia etc. Sed quia eternam et immutabilem iusticiam Dei non possumus apprehendere in se vel in aliqua causa aut racione, que non sit in Deo solo, ideo non potest nobis innotescere nisi per revelacionem divinam vel ex divinis operibus tamquam signis divine voluntatis secundum illud Prophete: Omnia, quecunque voluit, fecit. Opera autem divina oportet considerare vel ex factura secundum illud Abacuc 3°: Consideravi opera tua et expavi. Postea: Delectasti me, Domine, in factura tua. Vel ex Scriptura Sacra secundum illud Iohannis ultimo: Hec autem scripta sunt, ut credatis etc. Si autem nec ex revelacione divina nec ex factura nec ex Scriptura apparet nobis aliquis determinatus modus ponendus in esse circa aliquod dubium et maxime in sacramentis et in quibus consistit fides et salus, tunc divinorum misteriorum dubium Sancto Spiritui est pocius relinquendum quam humanis estimacionibus de ipso aliquit temere diffiniendum. Sicut dicit Gregorius super illud Exodi 12°: Si quid residuum fuerit, igne comburetis. Secundum hanc ergo viam procedendum est ad inquisicionem et invencionem determinatorum modorum, qui ponendi sunt in esse et tenendi circa ea, in quibus consistit fides et salus, et non ex sola subposicione possibilium Deo secundum potenciam absolutam" (fol. 5).

[33] „Norma igitur et processus predicte positionis et defensionis ipsius talis est, quia primo premittit quattuor subposiciones, super quas videtur fundare istam positionem" (fol. 2ᵛ). — Der A. nennt die ihm vorliegende Schrift des Johann Quidort gewöhnlich nicht „determinatio", sondern „defensio" oder „posicio".

[34] „Secunda quod esse et essencia in creatura realiter distinguntur" (ebd.).

wie die Menschheit Christi es zeigt [35]. In Christus gibt es nur e i n Sein. Die angenommene Natur ist hingezogen zum Sein dessen, der sie aufnimmt [36].

Dogmengeschichtlich wie methodisch ist die Stellungnahme des A. zu diesen Voraussetzungen bemerkenswert. Johann hatte, wie der A. mitteilt, in der Defensio geschrieben, daß diese Voraussetzungen die gewöhnliche Lehre der meisten Theologen seien [37]. Schon dagegen nimmt der A. Stellung. Ihm ist die Übereinstimmung der Theologen nicht groß genug, um die Voraussetzungen als sichere Grundlage eines Beweises annehmen zu können. Es könnte höchstens aus ihnen eine Hypothese gefolgert werden [38], und zwar nur für die, welche die Voraussetzungen annehmen [39]. Daher erscheint es dem A. nicht zweckmäßig, zur Grundlage einer Wahrheit, die so eng zum Glauben gehört, wie die Gegenwart Christi, so umstrittene Voraussetzungen zu machen [40]. Christus soll das einzige Fundament sein, d. h. die Offenbarung. Daher will der A. von einer Entgegnung absehen. Er könnte manches gegen die Voraussetzungen einwenden. Aber er hält das auf Grund seines methodischen Prinzips für unnötig [41]. Der Glaube allein soll sprechen. Nur auf die erste der Voraussetzungen geht er kurz ein, ohne jedoch dogmengeschichtlich Wichtiges zu bieten [42].

---

[35] „Tercia quod essencia creature separabilis sit a suo esse proprio ut humanitas in Christo" (ebd.).

[36] „Quarta quod in Christo non est nisi unicum esse, et quod natura assumpta trahatur ad esse assumentis" (ebd.).

[37] „Subiungit dicens, quod iste subposiciones a magnis viris communiter teneantur, licet habeant aliquos contradictores scolasticos" (ebd.).

[38] „Si quae ex talibus subposicionibus ut principiis non ab omnibus receptis neque per se notis concluderentur, possent habere racione ypothesis necessitatem consequencie sed nullo modo consequentis" (ebd.).

[39] „Ex talibus concluderetur et probaretur illis tantum, qui reciperent istas subposiciones, sed non illis, qui contradicerent ipsis, quia, sicut dicitur in principio Phisicorum: contra negantes principia non est disputacio" (ebd.).

[40] „Non convenit nisi originalia fundamenta subponi et recipi in questionibus sive posicionibus circa ea, que contingunt sacramenta ecclesie et que ad fidem et salutem pertinent" (ebd.).

[41] „Predictis tamen posicionibus posset per raciones contrarias instari. Sed nimis longum et non necessarium videretur" (fol. 3).

[42] Fol. 3—5.

Aus dem besprochenen methodischen Prinzip, daß für den Theologen nur die Offenbarung maßgebend sei, ergibt sich für den A. aber nicht nur die Unmöglichkeit, auf Grund philosophischer Voraussetzungen über eine Glaubenswahrheit zu streiten. Ein Kampf über die Wahrheiten des Glaubens erscheint ihm dadurch überhaupt unmöglich gemacht. Ein solcher Kampf ist für ihn nur bei rein akzidentellen Fragen möglich, die nichts am Glauben selber ändern, wie über die Zahl der Engel oder die Lebensdauer des Methusalem. Nicht aber darf man über „substantielle" Fragen streiten, die sich auf Wahrheiten beziehen, welche in der Heiligen Schrift entweder ausdrücklich niedergelegt oder inhaltlich (implicite) in ihr enthalten sind oder endlich durch die kirchliche Lehre ausdrücklich aus ihr gezogen wurden [43]. Da die Transsubstantiationslehre zu den substantiellen Wahrheiten des Glaubens gehört, ist jede Diskussion darüber, bzw. die Aufstellung einer neuen Art der Gegenwart Christi im Sakramente unmöglich. Es wäre das ja ein Streit um den Glauben selber.

Dogmengeschichtlich wichtig ist der hier vom A. vorgelegte Beweis, daß die Transsubstantiationslehre in der Heiligen Schrift ausdrücklich und inhaltlich (implicite) enthalten sei. Er stützt sich dabei vor allem auf die Verheißungsworte, die in ihren großen geschichtlichen Zusammenhang gestellt werden. Die Juden und Jünger zweifelten nach dem A. an der Möglichkeit, der Angemessenheit und der Nützlichkeit der Eucharistie. Auf diesen dreifachen Zweifel antwortet Christus durch den Hinweis auf seinen, wenn auch numerisch identischen, so doch verklärten himmlischen Leib in der Eucharistie. Die Juden zweifelten zunächst an der Möglichkeit der Verheißung, weil sie Christus fleischlich verstanden. Daher sagt er ihnen: „Si videritis filium hominis in celum ascendentem scilicet integro hoc corpore meo, quod nunc vide-

[43] „Modi autem substanciales verificandi ea, que dicuntur et tenentur de sacramentis et mirabilibus fidei vel aliis in Scriptura sunt tres, videlicet primo per ea, que in Scriptura Sacra sunt expressa; secundo per ea, que inplicite continentur in ipsa; tercio per ea, que secundum consequenciam ex Sacra Scriptura sunt explicita et extracta et per ecclesiam et doctores posita et retenta" (fol. 6).

tis, tunc scietis, quod talis erit modus dacionis et sumpcionis eiusdem corporis, per quem in eo, quod idem erit numero cum hoc corpore meo, quod videtis, verificabitur verbum meum, quod non aliud, sed idem numero et natura corpus meum vobis dabitur. Sed erit alius modus existencie eiusdem numero corporis mei in altari, per quem nec minuetur nec consumetur ipsum corpus meum in integrum ascensurum in celum [44]." Damit ist auch schon der zweite und dritte Zweifel der Juden und Jünger gelöst. Der Genuß seines Fleisches ist passend und nützlich, da Jesus seinen Leib sakramental zur Speise gibt.

Jede Erklärung der Gegenwart Christi hat nun nach dem A. diese Verheißungsworte, hineingestellt in ihren geschichtlichen Zusammenhang und beachtet als Lösung auf die drei Zweifel der Juden, zu erklären. Sie muß zeigen, warum Jesus die Schwierigkeiten der Juden, wie man seinen Leib essen könne, durch den Hinweis auf den numerisch gleichen, aber verklärten Leib löste. Welche Lehre erfüllt das? Hier greift der A. weit aus. Nach Aristoteles (Lib. 1 Physicorum) und dem Kommentator (3° Celi et mundi) ist die Quantität *per se* teilbar; Substanz und Qualität nur *per accidens*, mittelbar durch die Quantität. Wenn also die Quantität vom Körper getrennt wird, so ist dieser nicht mehr teilbar und daher auch nicht mehr aufzehrbar oder zerstörbar. Auch ist er dann nicht mehr örtlich vorhanden. Eine Erklärung der Gegenwart Christi, nach welcher der wahre Leib Christi ohne Quantität zugegen wäre, würde also die Verheißungsworte und die in ihnen gegebene Lösung der Schwierigkeiten der Zuhörer von Kapharnaum erklären; denn sie erklärte die Ortslosigkeit und so die Vereinbarkeit der Gegenwart Christi im Himmel und auf dem Altare, somit die Gleichheit des Leibes Christi an mehreren Orten. Sie erklärte ferner die Unteilbarkeit und Unverletzlichkeit des Leibes Christi trotz des Empfanges in der Eucharistie. Sie erklärte endlich auch den sakramentalen Genuß im Glauben und nicht im Schauen, da Christi Leib ohne Quantität in der Hostie selber unsichtbar

[44] Fol. 7.

ist [45]. Die Impanationslehre versagt hier völlig, da sie nicht erklären kann, warum Christus die drei Schwierigkeiten durch den Hinweis auf den numerisch identischen, aber verklärten Leib gelöst hat. Nach ihr hätte er auf die Idiomenkommunikation hinweisen müssen.

Daß Christi Leib selbst, wenn auch verklärt, so doch in numerischer und natürlicher Identität mit seinem Leibe aus der Jungfrau auf dem Altare zugegen sein muß, folgt auch aus der weiteren Quelle der „substantiellen" Glaubenswahrheiten, dem Schluß der kirchlichen Erklärer aus der Heiligen Schrift [46]. Die völlige numerische und natürliche Einheit des

---

[45] „Inquirendum est, utrum possibilis sit aliquis modus existencie corporis Christi, sub quo corpus ipsum non esset divisibile salva ipsius corporis veritate, ut modo sub tali sumptum non consumatur. Sicut enim divisio corporis est causa diminucionis et consumpcionis ipsius, ita indivisio esset causa salvacionis integritatis. Ad quod inquirendum videndum est, quid sit principium et causa divisibilitatis corporis. Sciendum ergo, quod sicut Philosophus in 1° Physicorum et Commentator dicit tercio Celi et mundi: Quantitas est divisibilis primo et per se. Substancia vero et qualitas per accidens, scilicet mediante quantitate. Si ergo possibile est, quod corpus secundum substanciam suam manens actu separetur a quantitate dimensiva propria, per quam extenditur in spacio et in loco: sub tali utique existencia ipsum corpus non esset divisibile, et per consequens non esset consumptibile vel corruptibile. Similiter non esset localiter in loco nec occuparet spacium nec distaret per locum et spacium a se ipso secundum partes quantitativas nec ab alio corpore localiter existente in loco. Et sic salvaretur veritas substancie ipsius corporis preter dimensiones proprias existentis et non esset apprehensibile sensu sed intellectu. Sicut dicit Commentator 2° de Anima, quod substancia solo intellectu comprehenditur, et Augustinus in libro Soliloquiorum dicit: Quod arborem... In summa igitur recolligendo dici potest, quod talis existencia corporis Christi poneret tria: videlicet primo indivisibilitatem, per quam tolleretur ipsius diminucio et consumpcio, et sic salvaretur integritas existentis in celo; secundo illocalitatem, per quam removeretur occupacio spacii et localis distancia ipsius corporis a se ipso existente in celo et in altari, et sic salvaretur ipsius unitas numeralis et ydemptitas existentis in celo et sub sacramento; tercio insensibilitatem activam, scilicet per quam non mutaret sensum, sed removeretur ipsius sensibilis percepcio et contrectacio, et sic salvaretur ipsius spiritualis apprehensio per fidem et intellectum et vera sumpcio sub sacramento, scilicet non secundum sensibilem contrectacionem ipsum sumendo, dividendo et manducando, sed secundum spiritualem apprehensionem et percepcionem fidei..." (fol. 7^{v} f.).

[46] „Secundo patet, quot iste modus non solum est per verba Christi expressus et partim in ipsis verbis inplicitus, sicut iam dictum est, sed quod eciam per sanctos et doctores secundum consequenciam ex verbis Christi est explicitus et extractus" (fol. 8).

Leibes Christi wird vor allem durch den Zweck der Einsetzung der Eucharistie gefordert [47]. Nach dem A. gibt es drei dieser Zwecksetzungen. Zunächst sollte durch den Neuen Bund und das neue eucharistische Opfer der Alte Bund und sein Opfer vervollkommnet werden. Schon dieses erste Ziel der Eucharistieeinsetzung konnte nur erreicht werden, wenn der numerisch gleiche Leib Christi, der uns erlöst hat, auch auf dem Altare zugegen ist. Der Alte Bund und sein Opfer war nur Vorbild, Figur und Ähnlichkeit des Neuen Testamentes und des neuen Opfers. Dieses ist Wahrheit, Sache und bleibende Erfüllung. Bleibendes jedoch kann allein das sein, was das Edelste und Beste ist. Sonst könnte es durch Besseres ersetzt werden. Bestes und edelstes Opfer hier auf Erden kann aber nur Christi wahrer Leib sein, wie er aus der Jungfrau geboren wurde und am Kreuze verblutete. Er muß also auf dem Altare zugegen sein [48]. Ferner gab uns Christus nach seinen Worten beim Abendmahl jenen Leib, der am Karfreitag geopfert wurde. Dieser muß daher in der Hostie sein. Das Meßopfer ist endlich die Erneuerung des Kreuzesopfers. Es wird somit die gleiche Opfergabe verlangt, d. h. Christi Leib aus der Jungfrau. Im Meßopfer wird Christus als Sühnopfer dargebracht. Auch dieses fordert, wie der A. auf Grund eines sehr interessanten Beweises aus Anselm zeigt, die Identität des Leibes Christi: Für ein wahres Versöhnungsopfer wird ein Zweifaches verlangt: das Genügen des Opfers zum Sühnen und das Gefallen zum Verzeihen [49]. Ein solches Opfer ist wiederum nur Christi wahrer

---

[47] „Ad salvandum autem unitatem et ydemptitatem numeralem et naturalem ipsius corporis Christi, prout est in celo et sub sacramento, notandum primo, quod racio necessitatis et causa principalis institucionis huius sacramenti, que ex verbis Christi colligitur in Evangelio, exigit, ut unum et idem numero et natura sit corpus Christi, quod de virgine est sumptum et in cruce oblatum cum corpore, quod cottidie in altari offertur in sacrificium. Hec autem racio et causa sumitur ex eo, quod finis inponit necessitatem hiis, que sunt ad finem" (fol. 8 f.).

[48] „Sed tale ultimum et optimum et perpetuum sacrificium, quod in creaturis potest esse, est corpus illud solum de virgine sumptum et deitati in unitate persone ipsius Verbi mediante natura humana unitum" (fol. 8^{v}).

[49] „Duo requiruntur: scilicet sufficiencia satisfaciendi et placencia ad placandum" (fol. 9 f.).

Leib, aus Maria geboren, und nie die Brotsubstanz, da letztere nicht die Natur ist, die genugtun mußte oder in der die Genugtuung zu geschehen hatte [50].

Auch der zweite Zweck der Eucharistieeinsetzung, das Gedenken an Christi Tod, fordert die numerische Gleichheit des Leibes auf dem Altare und am Kreuze. In der Eucharistie bringt die Erinnerung an Christi Leiden nicht nur irgendwelche Wirkungen hervor, sondern die volle Frucht der Kreuzesgnade. Daher muß auch die Erinnerung vollständig sein. Eine vollendete Erinnerung ist jedoch nach Aristoteles und seinem Kommentator nur möglich, wenn die Sache selbst und nicht nur ihr Bild dem Verstand vorgelegt wird. Sonst bleibt sie immer unvollendet. Also wird auch in der Eucharistie die Sache, welche der Erinnerung vorzustellen ist, selber vorhanden sein müssen: Christi am Kreuze verbluteter Leib [51]. Es genügt auch nicht, daß nur das göttliche Suppositum vorhanden ist, da uns Christus ja gerade in seinem wahren Leibe aus der Jungfrau erlöst hat und nicht in seiner „paneitas" [52].

Ebenso verlangt der dritte Grund der Eucharistieeinsetzung die Identität von Christi Leib auf dem Altare und am Kreuze. Die Eucharistie ist eingesetzt, um die Gnade zu erteilen. Diese fließt im Altarssakrament aus der Fülle der Gnade, mit der Christi Leib in der Gnade der Vereinigung mit der Gottheit gesalbt wurde. Daher muß auch dieser gesalbte Leib vorhanden sein [53]. Die Kraft des Sakramentes strömt ferner

---

[50] „Tale autem sacrificium ex predictis causis sufficiens et placens non posset esse paneitas assumpta, que non est natura illa, que satisfacere debuit, et in qua assumpta satisfaccio fieri potuit, et que per satisfaccionem Deo reconcilianda fuit. Ergo paneitatis oblacio in altari nec requiritur nec satisfaceret" (fol. 9v).

[51] „Sed sicut dicit Philosophus in libro de Memoria et reminiscencia: perfecta racio memorie consistit in eo, ut res prius sensata aut intellecta representetur inmagginacioni vel intellectui ut res eadem, et non ut similis eius. Unde dicit Commentator ibidem: Quod memoria est rei eiusdem ut eiusdem representacio et non ut similis" (fol. 10).

[52] „Ipsum suppositum, scilicet Verbum, non est passum in cruce nisi in natura et secundum naturam corporis de virgine sumpti... et non secundum naturam paneitatis, que non fuit in cruce" (ebd.).

[53] „Gracia... in altari fluit et emanat de plenitudine gracie Christi, qua unctus est secundum humanam naturam Verbo unitam ex gracia unionis" (fol. 10v).

sowohl aus seinem sakramentalen wie aus seinem geistigen Genuß (ex sumptione spirituali). Beide werden in der Impanationslehre vermindert und so auch die Kraft verringert. Es wird zunächst der sakramentale Genuß verringert. Die Akzidentien sind in dieser Hypothese ja nicht nur Zeichen des Leibes Christi, sondern auch Zeichen der Brotsubstanz. So ist der Zeichencharakter des Sakramentes verringert, da nun außer dem eigentlichen Inhalt des Sakramentes auch noch anderes bezeichnet wird. Aber auch der geistige Genuß, da Christi Leib nun mit den Sinnen (sensibiliter) und quantitativ genossen würde [54]. Seine Gegenwart würde nicht mehr geglaubt, sondern gesehen. Somit wäre das Augustinuswort nicht mehr wahr: „Spiritualis manducacio vadit in mentem tantum et non in ventrem"; denn „huius panis manducacio simpliciter iret in ventrem" [55].

Die Forderung der vollen Identität von Christi Leib belegt der Verfasser gemäß seinen methodischen Prinzipien auch aus der kirchlichen Tradition. Er verweist auf eine große Anzahl von Dekretstellen, wie besonders auch auf den Kanon des Konzils von Ephesus: „Qui ergo non confitetur carnem Christi vivificatricem esse ..." [56].

Der Leib Christi muß also wirklich in der Hostie vorhanden sein. Damit ist die erste Folgerung der Impanationstheorie zurückgewiesen: Christi Leib ist nur durch die Idiomenkommunikation vorhanden.

Aber kann man wenigstens sagen, daß mit Christi Leib aus der Jungfrau zugleich die Brotsubstanz bleibt?

Über das Verhalten der Brotsubstanz bei der Wandlung stellt hier der A. mit der gesamten zeitgenössischen Theologie, auf die er sich auch beruft, vier Möglichkeiten zusammen. Die Brotsubstanz könnte zunächst annihiliert werden. Nach dem A. ist das unmöglich, da Gott im Sakrament nicht die Ursache einer solchen Zerstörung sein kann [57]. Zweitens

---

[54] „... manducaretur quantitative et sensibiliter" (fol. 11).
[55] Fol. 11. — [56] Fol. 13.
[57] „Sed tamen ista posicio non sustinetur, quia divina operacio in sacramento non est causa corrupcionis et defectus simpliciter" (fol. 14).

könnte die Brotsubstanz zusammen mit Christi Leib bleiben. Dagegen schrieben u. a. Petrus Lombardus und Heinrich von Segusio [58]. Diese Ansicht vertrat nach dem A. auch Berengar in der Zeit nach der Confessio. Sie wird in gewisser Weise durch die Defensio erneuert. Drittens kann die Brotsubstanz in Christi Leib verwandelt werden. Das ist die gewöhnliche Ansicht der Theologen [59]. Von Thomas [60] als häretisch bezeichnet ist die vierte Erklärung: Das Brot bleibt ohne Christi Leib. Sie war vertreten durch Johannes Scotus und Berengar vor der Confessio.

Die Verwandlung des Brotes wird also zunächst als gewöhnliche Ansicht der Theologen verlangt. Sie folgt aber auch aus der Heiligen Schrift [61]. Nach Mt 26 segnet Christus das Brot. Dieser Segen muß eine Wirkung gehabt haben, und zwar eine verbessernde. Eine *annihilatio* der Substanz wäre eine Verschlechterung gewesen, genau wie eine Verwandlung der Substanz in Akzidentien. Es bleibt also nur ihre Verwandlung in Christi Leib. Auch folgt diese Verwandlung aus den Verheißungsworten, da sie alles erfüllt, was dort von Christus versprochen wurde.

So hat denn der A. in einem großangelegten und weitausgreifenden Traktat die Transsubstantiationslehre positiv als einzig möglichen Erklärungsversuch der wahren Gegenwart Christi, wie sie in Schrift und Tradition gelehrt wird, dargelegt: Es wird die numerische Einheit von Christi Leib aus der Jungfrau und auf dem Altare verlangt, und nicht nur eine Idiomenkommunikation. Auch die Brotsubstanz kann nicht bleiben, sondern muß in Christi Leib verwandelt werden.

Doch damit gibt sich der A. nicht zufrieden. Er will auch die Hauptbeweise der Schrift Quidorts noch im einzelnen

---

[58] Ebd.

[59] „Tercia autem posicio est que communiter docetur et tenetur, quod per consecracionem in altari panis substancia tota convertitur in corpus Christi et non annichilatur, sed manet suo modo in eo, in quod convertitur" (ebd.).

[60] „Fr. Thomas super 4. sentenciarum" (fol. 15).

[61] „Quod autem ista conversio panis in corpus Christi habeatur ex evangelio per consequenciam et non ex sola posicione magistrorum vel dogmate sanctorum, sic patet..." (ebd.).

beleuchten und widerlegen. Wie schon dessen Pariser Gegner vor allem die schwachen Seiten der Idiomenkommunikationslehre und des Traditionsbeweises angriffen, so auch der A. Wir sahen im 1. Teil der Arbeit, wie Quidort durch die Unterordnung der Brotsubstanz unter Christi Leib und durch deren Verbindung mit dem Leib und dadurch auch mit der Person Christi die rechte Idiomenkommunikation herstellen will, wie sie das Einsetzungswort „Hoc est corpus meum" verlangt. Diese Vereinigung zwischen Brotsubstanz und Christi Leib müßte demnach, so schließt der A., entweder eine akzidentelle oder eine substantielle sein. Eine akzidentelle Aufnahme der Brotsubstanz ist aber nach ihm unmöglich, da sie keine Idiomenkommunikation herbeiführen würde. Ebenso unmöglich ist auch eine substantielle Aufnahme der Brotsubstanz durch Christi Leib. Dieser ist nicht allmächtig. Jedes „substantificare" [62] setzt aber eine unendliche Kraft voraus, die der Leib, der unmittelbar die Brotsubstanz in die substantielle Vereinigung aufnehmen würde, nicht besitzt. — Aber selbst wenn hier keine Schwierigkeit liegen würde, so wäre die Idiomenkommunikationslehre Quidorts noch aus einem anderen Grunde falsch. Um zu verhindern, daß durch Idiomenkommunikation vom Brote die Gottheit ausgesagt werden könne, hatte er, wie wir gesehen haben, die Brotsubstanz nicht unmittelbar mit dem Suppositum Christi verbunden, sondern sie seinem Leibe untergeordnet und erst vermittels des Leibes mit dem Suppositum vereinigt. Hier greift der A. ein. Eine Unterordnung zwischen der Brotsubstanz und dem Leibe Christi kann natürlicherweise nicht angenommen werden. Denn beide stehen weder in einer wesentlichen noch einer akzidentellen Ordnung zueinander [63]. Natür-

[62] „Substantificare aliquid est facere actu esse in se vel in supposito."

[63] „Posito quod inter accidencia talia, de quibus loquitur, non sit ordo essencialis sed accidentalis tantum, nichilominus tamen inter naturas istas scilicet paneitatem assumptam et carneitatem sive corporeitatem corporis Christi non est aliquis ordo essencialis, quod patet, quia secundum esse diffinitum neutra includit aliam in sua racione, nec preexigit aliam nec sequitur ad aliam, ut una ad aliam habeat ordinem similitudinis vel prioris vel posterioris. Ubi autem non est simile neque prius neque posterius, ibi neque ordo. Simpli-

lich gibt er zu, daß Gott eine Unterordnung bestimmen könne. Aber woher, so fragt er mit Recht, nimmt der Verfasser der Defensio dafür den Beweis? Er müßte ihn aus theologischen Quellen streng führen; denn in solchen Geheimnissen kann nicht die Vernunft, sondern nur der Glaube uns leiten. Mit der bloßen abstrakten Möglichkeit ist es nicht getan [64].

Die von uns im ersten Teil der Arbeit schon besprochenen Versuche Quidorts, die Impanationslehre aus der kirchlichen Tradition zu beweisen, finden im 6. Traktat des A. eine genaue Widerlegung. U. a. wird bei der Erklärung des Zitates aus Joh. Damascenus wiederum der hl. Thomas zitiert [65]. Gegen die falsche Deutung des Bekenntnisses Berengars wird auf die richtige Erklärung des Johannes Teutonicus und des Huguccio hingewiesen. Auffallend ist es, daß der A. nicht auf die von Quidort vorgebrachten Meinungen der „magistri moderni" wie Guido von Cluvigny antwortet. Ob sie in der ihm vorliegenden Defensio fehlten? Sonst setzt das ganze Kapitel fast wörtlich den Wortlaut des entsprechenden Teiles der gedruckten Determinatio voraus.

Es fehlt noch die Widerlegung des Beweisversuches Quidorts: Meine Lehre ist philosophisch leichter ver-

---

citer patet, quod neque ordo accidentalis est inter naturas istas, quia ordo accidentalis attenditur inter accidencia racione sue inherencie ad subiectum unum et idem racione adveniencie et racione inherencie ad ipsum subiectum.... Sed inter istas naturas ... nec una preexigit aliam, nec consequitur ad aliam, quod patet, quia neutra habet se ad aliam ut genus vel pars vel ydioma. Ergo nullus ordo est inter ipsas, secundum quem una mediante alia assumatur vel coassumatur" (fol. 19^{v} f.).

[64] „Unde necesse haberet iste defensor et ista defensio posicionis huius assumpcionis paneitatis cum tali mediacione, habere firmam radicem magnarum et magnorum auctoritatum et auctorum ad credendum, vel racionum ad cogendum assentire huiusmodi mediacioni assumpcionis.... Videtur enim valde incautum preter textum Evangelii et Sacre Scripture et auctoritates sanctorum et doctorum innitencium consequencie et concordancie Sacre Scripture circa sacramenta ecclesie, solis racionibus de possibili irrumpere in secreta maiestatis fidei. Quis enim novit sensum Domini in talibus nisi sola fides ex auditu per verbum Christi" (fol. 20).

[65] „Ad hoc potest dici, quod Thomas super 4 Sentenciarum in questione illa, utrum panis remaneat substancia, sufficienter solvit distinguendo illa verba Iohannis Damasceni, quia unionem illam et coniunccionem Verbi et panis dicit accipiendam et intelligendam esse conversionem panis in corpus Christi etc." (fol. 20).

ständlich. Wir ahnen schon die prinzipielle Stellung des A. zu einem solchen Beweisgang: Eine theologische Frage ist zunächst nicht nach ihrer mehr oder weniger leichten philosophischen Verständlichkeit zu beurteilen [66]. Doch werden vom A. auch die einzelnen Beweisgründe widerlegt. Wenn der Pariser Lehrer sagte, daß seine Impanationslehre genau so leicht verständlich sei wie die Inkarnationslehre, so antwortet der A. mit Recht, daß gerade diese eines der tiefsten Geheimnisse des Glaubens darstelle. Auch die philosophische Antwort des A. auf die Schwierigkeit Quidorts, wie die Transsubstantiationslehre erklären wolle, daß Christus durch die *conversio* des Brotes vom Himmel auf den Altar komme, ist dogmengeschichtlich wichtig. Daher sei sie hier ganz mitgeteilt:

„Hoc autem sufficienter tollitur per modum existendi corpus Christi in altari, et per modum ipsius conversionis. Corpus Christi enim non incipit esse in aliquo loco, ubi non fuit prius, nisi duobus modis secundum duplicem modum existendi. Ubi enim existit corpus Christi secundum dimensiones proprias suas et eis mediantibus ut in loco, cui ille dimensiones sue commensurantur, ab inde non potest incipere esse in alio loco nisi per motum localem. Ubi autem existit per solam substanciam suam non mediantibus suis dimensionibus propriis, ibi non incipit esse per motum localem, cum substancie de se non competat motus localis, nisi mediante quantitate dimensiva solum; sed incipit ibi esse conversione alicuius in ipsum sicut mediante conversione panis, quia conversio potest ei convenire mediante sola substancia sua absque quantitate. Unde non est necesse corpus Christi ad conversionem istam descendere de celo ad altare, sed absque omni motu locali potest fieri ista conversio et per eam corpus Christi esse in altari... [67]."

Wenn Johann Quidort in der Begründung seiner neuen Hypothese immer wieder darauf hinwies, daß besonders die eigentliche Verwandlungslehre fast unüberwindliche philosophische Schwierigkeiten enthalte, so will der A. auch hierüber genaue Auskunft geben. Dadurch kommt es zu einer

---

[66] „Ad hec omnia potest dici in contrarium primo, quod in sacramentis et miraculis divinis non est querenda captabilitas nostri intellectus primo et principaliter, sed ex consequenti. Quod patet ex eo, quia in istis primo et principaliter requiritur fides propter meritum; racio vero ex consequenti ad fidei premium et solacium. Unde in talibus oportet fidem precedere et racionem subsequi et obsequi fidei..." (fol. 21v).

[67] Fol. 25v.

großangelegten, durch drei der zehn Traktate [68] sich hinziehenden, positiven Darlegung der katholischen Transsubstantiationslehre, die mit zu den umfangreichsten Traktaten gehört, welche wir aus dieser Zeit über diese Frage besitzen. Wir wollen die Grundgedanken und dogmengeschichtlich wichtigsten Teile vorlegen.

Der A. geht von den fünf Hauptschwierigkeiten aus, welche die zeitgenössische Theologie „in den Summen, Traktaten und Disputationen" [69] zu behandeln pflegte und „von denen die meisten anderen ihren Ursprung zu nehmen scheinen" [70]. Der Eigenart des Verfassers entsprechend, die letzten Tiefen zu suchen und zu finden, werden diese fünf Hauptschwierigkeiten nicht, wie so oft in anderen Summen, nur einfach aufgezählt, sondern in eigenen Kapiteln auf ihre Grundgedanken hin analysiert.

Die erste Schwierigkeit der Transsubstantiationslehre besteht in dem Problem, wie die körperliche Substanz des Leibes Christi ohne die individualisierenden Akzidentien als Individuum existieren kann [71]. Ohne das Individuationsprinzip kann kein Ding sein. Dieses ist aber bei körperlichen Dingen die Materie unter ihren eigenen Dimensionen, welche bei Christi Leib nach der Transsubstantiationslehre in der Eucharistie nicht vorhanden sind [72].

Die Lösung dieser Schwierigkeit führt den A. zu längeren Auseinandersetzungen über das zu seiner Zeit so umstrittene

---

[68] Tractatus 7—9 (fol. 26v—42v).
[69] Fol. 26v. — [70] Ebd.
[71] „Prima ergo difficultas est, qualiter substancia corporalis individua ut substancia corporis Christi possit actu existere preter proprios modos propriarum dimensionum et accidencium individuancium" (fol. 26v).
[72] „Sola enim substancia individua sive particularis est illud, quod actu subsistit, ut probat Phylosophus 12° Metaphysice, ubi ostendit: universalia et ydee non possunt esse principia rerum eo, quod actu non subsistant. Sed sublatis principiis individuacionis nulla substancia potest individuari. Ergo sublatis principiis individuacionis nulla substancia actu subsistit. In substanciis vero sensibilibus materia, sub dimensionibus propriis unicuique individuo existens, est principium individuacionis. Ergo sublatis dimensionibus propriis, que cum materia sunt principia individuacionis, nulla substancia sensibilis erit actu subsistens. Sed corpus Christi in altari communiter ponitur esse preter dimensiones proprias..." (ebd.).

Individuationsproblem. Es werden nach ihm darüber vier Ansichten von den Zeitgenossen vorgebracht, je nachdem sie 1. die Materie, 2. die Form, 3. die Akzidentien oder 4. die Zusammensetzung dieser drei Faktoren als Grund der Individuation betrachten. Die Materie kann jedoch nach dem A. nicht allein das Individuationsprinzip darstellen, da sonst die *substantiae separatae* nicht als Einzeldinge erklärt werden können [73]. Daß die Form oder die Akzidentien für sich genommen nicht das ganze Individuationsprinzip ausmachen können, folgert der Verfasser daraus, daß die Ursache der Individuation etwas sein muß, was zu der Species hinzukommt bzw. die Substanz nicht nur akzidentell, sondern auch substantiell bestimmt [74]. Also kann der Grund weder allein in der Materie noch allein in der Form liegen, da diese schon zur Species gehören, auch nicht in rein akzidentellen Eigenschaften, da sie nichts Substantielles hinzufügen. Es verbleibt also nur die Möglichkeit, in der Zusammensetzung der drei Faktoren das Individuationsprinzip zu sehen. Wo die Materie fehlt, wie bei den *substantiae separatae*, liegt es in der Zusammensetzung von Wesen und Sein [75]. Genaue Darlegungen folgen dann noch über den Einfluß der einzelnen drei Faktoren der Individuation bei körperlichen Dingen. Da

---

[73] „Sed si ista est causa tota et generalis omnis individuacionis, tunc difficile esset assignare causam individuacionis in substanciis separatis, que non sunt forme universales per se subsistentes, sicut dixerunt platonici, sed sunt substancie particulares, ut probat Philosophus 12° Metaphysice ex eo, quod principia rerum subsistencium oportet esse particularia. Nequit eciam dicere, quod individuentur per orbes, quia non sunt forme sed motores separati temporum orbium" (fol. 31).

[74] „Cum individuum in genere substancie sit substancia prima, causam individuacionis oportet sumere ab eo, quod substancialiter extra racionem speciei addidit individuum super universale et non accidentaliter" (fol. 31^{v}).

[75] „Principia vero individuacionis in non habentibus materiam ut in substanciis separatis sumuntur ex parte ipsius essencie ut recipientis et limitantis et ex parte ipsius esse ut recepti et limitati per essenciam ad formam simplicem individualem... . Unde patet: In substanciis separatis forma individualis non est alia ab essencia sua limitante suum esse, sicut in habentibus materiam et formam individualis forma est forma tocius compositi, que est alia a forma substanciali, que est altera pars compositi" (fol. 33).

sie uns mitten in den Kampf um das Individuationsproblem hineinführen, seien auch sie hier mitgeteilt [76].

Bei Christi Leib auf dem Altare sind alle Faktoren der Individuation vorhanden. Um das zu beweisen, unterscheidet der A. ein zweifaches Sein der Dinge, das *esse sensibile* und das *esse existencie.* Das *esse sensibile* gehört nicht einfachhin zur Substanz des Dinges, sondern nur zu seiner sichtbaren Erscheinungsform. Die Substanz besitzt dieses Sein nicht un-

[76] „Circa formas vero individuales duo considerantur, scilicet indivisio in se, que ex ipsa forma individuali resultat in individuo, ex qua indivisione causatur incommunicabilitas ipsius et divisio uniuscuiusque individuorum ab aliis individuis eiusdem speciei. Indivisio itaque eorum in se est causa unitatis numeralis ipsorum uniuscuiusque per f o r m a m continentem et terminantem. Et propter hoc dicit Commentator 10° Metaphysice: Quod unum individuum in rei veritate est illud, quod in se habet causam continuacionis sue suam formam. Hec autem est forma individualis continens et formans materiam signatam. Unde subiungit Commentator ibidem: Quod continuum non est unum nisi per ultima terminancia, scilicet per formas individuales. Forma enim est ultimum terminans, sicut dicit Commentator ibidem. — Divisio vero, id est distinccio uniuscuiusque individuorum ab aliis individuis eiusdem speciei, est causa multiplicacionis individuorum in una specie. Hec autem multiplicacio creatur ex diversitate modorum recepcionis formarum essencialium in m a t e r i a m, que diversitas recepcionis creatur ex diversitate a c c i d e n c i u m, quibus mediantibus materia dividitur et extenditur per partes suas, et per consequens forma in partibus et secundum partes materie. Quantitas verum est primum divisibile per se; qualitas vero per accidens, sicut dicit Commentator... . Cum igitur cause et principia dicantur multipliciter et principium fere tot modis sicut causa dicatur, ut dicit 2° Metaphysice; causa autem dicatur quadrupliciter, ut habetur 2° Physicorum; principium eciam dicatur vel in efficiendo vel essendo vel in cognoscendo, ut habetur 5° Metaphysice: si ergo loquamur de causis individuacionis, que sunt principia in efficiendo, sic potest dici, quod ipsum immediatum movens et agens ad generacionem individui est causa et primum principium individuacionis. Unde dicit Commentator 8° Physicorum, quod generans dat generato formam et omnia accidentia contingencia forme. Sed nichil generatur nisi individuum... . Si autem loquamur de principiis individuacionis, prout aliquid dicunt principium non in faciendo vel in fiendo sed in essendo, hoc potest esse dupliciter: aut de ipsis principiis precise et per se complentibus et terminantibus esse individuale; et sic forme individuales sunt principia et cause individuacionis, sicut dicit Commentator 1° Physicorum: Quia composicio esse individui est ex suis partibus, que sunt secundum qualitatem; aut de principiis conducentibus materiam et formam et in ipsa composicione ad determinatum modum recepcionis forme in materia signata secundum exigenciam speciei et terminacionem individui; et sic dimensiones terminate ex parte materie et figuraciones ex parte forme terminantes esse individui dicuntur principia composicionis secundum Johannem Damascenum" (fol. 32 f.).

mittelbar, sondern erst vermittels der Akzidentien. Das *esse existencie* jedoch gehört als aktuelles Sein des Dinges vermittels der eigenen substantiellen Prinzipien unmittelbar zur individuellen Substanz [77]. Weil nun das *esse sensibile* vermittels der Akzidentien vorhanden ist, muß es auch der Art derselben folgen und ist daher sichtbar, brechbar usw. Anders das *esse existencie*. Es folgt der Art der substantiellen Prinzipien, die unsichtbar sind und nur mit dem Verstande erfaßt werden können. Da jedoch keine individuelle Substanz ohne ihre Individuationsprinzipien existiert, zu denen auch die Akzidentien zu zählen sind, müssen auch diese, soweit sie zu dem *esse existencie* gehören, dessen Art haben, d. h. auch unsichtbar sein. Mit anderen Worten, die Quantität muß vorhanden sein, aber nicht *quantitativo modo* [78]. Daß die Substanz mit Akzidentien ohne die diesen eigene Seinsart bestehen kann, folgert der A. aus der durch Aristoteles wie durch den aristotelischen Begriff der Akzidentien feststehenden Tatsache,

---

[77] „Ad cuius declaracionem adtendendum est, quod cum corpus Christi sine dubio sit in genere substancie sensibilis, ex hoc duo adtendenda circa ipsum, videlicet apparencia secundum sensum et existencia secundum actum, ex quo per consequens duplex esse consideratur circa ipsum: scilicet esse sensibile, quod cum non pertineat ad substanciam rei simpliciter, sed magis ad sensibilem apparenciam, ipsa substancia, habet hoc ipsum esse mediantibus accidentibus, que apprehendit sensus; et esse existencie, quod est esse actuale per substancialia propria, quod cum pertineat ad racionem substancie proprie tamquam prime, hoc esse habet mediantibus suis principiis substancialibus, que non apprehendit nisi intellectus" (fol. 33[v]).

[78] „Secundum hoc duplex esse duplex potest esse modus existendi corpus Christi: unus secundum esse sensibile, quod esse tamen habeat mediantibus accidentibus, que apprehendit sensus. Ut dictum est, sub tali modo existendi existit substancia corporis Christi mediantibus accidentibus, ubicunque existet; et per consequens existencia substancie sequetur modum accidencium et redigetur ad ipsum. Unde sub tali esse et modo existendi substancia corporis Christi erit in loco localiter et divisibiliter et erit apprehensibile sensibiliter et habet alios modos consequentes modos accidencium ut partes quantitativas... . Alius modus potest esse secundum esse suum actuale et substanciale proprium solum, quod esse cum habeat mediantibus suis principiis substancialibus non solum ut substancialiter, ut substancia prima, i. e individua substancia, scilicet secundum hanc materiam et hanc formam, que secundum se acceptam apprehendit solus intellectus: sub tali modo existendi corpus Christi existet per se mediantibus solis principiis suis substancialibus. Et cum substancia prima non sit absque suis principiis individuantibus secundum existenciam actualem, principia individuancia, si que sunt de accidentibus, ut quantitas et

daß die Substanz völlig ohne die Akzidentien existieren kann. Also kann sie sicher auch mit Akzidentien bestehen, obschon diese die ihnen entsprechende Seinsart nicht haben [79]. Auch ist z. B. das Nicht-am-Ort-sein (esse illocaliter) der Substanz als solcher eigentümlicher als das örtliche Sein, das sie erst durch die hinzukommenden Akzidentien erhält.

Auf gleiche Weise löst der A. auch die weitere Frage: Wie kann Christi Leib an mehreren Orten zugleich sein? Das Ergebnis der sich durch mehrere Kapitel hinziehenden Untersuchung wird fol. 39 kurz in folgende zwei Schlüsse zusammengefaßt: Christi Leib ist nach der entwickelten Theorie nicht *modo quantitativo* auf dem Altare vorhanden. Da aber erst das *spatium* die Grundlage des Am-Orte-Sein ist und jedes *spatium* die Quantität voraussetzt, so ist Christus im Sakrament nicht *localiter in loco*. Damit hängt der zweite Schluß unmittelbar zusammen: Wenn Christus *illocaliter* im Sakrament zugegen ist, so ist seine Gegenwart nicht *per dimensiones et commensuracionem dimensionum*. Wie aber die menschliche Seele zeigt, sind Dinge, die so existieren, nicht der Zahl nach getrennt, selbst wenn sie an verschiedenen Orten zugegen sind. Wie die Seele im ganzen Körper nur eine ist, so auch Christi Leib auf allen Altären [80]. Daraus folgt auch, daß auf den Altären und im Himmel der gleiche Leib

---

similia, sequuntur substanciam et redigentur ad modum ipsius. Unde sub tali modo existendi, ubicunque erit substancia, ibi erunt huiusmodi accidencia mediante ipsa et sic ipsa substancia corporis Christi erit ibi illocaliter et indivisibiliter et insensibiliter, et quantitas erit ibi, sed non quantitativo modo, et qualitas, sed non qualitativo modo ..." (ebd.).

[79] „Preterea, quod est per se, potest esse sine eo, quod est per aliud; sed substancia est ens per se, accidens vero est ens per aliud, sicut dicitur 7° Metaphysice: quod accidencia non sunt encia, nisi quia sunt entis. Ergo substancia potest esse per se sine accidentibus. Sed quod potest esse per se sine alio, potest esse sine modo illius ..." (fol. 34).

[80] „Sed que taliter sunt in loco, in hiis distinccio secundum locum non facit distinccionem secundum numerum, ut patet de anima et aliis formis substancialibus. Ergo in corpore Christi, sub sacramento taliter existente eodem tempore in diversis locis, distinccio secundum locum non facit distinccionem secundum numerum. Sed quod est indistinctum secundum numerum, est unum secundum numerum" (fol. 39).

ist. Denn auf dem Altare ist er ohne Dimensionen und unörtlich, also auch ohne Distanz vom Himmel [81].

Dann behandelt der A. noch kurz die verbleibenden Hauptschwierigkeiten gegen die Transsubstantiationslehre. Zunächst: Wie kann eine vollständige Umwandlung stattfinden, da ein Ding nicht gemäß der Form, sondern nur gemäß der Materie in Potenz zu etwas anderem ist [82]? Diese Schwierigkeit besteht nach dem A. in Wirklichkeit nur für natürliche Kräfte. Gott als übernatürliche Macht kann sowohl Form wie Materie verändern. Die beiden weiteren Einwürfe: Wie kann der gleiche Leib im Himmel und auf Erden sein, bzw. wie kann er auf verschiedenen Altären sein? sind schon zusammen mit dem ersten gelöst. Die fünfte und letzte, die philosophische Hauptschwierigkeit gegen die Transsubstantiationslehre: Wie können die Akzidentien ohne Subjekt zurückbleiben? führt den A. zu Darlegungen über die Natur der Substanz und des Akzidens. Gewiß sind beide verschieden. Aber sie sind nicht zwei substantiell verschiedene Teile des Seins, sondern nur zwei verschiedene Seins a r t e n, je nachdem das Sein in sich oder durch ein anderes Sein existiert [83]. Weil so das *esse per se* bzw. das *esse in alio* nur ein *modus* des aktuellen Seins ist, kann der *modus* fehlen

---

[81] „Inter nullum locum et quemlibet locum non est aliquis locus medius . . . . Sed corpus Christi sub sacramento existens est illocale. Ergo inter corpus Christi sub sacramento existens et inter quemlibet locum et localiter existens in loco non est aliquis locus medius. Inter que vero non est medius locus, non est distancia secundum locum. Ergo inter corpus Christi sub sacramento et quodlibet corpus localiter existens in loco non est media distancia secundum locum . . . . Ergo inter corpus Christi sub sacramento et inter ipsum corpus existens in celo non est aliquis locus medius nec media distancia localis" (fol. 39v).

[82] „. . . non in potencia ad aliud secundum formam, sed secundum materiam solam" (fol. 41).

[83] „Preintelligendum est, quod cum substancia et accidens immediate dividant ens non per differencias aliquas specificas additas super ens, sed per solum modum essendi, quia substancia est ens per se, accidens vero ens entis sive ens in alio sive ens alterius vel ad aliud, ut dicitur 7° Metaphysice. Propter hoc actualis existencia utriusque reducitur ad ens et ad esse. Unde sicut actualis existencia substancie est esse et hoc, quod dicitur per se, est modus suus essendi, ita actualis existencia accidentis similiter est esse, et hoc quod dicitur inesse sive esse in alio, est suus modus essendi" (fol. 42).

und doch das aktuelle Sein weiterbestehen [84]. Das zeigt z. B. die Menschwerdung Christi, in der das menschliche substantielle Sein nicht in sich, sondern im göttlichen Suppositum existiert. Es verliert also den *modus* des *esse per se* und bleibt doch substantielles Sein. Genau so kann auch bei dem akzidentellen Sein der Modus des *esse in alio* fortfallen und doch das Sein selber fortbestehen [85]. Mag das vielleicht natürlich unmöglich sein, für Gottes Allmacht ist es möglich, da kein innerer Widerspruch vorhanden ist [86]. Somit fällt auch der letzte Grund für die neue Erklärung der Gegenwart Christi im Sakramente: die philosophische Widerspruchslosigkeit der Transsubstantiationslehre ist dargetan.

Damit stehen wir am Schlusse unserer systematischen Zusammenfassung der Lehre des Anonymus. Das ganze Werk zeugt von einem wirklich bedeutenden Geiste wie auch von einer theologisch bedeutenden Zeit, die nicht nur Überkommenes treu zu schützen wußte, sondern es auch mit modernen Gründen tiefer zu erklären versuchte.

---

[84] „Differencia autem est inter ea, que distinguuntur et differunt ad invicem per substanciales differencias additas super genus, et inter ea, que distinguuntur et differunt ad invicem per aliquem modum solum superadditum suo superiori: quia in illis, que distinguuntur a se invicem per substanciales differencias additas super genus, sublata differencia substanciali aufertur eciam essencia speciei, sicut sublato racionali aufertur homo. In illis vero, que distinguuntur a se invicem per solum modum aliquem additum ad suum superius, sublato modo utriusque possibile est adhuc remanere esse utriusque" (ebd.).

[85] „Unde sicut sublato a substancia modo, qui est per se, adhuc possibile est substanciam esse, sicut patet in substancia habente modum accidentis, ut in humana natura assumpta a Verbo, ubi natura sive substancia humana non est in se in subposito proprio, ut substancia habens modum substancie, sed est in subposito alieno, ut substancia habens modum accidentis, ita sublato ab accidenti modo illo, qui est inesse sive esse in, adhuc possibile est accidens esse, quia inesse non est esse, sed est modus essendi ipsius accidentis distinguens ipsum a substancia" (fol. 42).

[86] „Unde non est Deo inpossibile simpliciter, quod accidens sit et habeat esse actuale per aliam causam vel modum, ut per virtutem divinam, quam per illam solam causam vel modum, ut insit, exceptis illis accidentibus, de quorum essenciali racione est inesse sicut illis accidentibus, quorum esse est successivum" (ebd.).

III. Dogmengeschichtliche und literarische Schlüsse.

Für die Kenntnis der Theologie erscheint die Abhandlung des A. aus drei Gründen wichtig.

1. Sie zeigt gegenüber anderen Theologen das feste Streben, ein zu starkes Eingreifen der Philosophie in theologische Gebiete zu verhindern.

2. Trotz des theoretisch aufgestellten Prinzips, nur mit theologischen Beweisgründen theologische Wahrheiten zu belegen, geht die Schrift dennoch sehr weit in der Schätzung der aristotelischen Philosophie. Aristoteles wie der Kommentator werden recht häufig als unbezweifelbare Autoritäten neben und mit den Vätern betrachtet. Das zeigt, wie weit selbst in den Kreisen, die einen methodisch so ausgeprägten Standpunkt vertreten wie der A., eine Überschätzung des Aristoteles als Beweisquelle gedrungen war. Sein einfaches Zeugnis entscheidet ohne weitere Untersuchung.

3. Für die Wertschätzung des hl. Thomas ist die Stellung bemerkenswert, die er im 10. Traktat des A. einnimmt. Dort werden die Einsprüche behandelt, welche Johann Quidort in Paris bei der großen Disputation gemacht wurden. Als erste Schwierigkeit vor allen anderen theologischen Einwänden und Autoritäten steht hier die Autorität des fr. Thomas: „Primo itaque inter argumenta magistrorum respondebat iste defensor ad primum argumentum dicendo, quod fr. Thomas super quartum Sentenciarum nunquam improbaverit istam positionem [87].“

Literargeschichtlich konnte unsere eingehende Untersuchung nur die frühere Feststellung Fr. Pelsters S. J. bestätigen, daß die dem A. vorliegende Schrift Quidorts nicht die von P. Allix gedruckte sein kann. Der A. bezeichnet seine Einteilung in zehn Traktate als Nachbildung der Einteilung des Johann Quidort. Die uns gedruckt vorliegende Determinatio des Pariser Lehrers aber sagt ausdrücklich, daß sie in sechs Kapiteln über die Frage handeln wolle. Man kann daher auch nicht sagen, daß die gedruckte Determinatio vielleicht nur ein uns erhaltenes

[87] Fol. 42v.

Bruchstück der ursprünglichen sei. Das wird zudem verboten durch die völlig verschiedene Anordnung der Schwierigkeiten der Pariser Mitprofessoren, wie sie die gedruckte Schrift und die entsprechenden Angaben des A. am Schluß aufweisen. Viele Schwierigkeiten sind zwar die gleichen. Aber die Anordnung ist verschieden, obschon der A. ausdrücklich die Schwierigkeiten nach der ihm vorliegenden Schrift Quidorts bringen will. Daher muß diese von der gedruckten verschieden gewesen sein.

Über den Inhalt der beiden so festgestellten Verteidigungsschriften des Johann Quidort läßt sich bei einem Vergleich deutlich erkennen, daß die ungedruckte und bisher nicht wiedergefundene Arbeit, welche dem A. vorlag und ihm von der römischen Kurie zugesandt wurde, umfangreicher als die erhaltene gewesen sein muß. Sie enthielt vor allem eine längere Vorbemerkung über die vier philosophischen Grundlagen. Außerdem war ihr eine größere Anzahl von Schwierigkeiten, die Quidort in Paris gemacht wurden, mit deren Lösungen beigegeben. Auch erscheinen mehrere Kapitel, welche die Beweisgänge vorführen, in der ungedruckten Arbeit in mehr erweiterter Form als in der gedruckten Determinatio. So ist z. B. das 5. Kapitel bei Allix kürzer und gedrängter als das entsprechende Kapitel, das der 6. Traktat des A. voraussetzt.

Wir gehen daher wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß Johann Quidort seine vor der Appellation an den Papst — vielleicht für die große Pariser Disputation oder die Untersuchungskommission unter Ägidius von Rom — schon verfaßte Verteidigung noch ergänzte und diese erweiterte Ausgabe dem Heiligen Stuhl zusandte. Dabei hat er freilich ganze Stücke aus dem ersten Werk übernommen. Die erweiterte Verteidigung war im wesentlichen genau so aufgebaut wie die uns überlieferte erste Arbeit. Vorausgeschickt war nur die Einleitung, und am Schlusse war eine Ergänzung der Einwürfe beigefügt, welche die Lehrer und Scholastiker in Paris bei der großen Disputation gemacht hatten.

Wer ist nun der Verfasser der anonymen Gegen-

schrift? Über ihn sagt Grabmann [88]: „Wer diese Gegenschrift, dieses wissenschaftliche Gutachten, ausgefertigt hat, läßt sich nicht aus den Ausführungen des Prologs ohne weiteres erschließen. Es ist offenbar eine der Kurie nahestehende Persönlichkeit von wissenschaftlichem Ansehen. Dürfen wir vielleicht an Ägidius von Rom denken? Freilich setzt dessen prüfende und begutachtende Betätigung schon in einem früheren Moment des Streites, bevor dieser am päpstlichen Stuhl anheischig gemacht wurde, ein. Vielleicht ergeben sich noch aus dem Inhalt der Gegenschrift Anhaltspunkte, um den Autor zu bestimmen."

Ägidius von Rom hat in den Theoremata de corpore Christi in 50 Kapiteln wie auch in den Quodlibeta 1, 2, 2 seine Ansicht über die Transsubstantiationslehre vorgelegt. Die Impanationslehre ist nicht besonders erwähnt. Doch lassen die umfassenden Darlegungen, die Ägidius hier über die Transsubstantiationslehre im allgemeinen bietet, erkennen, daß die gesamte Beweisart in Einzelheiten, wenn auch nicht in den Ergebnissen, recht von der des A. verschieden ist. Auch dürfte die reservierte Stellung, welche der A. zu den philosophischen Voraussetzungen des Johann Quidort einnimmt, kaum mit Ägidius' Lehre in Zusammenklang gebracht werden können. Entscheidend ist auch die verschiedene Stellungnahme zur Individuationslehre. Während der A. sich zu dem Individuationsprinzip der Zusammensetzung aller drei Elemente, Materie, Form und Akzidentien, bekennt und dies so stark betont, daß er auch bei den Engeln in der Zusammensetzung von Sein und Wesen die Individuationsbegründung sieht, steht Ägidius auf dem Standpunkt, daß die materia signata als Prinzip der Individuation anzusehen ist.

Man könnte auf Grund der Stellung des A. zu den philosophischen Voraussetzungen des Johann Quidort vielleicht an einen Franziskaner als Verfasser denken. Dem steht aber als schweres Bedenken die Individuationslehre, besonders bei der substantia separata die Zusammensetzung von Sein und Wesen, entgegen. Verfasser könnte der Magister S. Pa-

[88] A. a. O. 16.

latii sein, aber ebenso gut käme ein anderer bedeutender Theologe in Betracht. Wir werden daher, bis zufällige Funde oder eine genauere Untersuchung der Theologie des beginnenden 14. Jahrhunderts weitere Anhaltspunkte bieten, bei der mehr allgemeinen Beschreibung des Verfassers, wie sie Grabmann gibt, stehen bleiben müssen: Der A. zeigt sich als bedeutenden, selbständigen Theologen, der der päpstlichen Kurie nahesteht.

Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien.

Von Joseph de Vries S. J.

In jüngster Zeit wurden von J. Geyser[1] und L. Fuetscher S. J.[2] alle Versuche, das Prinzip vom zureichenden Grund durch Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip indirekt zu erweisen, in eingehenden und scharfsinnigen Darlegungen zurückgewiesen. Wer ihre Gründe ruhig auf sich wirken läßt, wird zugeben müssen, daß alle diese Versuche in der Tat zum mindesten sehr angreifbar sind — vorausgesetzt, daß sie von ihren Verteidigern wirklich so gemeint waren, wie sie von Geyser und Fuetscher aufgefaßt werden. Nun scheint aber doch diese „Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip" die seit alters in der scholastischen Philosophie herkömmliche Art zu sein, die anderen Prinzipien zu begründen; Aristoteles[3] und Thomas[4] selbst scheinen diesen Weg zu weisen. Sollte also wirklich ein anscheinend so wesentlicher Punkt scholastischer Methodenlehre gänzlich verfehlt sein?

Oder liegen die Dinge geschichtlich vielleicht doch ganz anders? Man kann wohl auf diese Vermutung kommen, wenn man sich einmal die Mühe nimmt, der Herkunft der „herkömmlichen" Beweise etwas genauer nachzugehen. Unschwer kann man diese „Reduktionsbeweise" durch die scholastischen Lehrbücher des 19. Jahrhunderts hindurch zurückverfolgen: In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts findet man sie bei einigen Scholastikern, z. B. bei Sigism. Storchenau S. J.[5] mit auffallender Bestimmtheit ausgedrückt. Im scholastischen Schrifttum der ersten Hälfte des „philosophischen" Jahrhunderts sucht man dergleichen Beweise vergebens; von einem

---

[1] Das Prinzip vom zureichenden Grunde (Regensburg 1929) 50—69.
[2] Die ersten Seins- und Denkprinzipien (Innsbruck 1930) 31—42 133 f.
[3] Metaphysik, lib. 3 (4) cap. 3, 1005 b, Z. 32.
[4] In 4 Met. lect. 6 n. 604; S. th. 1, 2 q. 94 a. 2; 2, 2 q. 1 a. 7 usw.
[5] Institutiones Metaphysicae lib. 1 § 21.

Prinzip des zureichenden Grundes ist überhaupt noch nicht die Rede. Diese Tatsachen legen die Vermutung nahe, daß nicht nur die sprachliche Fassung des Prinzips, sondern auch seine Ableitung aus dem Widerspruchsprinzip vom Leibniz-Wolffschen Rationalismus übernommen worden ist. Es ist ja bekannt, daß Leibniz das Prinzip vom zureichenden Grunde zuerst als solches ausgesprochen hat und daß es durch Wolffs Einfluß in den weitesten „aufgeklärten" Kreisen zur obersten Forderung der Wissenschaftlichkeit wurde, nur ja nichts ohne zureichenden Grund als wahr anzunehmen. Und es ist auch bekannt, wie sehr gerade Storchenau sich von der Wolffschen Philosophie beeinflussen ließ.

Die Sache scheint einer Untersuchung wert. Im Anfang des 18. Jahrhunderts stand die scholastische Philosophie gewiß nicht in hoher Blüte. Die Zeiten der großen scholastischen Erneuerung, die Zeiten eines Franz von Vitoria, eines Suarez, waren längst dahin. Das Eigenleben der Scholastik war mehr und mehr erstarrt, namentlich in der Metaphysik. Nur allzu schulmäßig wurden immer wieder dieselben Fragen abgehandelt, je nach den verschiedenen Richtungen dieselben Antworten mit denselben Beweisen begründet und die entgegengesetzten Meinungen mit denselben Unterscheidungen entkräftet. Einigermaßen eigentümlich ist der Zeit nur die Frage nach der Art der Unterscheidung zwischen den „metaphysischen Graden", wo mit mehr Scharfsinn als Tiefe die einen eine *distinctio formalis ex natura rei* (Mastrius [6]), andere eine *distinctio virtualis interna* (Lynceus [7]), wieder andere eine bloße *praecisio objectiva* (z. B. Ant. Mayr S. J.[8]) oder gar eine noch geringere *praecisio formalis* (z. B. Lossada [9]) verteidigten. Die letzteren näherten sich dabei wieder bedenklich einer Art Nominalismus. Die eigentliche Metaphysik trat immer mehr zurück. In dem stattlichen Folioband der Philosophia Aristotelico-Thomistica

[6] Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer IV (Venetiis 1688) 292—305.
[7] Universa Philosophia Scholastica III (Lugduni 1654) 29—82.
[8] Philosophia Peripatetica I (Ingolstadii 1739) 158—220.
[9] Cursus Philosophici I (Salmanticae 1724) 195—271.

von Placidus Renz O. S. B.[10] ist sie auf ganze zehn Seiten zusammengeschrumpft. Zur Entschuldigung dieses Rückganges der Metaphysik muß freilich hinzugefügt werden, daß er wenigstens zum Teil dem Zwang der Verhältnisse zuzuschreiben ist. Die absolutistischen Regierungen, die sich immer mehr auch in die kirchlichen Schulen einmischten, setzten vielfach eine Kürzung des philosophischen Lehrganges auf zwei anstatt, wie bis dahin, drei Jahre durch; dazu forderten sie immer weitergehende Pflege der „ebenso nützlichen als angenehmen *philosophia experimentalis*", natürlich auf Kosten der weniger „nützlichen" Metaphysik[11].

I. Die rationalistische Auffassung der „notwendigen Wahrheiten" und ihr Einfluß auf die neuere scholastische Philosophie.

Ein anderes oft wiederholtes Verlangen der Regierungen war, man müsse die neueren Philosophen, wie Malebranche, Locke, Leibniz und Wolff, mehr berücksichtigen und sich ihnen angleichen. Sind die Scholastiker auch diesem Verlangen mehr oder weniger nachgekommen? In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist noch wenig davon zu bemerken. Sehen wir uns aber scholastische Lehrbücher der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an, wie etwa Berthold Hauser S. J.[12], Antonius Genuensis[13], Ben. Stattler S. J.[14], S. Storchenau[15] und andere, so müssen uns notwendig manche Verschiedenheiten gegenüber den älteren Scholastikern auffallen. Schon die Titel künden einen neuen Geist.

---

[10] Augustae et Lincii 1740.

[11] Vgl. z. B. Bernh. Duhr S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 18. Jahrhundert (Regensburg 1928) I 84 188 248 298 306 323 409; II 30 f. 46 65.

[12] Elementa philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta (Augustae Vind. 1755—1764); vgl. Duhr a. a. O. II 47 f.

[13] Disciplinarum Metaphysicarum Elementa, mathematicum in morem adornata (Bassani 1764).

[14] Philosophia methodo scientiis propria explanata (Augustae Vind. 1769).

[15] Institutiones Logicae (Viennae 1769); Institutiones Metaphysicae (Viennae 1771).

Die Philosophie wird eine neue genannt[16], die befolgte Methode wird schon im Titel als die der Wissenschaften, der Mathematik oder als die Newtonsche[17] bezeichnet. Man vergleiche damit die Titel der lateinischen Werke Wolffs: Logica, Ontologia methodo scientifica pertractata, oder etwa den Titel von E. Knutzens Logik: Elementa philosophiae rationalis... mathematica methodo demonstrata (1747). Den Rationalisten scheint auch die neuartige Einteilung in kurze, durch ganze Bücher durchgezählte Paragraphen entlehnt zu sein. Von größerer Bedeutung ist die Umstellung der Teile der Philosophie. Bei den älteren Scholastikern ist die Ordnung immer: Logik — Physik — Metaphysik. Schon bei Hauser erscheint dagegen nach der Logik zuerst die „Ontologie" — offenbar nach dem Beispiel Wolffs. Auch die Anordnung innerhalb der einzelnen Traktate wird mehr oder weniger Wolff angeglichen. Früher folgte in der Logik auf die Behandlung der drei elementaren Denkformen („Summulae") gewöhnlich die Universalienlehre im allgemeinen und im besonderen *(quinque praedicabilia, decem praedicamenta)*, dann weitere Fragen im Anschluß an des Aristoteles Bücher Perihermeneias und die beiden Analytica. Jetzt kommen nach der Lehre von der Schlußfolgerung Abhandlungen über das Kriterium der Wahrheit, über die Methode u. dgl., entsprechend dem zweiten Teil der Logik Wolffs (Pars practica). Die eigene Behandlung der Universalienfrage fällt fort. In der Ontologie beginnt man wie Wolff mit dem Widerspruchsprinzip und dem Prinzip vom hinreichenden Grund.

Doch all diese Übereinstimmungen könnten jemand allzu äußerlich erscheinen. Warum sollte man nicht von einem so hervorragenden Systematiker, wie Wolff es ohne Zweifel war, eine bessere Anordnung des Stoffes übernehmen dürfen? Darum muß man doch noch nicht auch seine Lehren übernehmen. Demgegenüber ist gewiß zuzugeben, daß man nicht wenige durchaus wesentliche Lehrsätze der Leibniz-Wolff-

[16] So Maximus Mangold S. J., Philosophia recentior (Monachii 1763).

[17] Jac. Zallinger S. J., Philosophia Newtoniana methodo exposita (Augustae Vind. 1773).

schen Philosophie entschieden abgelehnt hat. So weist z. B. Storchenau den Optimismus, das System der prästabilierten Harmonie und die angeborenen Ideen zurück und verteidigt gegen Wolff eine wahre Willensfreiheit und die Möglichkeit der Wunder. Trotzdem bleibt bestehen, daß er, wie auch andere, mit hoher Anerkennung, ja mit einer gewissen Begeisterung von Leibniz und Wolff und ihrer neuen Methode zu philosophieren spricht. Daß es sich dabei um mehr als bloße Äußerlichkeiten handelt und daß man sich bei der neuen Methode eines gewissen Gegensatzes zur Scholastik bewußt war, zeigen die Worte, die Storchenau in der philosophiegeschichtlichen Einleitung zu seinen Lehrbüchern Leibniz und Wolff widmet: „Leibnitius ... scholasticorum ... philosophiam non ex integro repudiandam, in multis tamen emendandam esse censuit: eam in rem obscuras confusasque eorum notiones ad claras et distinctas reduxit; terminos inanes, quibus illorum scripta scatebant, extirpavit; methodum denique mathematicam in auxilium vocavit." Nachdem er dann einige Werke Leibnizens aufgezählt hat, erwähnt er die „Leibnitianorum secta hodie in metaphysicis praecipue florens" und fährt fort: „Omnium antesignanus est Christianus Wolfius magno editorum voluminum numero clarissimus [18]." Ähnlich spricht er sich in der Einleitung zur Metaphysik aus: „Restitutae amplificataeque Metaphysicae gloriam praecipue sibi vindicant Cartesius, Gassendus, Leibnitius, quos Wolfius, aliique complures praestantissimi viri in hunc usque diem secuti sunt et, ut spes est, sequentur porro: horum ego nomina doctissimosque labores, ut occasio tulerit, abunde laudabo [19]." Stattler zeigt sich nüchterner, wenn er in launiger Weise bemerkt: „Leibnitius et Wolfius ... hodiedum florent iuxta ob multa praeclare scripta, atque vapulant ob errores multos; utrumque ex merito [20]." Auch er scheint das Verdienst der neuen Philosophie vor allem in den klaren und deutlichen Begriffen zu sehen, die sie gebracht habe; nur

[18] Institutiones Logicae § 41 (zitiert nach der Neapeler Ausgabe von 1816).
[19] Institutiones Metaphysicae I § 3.
[20] Philosophia. Pars I, Logica, Prooemium § II.

bedürfe sie in dieser Richtung noch der Vervollkommnung [21]. Die neue Methode verteidigt er in seiner Logik ausführlich [22] und wendet sie selbst überall an. Freilich fehlt es auch nicht an Stimmen, die sich gegen eine allzu sklavische Befolgung der „mathematischen" Methode aussprechen [23].

Diese neue Methode ist aber in der Wolffschen Philosophie keineswegs etwas Unwesentliches. Sie geht auf die geistvollen Anregungen des großen Leibniz zurück. Wolff hat sie als erster mit peinlicher Folgerichtigkeit zu einer systematischen Darstellung der ganzen Philosophie benutzt. Gerade darin sieht er selbst die Hauptbedeutung zumal seiner Ontologie. In der Einleitung zu dieser schildert er, wie er sich bemüht habe, die philosophischen Lehrsätze zu beweisen, indem er das Prädikat aus den Bestimmungen des Subjekts durch rechtmäßige Folgerungen abzuleiten und die Prinzipien durch fortgesetzte Beweise auf unbeweisbare Sätze zurückzuführen gesucht habe. Die ersten ontologischen Prinzipien vergleicht er mit den Axiomen des Euklid; wie aus diesen die ganze Geometrie abgeleitet wird, ähnlich aus den ontologischen Prinzipien die Philosophie. Andere Rationalisten der Zeit, wie z. B. Bilfinger, gehen noch weiter und stellen ausdrücklich die Behauptung auf, daß schließlich alle notwendigen Wahrheiten durch bloße Begriffszergliederung auf das eine Widerspruchsprinzip zurückgeführt werden können [24]. Diese Auffassung geht auf Leibniz zurück, der z. B. in einer Abhandlung „Über die Freiheit" [25] ganz unzweideutig sagt: „Ein notwendiger Satz ist derjenige, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt. ... Von dieser Art sind die Wahrheiten, die man als metaphysische oder geometrische Notwendigkeiten bezeichnet. Denn beweisen heißt nichts anderes, als vermittels der Auflösung

[21] Philosophia. Pars II, Ontologia § 1.
[22] Logica § 419.
[23] Zallinger a. a. O. lib. II § 2.
[24] Georgius Bernh. Bilfinger, Dilucidationes philosophicae (Tubingae 1746) § 67.
[25] G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. v. A. Buchenau, hrsg. v. E. Cassirer, 2. Band (Leipzig 1906) 500. (Sperrungen vom Vf.)

der Termini eines Urteiles und durch Einsetzung der Definition... eine gewisse Gleichheit des Prädikats mit dem Subjekt in einem umkehrbaren Urteil aufweisen." Ähnlich äußert er sich in der Monadologie § 35: Bei der Analyse der notwendigen Wahrheiten gelangt man schließlich auf identische Sätze, deren Gegenteil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält.

Die neue Methode schien eine Strenge der philosophischen Beweisführung zu ermöglichen, die bis dahin unerreicht war. Diese Aussicht hatte etwas Bestechendes an sich. Man darf sich daher nicht wundern, daß auch scholastische Philosophen sie begeistert aufnahmen. Wenn sie auch zugeben mußten, daß in der Scholastik bisher eine solche Methode nicht angewandt worden war, so sahen sie doch in ihr keinen Widerspruch zu den Grundsätzen der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Das ist um so verständlicher, je weniger in der damaligen Scholastik erkenntnistheoretische Erörterungen gepflegt wurden. Damit hängt es auch zusammen, daß tatsächlich eine gewisse Verwilderung in den Methoden eingetreten war. Aber diese „Unklarheit" und „Verworrenheit" konnte doch der scholastischen Philosophie nicht wesentlich sein. Sie war nur verbesserungsbedürftig, und diese Verbesserung sollte eben die neue Methode bringen.

Das Wesentliche der neuen Methode bestand darin, daß man von klaren Definitionen und aus ihnen nach dem Widerspruchsprinzip sich ergebenden „Axiomen" [26] ausging und auf solche Axiome alle zu beweisenden Sätze nach den Regeln der Logik zurückführte. Schließlich war also das Widerspruchsprinzip das einzige unbeweisbare Prinzip. Demgemäß zeigt Stattler im Anschluß an Wolff [27], wie die „notwendigen Wahrheiten" auf das Widerspruchsprinzip zurückgeführt werden: Man nimmt das kontradiktorische Gegenteil des zu beweisenden Satzes an, setzt für die Termini deren Definition ein und argumentiert mit Hilfe von Definitionen und aus Definitionen gezogenen Axiomen, bis sich ein

[26] Vgl. Wolff, Logica § 267—274. — [27] Logica § 553.

offenbarer Widerspruch ergibt [28]. — Es ist klar, daß ein solches Verfahren nur bei den Urteilen möglich ist, die Kant später „analytische" nannte. Aber Stattler scheint eben alle notwendigen Wahrheiten für solche „analytische" Urteile zu halten: Das Prädikat ist immer im Begriff (d. h. in der Definition) des Subjekts enthalten [29]. Denn nachdem er viele Regeln „zur Auffindung der Wahrheit" gegeben hat, die aber alle nur solche streng analytische Urteile und Erfahrungsurteile berücksichtigen, fügt er zuversichtlich hinzu: „Regulae Logicae hactenus traditae ... sufficiunt ad verum a falso universe discernendum [30]." Storchenau geht folgerichtig noch einen Schritt weiter, wenn er hinzufügt: Jede notwendige Wahrheit wird durch das Widerspruchsprinzip bewiesen; denn indem wir die Analyse, auf der die indirekte Beweisführung beruht, in eine Synthese umkehren, geht jede notwendige Wahrheit rechtmäßig aus dem Widerspruchsprinzip hervor [31]. Die notwendigen Wahrheiten nennt er auch innerlich wahre Urteile (iudicia interne vera) [32]. Ganz ähnlich äußern sich über das Verhältnis aller notwendig wahren Sätze zum Widerspruchsprinzip Joh. B. Horvath S. J. [33], Ad. Contzen [34] und Kardinal Hyazinth Gerdil [35]. Letzterer drückt den Gedanken in der schroffsten Form aus, wenn er sagt, die anderen Prinzipien und Folgerungen seien nur das in andere Ausdrücke verkleidete (déguisé) Widerspruchsprinzip [36]. Und Contzen fügt noch eigens hinzu, überall da, wo die Zurückführung auf das

---

[28] Logica § 386. — [29] Vgl. § 171 177 306. — [30] § 394.

[31] Institutiones Metaphysicae I § 15. Selbstverständlich setzt St. hier voraus, daß die für die abzuleitenden Sätze notwendigen Begriffe anderswoher geschöpft werden; darum ist die Zurückweisung dieser (Wolff zugeschriebenen) Auffassung, wie sie später Sanseverino (Elementa philosophiae christianae I [Neapoli 1864] 184) bietet, nicht stichhaltig.

[32] Institutiones Logicae § 153.

[33] Institutiones Metaphysicae § I n. 8 (erste Auflage: Tyrnau 1768).

[34] Praelectiones Logicae et Metaphysicae I (Mecheln 1822) 117 f.; vgl. II 17. (Die erste Ausgabe erschien 1775.)

[35] Opere IV (Bologna 1789) 174 (Réflexions sur un Mémoire de M. Béguelin concernant le principe de la raison suffisante etc.).

[36] A. a. O. IV 174 178.

Widerspruchsprinzip unmöglich sei, liege eben nur eine scheinbare Evidenz vor [37].

Diese Lehre von der Zurückführbarkeit aller Prinzipien auf das Widerspruchsprinzip mußte sich zuerst beim Prinzip vom zureichenden Grund erproben, das seit Leibniz als zweites grundlegendes Prinzip aller Wissenschaft galt und seit Wolff in den Ontologien unmittelbar nach dem Widerspruchsprinzip behandelt wurde. Doch da ergab sich gleich eine ungeheure Schwierigkeit. Wolff sucht sie durch folgenden logischen Gewaltstreich zu lösen: „Ponamus esse A sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit. Ergo nihil ponendum est, unde intelligitur, cur A sit. Admittitur adeo A esse, propterea quod nihil esse sumitur: quod cum sit absurdum, absque ratione sufficiente nihil est [38]." Die Widersinnigkeit der Annahme, daß das Nichts Grund ist, ergibt sich dabei für ihn daraus, daß es ein Widerspruch ist, dem Nichts ein positives Prädikat zuzuschreiben. Es handelt sich also bei diesem Beweis um eine Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip. Der gleiche Beweis findet sich mit geringfügigen Änderungen nicht nur bei dem Rationalisten G. Fr. Meier [39], sondern auch bei Zallinger [40] und Kard. Gerdil [41]. Doch fehlt es auch nicht an ablehnenden Urteilen; so nennt z. B. Nik. Burkhäuser S. J. Wolffs Beweis „eines so großen Mannes nicht eben würdig" [42]. Doch hält man darum den Versuch nicht gleich für grundsätzlich verfehlt, sondern sucht einen anderen Weg, das Prinzip vom zureichenden Grund rein analytisch auf das Widerspruchsprinzip zurückzuführen. So geht z. B. Storchenau in dieser Weise voran: Voraussetzung sei, daß ein Prädikat a einem Subjekt b zukomme. „Si nihil esset, quod efficeret, ut posita in hypothesi praedicatum a conveniat subiecto b, etiam nihil esset, quod efficeret, ut in eadem hypothesi contradictorium

[37] A. a. O. I 117 f.
[38] Ontologia § 70.
[39] Metaphysik, 2. Aufl. (Halle 1765) § 33.
[40] A. a. O. lib. II § 20.
[41] A. a. O. IV 175.
[42] Institutiones Logicae (Würzburg 1771) § 385.

praedicati a nempe non a non conveniat subiecto b; sed si nihil esset, quod efficeret, ut in dicta hypothesi contradictorium praedicati a non conveniat subiecto b, tum posset contradictorium praedicati a, seu non a in eadem hypothesi subiecto b convenire, quod cum principio contradictionis pugnat: ergo .... nihil est sine ratione sufficiente [43]."

Der stolze Bau der rationalistischen Metaphysik wurde von Kant zum Einsturz gebracht: die Grundmauern selbst wurden ihm entzogen. Zu diesen Grundlagen des ganzen Lehrgebäudes gel örte vor allem die geschilderte Auffassung der „notwendigen Wahrheiten". Notwendige Sätze, die sich im rationalistischen Sinn durch Begriffszergliederung gewinnen lassen, nennt Kant „analytische Urteile", Erfahrungssätze „synthetische Urteile a posteriori". Nun findet er aber, daß es noch eine dritte Art von Urteilen gibt, in denen das Prädikat weder durch Zergliederung des Subjektsbegriffes noch aus der Erfahrung gewonnen wird: „synthetische Urteile a priori"; und diese Urteile sind für die Wissenschaften gerade die allerwichtigsten. War diese „Entdeckung" richtig, dann war allerdings der rationalistischen Philosophie ein entscheidender Schlag versetzt. Die Philosophie war vor die Aufgabe gestellt, sich von neuem auf ihre ersten Grundlagen zu besinnen. Denn die Kantische Erklärung der synthetischen Urteile a priori, die die natürliche Gewißheit der Prinzipien als Seinsprinzipien für unberechtigt ansah, konnte nicht befriedigen.

Wie stellten sich nun die damaligen Vertreter der Scholastik zu Kants Entdeckung? Der erste, der es von katholischer Seite unternahm, die Rechte der gesunden Vernunft gegen Kant zu verteidigen, war Stattler mit seinem 1788 in München erschienenen „Anti-Kant". Mit freudiger Zuversicht auf die Kraft der Vernunft geht er zum Gegenangriff über und bietet ohne Zweifel manche treffliche kritische Bemerkung. Aber in der nach Kants Auffassung entscheidenden

[43] Institutiones Metaphysicae I § 21. — Stattler bewahrt sich in dieser Frage seine Selbständigkeit. Nach ihm ist das Prinzip vom zureichenden Grund das erste, auf das sogar das Widerspruchsprinzip zurückgeführt wird. Ontologia § 17 u. 18.

Grundfrage nach den synthetischen Urteilen a priori bleibt er Rationalist. Ausdrücklich bemerkt er [44], der Satz vom hinreichenden Grund sei offenbar ein analytischer Satz „nach dem Begriffe des Hr. Kant", d. h. ein solcher, der „nur den Begriff des Subjekts durch die Affirmation des in ihm enthaltenen ... Prädikats erläutert". Ausführlicher behandelt Zallinger [45] die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori. Aber auch er lehnt nicht nur Kants subjektivistische Erklärung dieser Urteile, sondern auch ihr Vorhandensein überhaupt ab. Daraus scheint doch hervorzugehen, daß diese rationalistisch beeinflußten Scholastiker die metaphysischen Prinzipien tatsächlich für analytische Urteile im Sinne Kants gehalten haben.

Aufhebung der Gesellschaft Jesu, französische Revolution, Säkularisation, lange Kriegsjahre mit all ihren Folgen schädigten, wie alles katholische Leben, so auch die katholische Wissenschaft aufs schwerste. Die Scholastik war so gut wie tot. Mußte man nicht nach all diesen Stürmen sozusagen von neuem anfangen? Die Erneuerung aber erfolgte in einem Zurückgehen auf den hl. Thomas. Was bedeutet dann noch die zeitweise Abhängigkeit der Scholastik vom Rationalismus? Ist nicht die Verbindung mit dieser aufs tiefste gesunkenen Scholastik abgebrochen? Doch nicht so ganz. Und eines der wichtigsten Bindeglieder ist wiederum unser Storchenau. Von seiner Metaphysik erschienen Neuauflagen in Wien 1771, in Venedig 1775, 1784, 1791, 1794, 1798, in Budapest 1795, wiederum in Venedig 1816, 1819, 1825, schließlich noch in Bassano 1833 [46]. Auch andere Lehrbücher aus der rationalistischen Zeit wurden im 19. Jahrhundert noch neu gedruckt, so Horvath noch bis 1817, Ad. Contzen noch 1822. Und daß auch ihre Auffassung von den jetzt allgemein so genannten „analytischen" Urteilen zunächst im wesentlichen beibehalten wurde, beweisen die Tatsachen.

---

[44] Anti-Kant I § 15 (Sperrungen vom Vf.).
[45] Disquisitionum Philosophiae Kantianae libri duo I (Augustae Vind. 1799) § 13—28.
[46] Sommervogel, Bibliothèque de la Comp. de Jésus VII 1597 f.

Im Jahre 1840 erschien die erste Auflage der Institutiones Philosophicae von M. Liberatore S. J. Mit Berufung auf Gerdil leitet er das Kausalitätsprinzip aus dem Widerspruchsprinzip ab [47]. Béguelin, gegen dessen Leugnung der Gewißheit des Kausalitätsprinzips Gerdil geschrieben habe, nehme die Axiome der Mathematik als sicher an, weil sie nichts anderes seien als „ipsum contradictionis principium diversis exhibitum terminis et peculiaribus entis conditionibus accommodatum". Dasselbe gelte aber auch vom Kausalitätsprinzip. In diesem Sinne ist es also aufzufassen, wenn es sechs Seiten weiter heißt: „Cordatus quisque perspicit judicium eiusmodi in analyticis haberi." Auch Jos. Al. Dmowski S. J., Professor am Römischen Kolleg, gibt zu, daß man jemandem, der nur das Widerspruchsprinzip annimmt, mit Hilfe dieses Prinzips jede „notwendige Wahrheit" beweisen kann [48]. Das Prinzip vom zureichenden Grund führt er wie Gerdil auf das Widerspruchsprinzip zurück [49]. Vinc. Buczynski S. J. bringt für das Prinzip vom zureichenden Grund nacheinander die Beweise von Wolff und Storchenau [50]. Caj. Sanseverino beweist mit Berufung auf Leibniz den Nutzen der „identischen Wahrheiten" [51]; das Widerspruchsprinzip gibt nach ihm den Grund an, warum die gemeinsamen Prinzipien aller Wissenschaften wahr sind [52]. Salv. Tongiorgi S. J. folgt in der Zurückführung des Kausalitätsprinzips Gerdil [53]. Nach Alb. Lepidi O. P. scheinen die „analytischen" Urteile rein erläuternd zu sein, „weil das Prädikat nichts zum Subjekt hinzufügt, sondern es nur zergliedernd erklärt" [54]; synthetische Urteile a priori werden abgelehnt; beim Kausalitätsprinzip heißt es: „Im Begriff (ratio) des Anfangens ist der Begriff (notio) der Abhängigkeit von einem andern enthalten [55]."

---

[47] Institutiones Philosophicae I, 10. ed. (Romae 1857) 211 f.
[48] Institutiones Philosophicae I (Moguntiae 1843) 104.
[49] I 105 f. — [50] Institutiones Philosophicae II (Viennae 1844) § 16.
[51] Elementa Philosophiae Christianae I (Neapoli 1864) 548.
[52] I 182.
[53] Institutiones Philosophicae II, ed. 3a (Paderbornae 1865) 155 f.
[54] Elementa Philosophiae Christianae I (Parisiis 1875) 261.
[55] II 331.

Auch Zeph. Gonzalez O. P. behauptet noch: „Das Widerspruchsprinzip ist von der Art, daß, wenn es einmal als wahr angenommen wird, alle anderen Wahrheiten durch es bewiesen werden können", wenigstens indirekt [56]. Ähnlich ist für C. Braig das Kausalitätsprinzip „eine Thesis, deren Antithesis eine Verletzung des Contradiktionsprinzips wäre" [57]. Diese Zeugnisse mögen genügen. Wie oft bis auf unsere Tage wiederholt worden ist, alle metaphysischen Prinzipien seien analytische Urteile und die analytischen Urteile seien solche, in denen der Prädikatsbegriff durch Zergliederung (Analyse) des Subjektsbegriffes gewonnen werde, ist bekannt. Ein mittelbarer Einfluß erkenntnistheoretischer Anschauungen des Rationalismus auf die neue und neueste Scholastik scheint darnach nicht mehr zu bezweifeln zu sein [58].

II. Die Prinzipien nach alt-scholastischer Auffassung.

Aber wie ist das möglich, wo doch die Neuscholastik ihr ganzes Leben dem Zurückgehen auf den hl. Thomas verdankt? Wenn auch diese Auffassung der analytischen Urteile vielleicht geschichtlich zunächst auf die Rationalisten zurückzuführen ist, ist es glaubhaft, daß man sie beibehalten hätte, wenn sie zur Lehre des hl. Thomas im Widerspruch stände? Es ist also zu untersuchen, ob nicht Thomas dieselbe Auffassung gehabt hat. Diese Forderung ist berechtigt. Es soll auch zugegeben werden, daß sich bei Thomas Stellen finden, die auf den ersten Blick ganz mit der rationalistischen Auffassung übereinzustimmen scheinen. Nur eine solche Stelle sei hier erwähnt: „Unter den Prinzipien findet sich eine Ordnung, so daß einige in anderen einschließlich enthalten sind (implicite contineantur), wie ja alle Prinzipien" auf das

[56] Philosophia elementaria I (Matriti 1877) 469.
[57] Vom Sein (Freiburg 1896) 129; vgl. Vom Erkennen (Freiburg 1897) 140 177.
[58] Wie nichtsdestoweniger diese Auffassungen von vielen Neuscholastikern, anscheinend ohne daß sie sich dessen klar bewußt wurden, abgemildert und berichtigt worden sind, soll weiter unten gezeigt werden.

Widerspruchsprinzip „zurückgeführt werden“ [59]. Alle Prinzipien im Widerspruchsprinzip *implicite* enthalten, ist das nicht die als rationalistisch verschriene Lehre in ihrer schärfsten Form? Ja, wenn nur immer mit denselben Worten auch dasselbe gemeint wäre! Nun geht es aber an der angeführten Stelle weiter: „Ähnlich sind alle Glaubensartikel einschließlich in einigen ersten Glaubenswahrheiten enthalten, nämlich in denen vom Dasein Gottes und seiner Vorsehung um das Heil der Menschen.“ Wird man nun sagen, aus diesen beiden Wahrheiten könnten nach der Auffassung des hl. Thomas alle anderen Glaubenssätze abgeleitet werden, so daß es einer weiteren Offenbarung nicht bedürfte? Gewiß nicht. Dann muß aber auch das „Eingeschlossensein“ aller Prinzipien im Widerspruchsprinzip nicht so verstanden werden, daß es außer der Einsicht ins Widerspruchsprinzip keiner weiteren unzurückführbaren Einsicht mehr bedürfte.

Es ist nun nicht unsere Absicht, eine umfassende Darstellung der thomistischen Lehre von der Erkenntnis der Prinzipien zu geben. Nur auf einige Punkte soll hingewiesen werden. Da ist zunächst die Lehre von den „Wesenseigentümlichkeiten“ (propria), deren Bedeutung für unsere Frage Th. D r o e g e C. SS. R. noch jüngst mit Recht hervorgehoben hat [60]. Die Wesenseigentümlichkeit ist nach thomistischer Auffassung eine Bestimmung, ohne die eine Wesenheit gedacht werden kann, die aber doch im wirklichen Ding notwendig mit dieser Wesenheit zusammen gegeben ist. In der einfachen begrifflichen Erfassung (simplex apprehensio), sagt Thomas, „kann das Wesen gedacht werden ohne die Eigentümlichkeit und das Akzidens (acc. logicum), weil beide nicht in das Wesen der Sache eingehen (cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam)“ [61]. Die Eigentümlichkeit ist im Begriff, in der Definition des Dinges nicht enthalten; in diesem Sinne gehört sie nicht zu seinem Wesen [62]. So sind z. B. die

[59] S. th. 2, 2 q. 1 a. 7.
[60] Der analytische Charakter des Kausalprinzips (Bonn 1930) 22.
[61] De spiritualibus creaturis, a. 11 ad 7.
[62] In neuscholastischer Ausdrucksweise würde man sagen: Sie gehört nicht zum „metaphysischen Wesen“.

transzendentalen Eigentümlichkeiten des Seienden in unserm ersten Begriff des Seienden noch nicht gedacht; sie fügen begrifflich etwas zu ihm hinzu (aliquid addunt supra ens) [63]. Ähnlich ist auch die Beziehung zu einer Ursache im Begriff des Kontingenten nicht enthalten: „habitudo ad causam non intrat definitionem entis, quod est causatum“ [64]. Diese Worte finden sich in der Lösung folgender Schwierigkeit: Die Abhängigkeit von der Ursache kommt den Dingen nicht begrifflich zu (non est de ratione entium), denn sie können ohne sie gedacht werden; also können sie auch ohne diese Beziehung Dasein haben. Die Antwort des hl. Thomas ist für unsere Frage sehr bemerkenswert. Er gibt den Vordersatz zu, leugnet aber, daß sich daraus die Folgerung ergibt. Denn es ist möglich, daß ein Prädikat nicht im Begriff des Subjekts enthalten ist und ihm doch mit absoluter Notwendigkeit zukommt. Dieser Fall liegt eben bei der Wesenseigentümlichkeit vor, die zwar begrifflich etwas zum Wesensbegriff hinzufügt, aber etwas, was aus dem Wesen mit Notwendigkeit folgt: „licet non intret definitionem, tamen sequitur ad ea, quae sunt de ejus ratione“. Es gibt also nicht nur da „scibilia necessaria“ — Leibniz würde sagen „notwendige Wahrheiten“ —, wo das Prädikat die Definition oder ein Teil der Definition des Subjekts ist, sondern auch da, wo das Prädikat eine Wesenseigentümlichkeit ist, die mit Notwendigkeit aus dem Inhalt des Subjektsbegriffes folgt (ubi „praedicatum inest propter subiectum“) [65]. Wie wenig Thomas dabei an eine begriffliche Identität von Subjekt und Prädikat denkt,

---

[63] De veritate q. 1 a. 1: „Hoc est, quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem ... rei et intellectus.“ — S. th. 1 q. 5 a. 1: „Bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.“ — In 1 d. 8 q. 1 a. 3: „Ens includitur in intellectu eorum (unius, veri, boni), et non e converso; ... bonum, verum et unum addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem.“

[64] S. th. 1 q. 44 a. 1 ad 1.

[65] In 1 Post. Anal. lect. 10: Erklärung von Post. Anal. 1, 4; bei der Erklärung dieser Stelle („quattuor modi dicendi per se“) äußern sich auch spätere scholastische Kommentatoren zu unserer Frage; vgl. z. B. Cosmus Alamannus S. J., Summa totius Philosophiae (1618); in der Neuausgabe (Paris 1885): I 291.

geht schon daraus hervor, daß er Eigentümlichkeiten kennt, die vom Wesen sogar real verschieden sind, so z. B. die Fähigkeiten der Seele, die, obwohl von der Seele real verschieden, doch mit Notwendigkeit aus ihr hervorgehen („resultant"); die Seele ist im eigentlichen Sinn ihre Ursache [66]. Diese Auffassung mag manchem zu weit gehen. Jedenfalls kann aber kein Zweifel bestehen, daß es nach Thomas Urteile gibt, in denen das Prädikat mit Notwendigkeit dem Subjekt zukommt und doch in seinem Begriff nicht enthalten ist.

Was aber im Begriff des Subjekts nicht enthalten ist, kann auch durch Zergliederung (Analyse) nicht aus ihm herausgeholt werden. Wenn Thomas sagt, der Inhalt des Prädikats „folge" aus dem Inhalt des Subjektsbegriffes, so ist damit zunächst etwas gesagt über die Wirklichkeit, die reale Ordnung, nicht über unsere Begriffe: In der Wirklichkeit ist mit dem einen das andere notwendig gegeben. Freilich erkennen wir auch dieses „Folgen", aber nicht durch bloße Zergliederung des Subjektsbegriffes, in dem nun einmal das Prädikat noch nicht gedacht ist. Mit welchem Recht fügen wir also das Prädikat zum Subjekt hinzu, wie erkennen wir, daß es aus dem Inhalt des Subjektsbegriffes notwendig „folgt"? Nicht alle derartigen Urteile können durch Schlußfolgerung begründet werden, es muß schließlich erste geben, „Prinzipien". Wie werden sie erkannt? Thomas antwortet gewöhnlich ganz kurz: Derartige Prinzipien werden sogleich erkannt, wenn nur die Begriffe erkannt sind: „Hujusmodi principia statim cognoscuntur cognitis terminis [67]." Diese Erkenntnis wird in besonderer Weise dem *intellectus* im Gegensatz zur *ratio* zugeschrieben. Das *intellegere*, dessentwegen der Verstand *intellectus* heißt, ist nach Thomas die höchste Betätigung menschlicher Erkenntnis. In ihr „reicht sie gewissermaßen an die Erkenntnis der Engel heran, nicht zwar nach Gleichheit, wohl aber in einer gewissen Ähnlichkeit" [68]. Dieser Vorrang des „Verstandes" vor der mühsam

[66] S. th. 1 q. 77 a. 1 ad 5; vgl. a. 6.
[67] In 6 Eth. lect. 5.
[68] In Boeth. de Trin. q. 6 a. 1 „Ad tertiam quaestionem" ad 3. — Vgl. De veritate q. 15 a. 1.

von einer Erkenntnis zur andern sich vorarbeitenden „Vernunft“ (ratio) liegt darin, daß die Verstandeseinsicht eine „einfache und absolute Erkenntnis“ ist; „denn deshalb sagt man von jemand, daß er einsieht (intelligere dicitur), weil er innerlich im Wesen des Dinges die Wahrheit gleichsam abliest (interius ... legit)“ [69]. Oder, wie es an einer andern Stelle heißt, „der Verstand heißt *intellectus*, weil er *intus legit*, indem er das Wesen des Dinges schaut“ [70]. Der Verstand erkennt eben nicht nur äußere Erscheinungen, sondern er erfaßt das Ding wenigstens unter den allgemeinsten Rücksichten wesenhaft. Gewiß, eine unmittelbare Wesensschau in dem Sinn, daß der „tätige Verstand“ das vollständige („spezifische“) Wesen, sagen wir des Pferdes oder auch nur des Menschen (als *animal rationale*), gleichsam fertig und kostenlos dem erkennenden Verstand ins Haus lieferte, ist gegen das Zeugnis des Bewußtseins. Eine unmittelbare wesenhafte Erfassung der allgemeinsten Seinsinhalte, wie etwa des Seins, der Einheit, des Gutseins, des Beginnens-zu-sein usw. wird man aber schwerlich ablehnen wollen. Ob nun aber die Wesenserfassung unmittelbar oder mittelbar erfolgt, jedenfalls ist leicht verständlich, wie unter Voraussetzung der wesenhaften Erfassung b e i d e r Begriffsinhalte eines Urteils auch der wesensmäßige Zusammenhang zwischen ihnen erkannt werden kann. Die Erfassung des Subjektsbegriffes allein genügt nicht, da ja aus seiner Zergliederung das Prädikat nicht gefunden werden kann; sondern beide „Termini“ müssen nach dem, was sie sind (secundum id, quod s u n t), erkannt werden, wie ja auch Thomas sagt: Die Prinzipien werden erkannt, wenn d i e Termini erkannt sind. Die Identitätserfassung bei einem erkenntniserweiternden Prinzip ist also letztlich ein einfacher, ins Innerste der Sache eindringender Verstandesblick, der durch keine Dialektik sich ersetzen läßt.

Aber sagt nicht Thomas, daß sich alle Prinzipien durch Analyse (resolutio) auf das Widerspruchsprinzip zurückführen

---

[69] De ver. q. 15 a. 1.
[70] In 6 Eth. lect. 5.

lassen? Wie soll diese „Zurückführung" von der der Rationalisten verschieden sein? Hier muß man unterscheiden. Gewiß gibt es aus Begriffsvergleichung einsichtige Sätze, die wirklich nichts anderes sind als „das Widerspruchsprinzip, auf besondere Fälle angewandt". Hierher mag z. B. der Satz gehören, daß jedes Ganze größer ist als irgendeiner seiner Teile, und andere, die auch Thomas nicht selten als naheliegende Beispiele anführt, wenn unmittelbar einsichtige Prinzipien genannt werden sollen [71]. Solche Sätze — es sind das analytische Urteile im Sinne Kants — können freilich durch bloße Begriffszergliederung auf das Widerspruchsprinzip zurückgeführt werden; ihre Leugnung würde, nur das Verständnis der Begriffe vorausgesetzt, notwendig eine Leugnung des Widerspruchsprinzips einschließen.

Aber ungleich wichtiger sind die Prinzipien, in denen das Prädikat etwas zum Subjektsbegriff hinzufügt. Wie Thomas bei ihnen die Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip versteht, mag uns ein von ihm selbst ausgeführtes Beispiel einer solchen Zurückführung lehren. Bei der Darstellung des bekannten Gottesbeweises „aus der Bewegung" [72] begründet er das Prinzip: *Alles, was sich bewegt, wird von einem andern bewegt,* in folgender Weise: Alles, was verändert („bewegt") wird, wird nur insofern verändert, als es in Potenz zu dem ist, was es durch die Veränderung erwirbt; verändernde Ursache aber ist etwas, insofern es in Akt ist. Denn verändern ist nichts anderes, als etwas aus der Potenz in den Akt überführen. Es kann aber etwas nur von einer Ursache, die schon in Akt ist, aus der Potenz in den Akt übergeführt werden (de potentia non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu) ... Es ist aber nicht möglich, daß dasselbe gleichzeitig unter derselben Rücksicht in Akt und Potenz ist ... Also ist es unmöglich, daß etwas unter derselben Rücksicht ... verändernde Ursache und verändertes Subjekt ist, oder daß etwas sich selbst verändert. — Die Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip liegt hier

[71] Z. B. S. th. 1 q. 2 a. 1; 1, 2 q. 94 a. 2.
[72] S. th. 1 q. 2 a. 3.

darin, daß gezeigt wird, wie die Leugnung des zu erweisenden Prinzips dahin führen würde, daß etwas unter derselben Rücksicht in Akt und doch auch wieder nur in Potenz, d. h. eben noch nicht in Akt wäre. Wie geschieht nun diese Zurückführung? Nur mit Hilfe von Begriffsanalysen? Gewiß, die Erklärung des Begriffs von „etwas, was verändert wird" (des „id, quod movetur"), und der Tätigkeit des Veränderns (des „movere") kann man als bloße Begriffsbestimmung ansehen, als „Einsetzen der Definition". Aber sind die Sätze, daß das Übergehen von der Potenz in den Akt etwas Verursachtes ist, und daß die Ursache unter der Rücksicht, unter der sie eine Potenz aktuiert, schon in Akt sein muß, etwa auch nur Definitionen, nur Ergebnis von Begriffszergliederungen? Von einem dem ersten dieser Sätze sehr verwandten Satz leugnet das Thomas anderswo ausdrücklich [73], wie oben gezeigt wurde. Man wird also wohl diese Sätze als solche aus den Begriffen einsichtige Sätze ansehen müssen, in denen das Prädikat eine aus dem Wesen des Subjekts notwendig folgende Eigentümlichkeit (ein *proprium*) zum Subjektsbegriff hinzufügt. Die Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip hängt also nicht nur von der Zergliederung der Begriffe, sondern auch von der Einsicht in diesen Wesenszusammenhang ab. Eine neue, über die Einsicht des Widerspruchsprinzips hinausgehende Einsicht wird auch durch die Zurückführung auf dieses Prinzip nicht entbehrlich. Ein Widerspruch in dem Satz: *Etwas, was sich verändert, verändert sich ohne Zutun eines andern*, besteht eben nicht in dem Sinn, daß der eine Begriff unmittelbar das besagt, was der andere verneint, sondern nur in dem Sinn, daß „das Gegenteil des Prädikats von der Natur des Subjekts abhängt": „oppositum praedicati dependet ex natura subjecti [74]"; diese Abhängigkeit aber kann nur durch eine wesentlich neue Einsicht erkannt werden [75].

---

[73] S. th. 1 q. 44 a. 1 ad 1.
[74] De spiritualibus creaturis a. 11 ad 7.
[75] Man hat auch in den Sätzen des hl. Thomas „Alles, was sich unterscheidet, unterscheidet sich durch etwas" (Omne differens aliquo est differens: S. c. gent. 1, 17) und „Das Nichtsein kann nicht Unter-

Das mag über die Lehre des hl. Thomas genügen. Scotus hat im wesentlichen dieselbe Auffassung der Wesenseigentümlichkeiten. Das Proprium ist ein Prädikat, das zum „Wesen" hinzutritt (accidit), ein *praedicatum non essentiale* [76]. Es ist in der Wesenheit (species) auf Grund der Form, die seine notwendig wirkende (per se) und unmittelbare Ursache ist [77]. Die Eigentümlichkeit geht aus den Prinzipien des Subjekts hervor (egreditur), und zwar besonders aus der Form; es ist aber nicht möglich, die notwendig wirkende und unmittelbare Ursache von etwas zu setzen, ohne auch die Wirkung zu setzen, und darum eben ... ist die Eigentümlichkeit immer in der Wesenheit [78]. Aus dieser Auffassung ergibt sich, daß es Sätze geben kann, in denen das Prädikat nicht im Begriff des Subjekts enthalten ist und dem Subjekt doch mit absoluter Notwendigkeit zukommt; Scotus selbst zieht freilich, wenigstens an dieser Stelle, nicht ausdrücklich diese Folgerung.

Eine weitere Klärung der Lehre von der Erkenntnis der Prinzipien bedeuten ohne Zweifel die ruhigen und besonnenen Ausführungen, die Suarez in der ersten und dritten Disputation seines metaphysischen Werkes dieser Frage widmet. Er bestimmt gut, was die Erfahrung und was die Begriffserklärung zur Kenntnis der Prinzipien beiträgt. Die Erfahrung ist vor allem unbedingt notwendig zur Erfassung der einzelnen Begriffe (ad terminorum apprehensionem), da wir ja alle Begriffe letztlich der Erfahrung verdanken [79]. Aber auch eine erfahrungsmäßige Wahrnehmung des in dem

scheidendes sein" (Non-ens non potest esse differentia: S. th. 1 q. 3 a. 5) eine Art Zurückführung des Prinzips vom zureichenden Grund auf das Widerspruchsprinzip sehen wollen. Uns scheint, nicht mit Recht; denn an beiden Stellen ist nur die Rede von der inneren Form, durch die (oder „in der") sich zwei Dinge unterscheiden, aber nicht von dem (inneren oder äußeren) Grund, von dem es herkommt, daß das eine so und das andere anders ist. Daß „sich in Nichts unterscheiden" dasselbe ist wie „sich nicht unterscheiden", ergibt sich freilich unmittelbar aus dem Widerspruchsprinzip; aber das Etwas, worin sich nun zwei Dinge unterscheiden, ist wenigstens noch nicht all das, was im Prinzip vom Grunde mit dem Wort „Grund" gemeint ist.

[76] Super universalia Porphyrii q. 31.
[77] Ebd. q. 32. — [78] Ebd. q. 33.
[79] Disputationes Metaphysicae d. 1 s. 6 n. 27.

Prinzip ausgedrückten Sachverhalts an einem oder mehreren Beispielen ist unter Umständen zur Erfassung des Prinzips sehr nützlich oder auch psychologisch notwendig [80]. Nichts jedoch kann so sehr zur Erkenntnis der Prinzipien helfen (iuvare) als eine wissenschaftliche Klärung der Begriffsinhalte [81]. Aber „weder die Erfahrung noch irgendeine andere Erklärung der Begriffe ist als eigentlicher Grund der Zustimmung (formalis ratio assentiendi) erfordert, noch als durch sich den Akt der Zustimmung bewirkendes oder setzendes Prinzip, sondern nur als genügende Darbietung des Gegenstandes (ut sufficiens applicatio objecti) [82]". Aber was ist denn der eigentliche logische Grund des Urteils? Suarez sagt es mit aller Klarheit und großem Nachdruck: „Wenn der Verstand die Begriffsinhalte erfaßt hat, dann sieht er selbst in seinem natürlichen Licht klar die unmittelbare Zusammengehörigkeit dieser Begriffe, und diese Einsicht ist der erste und einzige Grund der Zustimmung": „quibus [terminis] intellectis ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis [83]."

Dieser Auffassung bleibt Suarez auch da treu, wo er die Zurückführung der Prinzipien auf das Widerspruchsprinzip erklärt. Gewiß besteht diese Möglichkeit [84], aber die Zurückführung „geschieht immer mit Zuhilfenahme noch eines anderen schon zugegebenen oder aus sich einsichtigen Prinzips": „adiuncto aliquo alio principio vel concesso vel per se noto [85]." Hier spricht also Suarez das ganz ausdrücklich aus, was wir in der Zergliederung des thomistischen Reduktionsbeweises als unausgesprochen zugrunde liegende Auffassung fanden: Außer vom Widerspruchsprinzip hängt ein solcher Aufweis noch von einer anderen ersten Einsicht ab [86].

---

[80] Ebd. n. 28 f. — [81] Ebd. s. 4 n. 20. — [82] Ebd. s. 6 n. 28. — [83] Ebd. n. 26.
[84] Disp. met. d. 1 s. 4 n. 25. — [85] Ebd. d. 3 s. 3 n. 10.
[86] Daraus folgt freilich, daß der Aufweis durch Zurückführung nicht auf alle Prinzipien (collective sumpta) ausgedehnt werden kann, wenn nicht Zirkelschlüsse entstehen sollen. Aber die Zurückführung ist ja auch nur ein Hilfsmittel, das nun einmal die unmittelbare Einsicht nie ganz ersetzen kann, wie gezeigt wurde.

Wenn wir das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen kurz zusammenfassen, ergibt sich folgendes: 1. Nach rationalistischer Auffassung ist in allen „notwendigen Wahrheiten" das Prädikat im Subjektsbegriff enthalten und wird durch dessen Zergliederung gewonnen; diese Zergliederung (oder genauer: das durch die Zergliederung gefundene Enthaltensein des Prädikats im Subjekt) ist logischer Grund des Urteils. Nach scholastischer Auffassung gibt es freilich auch derartige aus sich einsichtige Sätze — ob alle mathematischen Sätze von dieser Art sind, bleibe dahingestellt —, aber jedenfalls gibt es unter den metaphysischen Prinzipien auch solche, in denen das Prädikat nicht im Inhalt des Subjektsbegriffes enthalten ist, sondern nur mit Notwendigkeit aus ihm folgt — und dies sind gerade die wichtigsten Prinzipien; in ihnen ist nicht die Begriffszergliederung, sondern eine unmittelbare erste Einsicht in den Wesenszusammenhang (in das „Folgen") logischer Grund des Urteils. — 2. Nach rationalistischer Auffassung geschieht die Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip nur mit Hilfe von Begriffszergliederungen, durch Einsetzen der Definitionen usw. Man könnte also nach Art der mathematischen Logik für die einzelnen Begriffselemente symbolische Zeichen einsetzen und so das Ergebnis errechnen. Nach scholastischer Auffassung gibt es außer solchen aus sich einsichtigen Sätzen auch noch andere, bei denen die Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip nur mit Hilfe wenigstens noch einer zweiten unmittelbaren Einsicht möglich ist; eine Anwendung der mathematischen Logik kann in diesen Fällen nicht zum Ziel führen, da die Einsicht eben vom Verständnis des Wesens der Inhalte abhängig ist.

Vielleicht hängt dieser Unterschied in der Auffassung der Prinzipien mit der Verschiedenheit der ganzen Erkenntnislehre zusammen. Nach der Erkenntnislehre des Rationalismus sind die metaphysischen Begriffe in irgendeinem Sinn angeboren. Dann scheint es aber nur folgerichtig anzunehmen, daß sie von vornherein alles enthalten, was notwendig

mit der durch sie dargestellten Wesenheit gegeben ist. Wir müssen nur die anfangs noch „verworrene" Idee durch Besinnung auf ihren Inhalt zu einer „klaren und deutlichen" machen, und alles wird durch Zergliederung der Idee erkennbar werden. Nach scholastischer Erkenntnislehre werden dagegen auch die metaphysischen Begriffe durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen. Ist es nun glaubhaft, daß unser Verstand, der auf der untersten Stufe der Geister steht, gleichsam beim ersten Griff in die Wirklichkeit hinein schon eine Wesenheit mit all ihren mannigfachen Seiten und Beziehungen erfasse? Von vornherein dürfte es viel wahrscheinlicher sein, daß er sie zunächst nur unter einer Rücksicht erfasse; und wenn diese Rücksicht vielleicht auch die betreffende Wesenheit ganz darstellt (z. B. die *ratio entis*, die eben keine Teile hat), so braucht sie sie doch noch nicht „gänzlich" (totaliter) unserm Geist darzubieten, d. h. noch nicht nach ihrer ganzen Erkennbarkeit, nach allem, was in der Wirklichkeit notwendig mit ihr gegeben ist (z. B. das Sein noch nicht als gut). Diese scholastische Auffassung scheint allein der Erfahrung zu entsprechen.

III. Stellung der Neuscholastik zu den beiden Auffassungen.

Nach allem bisher Gesagten kann wohl kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen der rationalistischen und der scholastischen Erklärung der Prinzipien besteht. Wie war es dann aber möglich, daß die Neuscholastiker, die sich mit so viel Eifer dem Studium der mittelalterlichen Philosophie, zumal der des hl. Thomas, widmeten, diesen Unterschied übersahen? Da ist nun zunächst zur Ehrenrettung der Neuscholastik zu sagen: Dieses „Übersehen" ist keineswegs allgemein. Der erste, der den Bann gebrochen hat, scheint der um die Wiedererweckung der scholastischen Philosophie so hochverdiente J. Kleutgen S. J. zu sein. Er schreibt: „Übrigens läßt sich wirklich nicht von allen Sätzen, die wahre Prinzipien sind, behaupten, daß der Begriff ihres Prädikats aus dem Begriffe des Sub-

jekts durch Analyse könne genommen werden. Wer immer weiß, was wahr, was gut, was Grund ist, der kann auch nicht zweifeln, daß alles, was ist, insofern es ist, wahr und gut ist, und einen Grund, durch den es ist, voraussetzt; und doch lassen sich die Begriffe des Wahren, des Guten, des Grundes aus dem Begriff des Seins, der uns möglich ist, durch keine Analyse herleiten. Denn unser Begriff vom Sein ist der allereinfachste, der folglich gar keine verschiedenen Elemente in sich schließt[87]." Ähnlich äußert sich mit Berufung auf Kleutgen T. Pesch S. J.[88]. Andere heben zwar ihre Ansicht nicht so deutlich von der rationalistischen ab, enthalten sich aber der dem rationalistischen Gedankenkreis entstammenden Ausdrücke[89]. In neuester Zeit mehren sich immer mehr die Stimmen, die auch die letzte Folgerung ziehen: Wir verlieren gar nichts, wenn wir den wahrhaftig nicht sehr glücklichen Ausdruck „analytische Urteile" für die metaphysischen Prinzipien ganz aufgeben. Er entstammt einer der scholastischen Philosophie fremden Ideenwelt und legt bei Freund und Gegner immer wieder den durchaus abwegigen Gedanken nahe, nach scholastischer Auffassung müßte in jedem metaphysischen Prinzip das Prädikat durch Analyse des Subjekts gewonnen werden. So sprechen denn z. B. J. Geyser[90], P. Geny[91], neuestens L. Fuetscher[92] und Gius. Zamboni[93] unbedenklich von „synthetischen Notwendigkeiten".

Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß man bei den meisten Neuscholastikern in dieser Frage sich des Eindrucks einer ge-

[87] Philosophie der Vorzeit I (Münster 1860) 497 f. (n. 300).

[88] Institutiones Logicales I (Friburgi 1888) 316 f. — Vgl. auch Al. Schmid, Frkenntnislehre II (Freiburg 1890) 21—27.

[89] So z. B. Th. M. Zigliara O. P., Summa Philosophica I, ed. 15ª (Paris 1912) 246—248; V. Remer S. J., Summa praelectionum philosophiae scholasticae I (Prati 1895) 186; J. Urraburu S. J., Logica (Vallisoleti 1890) 795 f. 803.

[90] Erkenntnistheorie (Münster 1922) 243—260. — Ob die dort vertretene Ansicht über die Bedeutung der Anschauung für solche Urteile richtig ist, bleibe dahingestellt.

[91] Critica (Romae 1927) 291.

[92] Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik: ZKathTh 54 (1930) 493—517; vgl. Die ersten Seins- und Denkprinzipien (Innsbruck 1930) 150—159.

[93] Sistema di gnoseologia e di morale (Roma 1930) 94—96.

wissen Unklarheit und eines Schwankens zwischen den beiden grundverschiedenen Auffassungen nicht erwehren kann. Schon daß die beiden Arten aus sich einsichtiger Sätze für gewöhnlich ohne Erwähnung ihres wesentlichen Unterschiedes unter dem gemeinsamen Namen „analytische Urteile" zusammen behandelt werden, dient nicht der Klarheit. Einer der Hauptgründe dieser Unklarheit ist vielleicht der doppelte Sinn, der mit dem Wort „Begriff" verbunden werden kann. Selbstverständlich handelt es sich um die gegenständliche Seite, den Inhalt des Begriffes. Die natürliche Auffassung des Wortes „Begriffsinhalt" scheint nun die zu sein, nach der man nur von dem sagt, es sei im Begriff enthalten, was und insofern es wirklich in ihm gedacht ist. So versteht Kant den „Begriff", so auch Thomas die *ratio*, die *definitio*, ja selbst die *essentia* eines Dinges: nur das ist *de ratione* eines Dinges, was notwendig wirklich gedacht werden muß, um dieses Ding zu denken. Dieser Auffassung steht aber eine andere gegenüber. Balmes hat sie einmal so ausgesprochen: „In einem Begriff ist nicht bloß das enthalten, was man ausdrücklich in ihm denkt, sondern auch alles das, was man denken kann. Wenn wir bei seiner Zergliederung in ihm neue Dinge finden, so kann man nicht sagen, daß wir sie hinzufügen, sondern daß wir sie entdecken; keine Synthese ist dann vorhanden, sondern Analyse [94]."

Also hätten wir einen „Begriff", in dem mehr enthalten ist, als in ihm gedacht ist! Offenbar wird eben hier unter „Begriff" die gedachte Wesenheit selbst verstanden, nicht bloß, insoweit sie im Gedanken schon wirklich erfaßt ist, sondern so, wie sie an sich, in der Wirklichkeit ist, mit all den verschiedenen Rücksichten, die *a parte rei* absolut notwendig mit ihr gegeben, mit ihr identisch sind (also die „physische Wesenheit" im Gegensatz zur „metaphysischen Wesenheit", die Thomas gewöhnlich unter dem Wort *essentia* versteht). Darin ist dann freilich auch das Prädikat eines „synthetisch-notwendigen" Urteils enthalten. Das scheint es zu sein, was

[94] Fundamente der Philosophie, übersetzt von Lorinser (Regensburg 1855) 227 (n. 284).

man eigentlich mit den Worten sagen will, das Prädikat sei im „Begriff" des Subjekts enthalten; und wenn man leugnet, daß es sich um ein „synthetisches" Urteil handle, will man eigentlich nur ausschließen, daß dem Subjekt ein Prädikat hinzugesetzt werde, das zu der im Subjekt gedachten Wesenheit, so wie sie an sich ist, wirklich etwas hinzufüge. So ist aber tatsächlich der Sinn der alten Formel vom Enthaltensein des Prädikats im Subjekt unvermerkt ein wesentlich anderer geworden. Da man sich nun, wie es scheint, dieser Abwandlung des Sinnes vielfach nicht klar bewußt wurde, konnte die Zweideutigkeit des Wortes „Begriff" zuweilen dazu verleiten, wieder unvermerkt in rationalistische Gedankengänge einzubiegen.

Wie soll man nun die beiden verschiedenen Arten aus sich einsichtiger Sätze nennen? Die Ausdrücke Kants zu übernehmen und von „synthetischen Urteilen a priori" zu sprechen, dürfte sich wohl nicht empfehlen; nur zu leicht würde dieser Name auch im Sinne der subjektivistischen Erklärung Kants verstanden. Man könnte etwa die Urteile, in denen das Prädikat wirklich im Subjektsbegriff enthalten ist, „begrifflich notwendige Urteile" nennen, und die, in denen es wenigstens mit Notwendigkeit aus dem Inhalt des Subjektsbegriffes „folgt", „wesensnotwendige Urteile"; diese würden die ersteren einschließen, aber nicht umgekehrt. Ganz eindeutig sind auch diese Ausdrücke nicht. Aber es wird schwer sein, eindeutige und doch kurze Ausdrücke zu finden. Es ist aber auch gar nicht notwendig, daß der Sinn schon aus dem Wort allein eindeutig bestimmt werden kann. Solche Ausdrücke sind ja fast immer mehr oder weniger willkürliche Zeichen.

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf (Bamberg).

2. Die Formel „facienti quod est in se" und ihre Erklärung.

Uns interessiert hier vor allem das Axiom „facienti quod est in se Deus non denegat gratiam". Die darin enthaltene Wahrheit findet sich tatsächlich schon in der Heiligen Schrift des Alten Testamentes in der einen der beiden eingangs erwähnten Textgruppen, zu der z. B. der Text aus Zach. 1, 3 gehört: „Convertimini ad me, ait Dominus exercituum, et convertar ad vos, dicit Dominus exercituum." Aus der Väterliteratur weist Udo dafür auf eine *auctoritas* Gregors des Großen hin: „Item super illum locum Exodi, ubi dicitur Moyses occurrisse Domino, ait Gregorius: occurrit Dominus sibi occurrentibus [72]." Spätere Scholastiker zitieren dafür eine Sentenz des Origenes: „Si obtulerimus que ex nobis sunt, consequemur ea, que Dei sunt [73]."

K. Heim hat bereits für das Auftreten des Axioms innerhalb der Scholastik, und zwar bei Anselm von Canterbury, eine wertvolle Beobachtung gemacht: „Wenn endlich in Cur Deus homo (lib. 2, c. 20, p. 429 B) Bos. sagt: Videtur enim mihi, quod nullum hominem rejiciat Deus ad se sub hoc nomine accedentem, und darauf geantwortet wird: Ita est, si accedit, sicut oportet, so könnte man darin einen Anklang an

---

[72] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 30.

[73] Z. B. Alexander Hales, Summa theologiae p. 3 q. 69 membr. 1 art. 1. — Die Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 fol. 140. — Man vgl. J. Rivière, Quelques antécédents patristiques de la formule: „Facienti quod in se est": RevScRel 7 (Straßburg 1927) 93. Ders. in DictThCath Artikel „Mérite" (X 693 f.). Ferner L. Capéran, Le problème du salut des infidèles (Paris 1912) 91 158. Die wichtigsten in Betracht kommenden Väterstellen sind: Origenes, Contra Celsum 7, 42 (SSG 11, 1481) und In Matthaeum commentariorum series 69 (SSG 13, 1710). Im Rahmen der vorliegenden Arbeit habe ich mich lediglich auf diejenigen Stellen zu beschränken, die für die Frühscholastik von Bedeutung waren.

die Grundthese des späteren scholastischen Neosemipelagianismus finden: Si homo facit, quod in se est, Deus dat gratiam [74].“ Terminologisch einigermaßen fixiert begegnen wir dem Grundsatz dann in den Quaestiones in epistolas Pauli, die aber, ohne seine Geltung absolut anerkennen zu wollen, die Formulierung auf Abaelard zurückzuführen scheinen:

„Item quaeritur, si [philosophi ethnici] fecissent quantum potuissent, an digni essent salute, si exissent ab hac vita in tali statu. Nam quis dignus salute sine fide; vel quis cum caritate perire potest? — M[agister] P[etrus] Abelardus ait, quod erant digni salute, id est, ut daretur eis unde salvarentur, quia si fecissent quantum possent, nunquam permitteret eos Deus transire sine fide. Alii dicunt, quod ideo inexcusabiles, quia ex illo gradu cognitionis potuerunt diligere, et statim ex hoc statu fides daretur eis. Sed secundum hoc fides ex caritate, non caritas ex fide. Tertii vero sentiunt, quod nullo gradu cognitionis diligere potuerunt; si tamen fecissent, quod possent, statim daretur eis fides, ex qua Deum diligerent et sic glorificarent. Quibus obiicitur: Numquid fidem mereri potuerunt? Forsitan dicent, quod, tametsi fidem non possent mereri, tamen ex eo, quod habebant, idonei et apti ad fidem suscipiendam potuerunt fieri. — Sed quomodo sciunt, quod [441] ex hoc idonei fierent, vel si idonei, quomodo sciunt, quod fides daretur eis? Nonne Tyrii et Sidones idonei fuerunt? non tamen facta est predicatio [75].“

Es zeigt sich damit, daß schon in der Frühzeit der scholastischen Spekulation das Axiom in diesem Wortlaut selber zur Diskussion gestellt war. In dem durch den Druck zugänglich gemachten Römerbriefkommentar Abaelards ist die durch die Quaestiones in epistolas Pauli mitgeteilte Lehre nur im Keim erhalten [76]. Es dürfte aber die von mir bereits anders-

---

[74] K. Heim, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius (Leipzig 1907) 19.

[75] In epistolam ad Romanos q. 39 (zu Röm. 2, 13 f.) (SSL 175, 440). — Diesem Beispiel von den Tyrern und Sidoniern begegnen wir auch in der kanonistischen Summa Parisiensis, Causa XXIII: „De Tyriis et Sidonis legitur, quod essent crediturí, si talia signa apud eos essent facta, qualia aput non credentes facta erant. Sed cur Deus istis non apponit gratiam, explicari non potest, quia iudicia Dei sunt abyssus multa. Profunditatem enim iudiciorum Dei mens humana penetrare non potest“ (Cod. Bamberg. Can. 36 fol. 76^{v}).

[76] Expositio in epistolam Pauli ad Romanos lib. 1 c. 1 (SSL 178, 807 f.): „Notandum vero non de omnibus philosophis vel naturali lege utentibus hanc excaecationem vel malitiam praedictam esse intelligendam, cum plerique illorum tam fide quam moribus Deo

wo ausgesprochene Vermutung [77], daß wir es in ihm mit einer späteren und purgierten Fassung des Kommentars zu tun haben, der eine andere vorausging, in der entschiedenen Zuweisung der genannten Lehre an Abaelard durch die Quaestiones in epistolas Pauli, und auch in dem Umstand eine Bestätigung finden, daß wir dieser gleichen Lehre bei dem Abaelardschüler Robert von Melun begegnen, bei dem sich ebenfalls typische Bestandteile unseres Axioms finden:

„Queritur item, quare philosophi gentium fuerint inexcusabiles, cum tantum cognoverunt, quantum per naturalem rationem intelligere valuerunt. Dicit autem apostolus, quia cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt. Quomodo non Deum glorificaverunt? an quia mysterium incarnationis non intellexerunt? Sed hoc per naturalem rationem nequaquam intelligere potuerunt. Quare eorum culpa non fuit, si inde Deum non glorificaverunt. Si autem tantum fecerunt, quantum facere potuerunt, excusationem videntur habere. Non autem fecerunt omnes quantum facere potuerunt. Si autem tantum facerent et sic, ut facere deberent, profecto eis Deus revelasset et gratiam dedisset, per quam id intelligerent, quod per naturam non potuerunt. Nullus enim omnium, quicumque fuerunt sive ante diluvium sive post, vitam eternam promeruit nisi in fide Christi. Quod autem alicui eorum revelatum sit, bene potest esse, sed non asserimus. Hoc autem scimus, quia eorum multo maior pars non tantum fecit, quantum potuit ...[78]."

Das Axiom taucht dann wieder bei Petrus von Corbeil [79],

---

acceptabiles exstiterint, veluti Iob gentilis et nonnulli fortasse philosophorum gentium, qui continentissimae vitae fuerunt ante ipsum Domini adventum. De qualibus beatus Hieronymus super Matthaeum commemorans ait (Patrol. tom. 26 col. 188): ‚Ex eo quod malus servus ausus est dicere: Metis ubi non seminasti et congregas ubi non sparsisti, intelligimus etiam gentium philosophorum bonam vitam recipere Dominum, et aliter habere eos qui iuste, aliter eos qui iniuste agunt ad comparatio[808]nem eius, qui naturali legi serviat, condemnari eos, qui scriptam legem negligunt.' Metere itaque Dominum, ubi non seminaverit, iuxta Hieronymum, intelligimus eos etiam, qui per naturalem legem bene agunt, ad vitam colligere, in quibus scilicet nullum praedicationis verbum seminatum est."

[77] Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards: ZKathTh 54 (1930) 393 ff.

[78] Questiones de epistolis Pauli (Zum Römerbrief, Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 97v).

[79] Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 180): „‚Sunt quidam, quibus mala, que agunt, displicent' etc. Ex hoc, quod

Johannes de la Rochelle [80] und früher schon bei Stephan Langton [81] auf, beim letzten in kasuistischer Form, und findet sich, um noch etwas zu nennen, in den zum Bereich Langtons gehörigen Quästionen des Cod. Erlangen. 353 [82]. Es verschwindet nicht mehr aus der Literatur und erweist sich als so fest in das theologische Lehrgebäude eingebaut, daß es nach wie vor noch in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts auch zur Lösung spitzfindiger Kasuistik herangezogen wird. So z. B. bei Johannes de Rupella, der in seiner Summa de vitiis q. 75 auf die Frage „Queritur ergo de puero, qui ab infantia includitur in carcere paganorum, utrum ignorando articulos fidei peccet" die Antwort gibt: „Respondendum est, cum talis pervenit ad adultam etatem, non habet impotentiam credendi, quia, si facit quod in se est, Dominus illuminabit eum aut per occultam inspirationem aut per angelum aut per

---

ibi dicit, arguitur, quod homo non potest exire a peccato, nisi mediante gratia Dei. Et ita, si non exit a peccato, non est ei imputandum, et ita non debet puniri. — Responsio: oportet, ut faciat, quod in se est, et quia quandoque non facit, quod in se est, ideo punitur."

[80] Paulinenkommentar, zu Gal. 5 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 115v).

[81] Paulinenkommentar, zu Röm. 2 (Salzburg, Stiftsbibl. von Sankt Peter, cod. a X 19 S. 12): „Sed esto, quod aliquis simplex non baptizatus et iuvenis incarceretur a pagano et numquam inde exeat nec umquam offend[erit] Deum vel offendet per mortale, i[ll]e in die iudicii non habebit conscientiam peccatorum cogitationum accusantium. Ergo salvabitur, cum discessit adultus sine conscientia remordente. — Contra: non habet nec habebit fidem Christi, sine qua non est salus. Ergo non salvabitur. — Hic potius est dubitandum quam diffiniendum. Benignius tamen est interpretari misericordiam Dei in salutem huius quam iustitiam in dampnationem. Potest enim dici, quod, si ductu rationis vel alio modo habet notitiam unius Dei et dolet super hoc, quod non habet notitiam de Deo maiorem et intelligat se miserum et peccatorem, Deus remittit ei originale peccatum et iuvabit per gratiam intellectum ipsius ad intelligendum magis et fidem suam ei revelabit. Nec exigit a tali Deus explicitam fidem Christi. Si vero sit in carcere tamquam brutum animal non habens notitiam unius Dei, ignorans ignorabitur, licet non addat actu alia mortalia, quia eius ignorantiam omissio quedam concomitatur. Etsi non habeat, a quo audiat, potest tamen naturalia sua exercere."

[82] Fol. 84 in einem Einwand: „Item, si homo preparat se ita, quod nichil obmittat de contingentibus, Deus dat ei gratiam. Ergo videtur homo eam mereri, quando habilitatur per exercitionem bonorum operum. Quia, si homo facit quod suum est, Deus debet facere quod suum est."

hominem et ita ut credat [83]." Bereits in den anscheinend vor Thomas von Aquin anzusetzenden Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 findet sich als eigene Frage: „Consequenter est questio de necessitate susceptionis gratie et hoc dupliciter: quantum ad illum, qui facit quod in se est, et quantum ad illum, qui non facit quod in se est [84]", und eine der Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18127 lautet: „Consequenter queritur de illo, qui facit quod in se est, utrum neccesse sit, quod Deus det ei gratiam [85]."

Da wir der Verknüpfung nachgehen, die auch dieses Axiom zwischen den vorbereitenden Werken und der Gnade statuiert, stoßen wir auf eine überraschend große Zahl eingehender Erklärungsversuche, die zeigen, wie auch schon das 12. Jahrhundert ein Auge für diese wichtige Frage der Gnadenlehre besessen hat. Simon von Tournai sagt so, daß Gebet und Almosen jemand geeignet machen, gut zu werden, er aber dadurch nicht schon gut werde. Die Begründung lautet: gut wird man erst durch die Gnade [86]. Er gebraucht auch hier den Ausdruck *habilis*. Die Würdigkeit und das Verdienst — ein *meritum de congruo* — für die Rechtfertigung, die damit verbunden sind, decken sich mit dieser *habilitas* selber, die er, und das ist für uns wichtig, mit dem Beispiel illustriert: das Angesicht des Priamus ist würdig zu regieren, nicht weil es verdient hätte zu regieren, sondern lediglich, weil es dazu geeignet ist [87]. Noch besser beleuchtet er es auch mit dem

[83] Cod. Vat. lat. 4293 fol. 37. Man vgl. auch seine Summa de preceptis im Cod. lat. 1473 der Biblioteca Casanatese in Rom (fol. 78v).
[84] Fol. 146v. [85] Fol. 348.
[86] Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 74): „Quod autem dicit auctoritas: arbitrio movemur, sed non promovemur, significat, quod quis, dum est in mortalibus, orat vel elemosinam dat, quibus movetur id est preparatur, ut habilis sit fieri bonus, sed non arbitrio promovetur, ut fiat bonus. Hoc enim fit ex gratia." Mit wörtlichen Anklängen findet sich diese Lehre im Cod. British Museum Harley 3253 fol. 63v.
[87] Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 79): „Item quod dicitur anima peccatrix mereri suscitari, et quod dicitur precedere in peccatoribus dignitas, unde iustificentur, intelligendum est meritum vel dignitas non ratione meriti, sed ratione congrui. Homo enim, licet sit in peccato mortali, tamen operibus misericordie, ut impensa elemosine, parat se habilem ad iustificationem, quod est eum mereri vel esse dignum, ut iustificetur; quo modo dicitur: facies Priami digna est imperio, non quia meruerit imperare, sed quia habilis est ad impe-

Beispiel des Klerikers, der zwar für den Episkopat geeignet ist, diesen aber deshalb noch lange nicht durch Werke verdient [88]. Petrus von Poitiers bemüht sich um das Problem, indem er auf eine Unterscheidung hinweist: Der Mensch kann erreichen, daß er die erste Gnade erhalte. Dies kann dahin verstanden werden, daß der Mensch sich dafür geeignet machen kann, die Gnade zu empfangen, wenn Gott sie ihm geben will, und so ist es richtig. Wollte man es aber dahin verstehen, der Mensch könne bewirken, daß Gott ihm tatsächlich die Gnade gebe, dann wäre es verkehrt. Auch er bringt ein Beispiel: Jemand kann erreichen, daß der König sein Gast sei, d. h. er kann sich und sein Haus so vorbereiten und schmücken, daß er, wenn der König kommt, ihn ehrbar zu empfangen vermag. So ist es richtig. Aber er kann nicht erreichen, daß der König tatsächlich komme, d. h. daß er käme, auch wenn er nicht wollte [89]. In deutlicher Verwandtschaft bringt diese Lehre und dieses Beispiel auch Magister Mar-

---

randum." Ebenso bei Innozenz III., Dialogus inter Deum et peccatorem (SSL 217, 695). — Simon zitiert hier: „Item alia [auctoritas] super Malachyam: precedit quiddam in peccatoribus, quo licet nondum iustificati sint, digni tamen iustificatione inveniuntur" (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 78^{v}). Diese „Auctoritas" hatte einen ziemlichen Einfluß, wie sich schon aus ihrer starken Verbreitung ergibt. Wir begegnen ihr, die aus Augustinus stammt (De div. qq. 83 q. 68 n. 4 [SSL 40, 72]), bereits bei Petrus Lombardus 1 dist. 41 c. 2 (Quaracchi 1916) 256, bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 315), bei Petrus von Poitiers in den Sentenzen III 2 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana Cod. Q 117 fol. 23), in den Quästionen des Cod. British Museum Harley 325 fol. 100^{v}, im Cod. British Museum Royal 10 A VII fol. 210^{v}, in den Quästionen des Cod. British Museum Harley 3253 fol. 64.

[88] Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 96^{v}).

[89] Sententiae III 2 (Erfurt Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23): „Ad quod dicendum, quod hec propositio: aliquis homo potest facere, ut habeat primam gratiam dupliciter potest intelligi. Si enim intelligatur: aliquis homo potest facere, ut habeat primam gratiam, id est ita potest se habilem reddere, quod possit gratiam Dei suscipere, si Deus eam apponere velit, verum est. Si vero ita intelligatur: homo potest facere, ut Deus ei imponat gratiam, falsum est. Sicut patet in hoc exemplo: Iste debet Domino suo quamdam procurationem semel in anno. Iste potest facere, ut habeat Dominum suum hospitem, id est potest se et domum suam ita preparare et ornare, quod si Dominus eius venerit, honeste possit eum recipere. Ita verum est. Sed non potest facere, ut habeat Dominum suum hospitem, id est ut Dominus suus apud eum veniat, nisi ipse velit." Man vgl. den sog. Martinus de Fugeriis (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 44).

tinus [90]. Petrus von Poitiers [91] lehnt dann gleich Martinus jede Gleichsetzung dieser Würdigkeit mit einem Verdienst ab.

Der Grund aber, der hierzu Anlaß gab, war für Petrus keineswegs die Furcht, Gnade und vor der Rechtfertigung liegende Werke zueinander in Proportion zu setzen. Denn wesentlich die gleichen Beispiele, die er gebraucht, um ein Verdienstverhältnis zwischen den beiden auszuschalten, gebraucht er auch, um ein Verdienstverhältnis zwischen erster Gnade und ewigem Leben abzulehnen [92], zwischen denen doch unsere heutige Theologie eine Proportion anerkennt. Im Gegensatz zu Simon von Tournai will er aber vor der Eingießung der Gnade nicht einmal von einer Würdigkeit bezüglich derselben die Rede haben, sondern lediglich von einer

---

[90] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 314v: „Hec propositio: homo potest facere, ut habeat primam gratiam, dupliciter potest intelligi. Potest uno modo sic: id est homo potest se parare et reddere habilem et idoneum ad gratiam suscipiendam, si Deus illi eam voluerit inspirare. Si est sic intellecta propositio, [vera est]. Si vero intelligas: homo potest facere etc. id est merita hominis hoc possunt, ut intuitu meritorum aliquorum inspiretur ei prima gratia, non est verum. Ad evidentiam huius solutionis proponunt quoddam huius simile: ille prelatus potest facere, ut honorifice suscipiat regem in hospitio: si talis est sensus: potest ita parare domum et familiam, ut, si rex velit intrare limen illius, qui plebeius homo est, eum recipiat, prout decet regem, verum est. Si vero sic intelligas: ille potest facere, id est ille potest inclinare maiestatem regis, ut intret rex domum ipsius, non est verum." — Dem gleichen Bild begegnen wir auch in den frühen letzten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 (fol. 93): „Quod obicitur: nemo potest facere, ut ei infundatur prima gratia: ergo nemo potest facere, ut habeat primam gratiam, non provenit, sicut: ex me non est nec ego efeci, ut veniret ad me hospes meus; in me tamen est [93v], ut habeam illum id est ut suscipiam. Sic quoque in homine est, ut habeat primam gratiam, id est ut suscipiat; non tamen in eo est, ut ei infundatur." Dem entspricht es, wenn es auf fol. 94v heißt: „Exigit Deus a quolibet, ut caritatem habeat, quam tamen non potest habere, nisi Deus ei infundat. Est tamen arguendus, si non habeat, quia in eo est, ut suscipiat; et si se indignum exibeat, arguendus est."

[91] Sententiae III 2 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23): „Item queritur, utrum sit dignus prima gratia, quando ipsa ei infunditur. Quod si est, ergo tunc meretur primam gratiam. Fallacia: Filius regis est dignus regni. Ergo regnum habere meruit." Man vgl. ständig auch den sog. Martinus de Fugeriis im Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 44.

[92] Sententiae III 3 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23): „Econtra sic: virtutes faciunt nos dignos vita eterna: ergo virtutibus meremur vitam eternam. Fallacia: Iste scientia est dignus prebenda. Ergo scientia meretur prebendam. Vel: iste nobilitate est dignus regno. Ergo nobilitate meretur regnum. Non."

habilitas [93]. Wie nun diese *habilitas* tatsächlich erreicht werde, erklärt er ausführlich:

„Quod ergo dicitur homini: fili [accedens ad servitutem Dei prepara animam tuam] etc. sic est intelligendum, id est fac te habilem ad suscipiendam gratiam, quod fit intellectu et cogitatione. Prius enim intelligit homo volens se esse habilem ad suscipiendam gratiam, quam magna sit misericordia Dei, quam dulcia sint eius precepta; deinde statim cogitat, qualiter illa possit implere. Et ista duo sunt illa dignitas, quam dicit auctoritas super Malachiam prophetam precedere in peccatoribus, quo digni inveniuntur iustificationibus, id est gratia, licet nondum iustificati sint. Et his dicitur homo accedere ad servitutem Dei [94]."

---

[93] Sententiae III 2 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23): „Ad hoc dicendum, quod ante infusionem gratie non est homo dignus gratia." — Ebenso Magister Martinus mit fast dem gleichen Wortlaut: „Solutio: ante infusionem gratie non est homo dignus gratia" (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 315). — Der Erwähnung wert ist in diesem Zusammenhang, daß auch Langton vom Sünder sagt: „Hec est duplex: iste est indignus omni bono. Si enim hec dictio *indignus* teneatur positive, falsa est. Est enim sensus: iste demeruit omne bonum. Si teneatur privative, ita ut sit sensus: non est dignus aliquo bono, vera est, ita tamen ut hec dictio dignus copulet pro dignitate proveniente ex merito vite. De vite enim merito non est dignus aliquo, nec recta ratione merendi meretur aliquid. Dicitur tamen mereri, quia Deus revera remunerat ipsum ac si meretur aliquid" (Quästionen [Cod. Chartres 430 fol. 107v]). Dazu wolle man vergleichen Gaufrid von Poitiers in seiner Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 23v). Auch Romanus de Romanis lehnt noch ein Verdienst des Sünders ab und sagt betreffs seiner Würdigkeit: „Quod opponitur in contrarium, quod gratia datur digno, dicendum, quod non datur digno, sed potius non digno. Nec repugnat hoc libertati divine, ut ei, qui non est dignus, aliquid gratis conferat. Tamen advertendum est, quod aliud est dicere non dignum esse, qui est indignus et est in contraria dispositione, et tali non dat Deus gratiam. Et non est dignus ille, qui se non disposuit vel non sufficienter. Et tali dat Deus gratiam" (Cod. Vat. Palat. 331 fol. 54v). — Eine Glosse, die sich am Rand der Sentenzen des Petrus von Poitiers im Cod. Q 117 der Bibliotheca Amploniana in Erfurt auf fol. 23 befindet, setzt es sich zur Aufgabe, gerade diese Würdigkeit genauer zu umschreiben: „Magister: digni id est apti, vel digni respectu peiorum, sicut si duorum inimicorum alter in offendendo me perseverat, alter ab offend[endo] desistat et etiam se offendisse videatur dolere, et etiam michi in aliquo lapsu subveniat, dico: iste est dignus gratia mea. Quod simpliciter falsum est, quia non satisfecit michi; sed respectu alterius adhuc offendentis. Sic beata virgo digna fuit mater Dei esse, non quod meruit, sed quoad alias. Sic et illud Gregorii: civitas in parte compluitur, in parte arida manet."

[94] Sententiae III 2 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23). Die Stelle findet sich fast gleichlautend bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 315).

Unter der Voraussetzung der Lehre von dieser habilitas für die

Es sind damit zwei Dinge schon im 12. Jahrhundert deutlichst herausgearbeitet: 1. die habilitas ist rein passiv, und 2. sie stellt keinerlei Forderung dar, daß Gott mit Rücksicht auf sie auch wirklich die Gnade gewähre. Dies läßt die Frage immer noch offen, woher dann der augenscheinliche notwendige Zusammenhang zwischen Gnadenvorbereitung und Gnadenspendung komme, kraft dessen, wo immer einer sich in der rechten Weise auf die Rechtfertigung vorbereitet, diese ihm auch gewährt werde.

Hier lassen sich vor allem drei mehr oder weniger sich gegenseitig ergänzende Lösungsversuche namhaft machen, die zum Teil auch von den gleichen Autoren vorgetragen werden.

Für den ersten war allem Anschein nach Alanus von Lille maßgebend. Er steht auf dem Boden der Schule Gilberts de la Porrée, wenn er entschieden die absolute Unverdienbarkeit der Gnade betont. Da er aber doch die Aufgabe der vorbereitenden Gnade zu erklären hat, nennt er sie *causa sine qua non* und *occasio* der Rechtfertigung [95]. Auch Stephan Langton nennt die Vorbereitung auf die Rechtfertigung *occasio* der Gnadeneingießung [96]. Ihm schließen sich

---

Gnade wird es auch verständlich, daß man zur Aufstellung kam, derjenige, der seine Sünden wiederholt, werde „minus habilis ad habendam gratiam" (so Langton in den Quästionen des Cod. Vat. lat. 4297 fol. 93v).

[95] Contra haereticos lib. 1 c. 51 (SSL 210, 356) und Regulae theologicae, Reg. 87 (SSL 210, 666).

[96] Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 197): „Dicimus, quod Adam in primo statu potuit mereri occasionaliter, quo motu ita, quod occasione boni motus conferret ei Deus intus gratiam. Et bene potest esse, quod si citius moveretur in Deum, Dominus ei citius gratiam contulisset. Sed proprie accepto vocabulo nichil merebatur." Weniger entschieden ist eine andere Stelle der gleichen Sammlung, in der er das *Convertimini ad me et ego convertar ad vos* erklärt (fol. 236v): „Item convertimini ad me, et ego convertar ad vos, dicit Dominus. Ergo, si homo convertitur ad Deum, et Dominus convertetur ad eum. Ergo naturaliter precedit conversio hominis per penitentiam conversionem Dei per gratie infusionem, et ita conversio hominis est causa conversionis Dei, et ita homo potest mereri conversionem Dei. — Responsio: Duplex est conversio: per infusionem gratie aut per a(d)versionem pene, et ista conversio est tale, sine quo non est salus, et illam potest homo mereri. Quasi dicat: Si convertimini ad me, ego convertar ad vos vel a vobis captivitatem imminuentem (!)." Es besteht in diesem verderbten Text, der sich betreff dieses Punktes auch

die zu seinem Bereich gehörigen Quästionen des Cod. British Museum Harley 658 [97] und Johannes von Treviso [98] an. Wilhelm von Auvergne stimmt mit ihnen in der Sache überein, da er von *causa sine qua non* spricht [99].

Alanus blieb aber nicht beim Terminologischen stehen, sondern ging auch zur Erklärung desjenigen über, was er mit *occasio* und *causa sine qua non* sagen wollte, und legte damit einen schon voll ausgebildeten Lösungsversuch vor, der später auch selbständig auftritt und den wir darum als zweiten, getrennt vom ersten, bringen. Er nennt die vorbereitenden Akte deshalb *causa sine qua non,* weil ohne sie die Rechtfertigung, deren Wirkursache Gott ist, nicht geschähe. Dafür bringt er ein Beispiel: Die Sonne erleuchtet das Haus, weil das Fenster geöffnet wird. Das Öffnen des Fensters wird aber dadurch nicht zur Wirkursache der Erleuchtung, sondern bloß zur Gelegenheit dafür. Die Sonne ist die Wirkursache [100]. Dadurch, daß Wilhelm von

---

nicht aus Cod. Chartres lat. 430 (fol. 84[v]) verbessern ließ, die Schwierigkeit, wohin das *et ista conversio est tale, sine quo non est salus* gehört. Sollte es von der *conversio* des Menschen vor der Rechtfertigung gemeint sein, dann wäre hier diese als condicio gekennzeichnet. (Die in Betracht kommende Stelle bei Gaufrid von Poitiers [Summe, Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 90] lautet: „Sed dupliciter convertitur Deus ad hominem: per infusionem gratie, unde quis scit, si convertatur et ignoscat Deus; per subtractionem pene, et talem conversionem potest homo mereri. De tali dicitur, cum dicitur: convertimini ad me, et ego convertar ad vos. Sed homo convertitur ad satisfactionem, et tunc convertitur Deus ad hominem per pene commutationem, et in illo casu loquitur propheta: convertimini ad me per satisfactionem et ego convertar ad vos removendo imminentem captivitatem.")

[97] Fol. 81: „Nullus in mortali peccato existens meretur aliquid bonum directe, etiam temporale. Dicitur tamen improprie mereri, sicut homo improprie dicitur mereri primam gratiam, eo quod facit opera bona, que sunt occasio gratie suscipiende."

[98] Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 16): „Quamvis autem liberum arbitrium non possit in opera meritoria per causam, potest tamen per occasionem, quia potest facere aliquid, quo facto gratiam habebit, per quam erunt opera meritoria."

[99] De virtutibus c. 12 (Opera omnia I [Paris 1674] 161).

[100] Contra haereticos libri quatuor, lib. 1 c. 51 (SSL 210, 356): „Praedicta refellimus dicentes, quod per solam Dei gratiam remittitur peccatum, nec poenitentia est causa efficiens remissionis peccati, sed tantum gratuita Dei voluntas. Est tamen causa sine qua non, quia nisi homo poeniteat, non dimittitur a Deo peccatum. Sic sol domum illuminat, quia fenestra aperitur, non tamen apertio fenestrae est causa efficiens illuminationis, sed occasionalis tantum, sed ipse sol

Auxerre diese Lehre voll übernahm, kam Erklärung und Beispiel zu Verbreitung im 13. Jahrhundert. Wilhelm erblickt eine Vorbereitung auf die Rechtfertigung in der Abkehr vom Sündenakt. Diese stellt ein *habilitare* auf den Empfang der Gnade insofern dar, als dadurch ein Hindernis desselben beseitigt wird [101]. Er illustriert dies mit dem erwähnten Beispiel: Von demjenigen, der ein Fenster öffnet, heißt es, er tue etwas, daß die Sonne ins Haus komme, obwohl er dies nicht bewirkt, sondern lediglich etwas tut, aus dem dies folgt [102]. Ein dementsprechender Akt ist als *operatio,* nicht aber als *cooperatio* zur Eingießung der Gnade anzusprechen, weil wir ja Gott nicht bei der Eingießung der Tugenden unterstützen [103].

---

est causa efficiens illuminationis. ... Similiter intelligendum est: Non est volentis etc. (Rom. IX), quamvis cursus, id est bona operatio vel bona voluntas sit salutis occasio, causa tamen efficiens est Dei misericordia."

[101] Summa aurea III tr. 2 q. 1: „Notandum est, quod aliud est remissio peccati, aliud desertio actus peccandi. Remissio peccatorum est deletio culpe et naturaliter sequitur infusionem gratie tanquam effectus suam causam. Sed desertio actus peccandi precedit infusionem gratie, quoniam, antequam gratia infundatur homini, oportet, quod habilitet se ad suscipiendum gratiam, scilicet quod se proponat numquam de cetero peccaturum etc.... Desertio actus peccandi habilitat hominem ad suscipiendam gratiam, quo facto ingreditur gratia sive virtus. Sicut ille, qui aperit fenestram dicitur facere, quod sol intret domum, cum tamen non proprie faciat hoc, sed facit aliud, ex quo hoc sequitur."

[102] A. a. O. Ferner Summa aurea II tr. 26 c. 1 (Paris 1500) fol. 83^{v}: „Hec argumentatio non valet: cecus corporaliter non potest videre: ergo cecus spiritualiter non potest videre, quoniam aliud est de ceco corporali, aliud de ceco spirituali; quia cecus corporalis non potest facere aliquid, quo facto videat, nec potest se illuminare: cecus autem spiritualis, licet non possit illuminare se, tamen potest facere aliquid, quo facto sequatur, quod ipse illuminetur. Sicut iste non potest illuminare domum, tamen potest aliquid facere, quo facto domus illuminabitur, ut aperire fenestram. Similiter si iste aperiat ostium liberi arbitrii, id est si faciat quod in se est, statim subintrabit lux vera et illuminabitur spiritualiter." Man vgl. auch die Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 16). Der Anfang der Stelle findet sich auch bei Herbert von Auxerre (Cod. Paris. Nat. lat. 3145 fol. 54^{v}). Ähnlich äußert sich auch Wilhelm von Auvergne, De virtutibus c. 12 (Paris 1674) 161.

[103] Summa aurea (Paris 1500) fol. 129: „Dicimus, quod Deus iustificat hominem sine homine cooperante, sed non sine homine operante: sicut sol illuminat domum non sine homine operante, qui aperit fenestram, sed sine homine cooperante, quoniam homo non cooperatur soli in hoc, quod domum illuminat. Eodem modo Deus, qui est verus

Übrigens lassen sich schon seit dem Beginn der scholastischen Spekulation bei Gelegenheit der Erklärung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Gnade und freiem Willen Versuche feststellen, in ähnlicher Weise ein Sichbefähigen für die Gnade verständlich zu machen. Man gebraucht in dieser ersten Zeit das Bild des Sehens und sagt, daß ehe die Gnade wirken könne, es nötig sei, sich dafür zu disponieren, ebenso wie es nötig sei, die Augen zu öffnen, ehe das Licht selber zum Sehen wirken könne. Wir finden dies bereits in der zur Schule Anselms von Laon gehörigen Summe des Clm 23440 [104], in den ebenfalls dazu gehörigen zweiten theologischen Quästionen des Cod. Bamberg. Can. 90 [105], in den Quaestiones in epistolas Pauli [106], in den vielleicht von Petrus Manducator verfaßten Allegoriae in Novum Testamentum [107] und z. B. noch im anonymen Paulinenkommentar des Cod. lat. 534 der Arsenalbibliothek in Paris [108].

Daß dieses Bild doch wohl im Sinn einer Disposition zu verstehen sei, wird bei Innozenz III. besonders deutlich, der in seinem Dialogus inter Deum et peccatorem Gott zum Sünder sagen läßt:

„Noli errare vel te ipsum decipere! Non enim requiro a te, ut te facias bonum, qualem te scio facere non posse, cum hoc sit in me; sed ut applicando liberum arbitrium tuum ad me, divina super beneficia meditando, reddas te mihi habilem. Quod si feceris, cum hoc sit in te, indubitanter gratiae meae recipies influxionem, quam semper de bonitate mea paratus sum dare cuilibet eam efficaciter volenti recipere, quamvis habilitas illa non de merito, sed de congruo infusionem gratiae meae praecedat in peccatore. Unde Augustinus: ‚Praecedit quoddam in peccatoribus, quo licet non iustificentur, digni tamen iustificationibus et habiles inveniuntur.' Sic est in eo, qui clausos habet oculos, a quo nihil exigitur, ut videant, nisi tantum illud, quod in eo est posse facere, scilicet oculos aperire, cum exterius parata sit claritas solis, quae protinus ad videndum apertos oculos

---

sol, non infundit virtutem sine nobis operantibus, quoniam nos preparamus nos ad susceptionem virtutum, sed sine nobis cooperantibus, quoniam non cooperamur Deo in infusione virtutum; sed postea cooperamur ei in moribus et operibus virtutum, sicut dicit apostolus: coadiutores Dei sumus." — Man vgl. auch Wilhelm von Auvergne, De virtutibus c. 12 (Paris 1674) 161.

[104] Fol. 110. [105] Fol. 11v.

[106] In epistolam 1 ad Corinthios q. 130 (SSL 175, 539).

[107] SSL 175, 885 und 893. [108] Fol. 166v.

illustrabit. Tali exemplo considera manifeste, quod ad infundendum se homini divina gratia parata solius habilitatis in eo requiritur congruentia per liberi arbitrii applicationem inventa[109]."

Im wesentlichen decken sich mit diesem Bild auch die Ausführungen der der Schule Simons von Tournai zugehörigen zweiten Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 9 E XII, die gleich Alanus auch einen besonderen Nachdruck darauf legen, daß die Spendung der Gnade völlig vom Belieben Gottes abhängt und ständig, nicht also erst auf unser Tun hin, von ihm angeboten werde[110]. Im engsten Zusammenhang mit Wilhelm von Auxerre steht neben Roland von Cremona[111] vor allem Hugo a S. Charo, der in seinem Sentenzenkommentar schreibt:

„Ad id quod contra obicitur, notandum, quod remissio peccati tripliciter dicitur, scilicet actus peccandi desertio, macule sive culpe deletio, reatus solutio. Et reatus duplex est, temporalis et spiritualis eternus. Auctoritas ergo ambo intelligi debet de actus peccandi desertione tantum, et ponitur consequens pro antecedente, et est sensus: egressus vitii id est desertio actus peccandi habilitat hominem, quo facto ingreditur gratia. Actus enim peccandi obstaculum est gratie. Et loquitur Ambrosius sicut communiter dicitur, quod ille qui aperit fenestram, intromittit solem, id est facit aliquid, quo facto sol ingreditur[112]."

---

[109] SSL 217, 695. — Man vgl. auch Sermones de Sanctis, Sermo 10 (SSL 217, 498).

[110] Fol. 85: „Potest enim homo primam gratiam habere, licet non possit promereri. Eam enim paratus est Deus cuilibet exhibere, quicumque vult accipere. Sicut aliquis offert michi Bizanzium, nullis meritis meis exigentibus paratus est dare, si volo accipere."

[111] Sentenzenkommentar (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 39v): „Nec est simile: impossibile est istum cecum videre, quia iste cecus nichil potest facere, quo videat, nec etiam potest facere aliquid, quo facto oporteat, quod videat; sed iste, qui est in mortali, potest aliquid facere, quo facto habebit gratiam, qua habita poterit facere opera meritoria. Potest enim facere quod in se est ex libero arbitrio, quo facto Deus apponet gratiam."

[112] Cod. Vat. lat. 1098 fol. 155v. Vgl. die von Hugo abhängigen Quästionen des Cod. Bamb. Patr. 98 fol. 50v. Die sog. Sentenzenabbreviation des Kardinals Hugo bringt im Cod. Paris. Nat. lat. 16412 fol. 66 zu 2 dist. 27 die Glosse: „Sed virtutes theologice tantum infunduntur a Deo nobis sine nobis. Sine nobis, dico, cooperantibus, quia non cooperamur Deo infusione virtutum, sed potius infusioni (!) cooperamur ei (!) in motibus et operibus virtutum, sicut dicit apostolus: coadiutores Dei sumus. Non autem sine nobis operantibus infundit Deus virtutes. Operamur enim, quia preparamus nos ad susceptionem virtutum, sicut sol illuminat domum sine homine cooperante, sed non

In diesem Lösungsversuch ist schon deutlichst ein zweifaches Element für die ständig stattfindende Aufeinanderfolge von Vorbereitung und Gnadeneingießung hervorgehoben. Das *removens prohibens* — wie unsere heutige Theologie sagt — und die ständige Gnadenanbietung durch Gott, die lediglich durch die Sünde ihrer Auswirkung, der Gnadenmitteilung, beraubt wird.

Der dritte Lösungsversuch, der sich in der Hauptsache mit dem zweiten deckt und nur eine Erweiterung desselben darstellt, ist insofern von Interesse, als er besonders den Teil Gottes bei dieser notwendigen Verknüpfung herausarbeitet, allerdings teilweise unter Vernachlässigung des menschlichen Teiles. Für die Notwendigkeit, mit der Gott demjenigen, der sein Teil tut, die Gnade verleiht, beruft sich eine Gruppe von Theologen auf das von Gott beim Propheten Malachias gegebene Versprechen, durch das Gott gebunden wäre. Diese Erklärung, die Gaufrid von Poitiers [113] als die gewöhnliche vorfand und vielleicht aus Langton nahm, hatte Vertreter von Namen, wie Roland von Cremona [114] und Hugo a S. Charo [115]. Leider hatte ich nicht die Möglichkeit, noch feststellen zu können, ob sie nicht ebenfalls durch Wilhelm von Auxerre in die Schule kam. Gaufrid selbst aber sucht auf anderem Weg zum gleichen Ziel zu gelangen. Er greift dabei allerdings auf Langton zurück. Mit aller Schärfe der dialektischen Methode seiner Zeit nimmt Langton das

---

sine homine operante, quia aperit fenestram." — Das Bild findet sich auch noch in den wohl vor Thomas von Aquin anzusetzenden Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 (fol. 140): „Ad aliud, quod obicitur, dicit Origenes: si obtulimus ea, que ex nobis sunt, consequemur ea que Dei sunt, patet solutio per iam dicta, quia vult dicere, quod, si faciamus quod in nobis est, Deus dabit nobis gratiam, qua habita consequemur beatitudinem. Unde non vult dicere, quod offerre ea, que ex nobis sunt, sit causa sufficiens ad habendum ea, que Dei sunt; sed sicut cooperans solum, sicut dicimus de aperiente fenestras." — Hierher gehören auch noch die späten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18127 (fol. 348).

[113] Summe, Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 90. — Langton, Quästionen (Cod. Chartres 430 fol. 25^{v}).

[114] Sentenzenkommentar, Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 39^{v}.

[115] Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 1098 fol. 151^{v} und Cod. Vat. lat. 1174 fol. 83^{v}.

Axiom „facienti quod est in se" unter die Lupe. So untersucht und verwirft er das Argument: Wenn einer tut, was er kann, um die Gnade zu erhalten, kann es ihm nicht angerechnet werden, falls er sie nicht erhält. Folglich: wenn er tut, was er kann, erhält er die Gnade. Er kann nun aber tun, was er kann, um die Gnade zu erhalten. Also kann er bewirken, daß er die Gnade erhalte. Dieses Argument weist Langton mit einer *instantia* zurück[116]. Auch einen notwendigen Zusammenhang zwischen Vorbereitung und Rechtfertigungsgnade stellt er in Abrede, weil diese außer dem Bereich menschlichen Verdienstes liegt[117].

In all dem übernimmt Gaufrid von Poitiers fast wörtlich die Lehre Langtons. Er untersucht dann noch das Schriftwort: „Si converteris, convertam te." Die nach seiner Aussage zu seiner Zeit gebräuchliche Lösung war, daß hier das *si* adjunktiv und nicht konditional zu verstehen sei[118]

---

[116] Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 236v). Wörtlich kehrt die Stelle bei Gaufrid von Poitiers wieder (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 90): „Item, si iste facit quicquid potest, quod habeat gratiam, non est ei imputandum, si non habet. Restat ergo, quod si facit quicquid potest, quod habeat gratiam. Sed potest facere quicquid potest, ut habeat gratiam. Ergo potest facere, ut habeat gratiam. — Instantia: Si album est nigrum, tu es asinus. Sed album potest esse nigrum. Ergo tu potes esse asinus."

[117] Quästionen (Cod. Par. Nat. lat. 14556 fol. 236v). Auch hier schließt sich ihm im Wortlaut Gaufrid von Poitiers an (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 90). Man vgl. auch die Quästionen des Cod. British Museum Harley 325 fol. 100v.

[118] Wir begegnen dieser Lehre trotz der entgegengesetzten Ausdrucksweise in den Quästionen des Cod. British Museum Harley 325 (fol. 132): „Ad hoc dicendum, quod, quamvis homo non possit bene velle et meritorie sine gratia, preponitur tamen illud *convertimini ad me*, ut notet generalem consecutionem inter primum et ultimum, ut conditionaliter intelligatur; et sic copulativa equivalet conditionali, ac si diceret: si convertimini ad me, generaliter erit verum, quod ego convertar ad vos. Ad nos enim semper convertetur Deus, nisi vitio nostro staret." Das Gleiche findet sich auch noch in den wohl einem Franziskaner zugehörigen Quästionen des Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse (fol. 219): „Bene enim concedo, quod hec est vera: omni facienti quod in se est, Deus facit similiter quod in se est. Sed non ex omni propositione vera contingit transformari argumentum necessarium, sed ex solis conditionibus; et hoc, quia vel antecedens debet esse causa consequentis, quod non est hic. Misericordie enim nulla in nobis causa potest esse. Quicquid enim homo potest facere, minus est quam gratia. Preterea, si fieret, quia debitum, iam non esset misericordia, sicut elimosina, cum fit, quia preceptum, non est opus misericordie, sed iustitie."

und so derjenige, der andere bekehrt, nicht schon damit verdiene, auch selber bekehrt zu werden. In dieser Lösung wird ein Versprechen Gottes vorausgesetzt. Gaufrid ist nicht damit einverstanden. Er löst dahin, daß sich Gott im Gegensatz zum Menschen überhaupt durch kein Versprechen verpflichten könne. Zudem sei für Gott versprechen nichts anderes als in der Vorsehung festsetzen, was zur gegebenen Zeit zu tun sei; das menschliche Versprechen aber sei ein Sichverpflichten. Lediglich dem Gerechten gegenüber, da dieser durch die Gnade alles Guten würdig sei, kann sich Gott aus purer Gnade verpflichten [119].

Damit ist der ganze Konnex zwischen der Vorbereitung und der Mitteilung der Gnade auf den Willen Gottes zurückgeführt, jedem, der sich vorbereitet, die Gnade zu gewähren, ohne daß sich Gott deswegen dem Menschen durch ein diesbezügliches Versprechen verpflichtet hätte [120].

---

[119] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 90): „Solent dicere magistri nostri, quod in talibus locutionibus hec dictio *si* tenetur adiunctive, non conditionaliter, et ita iste, qui alios convertit, non meretur, ut a Domino convertatur in secunda sumptione verbi *merendi*, quia non dicit Dominus hic conditionaliter, sed adiunctive. Et ubi est meritum, oportet, quod sit opus cum conditione... Sed contra: Sicut illa conditionalis non est necessaria, qua dicit Dominus: si converteris, convertam te, ita nec ista necessaria, quando homo dicit: si servieris michi, dabo tibi equum. Ergo sicut ibi ponitur adiunctive, ita et ibi. Quod verum est. — Ideo salva pace magistrorum sic respondeo: Dico, quod homo se obligat homini sic promittendo illi. Et consequente opere, pro quo promittit ei, vere possum dicere, quod apud ipsum meruit. Sed Dominus sic promittendo homini non se obligat illi. Cum enim auctor sit legum, nulla lege potest obligari. Vel ideo non potest obligari, quia suum promittere est in providentia fixum habere, quod habet congruo tempore facere. Promittere autem hominis est verbis ad reddendum se obligare. Sicut ergo homo non teneretur, si haberet in proposito tibi benefacere, sic nec Deus teneretur. Et hec solutio elicitur de glossa, que est in principio epistole ad Titum. Cum igitur Deus non sit homini obligatus tali promissione, nec homo meretur apud ipsum recta ratione merendi. — Sed videtur secundum hoc, quod Dominus nulli se obligat promittendo ei. Immo Dominus se obligat iustis ad reddendum premium pro operibus caritatis. Et hoc est ex sola sua gratia. Et merito se eis obligat, quia, cum gratiam eius habeant, omni bono sunt digni. Sed peccatoribus non potest se obligare nec debet. Sicut enim dicit Augustinus: Quicumque est in mortali, indignus est pane quo vescitur. Multo minus, ut Dominus ei obligetur."

[120] Diese absolute Freiheit der Gnadenspendung, selbst nach vorausgegangener Vorbereitung, wird auch sonst stark betont. So z. B. in der Glosse zur Sentenzenabbreviation des Kardinals Hugo (Cod.

Diese Lehre läßt sich auch noch in der Folgezeit, und zwar mit größerer Klarheit ausgesprochen, feststellen. So schreiben die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18127: „Secundum hoc ergo dicendum, quod duplex est necessitas, scilicet cohactionis et prohibitionis, qua aliqua res cogitur vel prohibetur esse vel non esse, et est necessitas immutabilitatis. Cum ergo queritur, an Deus necessario det gratiam facienti, loquendo de prima necessitate dicendum, quod non; loquendo de secunda dicendum, quod necessario dat id est immutabiliter, sicut sol immutabiliter dat lumen suum omni volenti suscipere, scilicet disposito ad hoc. Prima enim necessitas tantum in creatura est, non in Deo; sed secunda est in Deo[121].“ — Die noch vor Thomas anzusetzenden Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 äußern sich dahin: „Cum ergo queritur, an Deus necessario det gratiam facienti, quod in se est, si loquitur de necessitate suscipientis illam, est necessitas; si loquitur de necessitate dantis, aut loquitur de necessitate immutabilitatis, aut coactionis et prohibitionis. Hoc autem modo ultimo non dat gratiam necessario facienti quod in se est, quia Deus non potest cogi. Sed primo modo verum est, quia immutabiliter se habet divina bonitas ad dandum gratiam omni facienti quod in se est. Concedo igitur, quod si homo faciat quod in se est, Deus necessario, id est immutabiliter dat ei gratiam[122].“ Eine Fortsetzung und Erweiterung dieser Unterscheidung findet sich dann z. B. noch in den dem Ende des 13. Jahrhunderts angehörigen zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 450: „Triplex est necessitas, scilicet impermutabilitatis, ut Deum esse; coactionis, ut lapis cogitur ire sursum, cum proicitur, qui naturaliter tendit deorsum. Neutra huius necessitate cogitur Deus dare gratiam. Tertia est necessitas dispositionis divine, quia disponit Deus dare gratiam facienti quod in se est[123].“

Damit war den Anforderungen der Frühscholastik, daß auch in der Erklärung des „facienti quod est in se Deus non denegat gratiam“ die Gratuität der Gnadenspendung gewahrt

---

Paris Nat. lat. 16412 fol. 95v zu 4 dist. 14): „Nota, quod, licet homo nichil mereatur proprie operibus extra caritatem, tamen Dominus dat ex liberalitate pro illis hec, que notantur hiis versibus: Aptat cor, minuit penas et dat bona terre; occupat, assuescit, delectat, mitigat, arcet. Et nota, quod huiusmodi opera non minuunt penam, que iam debetur, sed que deberetur, si non fierent.“ — Man vgl. auch die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 10 A VII (fol. 205): „Si quis in mortali peccato est et facit elemosinam, valet elemosina illa vel ad celeriorem conversionem, vel ad temporale commodum, vel ad assuefactionem boni, vel ad minorationem pene. Sed nullum istorum meretur dator per elemosinam illam, quia mortuum opus est. Fit ergo argumentum: Valet elemosina ad hoc vel ad illud. Ergo dator meretur. Non sequitur. Fallacia: Ista medicina valet ad egritudinem huius egri sanandam. Ergo meretur eger sanari...“

[121] Fol. 348. [122] Fol. 147. [123] Fol. 145v.

werde, vollauf Genüge geschehen. Wie dabei die oft vorgetragene Lehre vom *meritum congrui* der vorbereitenden Akte nicht aus dem Rahmen fiel, ist in einem eigenen Teil zu behandeln. Hier interessiert uns vor allem die Weiterentwicklung, die durch das eindringende aristotelische Gut bedingt wurde.

Das Wichtigste, das diese Periode brachte, war die entschiedene Herausarbeitung des materia-forma-Schemas in der Vorbereitung auf die Gnade. Daß sich dasjenige, was der Mensch zu leisten vermag, lediglich auf die Materialursache der Rechtfertigung beschränke, war, wie wir gesehen haben, der Sache nach auch bereits Gemeingut des 12. Jahrhunderts[124]. Wilhelm von Auxerre hatte auch schon den entsprechenden Namen gebraucht, wenn er schrieb: „tamen magis propinquus sanitati propter habilitatem materie, que magis habilis ad hoc, ut educatur quam prius[125]". Der eigentliche Bahnbrecher war hier aber Philipp der Kanzler:

„Cum dicitur: voluntas precedit gratiam, intelligendum est de voluntate ut est susceptiva potentia, non ut est potentia effectiva; et non de actu ultimo (?), nisi in adultis. Actus enim voluntatis non precedit gratiam in parvulis; et non intelligitur precessio semper tempore, sed natura prius. Dico autem naturam materie, que est ad recipiendum, non naturam forme, que est ad agendum[126]." — Wie die Theologie mit dem Einbau des *materia-forma*-Schemas in das Gebiet des Metaphysischen abschwenkt, zeigt noch Philipp selber in seiner Antwort auf die Frage „utrum gratia sit forma dependens a subiecto, in quo est". Sie lautet: „Cum queritur, utrum gratia sit forma dependens a

---

[124] Es sei hier nur noch auf die Quaestiones in epistolas Pauli verwiesen, In epistolam ad Romanos q. 99 (SSL 175, 459): „Utrum opera, quae praecedunt fidem, sint penitus inutilia, an ad aliquid prosint? Videtur enim, quod nil prosint, quia tota vita infidelium est peccatum. — Solutio: Bona opera, quae fiunt ante fidem, etsi non prosint ad vitam promerendam, valent tamen ad suscipiendam, ut quibusdam videtur, ut apparet in Cornelio."

[125] Summa aurea III tr. 2 q. 8. Man vgl. auch den in die Schule Hugos a S. Charo gehörigen anonymen Traktat des Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 131 f.

[126] Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 49^{v}). Ferner fol. 75^{v}: „Cum ergo dicitur: per fidem fit impetratio gratie contra peccatum, non loquitur de causa gratie, sed de dispositione habilitante ad gratiam suscipiendam. In hoc enim, quod homo per fidem informem credit vitam eternam dari merenti penam eternam, datur enim ei gratia consequenter, ut peccatum suum recognoscat et recognoscens deleat. Est gratia igitur causa fidei, sed fides impetrat sicut dispositio cognoscitiva gratiam deletionis peccati quoad culpam et penam."

subiecto quantum ad esse suum, distinguendum est, quod quantum ad quid dependet et quantum ad quid non. Nam quantum ad esse materiale dependet a subiecto, quantum autem ad esse formale non, quod solum trahit a principio efficiente. Quod enim gratia est gratia, hoc habet a Deo. Quod autem substet, ut actus meritorios eliciat, habet ex coniunctione ad liberum arbitrium [127]."

Daran schloß sich dann die spätere Spekulation, inwiefern ein Akt Disposition für die Gnade und inwiefern er bereits verdienstlich ist, inwiefern z. B. auch die *caritas* früher ist als die heiligmachende Gnade und ähnliches [128].

3. Die Notwendigkeit einer Gnade zur Vorbereitung.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Rücksicht auf eine Improportion zwischen den vorbereitenden Akten und

---

[127] Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 50). — Man vgl. hierzu die spätere Entwicklung des *processus iustificationis*. In meiner Abhandlung über die Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik (ZKathTh 51 [1927] 192) habe ich die hier einschlägige Lehre des hl. Thomas geschildert. Ich führe, weil ich im folgenden noch einmal ausführlicher auf den *processus iustificationis* zurückkommen muß, nur noch eine Stelle aus den ersten anonymen Quästionen des Cod. Erlangen. 450 (fol. 145^{v}) an: „Dicendum, quod aliquis sufficienter dicitur se preparare, cum facit quod in se est. Quod fit dupliciter. Ad hoc enim, ut inducatur forma in aliquam materiam, necessaria sunt duo, scilicet aptitudo materie et appropinquatio. Aptitudo materie, ut cum artifex proponit inducere formam rectam et equalem in aliquod lignum, necesse est, ut materia ligni habeat ad hoc aptitudinem et convenientiam, scilicet, ut non sit curvum et nodosum. Item appropinquatio materie ad artificem. Primum fit per amotionem mortalis peccati, quod non habet convenientiam cum gratia; secundum per directionem affectus."

[128] A. Landgraf, Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre 193. Ich verweise hier nur auf Humbert von Gendrey, der in seinen gänzlich von Thomas von Aquin diktierten Conclusiones omnium questionum librorum quatuor sententiarum (Cod. Erlangen. 436 fol. 48) schreibt: „Dicendum, quod ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum preparat et disponit. Sed efficacia conversionis ad meritum non est nisi per gratiam. Unde et unus et idem actus est, qui disponit ad gratiam et in quo gratia infunditur, per quem ad Deum efficaciter convertuntur. Sed ut est a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam, ut vero gratia informatur, est meritorius vite eterne. Et est simile de motu contritionis, quo iustificatur inpius. Sicut in eodem instanti facta est ultima necessitas, que est dispositio ad introductionem forme substantialis, introducitur eadem forma et ita in eodem instanti est dispositio et forma, sicut in eodem instanti inest dispositio ultime necessitatis et forma substantialis." — Man vgl. auch Romanus de Romanis, Cod. Vat. Palat. lat. 331 fol. 54^{v}.

der Gnade in der Frühscholastik nicht bestimmend wurde für die Erklärung des „facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam". Auch die Betrachtung der eventuellen Notwendigkeit einer Gnadenhilfe für diese Vorbereitung hält sich merkwürdig lange Zeit im Hintergrund. Die Ursache liegt auf der einen Seite darin, daß man auch ohne dies die Gratuität der Eingießung der Gnade selbst nach vorausgegangener Vorbereitung zu erklären wußte und daß man auf der anderen Seite, wie ich noch nachweisen werde, lange dazu brauchte, um eine Gnade, die vor der Rechtfertigung liegt, überhaupt erkennen zu können. Dazu kam noch die Verkennung des seinshaft Übernatürlichen, die es völlig ausschloß, auf die Lösung zu verfallen, die unsere heutige Theologie sich zu eigen gemacht hat.

Wenn man auch schon im 12. Jahrhundert ohne Schwierigkeit sich fast ausnahmslos dazu bekannte, daß der Akt der Annahme der Gnade unter dem Einfluß der Gnade selbst geschehe [129], so dauerte es doch bis zum 13. Jahrhundert, bis die Frage nach der Notwendigkeit einer Gnade zu den Vorbereitungsakten zur Sprache kam.

So stellt Stephan Langton vor allem fest, daß jede Vorbereitung auf Erlangung der Gnade unter dem Einfluß einer Gnade, und zwar der *gratia eliciens* oder *excitans*, wenn auch nicht der *gratia informans* geschehen müsse [130]. Ihm schließt sich unter zum Teil wörtlicher Anlehnung Gaufrid von Poitiers an [131], bei dem dann besonders ersichtlich wird, daß die geforderte Gnade lediglich eine *gratia sanans* und keineswegs eine *gratia elevans* bedeutet [132]. In der Forderung einer

[129] Ich erbringe den Nachweis dafür in meiner Abhandlung: Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik (ZKathTh 55 [1931]).

[130] Quästionen (Cod. Chartres lat. 430 fol. 26): „Sed nonne ex gratia Dei est, quod iste, qui est in mortali, facit elemosinam vel alia bona. Utique. Ergo, cum sint ex gratia, sunt meritoria. Dicimus, quod non valet, quia aliud est gratia eliciens sive excitans, aliud gratia informans."

[131] Summa (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 90): „Sed dicimus, quod etiam si preparet se homo ad habendam gratiam, illam etiam preparationem prevenit Dei gratia, gratia inquam excitans, etsi non liberans."

[132] Ebd. fol. 23: „Item, angelus faciebat quicquid poterat facere, ut haberet gratiam. Ergo habebat gratiam. Sed omnis homo, qui facit

Gnade für diese Vorbereitungsakte finden dann beide an dem nicht näher bestimmten Corboliensis des Cod. Paris. Nat. lat. 14883 einen entschiedenen Bundesgenossen [133].

Aber Udo hält eine Gnade dazu nicht für notwendig, weil, und hier wirkt sich die Enge der ursprünglichen Gnadendefinition aus, zu solchen Akten, die ja des ewigen Heiles nicht verdienstlich seien, das *liberum arbitrium* ohne Gnade zureiche [134]. Einen mächtigen Bundesgenossen fand er da-

---

quicquid potest, ut habeat gratiam, habet gratiam. — Dicimus, quod homo non potest facere sine maxima difficultate suum posse propter impedimentum culpe. Unde non potest hoc facere, quin habeat gratiam, que ammovet impedimentum illud. Sed angelus sine aliqua difficultate faciebat quicquid poterat, ut haberet gratiam. Quare non erat ei necessaria gratia ad hoc faciendum. Unde non est simile de homine et de angelo existente in illo statu."

[133] Fol. 114 (am Rand Idem [Corboliensis]): „Capacitas mentis sive virtus potest appellari voluntas. Hec enim est unicuique propria, scilicet quia cogi non potest. Hec, si applicat se, quatenus potest, quod Deus ei concedit per quamdam tamen gratiam, nondum tamen iustificantem, ad bonos mores, capax sic efficitur gratie iustificantis. Et prout se applicat ad bonos mores plus vel minus, efficitur sic plus vel minus capax iustitie. Ecce qualiter Deus talenta dividit unicuique secundum propriam virtutem." Weniger entschieden redet Petrus von Corbeil im Paulinenkommentar (Zu Röm. 2 — Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 182). Dagegen äußert sich sehr entschieden Johannes de la Rochelle in seinem Paulinenkommentar zu Gal. 3: „Dicunt tamen quidam, quod gratia quedam datur precedens fidem, que donum dicitur, quia a Deo datur homini, ut se preparet ad fidem. Sed adhuc queritur, que est illa gratia, que precedit? Vel potest dici, quod hoc est gratia quam Deus dat in corde hominis, quando audit verbum predicationis, antequam credat, est Spiritus Sanctus, qui ipsam fidem interius operatur. Unde Gregorius: nisi sit intus Spiritus, qui doceat, lingua doctoris exterius in vacuum laborat" (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 112). Ferner kommt hier in Betracht Guerricus de S. Quintino, zu Röm. 2 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 45v). Ganz allgemein eine Hilfe Gottes zur Bekehrung fordert die Sermonessammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 13582 fol. 112v: „Convertimini ad me, inquit, et ego convertar ad vos. Hoc est cotidianum eius consilium, ut convertamur ad ipsum. Sed conversio nostra non fit nisi in voluntate et sua dispositione, qua disponit omnia suaviter."

[134] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 30: „Item super illum locum Exodi, ubi dicitur Moyses occurrisse Domino, ait Gregorius: occurrit Dominus sibi occurrentibus. Homo occurrit Deo et movetur ad Deum per liberum arbitrium. Non autem potest promoveri ad Deum, nisi gratia preveniat et sequatur. Sed occurrere Deo sive moveri ad Deum, bonum est. Ergo homo per liberum arbitrium sine gratia potest bonum operari. — Ad hoc sciendum est, quia occurrere sive moveri ad Deum per liberum arbitrium non est bonum dignum vita, quod per liberum arbitrium sine gratia fieri posse denegatur."

bei in Wilhelm von Auxerre, der zwar zugibt, daß selten einer ohne jede Gnade, wie z. B. einen *timor servilis* oder eine *fides informis*, sei, aber zugleich sich auch mit aller Entschiedenheit gegen die Ansicht wehrt, die zu den *opera de genere bonorum* mit Notwendigkeit eine den *naturalia* hinzugefügte Gnadenhilfe fordert[135]. Dann fügt er noch eigens betreffs der Vorbereitung auf die Rechtfertigung hinzu:

„Cum peccator convertatur ad Deum, primo desinit peccatum suum et proponit se de cetero non peccaturum et dolet de peccatis suis. Et hoc potest facere per fidem informem, si habet, vel per timorem servilem, si habet. Si vero nullam talem gratiam habet, potest hoc facere ex solo libero arbitrio, id est sine aliqua gratia infusa, non tamen sine Deo principaliter operante, sicut ipse dicit: sine me nihil potestis facere. Et cum homo facit quod in se est, tunc Deus facit quod in se est, sicut ipse dicit: Convertimini ad me et ego convertar ad vos. Et cum Deus convertitur ad peccatorem, infundit ei gratiam suam, que expellit peccatum secundum essentiam per modum cause efficientis et mutat penam eternam in temporalem[136]."

Bei dem, was Gott als *principaliter agens* tut, ist lediglich an eine natürliche Mithilfe ohne Gnadenhaftes zu denken[137]. — Hugo von St. Cher[138] schließt sich auch hier auf der

[135] Summa aurea II tr. 26 c. 1 (Paris 1500) fol. 83: „Nobis videtur, quod nullus est vel rarus, qui non habeat gratiam aliquam, fidem informem vel timorem servilem vel aliquid tale. Si tamen ponatur aliquis in solis naturalibus, dicimus, quod potest declinare a malo in hoc statu et facere opus de genere bonorum sine gratia naturalibus addita, sed non sine Deo, qui est principalis actor et fons omnis boni et principalis causa effectiva. Unde circumspective dicit Dominus in evangelio: Sine me nichil potestis facere. Non dicit sine gratia mea." Man vgl. auch ebendort fol. 84. — Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 16). — Herbert von Auxerre (Cod. Paris. Nat. lat. 3145 fol. 53v).

[136] Summa aurea IV, Quantam efficaciam habeat penitentia in remissionem peccatorum (Paris 1500) fol. 265.

[137] Man vgl. Anm. 135.

[138] Sentenzenkommentar (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 151v; Cod. Vat. lat. 1174 fol. 83v): „Solutio: in conversione peccatoris ad Deum tria sunt: peccati desertio, propositum non peccandi de cetero, dolor de peccato preterito. Hec omnia possunt fieri per fidem informem, vel per timorem servilem vel etiam solo libero arbitrio absque gratia de novo infusa, non tamen sine Deo principaliter operante, quia ut ipse dicit Joh. XV: sine me nichil potestis facere. Et quando homo hoc habet, convertitur ad Deum, et ideo tunc Deus convertitur ad peccatorem gratiam infundendo." Man vgl. auch zu 2 dist. 26, wo Hugo noch, ohne sich zu entscheiden, die beiden zueinander in Gegensatz stehenden Ansichten vorführt (Leipzig, Universitätsbibl. Cod. lat. 573 fol. 107v).

ganzen Linie Wilhelm an, und auch Roland von Cremona [139], der andere große Dominikaner, weist mit aller Entschiedenheit auf die Möglichkeit einer allerdings unfruchtbaren Buße aus dem bloßen freien Willen ohne jede *gratia gratis data* oder *gratum faciens* hin.

Wie sich aus den Sentenzenglossen des Cod. Vat. lat. 691 ersehen läßt, hat sich ein Streit hierüber bis weit ins 13. Jahrhundert hineingezogen. Nur ist für diese Glossen merkwürdig, daß sie lediglich für die Ansicht, die eine Gnade zu jedem guten Akt fordert, das „convertimini ad me et ego convertar ad vos" erklären, und zwar dahin, daß das *convertimini* mit Hilfe der *gratia gratis data* geschehe, oder auch daß man sich der Sünden enthalte und Gott daraufhin die *gratia gratum faciens* gewähre [140].

Die wohl den Franziskanern zuzuzählenden Quästionen des Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse unterscheiden ebenfalls zwischen einem negativen und einem affirmativen *facere quod in se est.* Das zweite stelle eine *dispositio de congruo* dar und dazu werde unbedingt eine *gratia gratis data,* wie z. B. die Straffurcht, gefordert [141].

---

[139] Sentenzenkommentar (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 101): „Ad ea, que dicta sunt, dicimus, quod aliquis potest velle penitere ex solo libero arbitrio, et etiam penitere, licet non fructuose, et sic intelligo: ex solo libero arbitrio, id est sine aliqua gratia vel gratis data vel gratum faciente." — [140] Fol. 70v.

[141] Fol. 242: In der Frage „si homo per liberum arbitrium sine omni gratia possit facere quod in se est, quo facto haberet gratiam", gibt er die Antwort: „Ad hoc dicendum, quod si appellas posse facere quod in se est negative, scilicet tantum et non plus, dico quod simpliciter illud est nichil. Unde sine omni gratia ad hoc, quod gratiam habeat, penitus nichil potest. Sicut dicitur, quod pauper induit omnes vestes suas, cum tamen nullum habeat indumentum, quia nichil plus habet. Si appellas posse facere quod in se est affirmative, scilicet disponere se de congruo, sic dico, quod potest facere quod in se est, sed hoc non a se, set a gratia aliqua preveniente, et tunc illi consentire est facere quod in se est. Secundum quod dicit Bernardus capitulo XVII de libero arbitrio: hoc totum liberi arbitrii opus hoc solum eius est meritum, quod consentit in illud. Consentire etiam opus est gratie. Unde tunc facit quod in se est, quando non recusat gratiam gratum facientem. Unde dicitur Hebr. XII: ne quis desit gratie Dei, vel quando in vacuum non recipit gratiam gratis datam, de qua habetur secundo Cor. VI. Dico ergo, quod potest consentire, quando prevenitur. De se tamen nichil potest, nisi preveniatur. Quia illud, quo natum est informari, supra naturam illius est, disponere se ad illud per se non potest, sicut prediximus."

Ausführlich nehmen auch die noch vor Thomas von Aquin anzusetzenden Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 in folgender Weise Stellung:

„Et ad videndum, quid sit facere quod in se est, notandum, quod in quolibet homine per naturam est recta ratio, per quam recte potest operari. Unde hec rectitudo est ei a creatore indita. Ulterius est rectitudo data per gratiam gratis datam. Et hec est in homine existente in peccato, qui habet fidem [147v] sine caritate. Hanc rectitudinem non habet infidelis, sed primam que naturalis est et a creatore indita, et hec rectitudo est notio boni indita a creatore, de qua dicitur in psalmo: scitote, quoniam ipse est Deus, ipse fecit nos et non ipsi nos. Si ergo secundum istam rationem operetur homo suo arbitrio recurrendo ad illum, quem scit suum esse principium, et petat ab eo lumen cognitionis fidei et cognitionis, dabit ei; aliter non. Unde apostolus: ignorans ignorabitur. Patet ergo, quid est facere quod in se est generaliter in quolibet homine. Plus autem est in fideli existente in peccato mortali de lumine, quia ipse habet fidem informem, que radiat ad duo, scilicet ad divinam iustitiam dampnantem reprobos et ad divinam misericordiam salvantem electos. Si ergo convertat suum arbitrium (?) ad divinam iustitiam dampnantem reprobos et in divinam misericordiam salvantem electos, ex primo causabitur (?) timor et ex secundo spes et ex hiis duobus causabitur (?) in eo contritio de peccato. Si sic faciat, dabit ei Deus gratiam. Facere ergo quod est in se ponit duplicem rectitudinem, scilicet naturalem et gratuitam... Ad octavam rationem dicendum et concedendum, quod Pharao nec homo existens in peccato mortali non poterat facere aliquid acceptabile Deo, quia non habens gratiam non potest facere aliquid acceptum Deo. Sed non negatur in glossa, quod non possit aliquid facere, unde haberet aliquid, ad quod consequeretur collatio potestatis, qua faceret acceptabile Deo. Et hoc est, quod si faceret quod in se est, haberet gratiam, qua faceret acceptabile et gratum Deo. Patet igitur, quod homo faciens quod in se est, habet necessitatem ad susceptionem gratie eo modo quo dictum est[142].“

Es zeigt sich in diesen Quästionen eine Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung des Gläubigen und des Ungläubigen. Wichtiger war die Unterscheidung zwischen einer mittelbaren und einer unmittelbaren Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Sie scheint auf Philipp den Kanzler zurückzugehen, bei dem ich zwar das *facienti quod est in se* nicht ausdrücklich behandelt fand, der aber auf der einen Seite für die *actus de genere boni* eine Gnade nicht fordert

[142] Fol. 147.

und diese auch für die moralisch guten Akte nur für den Fall entstehender Schwierigkeiten notwendig hält[143], auf der anderen Seite aber wegen der angenommenen psychologischen Notwendigkeit des Vorausgehens eines wenigstens informen Glaubens vor der Rechtfertigung, um die Sündhaftigkeit erfassen zu können, damit eine Gnade fordert[144].

Durch Philipp kam diese Lehre in die Franziskanerschule. Bereits bei Odo Rigaldi läßt sie sich feststellen. Er hält diese letzte Vorbereitung durch den Glauben aus den bei Philipp dem Kanzler genannten Gründen für notwendig und nennt sie *dispositio immediata* für die Rechtfertigung. Diese Vorbereitung gilt ihm als *impetratio* der Gnade[145]. Wilhelm de Melitona erblickt in ihr ein *meritum de congruo* für die Gnade[146].

So kommt es, daß man später, als man das seinshaft Übernatürliche und die Improportion des Natürlichen zum Übernatürlichen vollständig erfaßt hatte, genau unterschied zwischen dem, was man ohne, und dem, was man mit der *gratia gratis data* in diesem Vorbereitungsgeschäft zu tun vermag. So sagt, um nur ein Beispiel zu geben, der einem Petrus (wohl Franziskaner) zugeschriebene, der zweiten

---

[143] Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 47^{v}): „Erit ergo natura convenienter principium actionis bone in genere, et dico naturam liberum arbitrium; ratio autem recta boni moralis; gratia autem boni gratuiti. Aut si immiscet se aliqua gratia, hoc erit in bono morali propter difficultatem operabilium." — Man vgl. den Text auch im Cod. lat. 1551 (fol. 121^{v}) der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel.

[144] Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 75^{v}): „Cum ergo dicitur: per fidem fit impetratio gratie contra peccatum, non loquitur de causa gratie, sed de dispositione habilitante ad gratiam suscipiendam. In hoc enim, quod homo per fidem informem credit vitam eternam dari merenti et penam eternam demerenti, datur enim ei gratia consequenter, ut peccatum suum recognoscat et recognoscens deleat. Est gratia igitur causa fidei, sed fides impetrat sicut dispositio cognitiva gratiam deletionis peccati quoad culpam et penam."

[145] Sentenzenkommentar (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 108^{v}): „Oportet ergo, quod disponat impius se ad gratiam. Hoc autem est per considerationem bonitatis Dei et offense sue, cum atteritur et proponit ulterius non peccare. Oportet ergo, quod ad dispositionem immediatam concurrant cognitio sive motus fidei et attritio quedam et gratia adveniens, que informat motum fidei et actionem illam et facit contritionem et peccata expellit."

[146] Padua, Bibliotheca Antoniana, Cod. lat. 152 fol. 76.

Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörige Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch des Cod. 7 S. Croce Plut. 24 dext. der Bibliotheca Medicaea Laurentiana in Florenz: „Dispositio ad gratiam duplex est: quedam remota per quodlibet opus de genere bonorum; et tali dispositione potest se homo per se disponere. Quedam propinqua per appetitum seu desiderium seu consensum gratie et tali non potest se homo disponere sine gratia gratis data, quia gratia gratum faciens est supra facultatem et cognitionem nature[147]." Ähnliches finden wir bei Romanus de Romanis[148] und auch bei Gottfried de Fontibus[149], der sich aber zur näheren Vorbereitung und zur *congruitas* für die Gnade auch mit einer *ammonitio externa* zufrieden gibt. Auf Thomas von Aquin, Albert den Großen oder auch die beiden Franziskaner Alexander Hales und Bonaventura hinzuweisen, erübrigt sich nach den bereits vorliegenden Monographien[150].

(Fortsetzung folgt.)

[147] Fol. 203v.

[148] Cod. Vat. Palat. lat. 331 fol. 28: „Potest autem via media eligi, ut dicatur, quod conversio neque sit sufficiens preparatio ad gratiam neque potest angelus convertere sine gratia. Forma enim et dispositio ultima ad formam eodem passu videntur currere. Unde sicut in gratiam non potest per naturalia, ita nec in preparationem sufficientem ad gratiam. Sed preparare se insufficienter bene potest." Man vgl. auch fol. 54.

[149] Cod. Vat. lat. 1031 fol. 39. — Lediglich auf äußere Gnaden macht auch Humbert von Gendrey in seinen Thomas entnommenen Conclusiones omnium questionum librorum quatuor sententiarum aufmerksam, und zwar gerade in der Frage: „Utrum homo possit se preparare ad gratiam sine alia gratia. Dicendum, quod gratia dupliciter potest accipi, vel pro divina providentia, que omnibus gratis impendit, que ipsis conveniunt, et sic manifestum est, quod nullus sine tali gratia potest se ad gratiam preparare. Previdit enim Deus et ordinavit occasiones, quibus aliquis ad gratiam se preparat, sicut exteriores admonitiones et egritudines et consimilia. Sed loquendo de gratia, prout dicitur donum gratuitum seu habituale donum in anima receptum, sic sine gratia potest se quis ad gratiam preparare; aliter enim esset abire in infinitum, cum non detur aliqua gratia nisi preparato" (Cod. Erlangen. lat. 436 fol. 66). — Auch der anonyme nachthomistische Sentenzenkommentar des Cod. Ny kgl. S. 648 (fol. 142) hebt neben den inneren mit besonderem Nachdruck die äußeren Gnaden hervor.

[150] Man vgl. vor allem H. Lange, De Gratia tractatus dogmaticus S. 141 ff., der hier in dem historischen Teil hauptsächlich auf Grund eigener Untersuchungen, aber auch unter Heranziehung der bisher veröffentlichten Monographien die Geschichte unseres Problems in der Hochscholastik umreißt.

Lehräußerungen der Kirche.

Litterae encyclicae „Casti connubii" Pii Pp. XI. (AAS 22 [1930] 539—592; cf. 604 f.)

Von Franz Hürth S. J.

Unter dem 31. Dezember 1930 ist ein umfangreiches päpstliches Rundschreiben erschienen De matrimonio christiano spectatis praesentibus familiae et societatis condicionibus, necessitatibus, erroribus, vitiis (Über die christliche Ehe in Hinsicht auf die gegenwärtigen Verhältnisse, Bedrängnisse, Irrtümer und Verfehlungen in Familie und Gesellschaft), das in drei Hauptteilen I. über die Güter der Ehe, II. über die modernen Eheirrungen, III. über die hauptsächlichsten Heilmittel eine kurze Zusammenfassung der ganzen katholischen Lehre über die Ehe bietet, sowohl nach der dogmatischen wie nach der moraltheologischen und pastorellen Seite hin.

Im folgenden seien, der Eigenart dieser Zeitschrift entsprechend, die Hauptpunkte lehrhafter und grundsätzlicher Natur namhaft gemacht.

Ein einleitender Abschnitt betont die Tatsache, daß Christus bei der allgemeinen Wiederherstellung des Menschengeschlechtes die Ehe in dreifacher Hinsicht besonders berücksichtigt hat, insofern er 1. sie zu ihrer ursprünglichen Gestaltung und Hoheit zurückführte, 2. unter Getauften sie zu einem wirksamen Gnadenzeichen machte, 3. die Regelung der sakramentalen Ehe seiner Kirche übertrug; Gedanken, die im Laufe des Rundschreibens zum Teil weiter ausgeführt werden und eine kurze Zusammenfassung des Rundschreibens Leos XIII. „Arcanum divinae sapientiae" vom 10. Februar 1880 darstellen, das der Papst ausdrücklich von neuem bestätigt und sich zu eigen macht (539 f.).

Vorbemerkend wird sodann eine doppelte Grundwahrheit angeführt, die eine über den Ursprung der Ehe, die zweite über das natürliche Recht des Menschen zur Ehe. Die Ehe ist von Gott, nicht von Menschen, eingesetzt, wenn auch der menschliche Wille beim Zustandekommen jeder einzelnen Ehe wesentlichen Anteil hat (541). Aus der Unkenntnis oder Leugnung dieser Grundwahrheit stammt das Unterfangen der Jetztzeit, die Ehe durch menschliche Gesetze in ihrer wesentlichen Struktur umzugestalten und Ehesurrogate neben die wirkliche Ehe oder an ihre Stelle zu setzen (557 ff.). Bezüglich der zweiten Grundwahrheit wird ein Doppeltes ausgesprochen: 1. Das Recht zur geschlechtlichen Betätigung ist als ausschließliches Vorrecht der Ehe auf diese beschränkt (546); 2. jeder Mensch, der ehefähig ist, hat auch von Natur das Recht zur Ehe und ihrer Betätigung, und kein menschliches Gesetz kann ihm dieses Recht nehmen (542). Aus dem ersten Satz ergibt sich, daß alle außerehelichen Geschlechtsverhältnisse widersittlich sind (558). Aus dem zweiten Satz folgert das Rund-

schreiben, daß gewisse eugenische Bestrebungen nicht zu billigen sind, die Leute, die an sich zur Ehe (nicht bloß zur geschlechtlichen Betätigung) fähig sind, von der Ehe ausschließen oder sogar zeugungsunfähig machen wollen (564 ff.). Es wird als nicht recht bezeichnet, Ehefähige einzig deshalb, weil sie infolge von Vererbung nur minderwertige Nachkommenschaft zeugen können, einer schweren Sünde zu zeihen, falls sie heiraten, wenn ihnen auch in vielen Fällen die Ehe zu widerraten ist. Nicht zu verwechseln hiermit ist die Frage nach pflichtmäßiger geschlechtlicher Enthaltsamkeit bei Gefahr schwerer Infektion sei es des anderen Teiles, sei es des bereits vorhandenen keimenden Lebens. Von dieser Frage ist in dem Rundschreiben nirgendwo die Rede. — Bezüglich einer zwangsweisen Sterilisierung von Verbrechern enthält sich die Enzyklika einer Stellungnahme (so nach der Klarstellung AAS 1930, 604); eine Sterilisierung Schuldloser dagegen, die nicht eine notwendige Heilmaßnahme ist, wird zurückgewiesen. Sie kann weder von der öffentlichen Gewalt verfügt werden, weil diese kein direktes Verfügungsrecht über die Körperglieder der Untertanen hat (ein indirektes hat sie in dem Umfang, den das Gemeinwohl verlangt) [1], noch kann der einzelne sie nach seinem Gutdünken vornehmen lassen; denn er hat über seine Organe kein anderes Verfügungsrecht, als es sich aus dem natürlichen Zweck der Organe und der notwendigen Sorge für das Wohl des Gesamtorganismus ergibt (564 f.).

Was nun die drei Hauptteile der Enzyklika angeht, so behandelt der erste Teil im Anschluß an Augustinus die drei Güter der Ehe, *proles, fides, sacramentum;* der zweite Teil in derselben Reihenfolge die diesen Gütern entgegengesetzten heutigen Ideen und Irrungen.

Das *bonum prolis* (543 ff.) besagt nicht nur irgendwie die Zeugung von Nachkommenschaft, sondern umschließt auch den Zweck, um

---

[1] Die Zuerkenntnis eines solchen direkten Verfügungsrechtes beruht auf einer irrigen Auffassung und Anwendung des „organischen Gedankens". Die Einzelpersönlichkeit ist in wesentlich anderem (abgeschwächtem) Sinn Glied des Staatskörpers, als das körperliche Einzelorgan Glied des Gesamtkörpers ist. Das körperliche Organ (Hand, Auge usw.) ist seiner Substanz und seinem Sein nach dem Gesamtorganismus völlig untergeordnet, weil es nur um dieses willen da ist. Nicht so die Einzelpersönlichkeit gegenüber dem Staat (vgl. Schol 2 [1927] 563 ff.). — Ebensowenig läßt sich aus dem Recht des Staates zur Leibes- und Todesstrafe ein staatliches Sterilisierungsrecht Schuldloser ableiten. Denn das Strafrecht folgt nicht aus einer Befugnis, jedwede (ernstere) Schädigung des Staates mit jedwedem wirksamen Mittel abzuwenden — eine solche Befugnis gibt es nicht —, sondern aus dem Recht, widerrechtliche Schädigung, die aus schuldbarem Mißbrauch der Freiheit stammt, zu ahnden, weil das Gemeinwohl eine Ahndung solcher Schädigungen fordert (vgl. Schol 3 [1928] 422 ff.; StimmZeit 116 [1929 I] 370 ff.). — Es ist darum die obige Stellungnahme und Begründung der Enzyklika nicht,

dessentwillen der Schöpfer die Ausbreitung des Menschengeschlechtes in der jetzigen Ordnung will: die Zeugung der „Gotteskinder", auf daß „das Volk Gottes" für die Erde und für den Himmel gemehrt werde. Diesem Gut der Nachkommenschaft widerstreitet zunächst der „Mißbrauch der Ehe" (559 ff.). Ausdrücklich und in feierlicher Form (offensichtlich in gewolltem Gegensatz zu der bekannten Entschließung der 1930er Lambethkonferenz) sagt das Rundschreiben: *Cum igitur quidam, a christiana doctrina iam inde ab initio tradita neque umquam intermissa manifesto recedentes, aliam nuper de hoc agendi modo doctrinam sollemniter praedicandam censuerint, Ecclesia Catholica, cui ipse Deus morum integritatem honestatemque docendam et defendendam commisit, in media hac morum ruina posita, ut nuptialis foederis castimoniam a turpi hac labe immunem servet, in signum legationis suae divinae, altam per os Nostrum extollit vocem atque denuo promulgat: quemlibet matrimonii usum, in quo exercendo actus, de industria hominum, naturali sua vitae procreandae vi destituatur, Dei et naturae legem infringere, et eos qui tale quid commiserint gravis noxae labe commaculari* (560). Damit ist jeder Mißbrauch der Ehe als schwere sittliche Schuld gebrandmarkt und so auch die unlängst aufgeworfene Frage, ob bei objektiver Unmöglichkeit der Zulassung von Nachkommenschaft die eheliche Liebe oder andere gleichwertige Beweggründe genügten, um eine eheliche Beiwohnung mit willkürlicher Fernhaltung des Kindersegens zulässig zu machen, im negativen Sinne entschieden. Die Wahrheit dieser Erklärung der höchsten kirchlichen Autorität für die Gesamtkirche steht außer allem Zweifel. Das gilt auch für den Fall, daß die in einem Artikel bereits geäußerte Ansicht, es handle sich bei der vorliegenden Entscheidung um eine „sollemnis definitio ex cathedra", im Sinne des Kanon 1323 § 2, zu weit gehe. Denn die Unfehlbarkeit dieser Entscheidung ergibt sich aus der Erklärung des Papstes, daß die Kirche zum Beweise ihrer göttlichen Sendung diese beständig festgehaltene Lehre von neuem durch seinen

---

wie in der Presse behauptet worden ist, „untragbar", sondern durchaus zutreffend und beweiskräftig.

An der gleichen Stelle findet sich in der amtlichen deutschen Übersetzung der Satz: „Sie vergessen zu Unrecht, daß die Familie höher steht als der Staat" *(perperam dant oblivioni sanctiorem esse familiam Statu)*. Der deutsche Text kann zu Mißverständnissen Anlaß geben; der Sinn dieses Satzes ist nach dem Zusammenhang: Das Recht zur Ehe und Familie ist ein natürliches Recht des Menschen, das er vor dem Staat und unabhängig vom Staate hat; außerdem stammt der Staat aus der Ehe und Familie als seiner Quelle, nicht aber die Familie aus dem Staat. Unter diesen Rücksichten hat die Familie allerdings heiligere Rechte als der Staat, weil der Staat diese Rechte nicht nehmen kann. Der Sinn des Satzes ist nicht, daß die Familie, als *societas imperfecta*, höher stehe als der Staat, der eine *societas perfecta* ist; was auch dem im 3. Teil der Enzyklika (589 ff.) über die Souveränität des Staates Gesagten widersprechen würde.

Mund verkündet. (Es sei übrigens darauf aufmerksam gemacht, daß bei Äußerungen des Papstes selbst, die Gegenüberstellung von „feierlich“ und „nicht-feierlich“ sich begrifflich keineswegs deckt mit der Gegenüberstellung von „unfehlbar“ und „fehlbar“, und diese nicht mit „wahr“ und „falsch“. Auch nichtfeierliche Entscheidungen können unfehlbar sein, und fehlbare Entscheidungen sind trotzdem an sich richtig und wahr.)

Die ebenfalls mit dem *bonum prolis* eng verknüpfte Frage nach der sittlichen Zulässigkeit der direkten Schwangerschaftsunterbrechung (sei es aus medizinischer, sozialer oder eugenischer Indikation) wird entsprechend den früher bereits gegebenen amtlichen Antworten negativ entschieden (562—564). Es gibt kein Recht, auch kein „Notstandsrecht“ (563), das zur direkten Vernichtung schuldlosen Lebens ermächtigte, um das eigene oder fremdes Leben vor dem sonst sicheren Untergang zu retten.

Das *bonum fidei*, verstanden als Vertragstreue in Erfüllung des Ehevertrages (546), umfaßt die aus dem Ehevertrag sich ergebenden Vertragsverpflichtungen, mögen sie nun kraft des Vertragswillens der Parteien oder kraft zwingenden göttlichen Rechtes vorliegen. Als solche Vertragsverpflichtungen werden namhaft gemacht die Verpflichtungen zur Einheit und Einzigkeit der Ehe, zur wechselseitigen Liebe und Hilfe, zur willigen Unterordnung der Frau unter den Mann (549). Die in jüngster Zeit wiederholt erörterte Frage über die Rangordnung der verschiedenen Ehezwecke findet eine kurze Erwähnung und Beantwortung (548). Die gegenseitige Liebe und Hilfe wird hier nicht als *finis primarius* der Ehe bezeichnet, wohl aber wird unter Anführung des Catechismus Romanus zugestanden, daß man sie als *primaria matrimonii causa et ratio* bezeichnen könne, indes mit der Einschränkung: *si tamen matrimonium non pressius ut institutum ad prolem rite procreandam educandamque, sed latius ut totius vitae communio, consuetudo, societas accipiatur* (548).

Als dem *bonum fidei* entgegenstehend wird zunächst verworfen jedes (sexuelle) Nebenverhältnis mit dritten Personen und jedes derartige freiwillige Begehren (566 f.); sodann die grundsätzliche oder tatsächliche Aufhebung der von Gott gegebenen Verfassung der ehelichen und häuslichen Gemeinschaft, in der der Mann der Frau als das Haupt übergeordnet, die Frau dem Manne untergeordnet ist, unbeschadet völliger Gleichheit der eigentlichen Persönlichkeitsrechte und des ehelichen Rechtes im strengen Sinne (567 f.). Dieser Verfassung entgegen ist eine Gestaltung der Familie, bei der an ihrer Spitze zwei Personen, einander völlig gleichgeordnet, nebeneinander stehen. Der gottgewollten Familienverfassung entgegen ist auch die dreifache Emanzipation, wie sie in dem Rundschreiben (567) gezeichnet wird: die physiologische, die als Geburtenkontrolle und als Vernichtung des keimenden Lebens gemeint ist, diejenige wirtschaftliche

bzw. soziale, die, mit Vernachlässigung und Hintansetzung der natürlichen Pflichten der Gattin und Mutter, volle Freiheit in Erwerb und Verwaltung von Gütern bzw. in der Übernahme gesellschaftlicher Aufgaben und Ämter für die verheiratete Frau verlangen. Es handelt sich also nicht um die Frage nach der wirtschaftlichen und sozialen Stellung der Frau überhaupt, sondern um die der verheirateten Frau, und auch hier nicht darum, ob sie überhaupt wirtschaftliche und soziale Betätigungen übernehmen darf, sondern lediglich darum, ob sie sich derartigen Aufgaben so widmen darf, daß sie darüber die ihr von der Natur übertragenen Aufgaben der Gattin und Mutter und Leiterin des Hauswesens vernachlässigt, ja vernachlässigen muß. — Daß das Unterordnungsverhältnis bzw. die Selbständigkeit der verheirateten Frau nach Personen, Ort, Zeit, Kulturverhältnissen einen gewissen Spielraum hat, wird klar hervorgehoben; ebenso wird ausdrücklich betont, daß die Unterordnung der Frau unter den Mann die der Lebensgefährtin, nicht die der Magd und Dienerin des Mannes ist (549 f. 568).

Bezüglich der Gattenliebe wird ausgeführt, daß sie sich nicht in einer spontanen, bloß natürlichen „Sympathie oder Neigung" erschöpfen darf, sondern daß dazu die höhere geistige Liebe und das bewußte feste Wollen treten muß, bis zum Tode den Lebensweg miteinander zu gehen und alle Lasten gemeinsam zu tragen; sonst gleiche die Ehe einem auf Sand gebauten Hause (542 548 568 f.).

Bei der Erörterung des *bonum sacramenti* wird die Unauflöslichkeit der Ehe bzw. die Ehescheidung, wohl wegen der gegenwärtigen Zeitverhältnisse, am ausführlichsten behandelt (550 ff. 572 ff.). Im Anschluß an die Worte Christi bei Matth. 19, 6 und Luk. 16, 18 wird die Möglichkeit der Auflösung der Ehe durch den Willen der Parteien oder durch die weltliche Gewalt für jede, auch die bloß natürliche Ehe verneint (a. a. O.), und damit das kraft göttlichen Rechtes jetzt tatsächlich allgemein geltende Ehegesetz eindeutig klar ausgesprochen. Es dürfte aber einleuchtend sein, daß damit über die rein spekulative Frage, ob eine derartige allgemeine Unauflöslichkeit mit Notwendigkeit aus der Natur der Sache sich ergebe oder (sei es ganz, sei es zum Teil) auf positivem göttlichen Gesetz aufbaut, nichts gesagt wird; es wird nur die Tatsache ausgesprochen, daß die genannte Unauflöslichkeit jetzt allgemein geltendes göttliches Recht ist (551 f. 573). Kurz wird in diesem Zusammenhang auf die vor Christus bestehende größere Scheidungsmöglichkeit und auf die auch heute noch vorhandenen verschiedenen Grade der Unauflöslichkeit hingewiesen (552). — Die der Unauflöslichkeit entgegengesetzte Scheidung der Ehe wird im 2. Hauptteil des Rundschreibens sowohl in sich als in ihren Gründen ausführlich gewürdigt (572—576). Die bekannten Canones des Trienter Konzils über die *solutio vinculi* werden im Wortlaut an-

geführt; dabei wird aus Canon 7 ausdrücklich die Schlußfolgerung gezogen, es sei also sicher, daß auch im Falle des Ehebruches das Eheband nicht gelöst werden könne (574). Bezüglich der von den Verfechtern der Ehescheidung angeführten Gründe, die ein weiteres Zusammenbleiben der Gatten mitunter als tatsächlich untunlich erweisen, wird gesagt, daß sie die Notwendigkeit einer Lösung des Bandes und der Möglichkeit einer neuen Ehe nicht darzutun vermögen, daß ihnen vielmehr Genüge geschieht durch eine unvollständige Trennung der Gatten, d. h. durch bloße Beendigung des Zusammenlebens unter Fortbestand des Ehebandes (574).

Insofern *sacramentum* im technischen Sinne als *signum efficax gratiae* zu verstehen ist, wird bezüglich des *bonum sacramenti* erörtert, daß die Erhebung zum Sakrament die Würde der Ehe wesentlich gesteigert hat; daß die Ehe nach ihrer sakramentalen Bedeutung ein Abbild der geheimnisvollen Verbindung Christi mit seiner Kirche darstellt (hierbei geschieht auch der Auffassung des hl. Robert Bellarmin von der Ehe als eines *sacramentum permanens* Erwähnung [583]); endlich, daß das Sakrament für die Gatten eine vielfache Quelle der Gnadenhilfe darstellt. Gleichzeitig wird aber betont, daß zur vollen Auswirkung der verliehenen sakramentalen Gnaden die tatkräftige Mitwirkung der Ehegatten verlangt wird. Es wird darauf hingewiesen, daß es sich mit den durch das Sakrament gegebenen Gnadenkräften zum Teil ähnlich verhalte wie in der Ordnung der Natur mit den verliehenen natürlichen Kräften, die nur dann die in ihnen geborgene Wirkkraft voll zur Geltung bringen können, wenn sie vom Menschen durch eigene Arbeit und Betätigung in Anspruch genommen und zur Auswirkung gebracht werden (vgl. 539 552 554 f. 583 f.).

Bei Behandlung dieser verschiedenen Fragen der christlichen Lehre über die Ehe kommen aber auch beachtliche Fragen anderer theologischer Gebiete zur Sprache. So machen z. B. die Äußerungen über die *gratiae germina* (554) und die *vires gratiae, quae ex sacramento in animum profluxere ibique manent* (584), die den habituellen Kräfteanlagen der natürlichen Ordnung verglichen werden, auf einen Punkt der Gnaden- und Sakramentenlehre aufmerksam, der eines weiteren Ausbaues bedürfte. — Bei Behandlung der Heilmittel allgemeiner Natur im 3. Teil werden einige Punkte aus der Lehre über die Kirche in charakteristischer Weise hervorgehoben, indem die Worte des Vatikanischen Konzils über den Grund, weshalb die Offenbarung auch natürliche religiös-sittliche Wahrheiten biete, nämlich *ut quae recta et vera sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint,* auch als Grund angeführt werden, warum Christus die Kirche gestiftet und zur Hüterin und Lehrerin aller religiös-sittlichen Wahrheit bestellt hat (580). In demselben Zusammenhang wird sodann auf die Pflicht hingewiesen, auch nicht-feierlichen Lehrentscheidungen der

Kirche zu gehorchen, da dies gottgewollte Pflicht sei, und da auch diese Lehräußerungen genügende Motive der Wahrheit böten. — Aus den letzten Abschnitten, die von den wirtschaftlichen und sozialen Hilfsmitteln handeln, erhellt, daß der Apostolische Stuhl die Zuständigkeit der Kirche, auch über diese Fragen nach der religiös-sittlichen Seite hin autoritative Richtlinien aufzustellen, als selbstverständlich voraussetzt und auch in der Jetztzeit handhabt. Im einzelnen erwähnt seien: die Forderung eines gerechten Lohnes für den Arbeiter, die Forderung eines Familienlohnes, die Betonung der sittlichen Pflicht für die staatliche Autorität, darüber zu wachen, daß die ökonomischen Verhältnisse diesen Forderungen entsprechend gestaltet werden, die grundsätzliche Ablehnung der Trennung und erst recht der feindlichen Gegenüberstellung von Staat und Kirche, von Staat und Religion, die grundsätzliche Forderung des Zusammengehens und Zusammenarbeitens der beiden höchsten Gewalten zum Gemeinwohl der menschlichen Gemeinschaft gerade auch auf dem Gebiete der Ehe.

Die obigen Ausführungen dürften zeigen, daß das Rundschreiben nicht nur nach der Seite der praktischen Seelsorge, sondern auch nach der lehrhaften und grundsätzlichen Seite eine Fundgrube zur Erweiterung und Vertiefung des theologischen Wissens darstellt.

Um die Auswertung des umfangreichen Rundschreibens zu erleichtern, sei im folgenden der Versuch einer systematischen Disposition des in ihr behandelten Stoffes geboten. Die Nummern bezeichnen in fortlaufender Reihenfolge die einzelnen Abschnitte (Alineas) des lateinischen Textes, die Seitenzahlen sind die der Acta Apostolicae Sedis 22 (1930) 539 ff.

INDEX SYSTEMATICUS.

Introductio: De instauratione matrimonii per Christum facta. — Assignatio materiae tractandae (1—4) 539

Caput praevium: De origine matrimonii. — De iure ad illud (5—10) 541

I. Pars. De bonis matrimonii (11—44).

1. De bonis in genere (11) 543
2. De singulis bonis in specie (12—43)
   1) De bono prolis (12—18)
      a) De bono procreationis (12—15) 543
      b) De bono educationis (16—17) 545
      c) De iure exclusivo matrimonii in usum facultatis generativae (18) 546
   2) De bono fidei (19—30)
      a) De natura huius boni in genere (19) 546
      b) De unitate matrimonii (20) 546
      c) De castitate matrimoniali (21—22) 547
      d) De mutuo amore et adiutorio (23—25) 547
      e) De subordinatione mulieris sub viro (26—29) 549
      f) Breve summarium boni fidei (30) 550

3) De bono sacramenti (31—43)
a) De essentia huius boni in genere (31) 550
b) De indissolubilitate matrimonii (32—37) 550
c) De signo efficaci gratiae (38—43) 554

3. Conclusio primae partis (44) 556

II. Pars. De erroribus et vitiis (45—98).

1. De erroribus et vitiis in genere (45—53)
1) De ambitu et divulgatione errorum (45—49) 556
2) De eorum radice (negatio originis divinae matrimonii) (50—51) 557
3) De praetensis novis speciebus matrimoniorum (52—53) 558

2. De erroribus et vitiis singulis in specie (54—98)
1) Contra bonum prolis (54—71)
a) De abusu matrimonii (54—62) 559
b) De procuratione abortus (63—67) 562
c) De iniusta matrimonii denegatione et de sterilizatione eugenica (68—71) 564
2) Contra bonum fidei (72—79)
a) In genere (72) 565
b) De adulterina laesione castitatis (73—74) 566
c) De laesa subordinatione uxoris (75—78) 567
d) De laesa caritate (79) 568
3) Contra bonum sacramenti (80—98)
a) In genere (80) 569
b) De saecularizatione matrimonii (81—83) 569
c) De matrimoniis mixtis (84—87) 570
d) De divortiis (88—98) 572

III. Pars. De remediis (99—134).

Principium et remedium fundamentale: Matrimonium reduci debet ad ideam et normam Dei (99—101) 576

1. De remediis magis generalibus (102—109)
1) De reverentia et pietate erga Deum (102—106) 577
2) De oboedientia erga Ecclesiam (107—109) 579

2. De remediis magis specialibus (110—134)
1) De instructione intellectus (110—114) 581
2) De efformanda et confortanda voluntate (115—117)
a) De firmo proposito standi mandatis divinis (115) 582
b) De gratia sacramenti excitanda (116—117) 583
3) De praeparatione ad matrimonium (118—121)
a) De praeparatione magis generali et remota (118—120) 584
b) De electione compartis (121) 585
4) De necessitatibus materialibus sublevandis (122—125) 586
5) De partibus auctoritatis publicae in matrimonio promovendo et tuendo (126—134) 589

Finis et conclusio (135—138)
1. De divulgandis Litteris encyclicis (135) 591
2. Sollemnis invocatio auxilii divini (136) 591
3. Benedictio Apostolica. Dies (137—138) 592

Besprechungen.

Lortz, Jos., Tertullian als Apologet. 2 Bde. (Münst. Beitr. z. Theol. Heft 9 u. 10). gr. 8° (XXIV u. 400; XII u. 250 S.) Münster 1927 f., Aschendorff. *M* 16.— u. *M* 12.75.

Das Originale dieses bedeutenden Werkes besteht in der Synthese, in der sorgfältig nachprüfenden, zusammenfassenden Darbietung großenteils andernorts schon niedergelegter Erkenntnisse über den Apologeten Tertullian, über diesen jedoch nur „soweit er dem Heidentum entgegentritt" (I 3). Die Fülle der anerkennenden Besprechungen, die dem Werk zuteil geworden sind, zeigt, daß auf dem Gebiet der Patristik und der Kunde der Umwelt des frühen Christentums ein ebenso starkes Bedürfnis nach solchen Zusammenfassungen besteht, wie auf dem weiteren Felde der klassischen Altertumswissenschaft. Die Bausteine dürfen nicht unverbunden oder notdürftig zusammengefügt liegen bleiben; von Zeit zu Zeit muß mit stoffmeisternder spekulativer Kraft, die aber die bescheidene Dienerin der historischen Einfühlung bleiben muß, die zusammenfassende Würdigung der in fleißiger Kleinarbeit durchforschten geistesgeschichtlichen Größen erfolgen.

Der Ideenreichtum Tertullians, in dem die Erträge einer von vielen Vorgängern gepflegten Literaturgattung überbietend zusammengefaßt sind, weist mancherlei Beziehungen auch zu Gegenwartsfragen auf, tritt ungesucht in vielfache Berührung zu unserem ausgebauten theologischen System der Gegenwart; mit Geschick hat der Verf. die Tangenten zu ziehen gesucht. Im Streben nach historischer Objektivität hat er des Guten eher zu viel als zu wenig getan. Fast einstimmig hat die Kritik die Beurteilung Tertullians als zu herbe bezeichnet. Uns möchte L.s Urteil über die Apologeten in ihrer Gesamtheit als zu ungünstig vorkommen. Mit feinem Blick hat er in der von den Apologeten zur Verteidigung des Christentums verwerteten Philosophie die Weisheit des gesunden Menschenverstandes erkannt. Die wiederholten Nachweise des Zusammenhanges zwischen stoischen κοιναὶ ἔννοιαι, justinischem Keimlogos und tertullianischem *sensus publicus* locken geradezu, die angedeutete geistesgeschichtliche Linie nach rückwärts wie vorwärts weiter zu verfolgen; es liegt hier ja das ungefähr erfolgreichste Nachwirken eines Begriffes vor, der sich in steter Konkurrenz mit dem der Philosophie im strengeren Sinn entwickelt, aber erst im Hellenismus, zu dem wir in gewissem Sinn auch die Umwelt der Apologeten rechnen dürfen, eine Macht geworden ist (vgl. unseren Aufsatz: Bildung und Gemeinschaft, ein Kernproblem griechischer Geistesgeschichte: StimmZeit 118 [1930 I] 116 ff., besonders 132). Es bestand von alters her eine starke Spannung zwischen Popularwissen und zunftmäßiger Philosophie; die Nomenklatur, die jedoch L. an die Arbeit der Apologeten immer wieder heranträgt („naiv" usw.), ist weder sachlich noch historisch berechtigt. Wir Katholiken, die wir in diesen Männern die ersten Vertreter der kirchlichen Wissenschaft verehren, haben keinen Grund, uns von der abträglichen Sprache andersdenkender Kreise, denen sich hier die ersten Spuren der Hellenisierung des Christentums auftun, beeinflussen zu lassen. Zur sachlichen Widerlegung einer solchen Auffassung hat ja L. selbst Wertvollstes beigetragen. Das notwendige Wort, um den relativen Wert dieser Anfangsversuche ehrlich zu kennzeichnen, kann, wie L. an mehr als einer Stelle schön durch die Tat zeigt, auch unter Vermeidung jedes Anscheins einer Verletzung der Pietät gesprochen werden.

Im übrigen ist es ein Beweis für den soliden Unterbau, auf dem die Gesamturteile von L. ruhen, daß sie so weitgehend gebilligt worden sind. Die Fülle der gebotenen Quellenbelege, die der kurze Index leider nicht genügend erschließt, werden dem Werk auf lange Zeit die Bedeutung eines Nachschlagebuches sichern, auch wenn an seinen Ergebnissen, was vorauszusehen ist, Korrekturen angebracht sein werden. Es ist lehrreich zu sehen, wie geteilt die Ansichten der Kenner der altchristlichen Literatur immer noch über die Frage des zeitlichen Verhältnisses zwischen Tertullians Apologeticum und dem Octavius des Minucius Felix sind. Der von L. übernommenen These Heinzes, derzufolge die Abhängigkeit auf seiten des letzteren liegt, pflichtet z. B. Grützmacher bei (ThLitBl 50 [1929] 341), während Bihlmeyer (ThQschr 109 [1928] 423), d'Alès (RechScRel 19 [1929] 533) sowie Delehaye (AnalBoll 48 [1930] 188) Zweifel äußern. Wertvoll ist das zustimmende Urteil des Letztgenannten zu den Exkursen des Verf., die die juristischen Grundlagen der Christenverfolgungen und verwandte Fragen betreffen (a. a. O. 189). K. Prümm S. J.

Stohr, Albert, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg (Münst. Beitr. z. Theol. Heft 13). gr. 8° (X u. 241 S.) Münster 1928, Aschendorff. *M* 9.95.

Vorliegende wertvolle Arbeit, die ebenso wie die Trinitätslehre des hl. Bonaventura vom gleichen Verfasser eine Weiterführung der Studien de Régnons über die Trinität ist, zeigt wieder einmal, wie sehr wir in manchen Urteilen über Scholastiker noch an der Oberfläche haften. Bisher galt Ulrich von Straßburg, dank seinen vielen Zitationen aus Pseudo-Dionys, aus dem Liber de causis und anderen Neuplatonikern, allgemein als Vertreter einer ausgesprochen neuplatonischen Richtung. — Auch bei Ulrichs Lehrer Albert dem Großen ist wieder viel die Rede von einem neuplatonisch-mystischen Einschlag, weil er sich als echter Gelehrter in die verschiedensten Systeme liebevoll hineinzuversenken verstand, was aber seiner überaus nüchtern-kritischen und praktischen Geistesrichtung gar keinen Eintrag tat und ihn ebensowenig hinderte, bei Gelegenheit den Neuplatonismus recht kräftig abzuschütteln. — Das Verhängnis, das zu manchen Schwankungen führte, war für das Mittelalter die blind angenommene Autorität des Dionysius als eines Apostelschülers. St. kommt nun zu dem überraschenden Ergebnis, daß Ulrich trotz einiger mehr nebensächlichen Konzessionen in allen wichtigen Punkten nicht zur Linie Richard von St. Viktor—Bonaventura gehört, die an den Griechen orientiert ist, sondern zur Linie Augustin, Albert, Thomas, die hier weit von den Griechen fortführt. Dies Ergebnis ist auch methodisch von Bedeutung. St. hat sorgfältig registriert, wie oft die einzelnen Autoren in dem Traktat über die Dreifaltigkeit zitiert werden; aber er hat sich nicht verleiten lassen, aus der Menge der Zitate ohne weiteres auf den Grad des Einflusses zu schließen, sondern geht den Weg bis zu Ende und fragt nach den Grundideen in der Trinitätslehre und ob diese zu Augustin oder den Griechen führen. Ähnlich hat auch J. Koch an Jakob von Metz gezeigt, wie jemand im Akzidentellen durchaus aristotelisch, im Substanziellen aber augustinisch denken kann.

Der von St. eingeschlagene Weg der Untersuchung scheint mir vorbildlich für die Behandlung solcher Autoren, deren Schriften noch nicht veröffentlicht sind. Im ersten Teil der Arbeit wird der Inhalt des lib. 6 der Summa gewissenhaft analysiert, wobei reichliche Textbelege dem Leser ein selbständiges Urteil ermöglichen. St. behandelt

im Anschluß an Ulrich nacheinander den Ausgang des Sohnes und das Hervorgehen des Heiligen Geistes. Es folgt unmittelbar der Traktat über die Sendungen der zweiten und dritten Person an die Geschöpfe. Nach dem vierten Traktat über die Anwendung der Begriffe Ähnlichkeit, Gleichheit, Identität auf die göttlichen Personen folgt das Kernstück des Ganzen: die Konstitution der göttlichen Personen. Hier zeigt sich klar, daß Ulrich den Unterschied in erster Linie in die Relationen, nicht in die *origines* verlegt. Dieser Weg leidet allerdings unter dem Nachteil, daß er etwas langwierig ist und nicht gleich den Überblick über das Ganze gestattet, weil er manches Nebensächliche berühren muß. Als Entgelt dafür bietet er aber ungleich größere Gewißheit und die Möglichkeit einer Nachprüfung, während bei sofortiger Synthese die Gefahr einer willkürlichen Konstruktion naheliegt. Übrigens hat St. die Darlegung durch den beständigen Vergleich mit den Aufstellungen von Albert und Thomas vorzüglich belebt. Im synthetischen Teil wird Ulrich zunächst philosophisch eingeordnet: er ist in weitem Umfange aristotelisch beeinflußt, wie dies bei einem Albertschüler zu erwarten war; ein arabischer Neuplatonismus, wie er in der Franziskanerschule starke Wellen schlug, ist bei Ulrich nur mit großer Vorsicht und mit vielen Einschränkungen anzunehmen. Das Ergebnis betreffs der theologischen Stellung Ulrichs habe ich bereits vorweggenommen. Sein Wert als spekulativer, weiterforschender Theologe scheint wenig bedeutend; dagegen kommt ihm höherer Wert zu wegen seiner sorgfältigen, gemütvollen und klaren Darstellung der Gedanken anderer Theologen.

Noch ein Wort über die handschriftliche Überlieferung. Es ist höchst auffallend, daß anscheinend sämtliche uns erhaltenen Hss dem 15. Jahrhundert angehören. Dies gilt auch entgegen der Ansicht des Verfassers von Cod. Vat. lat. 1311. Hier kann man nur dem Urteil von Msgr. Pelzer zustimmen. Die Hs trägt ausgesprochen den Charakter des 15. Jahrh., was sich freilich bei diesen imitierenden italienischen Hss oft nicht auf den ersten Blick hin sagen läßt; ich möchte nicht einmal den Anfang des Jahrhunderts betonen. Wie soll man nun die Erscheinung erklären, daß soviele Hss des 15. Jahrh. und anscheinend keine einer früheren Zeit auf uns gekommen sind? Liegt der Grund vielleicht darin, daß man in der Hochscholastik Ulrich unter so vielen Größen weniger schätzte, daß man aber zur Zeit, da man der Subtilitäten und der Vernachlässigung der positiven Theologie von seiten eines übertriebenen Nominalismus und Skotismus überdrüssig zu werden begann, an den mehr positiv orientierten und in der Form dem Humanismus näherstehenden Schriften Ulrichs wieder mehr Gefallen fand? Hoffentlich erhalten wir noch manche Arbeit, die ähnliche Richtung und Vorzüge aufweist. Dann ist der Weg für eine zusammenfassende Problemgeschichte gebahnt.

Fr. Pelster S. J.

Luther in ökumenischer Sicht. Von evangelischen und katholischen Mitarbeitern. Hrsg. v. Alfred von Martin. 8° (IV u. 266 S.) Stuttgart 1929, Frommann (Kurtz). *M* 10.—.

Das Buch, das als Sonderheft der inzwischen eingegangenen Zeitschrift Una Sancta gedacht war, führt in die Kernschwierigkeit der sog. ökumenischen Bewegung hinein: die Stellung zur Reformation. Während die in der Bewegung führenden Kräfte an einen Ausgleich der durch die Glaubensspaltung aufgerissenen Gegensätze zwischen den christlichen Bekenntnissen glauben, stehen zwei Gruppen der ökumenischen Bewegung sehr zurückhaltend gegenüber: die altgläu-

bigen Lutheraner und noch schärfer die Katholiken. Bei beiden ist die Reformation der entscheidende Grund; die einen bejahen unbedingt das Erbe Luthers, die anderen verneinen es ebenso entschieden. Ist eine Einigung denkbar? Und wie? Das sind die Grundfragen, die — von wenigen rein historischen Abhandlungen abgesehen — seitens der 20 Mitarbeiter von den verschiedensten Seiten her und von den verschiedensten Standpunkten aus behandelt werden. Nur einzelne Artikel sind als wirklich wissenschaftliche theologisch-kritische Darlegungen anzusprechen; diese sollen weiter unten besonders gewürdigt werden. Der Wert der übrigen Abhandlungen, die zumeist mit mehr gutem Willen als Wirklichkeitssinn und ernstem Wissen geschrieben sind, besteht vornehmlich darin, daß sie einen ausgezeichneten Einblick in die Stimmung der mit der Einheitsbewegung sympathisierenden Kreise und in die Vielgestaltigkeit der in ihr wirkenden Kräfte gewähren. Bei einer so bedeutsamen Entwicklung dürfte das allein schon einige Bemerkungen hierüber rechtfertigen.

Und da sei zuerst betont, daß die von nichtkatholischer Seite stammenden Beiträge durchweg Dokumente inniger Heilandsliebe und tiefen Verantwortungsgefühles für die Stiftung Christi, die Kirche, darstellen. Zuweilen kommt das in ergreifender Weise zum Ausdruck. Die katholische Kirche unserer Zeit wird fast immer mit großer Hochachtung und mit dem Willen, ihr gerecht zu werden, behandelt. Sieht man von der auch sonst mißlungenen Reformationspredigt R. H. Wallaus: „Das ökumenische Recht des evangelischen Protestes", in der noch Töne aus früherer Zeit anklingen, ab, so durchzieht doch alle Abhandlungen eine tiefe Wehmut, daß durch die Reformation die von Christus gewollte Einheit zerbrochen, wertvolles, altchristliches Erbgut genommen, der Weg zum religiösen Subjektivismus und zur Zersplitterung gebahnt worden ist. Von einzelnen Verfassern wird das ganz offen ausgesprochen. Andere, die sich fast ängstlich abmühen, Luther zu entlasten und ihn nicht ohne Schaden für die volle historische Wahrheit als Mann darzustellen, der im Grunde durchaus kirchlich und objektivistisch dachte, reden auch eine deutliche Sprache. Die Erkenntnis, daß die Reformation ein Irrweg war, hat in den Kreisen dieser Bewegung schon tiefe Wurzeln geschlagen. Kommt aber die Frage, wie alles wieder gutzumachen sei, dann gehen die Gedanken weit auseinander: Da verlangt einer nach dem großen Konzil, nach dem die Protestanten des 16. Jahrhunderts schon gerufen, ein anderer fordert die stille Anerkennung des Geschehenen, ein Dritter rät zu einer Auswahl aus dem Alten und den Neuerungen. Quot capita, tot sensus.

Wie ist es möglich, daß Menschen, die ehrlich suchen und schon so viel erkennen und bekennen, die letzte und einzige Lösung, die durch diese Verwirrung auch noch so nahegelegt wird, nicht finden? Unter den Gründen, die das Buch aufdeckt, treten einige besonders greifbar hervor. Die große Verehrung für Luther, die in manchen Zügen seines Lebens und Wesens eine gewisse Begründung hat, vor allem aber doch durch eine lange Tradition aus einer ungeschichtlichen Vergangenheit erklärt werden muß, trübt den Blick für die volle Erkenntnis seines verhängnisvollen Weges. Auf katholischer Seite hat man keine richtige Schätzung dafür, wie lebendig die Persönlichkeit Luthers im Protestantismus aller Richtungen noch immer ist. Auf jeder Seite des Buches kann man das aber herausfühlen. Zu dieser historischen Schwierigkeit kommt eine philosophische: das relativistische Denken, das die ganze neuere deutsche Philosophie beherrscht, hat das Verständnis für die Einheit und Aus-

schließlichkeit der Wahrheit tief untergraben. Es ist geradezu erstaunlich, welche Widersprüche in Kauf genommen werden und wie unfaßlich manchem der Verfasser der intransigente Standpunkt der Katholiken bleibt, der doch nur Ehrfurcht vor der Wahrheit ist. Endlich ist in der religiös-theologischen Denkart — und das hängt mit dem Vorhergehenden zusammen — das Gefühlhafte und Ethische fast alleinherrschend zum Schaden für die verstandesmäßige Begründung und Verarbeitung des religiösen Standpunktes, das rationabile obsequium.

Für die Einwirkung der Katholiken auf die ökumenische Bewegung sind mit diesen Andeutungen einige wichtige Hinweise gegeben; es gilt, den ganzen Luther zu zeichnen und die katholische Auffassung von der una Sancta, die unbeugbar sein muß wie die Wahrheit, darzulegen, offen und bestimmt, zugleich aber auch mit der ganzen Liebe, die so viel ehrliches Suchen verdient. Daß die an dem Buch beteiligten katholischen Mitarbeiter dies vorbehaltlos glücklich geleistet hätten, kann man wohl kaum sagen. Nur eigentlich N. Hackl greift in einem Aufsatz, der den eigenartigen Titel: „Luthers Evangelismus" trägt, frisch die theologischen Grundfragen an und bietet dazu manches treffliche Wort neben einigen starken Mißgriffen. A. Bigelmair beschränkt sich in einer an sich recht dankenswerten Abhandlung auf eine gelehrte historische Frage: Luthers Verhältnis zur deutschen Mystik, die jedoch zur Problematik des Buches nur sehr mittelbar beiträgt und inhaltlich nicht viel Neues bietet. S. Merkles Artikel: „Gutes an Luther und Übles an seinen Gegnern" ist für die Fragestellung des Werkes bedeutungsvoller. Sicher ist es verdienstlich und notwendig, den Protestanten zu zeigen, daß wir Katholiken Luther verstehen und die Fehler früherer Zeiten nicht weiter begehen wollen, daß wir so manches Gute an dem Reformator gerne anerkennen; aber ist es das Richtige, dies in so aufdringlicher Form zu tun? Ganz abgesehen davon, daß diese Art nun leicht wieder in Übertreibungen umgekehrter Art führt, eine Gefahr, der auch Merkle nicht ganz entgangen ist: was nottut, ist der ganze Luther nach beiden Seiten hin.

Es bleibt nun noch übrig, einige bemerkenswerte Artikel aus der Fülle des Buches hervorzuheben. Der Beitrag von C. Dyrssen, der den vielversprechenden Titel: „Luther und die christliche Philosophie" trägt (19—37), gehört leider nicht dazu. Er sucht die religiöse Stelle Luthers zwischen Anselm und Kierkegaard auszumitteln, wobei das Religiöse als die Unterwerfung unter das Irrationale gefaßt wird. Für die Theologiegeschichte ist die Abhandlung des früheren Dominikaners Alfons Viktor Müller von hohem Interesse: „Luthers Lehre in ihrem Verhältnis zu Augustin und zur augustinischen Tradition" (38—64). Sie bietet eine kurze Zusammenfassung der von dem inzwischen verstorbenen Gelehrten im Laufe einer ganzen Reihe von Jahren veröffentlichten zahlreichen Einzelstudien über den frühmittelalterlichen Augustinismus. Daß Luther in vielen seiner angegriffenen Lehren vom Augustinismus herkommt, war den Theologen bekannt; daß aber so weitgehende Beziehungen bestehen sollen — Müller versucht den Nachweis, daß ungefähr die ganze Gnaden- und Sakramentenlehre Luthers sich aus den Lehrern der augustinischen Schule belegen lasse — bedarf unbedingt einer genauen Nachprüfung. Das neuerdings oft behandelte Thema von Luthers Kirchenbegriff wird durch O. Piper einer neuen Untersuchung: „Vom kirchlichen Wollen der deutschen Reformation" (93—110) unterzogen. Mit Recht warnt der Verfasser davor, von

einer bestimmten theologischen Idee, z. B. der Rechtfertigungslehre, her Luthers Vorstellungen über die Kirche verstehen zu wollen. Er hatte keine einheitliche Theorie und änderte nach Bedürfnissen, ohne seine früheren Gedanken ganz aufzugeben. In etwas schwer verständlichen Ausführungen stellt P. dann drei Entwicklungsstufen auf: von der gläubigen Gemeinde über die Kirche des objektiven Wortes zur obrigkeitlich regierten Landeskirche. F. Heiler hat zu dem Sammelwerk einen Vortrag: „Luthers Bedeutung für die christliche Kirche" (136—186) beigesteuert, den er an verschiedenen Hochschulen gehalten hat. Er bietet einen guten Aufriß von Luthers Entwicklung — weithin im Anschluß an Hartm. Grisar[1]. Den Bruch mit der Kirche glaubt der Verfasser hauptsächlich aus Luthers Gnadenlehre erklären zu können, die dieser irrig für die Rückkehr zur altkirchlichen Auffassung hielt. In einseitiger Überschätzung ihrer Bedeutung löste er sie aus dem Gefüge des Dogmas und bildete die christliche Lehre nach ihr um, wobei uraltes Wahrheitsgut zu Falle kam. Nach dieser gewiß scharfen Kritik bringt Heiler es aber doch noch fertig, ausgerechnet diese Gnadenlehre Luthers als „tiefstes Geheimnis der christlichen Gottesoffenbarung und des christlichen Gottesumgangs" zu bezeichnen und ihre isolierte Darstellung als bleibenden Gewinn von Luthers Werk für die Christenheit zu erklären. E. Sinz, einer der sympathischsten Mitarbeiter des Buches, lehnt diese Formulierung von „Luthers ökumenischer Bedeutung" ab. Für ihn liegt „der ewige Sinn der Reformation" (211—221) nur darin, daß Luther der Gestalt Christi, die verdunkelt gewesen sei, wieder in der Kirche zu ihrer lebendigen Geltung verholfen habe. S. übt wertvolle Kritik am heutigen Protestantismus und seiner Theologie zumal; er schließt seine Darlegungen mit dem wehmütigen Geständnis, daß der wahre Luther mit seinem Glauben und seiner Christusliebe den Protestanten fremd geworden sei und heute weit mehr den Katholiken gehöre.

J. Grisar S. J.

Van Sull, Ch., Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus (1554—1623) [Museum Lessianum. Sect. Théol. Nr. 21] 8° (X u. 366 S.) Löwen 1930, Museum Lessianum. Belgische *Fr* 40.—.

Das Buch, ein Lebensbild des großen vlämischen Jesuitentheologen L., zeichnet in 23 Kapiteln dessen Jugend, Studienjahre in Löwen (wo er nach schweren Wettkämpfen von den Universitätsbehörden als „Primus" aller Studenten öffentlich proklamiert und gefeiert wird), Eintritt ins Jesuitennoviziat, Flucht vor den Geusen nach St. Omer, Philosophie- und Theologieprofessuren in Douay und Löwen, die tragische Geschichte seiner lebenslänglichen Krankheit infolge einer Ansteckung durch ein verseuchtes, auf der Flucht benutztes Bett usw. Der Verf. versucht, dieses Lebensbild in den Rahmen der Zeitgeschichte hineinzuzeichnen: Die Bajusstreitigkeiten in Löwen der große Gnadenstreit; L.' Verhältnis zu Justus Lipsius usw. Der Wert der Lebensbeschreibung beruht vor allem auf der Benutzung unveröffentlichter Hss und Archivalien (aus den Ordensarchiven, der Genter Seminarbibliothek, der Königl. Bibl. und der Bollandisten-Bibl. in Brüssel).

---

[1] Wie hier, kommen die Luther-Arbeiten P. Grisars in dem ganzen Werk sehr oft zur Benützung, durchweg mit hoher Achtung; um so peinlicher berührt es, daß der Herausgeber des Werkes in seiner Einführung mit einer wegwerfenden Geste die Glaubwürdigkeit des greisen Verfassers, dessen ganzes Leben ein Dienst an der Wahrheit war, in Frage zieht.

Das vorliegende Werk scheint zunächst eine Übersetzung der vlämischen Lebensbeschreibung „Leonardus Lessius" zu sein, die v. S. 1923 bei Gelegenheit der Dreijahrhundertfeier des Todes L.' in Wetteren erscheinen ließ. Bei genauerem Vergleich stellt es sich dagegen als ein wesentlich neues Werk heraus. Während die vlämische Lebensbeschreibung mehr im Stile einer paränetischen Erbauungsschrift ohne wissenschaftlichen Apparat usw. abgefaßt war, ist das französische Werk mit ruhiger Sachlichkeit geschrieben und durch ein Quellenverzeichnis, eine ausgezeichnete Lessius-Bibliographie und durch zahlreiche Anmerkungen mit Quellenbelegen gründlich unterbaut. Einen erfreulichen Fortschritt zu wissenschaftlicher Ruhe und Verständigungsbereitschaft zeigt auch die Formulierung des Satzes über die Zerstörung des Löwener Stadtviertels 1914 in dem französischen Werk auf S. 23 gegenüber dem vlämischen Buche auf S. 32. — S. 17 heißt es, der Disputationsbetrieb habe an der Löwener Universität am Feste der hl. Lucia (13. Dez.) begonnen; dürfte das nicht eine Verwechslung mit dem Sankt Lukastage (18. Okt.), dem gewöhnlichen Eröffnungstermin der Hochschulen sein? — Die lange Anmerkung auf S. 121 f. gehörte zu S. 23.

Trotz der unleugbaren großen Vorzüge wird v. S.s Arbeit, verglichen etwa mit der Suarez-Biographie von de Scorraille, noch nicht als die Lessius-Biographie gelten dürfen, wie sie die heutige Fachwissenschaft erwartet. Es ist dem Verf. nicht völlig gelungen, die Geschichte der großen Geistesbewegungen und die Ergebnisse der Einzelforschung entsprechend in sein Werk hineinzuverarbeiten, so z. B. bei der Gestalt des norwegischen Jesuiten „Laurent Nicolas", zu dem L. in die engste Verbindung tritt. Es handelt sich um den Konvertiten P. Laurits Nielssen (auch Lorenz Nicolai oder Klosterlasse genannt). Die ganze reiche Forschungsliteratur, die sich mit dieser merkwürdigen Persönlichkeit beschäftigt (Theiner 1838, Brandrud 1895, Perger 1896, Biaudet 1906, Amann 1929) ist dem Verf. offenbar unbekannt. Das gleiche gilt für die Beziehungen zwischen Lessius und Gregor von Valencia (vgl. Hentrich, Val. u. d. Molinismus, Kap. V. 4. „V.s Gutachten über die zensurierten Lessius-Thesen"), ferner für die Stellung L.' zum Zinsverbot usw.

Doch auch in der vorliegenden Form werden alle, die sich der Erforschung der Scholastik des 16. Jahrhunderts widmen, das Werk des P. v. S. dankbar begrüßen und mit großem Nutzen gebrauchen.

W. Hentrich S. J.

Herrigel, Eugen, Die metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant. Erster Halbband: Der mundus sensibilis. gr. 8° (VIII u. 190 S.) Tübingen 1929, Mohr. *M* 12.—.

Das Vorwort dieses Werkes ist in Sendai in Japan unterschrieben, wo H., ein Schüler Rickerts, sechs Jahre an der kaiserlichen Tohoku-Universität gewirkt hat. H. will zeigen, wie Kant, der um einer von ihm beabsichtigten Geistesmetaphysik willen die alte „Sachmetaphysik" glaubte zerstören zu müssen, durch Überspannung des transzendental-logischen Gedankens den Weg auch zu dieser Geistesmetaphysik sich verbaut habe. Die Natur wird nach Kant vom empirischen Subjekt gebildet, indem ein gegebenes sinnliches Material durch logische Formen geprägt wird. Die so zustande kommende empirische Wissenschaft ist objektiv gültig, insofern das empirische Subjekt, d. i. unser Erkennen, den sinnlichen Stoff gemäß den urbildlichen Synthesen des reinen Erkennens (den „Grundsätzen") gestaltet. Die absolute Geltung der urbildlichen Synthesen selbst kann entsprechend dem „kopernikanischen" Standpunkt Kants nur aus der Spontaneität des

Subjektes abgeleitet werden. Dann darf aber dieses Subjekt nicht wiederum als eine bloß logische Form aufgefaßt werden, sondern es muß schließlich eine metaphysische Form sein, die jeder kritischen Zersetzung spottet; sonst hängt alles in der Luft. Bei Kant aber schwebt das Denken tasächlich „substanzlos in der Luft" (151). Das Subjekt wird in „ungeheuerlicher Verkennung" (143) seines Wesens zu einem bloßen Objekt im Bewußtsein, zur kategorialen Form der „Einheit überhaupt" (152), zum bloßen Inbegriff der theoretischen Voraussetzungen von Gegenständen (135), zu einer „toten Sachstätte" (143). Wenn aber so das Subjekt, von dessen „Setzen" alle Sachgeltung abhängig ist, selbst wieder etwas „Gesetztes" ist, dann verliert der kopernikanische Standpunkt alle Festigkeit (153).

Die Kant-Auffassung H.s steht in entscheidenden Punkten in schroffem Gegensatz zu der Auslegung, die Heidegger in seinem fast gleichzeitig erschienenen Kantbuch bietet (Kant und das Problem der Metaphysik; vgl. Schol 5 [1930] 422 ff.). Nach Heidegger bilden Anschauungsformen und Kategorien den Horizont, in den hinein wirklich Seiendes erscheint; Herrigel hält an der überlieferten idealistischen Erklärung Kants fest, vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt offenbar mit Recht. Heidegger leugnet, daß die Kategorien aus dem reinen Verstand allein erklärt werden können; sie entspringen nach ihm aus dem Schematismus der reinen Einbildungskraft; Herrigel zufolge ist dagegen das sinnliche Material nicht verantwortlich für die Bedeutungsdifferenzierung der Kategorien, diese sind vielmehr in ihrer Vollständigkeit aus dem reinen Verstand ableitbar (33—35). Dementsprechend sind die Kategorien für Heidegger nur Formen „unseres" Erkennens, „Bestimmungen des Seienden, insofern es einem endlichen Wesen begegnet"; der „reine Verstand", den Kant untersucht, ist „unser" reiner Verstand, der „endliche" reine Verstand; Herrigel dagegen betont die Stellen, wo Kant den Kategorien ein „uneingeschränktes Feld" zuschreibt; die Kategorien sind ihm Formen allen Seins und allen Erkennens (28—30); der „reine Verstand" wird „unserem Verstand" scharf gegenübergestellt (bes. 118—131 164—184), wenn auch zugegeben werden muß, daß Kant diese Unterscheidung nicht immer folgerichtig durchführt (46).

In der Tat scheint H. in der Gegenüberstellung von „reinem" Verstand und „unserem" Verstand weit über Kant hinauszugehen; hier liegen aber auch die tiefsten Probleme seiner an drängenden Fragen so reichen Auseinandersetzung mit Kant. Der reine Verstand ist zeitlos, ohne Anfang und ohne Ende in seinem Erkennen (96), absolut schöpferisch (103); in der Sprache der Scholastik würden wir sagen: er ist reiner Akt *(actus purus)*. Ihm gegenüber ist es freilich berechtigt, wenn H. davor zurückschreckt, den Verstand seine Formen einer ihm selbständig gegenüberstehenden materiellen Welt nachbilden zu lassen, da selbstverständlich diese Welt umgekehrt den urbildlichen Formen des „reinen Verstandes" nachgebildet ist. Ja, dem „reinen Verstand" kann nicht einmal die unterste Materie als etwas schlechthin „Irrationales" und „Anderswoher-Stammendes" gegenüberstehen, wie auch H. andeutet (166).

„Unser" Erkennen ist dagegen zeitlich und von dem ihm „Gegebenen" abhängig; „gegeben" ist aber nicht bloß das sinnliche Material, sondern auch die Gesamtheit der Verstandesformen (167); unser Erkennen ist daher keineswegs absolut schöpferisch, sondern es hat die Aufgabe, mit Hilfe der ihm gegebenen Formen in der sinnlichen Materie die urbildlichen Synthesen des reinen Verstandes „nach-

zubilden"; wenn es also richtig ist, daß wir der Natur Gesetze „vorschreiben", so ist es nicht minder richtig, daß wir sie der ursprünglichen Gesetzgebung des reinen Verstandes „nach-schreiben" (122); in dieser nachbildlichen Tätigkeit steht unser Verstand unter einem „Sollen", unter einer Forderung, die wir uns nicht selbst geben (164—184). Wir würden sagen: Unser Verstand schreitet von der Möglichkeit *(potentia)* zur Wirklichkeit *(actus)* voran, und er ist in dieser Bewegung von einem ihm vorgesteckten Ziel bestimmt, das ihm freilich nicht nur als ein gleichsam fremdes, Gehorsam heischendes „Sollen" entgegentritt, sondern auch seinem innersten Wesen, sozusagen seiner innersten Liebe entspricht: er ist, eben weil nicht reiner Akt, seinem innersten Wesen nach ein „Naturstreben" *(tendentia naturalis)* zur Erkenntnis des Seins.

Mit vollem Recht betont H., daß eine kritisch begründete Metaphysik notwendig irgendwie von der Erkenntnis der „metaphysischen Form" des Subjekts ausgehen muß; auch nach Thomas ist die Erkenntnis der „Natur des aktiven Prinzips, das der Verstand selbst ist", Grundlage wahrer Erkenntnis der „Dinge" (De ver. q. 1, a. 9). Auch darin stimmen wir H. zu, daß die Erkenntnis der metaphysischen Form schließlich in einer „Schau" gründen muß, in einem unmittelbaren „Sichgeben" des metaphysischen Seins (11). Aber ist dadurch nicht Kants Grundvoraussetzung, daß wir nur sinnliche Anschauung haben, aufgegeben? Mit welchem Recht wird dann aber die auf dieser Voraussetzung aufgebaute idealistische Kategorienlehre Kants so kritiklos den Untersuchungen zugrunde gelegt? Das muß um so mehr auffallen, als H. selbst auf dem Weg über die Metaphysik des erkennenden Subjektes auch zu einer Naturmetaphysik zu gelangen hofft (15).

Die entscheidende Frage scheint uns aber zu sein: Welches Subjekt wird von uns als metaphysische Form geschaut, das Subjekt des „reinen" Erkennens oder das Subjekt „unseres" Erkennens? Oder sollen beide schließlich doch ein und dasselbe Subjekt sein? Das wäre ein widerspruchsvoller Pantheismus. Wenn aber beide Subjekte verschieden sind, kann offenbar nur das Subjekt unseres Erkennens erschaut werden. Aus dessen „Setzen" rein subjektivistisch die Geltung der Wahrheit begründen zu wollen, wäre aber Psychologismus. So bleibt also schließlich doch nichts anderes übrig, als die absolute Geltung der Wahrheit darin letztlich zu begründen, daß unser Erkennen einem ihm gegebenen realen Objekt sich angleicht; dieses, freilich nicht rein „sachliche" Objekt ist eben das eigene Subjekt; so wird der Subjektivismus zum Objektivismus.

An diesen Problemen wird wohl der zweite Halbband des Werkes, der den „mundus intelligibilis" behandeln soll, nicht vorübergehen können; man darf also seinem Erscheinen mit Spannung entgegensehen.

J. de Vries S. J.

Kröner, Franz, Die Anarchie der philosophischen Systeme. gr. 8° (VIII u. 348 S.) Leipzig 1929, Meiner. *M* 16.—; geb. *M* 18.50.

Kann die Anarchie der philosophischen Systeme durch ein absolutes System überwunden werden? oder ist sie begründet im Wesen der Philosophie, und welches ist in diesem Falle ihr Sinn? Die Beantwortung dieser Frage, die K. in vorliegendem Buche unternimmt, würde den „Skandal" dieser Anarchie aus der Welt schaffen. Somit stellt sich zuerst die Frage: Ist der Begriff eines absoluten Systems möglich und sinnvoll? In einem vorbereitenden Teile verwirft K. alle

bisherigen Versuche, dieses Problem durch Aufstellung eines absoluten Systems zu lösen. Vor allem zeigt er, daß der Versuch Hegels, alle früheren Systeme als „Momente" in das eigene aufzunehmen und so die Absolutheit zu erreichen, daran scheitert, daß diese „Aufhebung" notwendig Wesensteile der früheren Systeme als weniger bedeutend vernachlässigen muß, was aber schon das eigene System voraussetzt.

In den drei Hauptuntersuchungen wird dann der positive Nachweis unternommen, daß der Begriff eines absoluten Systems nicht sinnvoll sei. Zunächst weist K. darauf hin, daß jedes System sich konstituiert durch Aufstellen gewisser Thesen, womit deren Gegenteil, die „Antithesen", ausgeschlossen sind, aber nicht so, daß nun nicht von den Antithesen aus sich ein System aufbauen ließe. So hat jedes System seine „Ektoantinomien" und damit neben sich die darauf möglichen Systeme. Wollte ein System alle Ektoantinomien vermeiden, so dürfte es überhaupt keine bestimmten Behauptungen mehr aufstellen.

Aber auch im Innern eines Systems ist Vollständigkeit nicht zu erreichen. Denn die Probleme liegen nicht geformt vor, sondern werden zu eigentlichen Problemen erst innerhalb des Systems; in einem anderen System könnte das, was jetzt Problem ist, ganz gut These sein. Auch zeigt die Geschichte, daß jedes Problem eine gewisse „Phasenreihe" von Lösungen zuläßt; dasselbe ergibt sich aus dem Wesen des Problems. Aber alle Phasen können in ein System gar nicht aufgenommen werden. Standpunkt, Problemstellung und Lösungsart sind somit immer zugleich gegeben.

Schließlich hat jedes System eine gewisse „Höhenlage". Damit können nur jene Probleme direkt behandelt werden, die in gleicher Höhe liegen. Andere liegen über dem System, oder aber unter seiner Ebene; in diesem Falle bilden sie eine Art Vorstufe, die in der endgültigen Lösung „aufgehoben" wird, wie etwa der Realismus im transzendentalen Idealismus. Die Höhenlage selbst ist aber bedingt vom System; damit hat jedes System nur eine begrenzte Anzahl „Eigenprobleme". Umgeht man ein solches durch Einnehmen eines höheren Standpunktes, so erhält man dafür ein Ersatzproblem.

Zum nämlichen Ergebnis führt das Problem des Anfangs, das sich für jedes System stellt. K. unterscheidet lineare und organische Systeme. Jene müßten mit einem absoluten Anfang beginnen. Das ist aber nicht möglich, weil ein folgendes System immer vor den Anfang seines Vorgängers zurückgehen kann. Die Evidenz aber muß sich selbst begründen, oder wird wenigstens fraglich beim Übergang vom allgemeinen Grundsatz zu den konkreten Einzelevidenzen. Die organischen Systeme aber, die wie das Hegelsche sich kreisförmig auf sich selbst zurückbewegen, können nicht absolut sein, weil sie willkürlich zwei Punkte als Anfang und Ende behandeln müssen, was auf verschiedene Weisen möglich ist.

Aber welches ist nun der Sinn dieser Anarchie, und verfallen wir damit nicht einem schrankenlosen Relativismus? K. sucht dieser Folgerung zu entgehen, indem er darauf hinweist, daß auch der Standpunkt des Skeptikers auf Absolutheit keinen Anspruch erheben darf. Der Sinn der Philosophie aber ist folgender: Alle Probleme sind gleichzeitig gelöst und nicht gelöst, weil die Lösung immer innerhalb eines Systems erfolgt. Aber das ständig neue Herausarbeiten bedeutet eine Vertiefung der Probleme, die Überwindung ungenügender Lösungen, zuweilen auch die Entdeckung neuer Aspekte und Tiefen des Wirklichen. Darum ist Philosophie die Angelegenheit einer jeden Zeit, und anderseits stirbt kein wahrhaft philosophisches System ganz.

K. kommt zu diesem Ergebnis, weil er keine Aussagen über die Wahrheit und Gültigkeit der einzelnen Systeme machen will, sondern reine „Systematologie" treibt. Systematologische Untersuchung kann aber nur einen Maßstab haben: den logischen Aufbau eines Systems. Aber für die Wahrheitsfrage, und das ist doch die Frage nach der Absolutheit eines Systems, kommt außerdem noch ein zweiter ebenso sehr in Frage: die Wahrheit der Tatsachen, die in den ersten Ansätzen ihren Ausdruck finden. Widerspruchslosigkeit ist nicht ohne weiteres Tatsächlichkeit. Diese Seite hat K. übersehen. Die Frage, wie er sie stellt, kann von reiner Systematologie überhaupt nicht gelöst werden und müßte darum wesentlich eingeschränkt werden.

Trotz dieser prinzipiellen Ablehnung des Ergebnisses müssen wir dem Buche ein großes Verdienst zuerkennen. Mit einer erstaunlichen Kenntnis der verschiedenen philosophischen Systeme hat K. in ihrer Art neue Untersuchungen unternommen, die auf viele Fragen der Geschichte der Philosophie ein helleres Licht werfen können. So die Entwicklung eines Problems im Laufe der Zeiten, den Zusammenhang von System und Problemlage und -formulierung u. ä. In der oben dargelegten Einschränkung bedeuten schon die Ergebnisse dieses Buches einen reichen Beitrag zur Lösung dieser Fragen.

A. Brunner S. J.

Tönnies, Ferdinand, Soziologische Studien und Kritiken. Dritte Sammlung. gr. 8° (IX u. 475 S.) Jena 1929, Fischer. *M* 20.—; geb. *M* 22.—.

Wie die beiden Sammlungen von 1925/26 wird diese Zusammenstellung einiger neuer Abhandlungen und zahlreicher, meist den neunziger Jahren entstammender Rezensionen der Klärung der T.schen Kulturphilosophie „Gemeinschaft versus Gesellschaft" durch ihren Schöpfer selbst dienen können. Gerade diese Rezensionen zeigen, wie in jenen früheren Jahren T. fast ganz im Banne Marxens stand und, in seinem Gefolge, in ethnologischer Beziehung fast ebenso vollständig den heute sozusagen ganz von der ethnologischen Wissenschaft abgelehnten damaligen Größen folgte: Darwin, Morgan (dessen Ancient Society er ein Standard-Work der Ethnologie nennt), Lubbock, Tylor (dessen Werk er grundlegend nennt), Bachofen.

Auf solche Autoritäten gestützt, verteidigte T. damals scharf die Urpromiskuität gegen Grosse, Westermarck u. a., ohne in der Neuausgabe eine ausdrückliche Korrektur oder einen Hinweis auf die seit Andrew Lang, W. Schmidt S. V. D. u. a. die Darwin-Tylorschen ethnologischen Haupttheorien vollständig entwurzelnde ethnologische Literatur zu bieten. Freilich lehrt T. gelegentlich auch die Ursprünglichkeit der Familie. Die sozialen Anfänge erscheinen T. auch jetzt noch (62) tierhaft und triebhaft bestimmt. Dieser naturhafte, triebhafte „Wesenwille" sieht sich später immer mehr einem Zweckmittel suchenden rechnerischen „Kürwillen" gegenüber, kraft dessen die organische „Gemeinschaft" im sozialen Leben immer mehr ersetzt wird durch die mechanische „Gesellschaft", welch letzterer die naturhaften Verbände, wie die Familie und, im Staate, die ständischen Korporationen, immer weiter zum Opfer fallen. Diese mechanisierende Atomisierung ist der „Fortschritt" zur „Zivilisation", der Weg zum Tode. Doch faßt T. Gemeinschaft und Gesellschaft nicht auf als ein reines Nacheinander, sondern als von Anfang bis zum Ende gleichzeitig vorhandene Pole, zwischen denen die Amplitude der Kulturentwicklung bald mehr, bald weniger hin- und herschwankt; die

„Tendenz" der „Evolution" geht freilich mehr vom Allgemeinen ins Besondere, Atomistische; das naturhaft Bindende, die Familie, die ständischen Korporationen, Religion und Kunst fallen immer mehr der Zersetzung des Rationalismus anheim.

Nun gibt es nach T. im Wesenwillen neben dem Triebhaften ein höheres, geistig-sittliches Moment, Gewissen, Grundsätze. Die Frage ist: Fand sich dies Moment schon im „tierischen" Anfangsstadium des „Wesenwillens"? Stieg und steigt in der „Evolution" des Wesenwillens die Kurve des triebhaften oder des geistig-sittlichen Moments? Ist das Triebhafte oder das Geistig-Sittliche für „Gemeinschaft" ausschlaggebend? Diese Fragen wird man trotz der Antworten auf zahlreiche ähnliche Kritiken leider auch in diesem neuesten T.schen Werke ungelöst finden. Wo ist ferner die Norm für das „Sittliche" im Wesenwillen, in der „Gemeinschaft"? Mit Recht weist T. die massive Durkheimsche Sozialsubstanz, den Überorganismus, zurück, mit demselben Rechte die gegenteilige, bloß psychologische Betrachtungsweise Tardes, gegenüber dem er den ontologischen Charakter des sozialen Lebens (317) betont. Aber gibt es in diesem Ontologischen außer dem statistischen „Sein" der sozialen Verbände auch eine Sollens- und Normbedeutung für das „Sittliche"? Wenn er den sozialen Willen als „substanziell gedachten, eben dadurch geschaffenen" (276) bezeichnet, so dürfte dies mindestens psychologistisch klingen. Kurz: Sind etwa Familie, Staat für das „Sittliche" des Wesenwillens eine Pflicht, und in welcher Form, aus welchem Grunde? Auf diese Fragen dürfte mancher in der Gegenwart von einem in vielem verdienstreichen Soziologen eine Antwort erwarten. Faßt doch gerade T. die Soziologie nicht als eine bloße Seinswissenschaft auf, sondern als „Philosophie des sozialen Lebens", die als Philosophie nach ihm die Probleme des sozialen Lebens (d. i. nach T. auch der Geschichte, der Kultur) zugleich „in ihrer ethischen und politischen Bedeutung" (200) umfassen muß. Was den Staat angeht, gibt er denn auch — in ihrem kritischen Teil übrigens sehr beachtenswerte — Winke zu einer (an Bolschewismus gemahnenden) Reform der parlamentarischen Demokratie; der unermüdliche, in manchem gewiß kritische Verteidiger Marxens ersehnt einen Kommunismus, der allerdings wieder nicht klar umschrieben erscheint. Obwohl ferner T. über den „moralischen Nihilismus" (413) vieler Marxisten — er nennt sich Marxianer — und über die deutsche Demoralisation nach dem Kriege klagt, scheint er doch bereit, die Familie auch theoretisch einer ungefähr freien Liebe zu opfern. Wenn er sich dabei auf die absteigende Statistik beruft: würde die Logik wegen steigender Mordziffer auch das Leben gesetzlich vogelfrei erklären? Und — die Kernfrage: Gibt es ein Sollen, eine ewige Norm für den „sittlichen" Wesenwillen oder heißt sittlich (nach Bebel) nur, was Sitte ist, was geschieht?

Tragisch mutet der Kampf dieses Geistes gegen Christus an, den er gegen Überzeugungen sonst von ihm so hochgeschätzter Soziologen, wie es Ferguson (179) und Carl Schmitt (62 f.) sind, führt. Nur dürfte er sich nicht gegenüber dem „Nazarener" auf Platon berufen, dessen Philosophie mit der T.s ungefähr nichts gemein hat, wohl aber zu Christus führt.

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Augustinus und Augustinismus.

132. Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus. Gesammelt u. hrsg. v. M. Grabmann und J. Mausbach. Lex.-8° (439 S.) Köln 1930, Bachem. *M* 26.—; geb. *M* 30.— Von den 18 Abhandlungen dieser überaus würdigen Jubiläumsgabe seien bloß einige hervorgehoben, ohne damit die ausgelassenen als minder bedeutend bezeichnen zu wollen. — M. Grabmann, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken (87—110). Der zweite Teil zeichnet in großen Zügen und doch wieder mit so vielen, einem Fachmann wie Gr. zur Verfügung stehenden Einzelheiten den unermeßlichen Einfluß Augustins auf die Folgezeit. Eingehendere Behandlung erfährt die Spezialfrage, ob etwas zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens sein könne. Die negative Antwort sei um 1170 von Ubertus und Simon von Tournai, aber dann erst wieder von Thomas gegeben worden. Die Verschiedenheit der augustinisch-franziskanischen und der thomistischen Lösung erscheine geringer, wenn man den verschiedenen Wissensbegriff der beiden Schulen berücksichtige. — H. Jedin, Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins (137—153) bietet u. a. lehrreiche Ausführungen über die Trienter Augustinerschule, die sich zwar fortwährend an Augustin orientiert, aber ihm doch wesentlich selbständiger gegenübersteht als die jüngere Augustinerschule (Noris usw.). — S. Merkle, Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen (197—202). Wenn Aug. um 416/17 eine solche Unterbrechung schroff ablehnt, dagegen 421 sie als zulässig hinnimmt, so erklärt der Unterschied sich vielleicht daraus, daß er 414 durch Orosius von der apokryphen Paulus-Apokalypse hörte, auf die die spanischen Priszillianisten sich beriefen, später aber erfuhr, daß der fromme und rechtgläubige Dichter Prudentius jener Lehre zustimme. — K. Romeis O. F. M., Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des hl. Augustin (225—241), glaubt, es lasse sich „ohne apologetische Dialektik und dogmatisierende Kunstgriffe" zeigen, „daß des Heiligen Gnadenlehre nicht schreiende Widersprüche, keine einseitige Betonung der Gnade, keine Schmälerung der Menschennatur, der Willensfreiheit besagt" (236). — M. Schmaus, Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware (315—352), gruppiert die Trinitätslehre des bedeutenden Franziskanertheologen um die Punkte: Erkennbarkeit der Trinität; Genesis der göttlichen Personen; deren Konstitution. Wilhelms Platz sei zwischen Heinrich von Gent und seinem großen Schüler Duns Scotus. Einige wichtigere Texte werden nach dem Florentiner Codex veröffentlicht (336—352). — Einen ungemein fesselnden Einblick in Lehrzusammenhänge bietet Fr. Stegmüller in seinem Beitrag: Gratia Sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmanticenserschule (395—409). Von Salamanca ist freilich erst ganz zum Schluß der Rede. Nach Gregor von Rimini muß ein Akt, um sittlich gut zu sein, letztlich um Gottes willen geschehen; sich selbst überlassen, handelt der Mensch — und das hätte auch im Urstande gegolten — immer letztlich aus Selbstliebe. So ist für jeden guten Akt ein *auxilium speciale* nötig. Vor dem Fall war es *habituale, dans posse;* jetzt ist es *actuale, movens, efficax.* Die absolute Notwendigkeit der *gratia sanans* zu jedem auch nur moralisch guten Akt sei eine gegen die Pelagianer definierte Glaubenslehre. Bei seiner nominalistischen

Akzeptationslehre verkennt Gregor die innere, seinshafte Erhebung durch die Gnade. Weder die *gratia elevans* noch die *gratia sanans* hat er in ihrer Eigenart erkannt. Von Gregor beeinflußt, sieht Capreolus in Thomas vor allem die augustinischen Elemente; doch unter ähnlicher äußerer Formulierung birgt sich große Verschiedenheit der treibenden Motive. Das *auxilium speciale* ist nach ihm notwendig, weil Gott die Indifferenz des freien Willens beheben muß. Es war daher auch im Urstand aktuell. Adams habituelle *gratia gratum faciens* war *elevans* und zugleich in gewissem Sinne *sanans*. Wir brauchen ein größeres Maß aktueller *motio*, weil die habituelle Gnade uns keine völlige Heilung bringt. — Did. Deza fühlte wohl das Bedürfnis, Capreolus zu verbessern, aber hielt sich noch zu sehr auf dem von ihm vorgezeichneten Wege. Konrad Koellin bahnte in der Thomistenschule den Bruch mit Capreolus an. Cajetan vollzog die entschiedene Abwendung. Indem er den Begriff des *praeternaturale* herausarbeitete und den *vigor rationis* des Urstandes als präternatural bezeichnete, konnte er die *gratia sanans* als gratuit annehmen, ohne ihre volle Übernatürlichkeit lehren zu müssen. Jetzt konnte die *natura lapsa* ontisch der *natura pura* gleichgestellt werden. Die *gratia sanans* hat einer natürlichen Gebrechlichkeit abzuhelfen, die erst durch die Sünde den Charakter einer Verwundung bekommen hat. Sie ist also nicht zu jedem moralisch guten Akte notwendig. — Für die Zukunft entscheidend war, daß Franz von Vitoria und ihm folgend die ganze Salmantizenser Schule sich Cajetan anschlossen. Dieser war also von überragender Bedeutung für die Überwindung des Einflusses des spätmittelalterlichen Augustinismus auf die Thomas-Deutung. Die Rezeption des Gregorianismus durch Capreolus wurde abgelöst von der Rezeption des Cajetanismus durch die Schule von Salamanca. — Ich habe diesen Gang der Lehrentwicklung nicht eigens nachgeprüft und kann kein sicheres Urteil darüber abgeben; doch nach den Eindrücken, die ich bisher von den genannten Autoren bekommen hatte, erscheint mir St.s Darstellung recht vertrauenerweckend. Man sieht wieder daraus, welch weiten und keineswegs immer geradlinigen Weg die Theologie zurückgelegt hat, bis sie von der Gnadenlehre Augustins etwa zu der des Tridentinums gelangt war. Lange.

133. Aus der Festschrift Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus. — A. Dyroff, Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine (15—62). Die Dialogform ist trotz des „notarius" im wesentlichen literarische Einkleidung, die jeder Kenner als solche verstand. Neu ist die Einführung einer Frau, Monica, in einen philosophischen Dialog (irrtümlich wird S. 21 und 61 aus 2, 17, n. 45 geschlossen, sie sei „Italerin"). In sorgfältiger Einzeluntersuchung forscht D. nach den möglichen Quellen A.s. Er findet viel stoische und neupythagoreische Gedanken mit etwas aristotelischem Einschlag von Neuplatonismus keine sichere Spur. Unmittelbare Hauptquellen dürften Cicero und Varro sein. — J. Geyser, Die erkenntnistheoretischen Anschauungen A.s zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit (63—86). Eine gute Zusammenstellung von A.s Auffassungen über Wissen und Glauben, Wahrheit, Gewißheit, Erkenntnis Gottes und der *rationes aeternae* in den Schriften aus Cassiciacum und dem Buch *De quantitate animae*. Bemerkenswert sind besonders die guten Gründe, mit denen sich G. gegen die Annahme einer unmittelbaren Gottesschau auch in den ersten Werken A.s ausspricht. — B. Jansen S. J., Zur Lehre des hl. A. von dem Erkennen der Rationes aeternae (111—136). Die Erleuchtungstheorie A.s will weniger den Ursprung der höheren Erkenntnis psychologisch erklären als ihre objektive Geltung metaphysisch begründen. Der psychologische

Vorgang bleibt immer unklar, wenn auch A. sicher eine unmittelbare Erkenntnis der *rationes aeternae* lehrt. Die göttliche Erleuchtung ist nicht, wie Gilson meint, nur für die Urteile, sondern auch schon für die Begriffsbildung notwendig. — G. Söhngen, Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre (367—394). Die Arbeit bietet mehr als der Titel ahnen läßt: Einen außerordentlich anregenden Vergleich der feinsinnigen Gedächtnisanalyse A.s (Conf. 10, 6—27) mit den Ergebnissen moderner Phänomenologie: *Memoria* ist etwa mit Bewußtsein (oder Gegenstands-Bewußtsein) wiederzugeben, als Bewußtseinsinhalte unterscheidet A. *res* (Gegenstände) und *affectiones animi* (seelische Zustände, Akte). Die *res* werden unterschieden in Sinnesbilder und *rationes* (ideale Gegenstände, die durch sich selbst gegenwärtig sind). Bei den *affectiones* werden die im lebendigen Aktvollzug selbst gegenwärtigen Akte und die nur ihrem Bedeutungsgehalt nach gegebenen vergangenen Zustände unterschieden. Auch Gott ist im „Gedächtnis" wie, bleibt eine offene Frage. de Vries.

134. Aus der Festschrift Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus. — Rintelen, Fritz-Joachim von, Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken (203—224). Gründliche Kenntnis der Wertphilosophie der Gegenwart und zugleich eine tiefgehende Augustinusforschung befähigen R., den Ertragreichtum der wie für unsere Zeit geschaffenen Wertlehre des hl. Augustinus der Ratlosigkeit vieler gegenwärtiger Wertsysteme gegenüberzustellen. Diese gegenseitige Beleuchtung der Augustinuslehre und der heutigen Wertlehre ist für das tiefere Verständnis beider von Gewinn. Besonderen Wert legt R. auf die nach Augustin objektive, ontologische Existenz des Wertes, der unmittelbar mit dem Sein gegeben und mit den Seinsgraden in den deshalb ebenso objektiven Werthöhen abgestuft erscheint. Gott ist nicht bloß der graduell höchste Wert, sondern, wie das Sein selbst, so der Wert aller Werte über alle Kategorien und endlichen Maßstäbe hinaus. Die Identität der Werte mit dem Sein nach Augustin löst nach R. auch die Werterkenntnisfrage gegenüber der Skepsis oder dem Irrationalismus mancher heutiger Werttheoretiker. Mit Recht wird die vergeistigte Auffassung der *beatitudo* bei Augustin (wie in der Scholastik) betont. Wenn Augustinus (wie Thomas) von dem minderen und höheren Sein spricht, so wird dies von R. wie von vielen anderen auf ein verschiedenartiges „Dasein" bezogen. Vielleicht mit Recht; aber die Vieldeutigkeit des *esse* in den Jahrhunderten erheischt hier wohl noch Berücksichtigung. Ob uns R. eine ähnlich sorgfältig gearbeitete Geschichte der Wertlehre schenkt? — Schilling, Otto, Die Staatslehre des hl. Augustinus nach De civitate Dei (301—313). Diese seine früheren Augustinusforschungen fortführende Arbeit benützt S. besonders auch zu kritischen Bemerkungen über die Methodik der Augustinusdeutung, wobei u. a. Troeltsch und Salin gewürdigt werden. S. erkennt mit Recht der getreuen Kleinarbeit gegenüber der „Schau" willkürlicher Konstruktion den Preis zu und bietet selbst das Vorbild. Zu S. 303: Da auch nach Augustin wie später nach Thomas, vor dem Fall der Gnadenstand herrschte und mit ihm andere Voraussetzungen und Notwendigkeiten, nennt man das damals geltende Gesamtrecht wohl besser nicht mit Troeltsch (absolutes) „Naturrecht"; das natürliche „Wesensrecht" muß gerade auch nach den Prinzipien des platonisierenden Augustinus ein unverändertes sein. Gemmel.

135. St. Augustin. Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der Deutschen Provinz der Augustiner-Eremiten. gr. 8° (267 S.) Würzburg 1930, St.-Rita-Verlag. *M* 6.— Aus dem reichen Inhalt dieser Festgabe der deutschen Augustiner zur Jubelfeier ihres heiligen

Ordensvaters seien hervorgehoben: eine Übertragung der Vita von Possidius und der Regel; Augustin als Vater des nordafrikanischen Mönchtums; eine verhältnismäßig sehr eingehende Geschichte des Ordens der Augustiner-Eremiten in Deutschland von den Patres W. Hümpfner, V. Nolte und M. Zimmermann; Überblicke über die Tätigkeit außerdeutscher, insbesondere spanischer und nordamerikanischer Augustiner. Der Text wird durch zahlreiche Abbildungen veranschaulicht und die ganze Ausstattung ist vorzüglich. — Zu S. 227: Betreffs der Gebeine der hl. Monika kam L. Steger in der Augustinus-Nummer der holländischen „Studiën" zu einem anderen Ergebnis (s. Schol 5 [1930] 605). Lange.

136. Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie. Schwaz in Tirol 3. bis 7. September 1929. 8° (218 S.) Sekretariat der Lektorenkonferenz. Kloster Sigmaringen-Gorheim (Hohenzollern) 1930. Geb. *M* 5.50. — Der Bericht will „als schlichte Huldigung an den *doctor gratiae*" aufgefaßt sein. Die Vorträge behandeln verschiedene Auswirkungen des Themas „Natur und Übernatur" bei Augustin und im mittelalterlichen Augustinismus des hl. Bonaventura. — Jac. Delazer, Zum Begriff von Natur und Gnade (19—33), verwahrt sich mit Recht gegen die stillschweigende Voraussetzung, jede Exigenz der Natur müsse durch die natürlichen Kräfte erfüllt werden können. Aber wenn auch die jetzt u. a. von O'Mahony vertretene Richtung (s. unten Nr. 216) auf dem von D. bekämpften Standpunkt steht, so ist derselbe doch wohl keineswegs so allgemein, als Verf. anzunehmen scheint. Von Baius wie von seinen Gegnern wurde das *debitum exigitive* vom *debitum constitutive et consecutive* scharf geschieden. D. hält den Ausdruck *debitum naturae* für nicht recht glücklich; aber diese Ausdrucksweise ist vom kirchlichen Lehramt bei der Verurteilung des Baius und der Pistorienser sanktioniert worden (s. Baius prop. 21 u. 26, Pistor. prop. 16). — Der folgende Vortrag von Cap. Romeis, Die Natur in der Übernatur nach der Lehre des hl. Augustin (33—53) ist inzwischen unter verändertem Titel in der Augustinusfestschrift der Görres-Gesellschaft abgedruckt worden (s. Nr. 132). — L. Meier, Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule (53—76), behandelt das Begriffspaar *frui—uti* bei Augustin (De doctr. christ. lib. 1), bei Petrus Lombardus, Alexander Halensis, Odo Rigaldus und dann eingehend bei Bonaventura, der im Anschluß an das *uti* die Grundzüge einer umfassenden Kulturlehre entwerfe, sowie bei Scotus, der das *uti* bloß als unvollkommenen Akt des *frui* betrachte und deshalb seine Aufmerksamkeit besonders dem letzteren Begriff zuwende. Scotus halte auch hier Natur und Gnade scharf auseinander und trenne sich so von allem Pelagianismus. — Unter dem Titel „Das Weltbild des mittelalterlichen Augustinismus" (76—98) zeichnet Th. Soiron das Weltbild Bonaventuras als von dem einen großen Gedanken der Güte Gottes beherrscht. Die aristotelische Individuationslehre überwindend, stehe Bon. am Anfang einer Wertung des Einzelgeschöpfes, die seitdem Gemeingut des philosophischen Denkens geworden sei. Seine Erkenntnislehre habe Berührungspunkte mit der Phänomenologie der Gegenwart. — Im Anschluß an die Schrift „De Reductione Artium ad Theologiam" behandelt Bon. Trimolé (98—121) den Exemplarismus („Expressionismus"), das Verhältnis der Philosophie zur Theologie und den Endzweck alles Wissens nach der Lehre des hl. Bonaventura. — In Fid. Schwendinger, Die Erkenntnislehre, besonders die Illuminationstheorie Bonaventuras im Lichte der neuesten Forschung (121—153) kommt ein

Fachmann zu Wort, der bereits in den FranzStud 15 (1929) zu dieser umstrittenen Frage Stellung genommen hat. Er setzt sich vor allem mit seinem Ordensbruder J. M. Bissen auseinander. Die „ewigen Ideen" seien bei Bon. „als direktes Erkenntnisobjekt gemeint, allerdings nur im Sinne eines nicht-bewußt, sekundär und implizite wahrgenommenen Objektes" (149). — Nachdem dann noch Barth. Roth über Bonaventuras „Theologia affectiva" und Mystik (153—174) gesprochen und Erh. Schlund in rednerischer Sprache eine geistesgeschichtliche Parallele zwischen Augustinus und Bonaventura gezogen hat (174—188), folgt ein praktischer Teil mit zwei Referaten und vier Berichten über Arbeitsgemeinschaften. — Das Buch ist ein schönes Zeugnis für den regen wissenschaftlichen Eifer, der in den Studienanstalten der deutschen Franziskaner herrscht. Man möchte wünschen, daß die Berichte über die alle zwei Jahre stattfindenden Lektorenkonferenzen durch öffentliches Erscheinen, das sie wahrlich nicht zu scheuen haben, leichter zugänglich gemacht werden. L.

137. Das Leben des heiligen Kirchenvaters Augustinus. Beschrieben von seinem Freunde Bischof Possidius. Aus dem Latein. übertragen von Kap. Romeis O. F. M. 8° (99 S.) Berlin [1930], Sankt-Augustinus-Verlag. Geb. *M.* 4.80. — Die Einleitung (9—18) macht mit Possidius bekannt. Eine edle, dem deutschen Sprachgeist gerecht werdende Übersetzung wandelt die an sich schwerfällige Sprechweise des Possidius zu einer verständlichen und gefälligen. Wie es sich für eine Jubiläumsgabe geziemt, ist die Ausstattung mustergültig. Sehr ansprechend sind die altertümlichen Typen mit Initialen, die liturgischen Büchern aus der Wende des 16. Jahrhunderts entnommen sind. L.

138. Papini, Giovanni, Der heilige Augustinus. Autoris. Übersetzung von Paul Stefan. 8° (340 S.) Wien 1930, Paul Zsolnay. *M* 6.—; Lw. *M* 9.50. — Schon der buchhändlerische Erfolg der Werke P.s beweist, daß er ein Meister der Darstellungskunst ist. Als solchen zeigt er sich auch in diesem Augustinusleben. Auch wenn man die berichteten Tatsachen längst alle kennt, ist es doch noch ein hoher Genuß, diese geistvollen Ausführungen zu lesen; z. B. das Schlußkapitel: Die Größe des hl. Augustinus. Hie und da möchte man wünschen, daß ein allzu derber Ausdruck vermieden worden wäre. Das Buch stellt keinen historischen Roman dar, sondern die wirkliche Geschichte des Heiligen. „Ich habe das äußere und innere Leben des großen Mannes aus Afrika mit der Einfalt des Redlichen erzählen wollen" (11). Doch einigemal sind dem Verfasser oder dem Übersetzer, der sich seiner Aufgabe im ganzen recht gut entledigt hat einige „Dichterfreiheiten" unterlaufen, die bei einer Neuauflage leicht verbessert werden können. Was S. 310 ausgeführt wird, daß es Augustin zu Lebzeiten an Anerkennung, Ehre und Lob gefehlt habe, scheint mir mit den geschichtlichen Tatsachen nicht übereinzustimmen. L.

139. Krebs, Engelbert, Sankt Augustin. Der Mensch und Kirchenlehrer. 8° (356 S.) Köln 1930 Gilde-Verlag. Lw. *M* 7.50. — Bei dieser Jubiläumsgabe für den Katholischen Akademikerverband liegt der Ton auf dem „Kirchenlehrer"; aber auch der „Mensch" wird anziehend geschildert und vor allem sehr gut und lebendig in den geschichtlichen Zusammenhang gerückt. Eine eingehendere Behandlung erfahren die folgenden Lehrstücke: Erkenntnislehre, Mystik, Gottes- und Trinitätslehre, Kirchen- und Sakramentslehre, Gnadenlehre und strenger „Augustinismus", „Geschichtstheologie" oder Sinndeutung der Weltgeschichte. — Zur Gnadenlehre sei einiges mehr gesagt. In zwei Abhandlungen (164—181 und noch mehr 264—299) wird ausgeführt, daß der *doctor gratiae* den hl. Paulus (etwa Röm. 9) doch

sehr mißverstanden hat und daß mehrere Lehren Augustins zur geklärteren Kirchenlehre der Gegenwart in Gegensatz stehen. Da wird Kr. sich wohl auf Widerstand gefaßt machen müssen von seiten der auch heute noch zahlreichen katholischen Theologen, denen nach seiner feinen Bemerkung (174) die Gabe solchen Verständnisses der Augustinusworte gegeben ist, daß sie darin weder die Lehre vom eingeschränkten Heilswillen Gottes noch die Lehre von der Unwiderstehlichkeit der Gnade erblicken. So weit wie Kr. bin ich in meinem Traktat *De Gratia* in dieser Richtung längst nicht gegangen; und wie bin ich schon dafür in der Zeitschrift der spanischen Augustiner Religion y Cultura 12 (1930) 250—267 hergenommen worden! Wenn ich auch nicht jedes Wort von Kr. unterschreiben möchte, so freue ich mich doch, daß von einer so unbestritten echt und warm katholischen Seite diese Dinge mit so erfrischender Deutlichkeit gesagt worden sind, wie man es seit Od. Rottmanner wohl nicht mehr gehört hatte. — Aber um so entschiedener glaube ich die Auffassung ablehnen zu müssen, die jetzt Kr., wie früher Legewie, vertritt, Augustin sei durch „innere Not" (182), durch „Gegenwartsnot" und „ihn bedrängende Verzweiflung" wegen der „wiederkehrenden Heftigkeit des alten Streites mit der dreifachen Begierlichkeit" (186) zur Abfassung seiner „Bekenntnisse" getrieben worden; und desgleichen, wenn er hinzufügt, „Schrecken und Furcht wegen der aufgehäuften Verantwortung" seien als Hauptmotiv für die Abfassung der Retraktationen anzunehmen (334). Über die „Confessiones" habe ich Schol 1 [1926] 400—411 mit Rücksicht auf Legewie ausführlich gesprochen. Zu der Kr.schen Auffassung der „Retractationes" möchte ich bemerken: Die Gesamtheit seines Schrifttums scheint mir klar zu beweisen, daß Augustin nichts von einem Skrupulanten an sich hatte. Gelegentliche Wendungen wie „terret me plurimum" können doch noch keine Ängstlichkeit beweisen. Gewiß ist er wie jeder gute Christ auch von Furcht Gottes erfüllt. Aber diese wurde von der Liebe zu Gott, deren er sich gewiß ist, (z. B. Conf. X 6 Anfang), bei weitem überwogen. Er weiß sich geborgen in Gott, hat Ruhe gefunden in Gott, genießt den Frieden der Gottesliebe. Demnach kann ich nur bedauern, daß durch das sonst so schöne und verdienstvolle Werk in dem genannten Punkt eine meiner Überzeugung nach arg verzerrte Zeichnung Augustins in weite Kreise unserer katholischen Akademiker getragen wird. Glücklicherweise bietet da Wunderle, Einführung in Augustins Konfessionen (s. Schol 6 [1931] 84 f.), ebenfalls als Jubiläumsgabe an den Akademikerverband gedacht, ein Gegengewicht. Was hier S. 36—39 über „Augustins Absicht mit den Konfessionen" ausgeführt wird, scheint mir unvergleichlich begründeter zu sein. L.

140. Gilson, Stefan, Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre. Aus dem Französischen übersetzt von P. Philotheus Böhner und P. Timotheus Sigge O. F. M. 8° (623 S.) Hellerau [1930], Hegner. Geb. *M* 15.— Das französische Original ist bereits von J. de Blic, Schol 5 (1930) 440 f., empfehlend besprochen worden. Die gute deutsche Übersetzung, der G. eine eigene Vorrede vorausgeschickt hat, ist sehr zu begrüßen. Die Ausstattung ist vorzüglich. Minder angenehm, wenn auch wohl unvermeidlich, ist für den deutschen Leser, daß er für diese Übertragung etwa doppelt soviel zu zahlen hat, als das französische Original kostet. L.

141. Roetzer, Wunibald, O. S. B., Aus gottgeschenkter Fülle. Gedanken aus den Schriften des Kirchenvaters St. Augustinus. 8° (122 S.) München (1930), M. Hueber. Geb. *M* 3.50. — Eine ansprechende Zusammenstellung gedankenreicher Aussprüche des Heiligen über

Gott, Christus, Kirche, Weltzeit und Ewigkeit, Gebet, Tugenden und Laster, Lebensweisheit. Dankenswert ist, daß auch die von Morin herausgegebenen, weiteren Kreisen noch ziemlich unbekannten *Tractatus sive sermones* reichlich und glücklich herangezogen werden. L.

142. Bachiller, A. R., O. P., San Agustín, Maestro de la Teología Católica. gr. 8° (22 S.) Manila 1930, Tip. Pont. de la Univ. de Sto. Tomás. — Diese Festrede eines Professors der St.-Thomas-Universität von Manila stellt besonders die trinitarischen, christologischen, manichäischen, donatistischen und pelagianischen Irrtümer dar, um dann Augustinus als ihren Überwinder zu preisen. L.

143. Seeberg, Reinhold, Augustinus († 28. August 430). Gedächtnisrede, gehalten am 23. Juli 1930 in der Aula der Universität Berlin. 8° (40 S.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. *M* 1.20. — Die Festrede legt die Eigenart des Menschen Augustin und einige seiner Hauptideen vor: Philosophischer Idealismus und christliche Religion, Autorität und Vernunft, guter und böser Wille, Kirche und Welt. In dem gewaltigen Gedankenbau liege in harmonischer Einheit ineinander, was sich später in mancherlei Gegensätze auseinanderlegte (37). — Wenn es S. 24 heißt: „Dies Habenwollen [des vom Wort Angebotenen], verbunden mit der Hoffnung, es zu erreichen, ist der Glaube im Sinn Augustins", so genügt ein Blick etwa auf Enchiridion de fide, spe et caritate cap. 8, um die Unrichtigkeit dieses Satzes zu erkennen. L.

144. Krüger, G., Augustin. Der Mann und sein Werk. gr. 8° (32 S.) Gießen 1930, Töpelmann. *M* 1.40. — Der Vortrag enthält manch interessante Bemerkung über Augustins Bekenntnisse (z. B. die Parallele zwischen Augustins Bekehrung und Luthers „Turmerlebnis" in der Rückerinnerung der beiden Männer; 9), seine philosophisch-theologische Entwicklung, die Civitas Dei. — Ein Theologieprofessor wird wissen, daß der Heilige Geist die Gabe des Vaters genannt wird, und deshalb ein von ihm gesagtes *munus divinum* nicht übersetzen: „sein [des Vaters] göttliches Geschäft" (12). Es ist wohl ein Druckfehler („Geschäft" statt „Geschenk") anzunehmen. In Anm. 39 soll statt *exterum* wohl stehen: *infidelium*. L.

145. Theologie und Glaube 22 (1930) 4. Heft. — Fritz Hofmann zeigt tiefgreifende „Wandlungen in der Frömmigkeit und Theologie des hl. Augustinus" (409—431): Wandlungen in bezug auf das im Diesseits zu erreichende Ideal (vom *sapiens* über den *spiritualis* zu dem auf Christi Erlösungsgnade seine ganze Hoffnung setzenden Christen); Wandlungen in der Exegese des Alten Testamentes (am Beispiel der Genesis-Erklärungen gezeigt); Wandlungen auch in der Auffassung von Sinn und Wesen des Christentums selbst: Anfangs ein mehr intellektualistisch und moralistisch aufgefaßtes Christentum, wonach Christus der große Weise, Mahner und Vorbild des nach Weisheit strebenden Menschen, Weisheit Erlösung ist. Entsprechend war damals die Erbsünden- und Gnadenauffassung. Doch in dem Zeitraum von etwa 392 bis 397 ringt sich Augustin in schwerem Kampf zu einem reinen Gnadenchristentum durch, wobei die Wertung von Christus, Kirche, Sünde, Erlösung, Sakrament entsprechende Wandlungen erfährt. Doch die Entwicklung war auch 397 noch nicht abgeschlossen; das wird an Aug.s Lehre über die Notwendigkeit der Taufe für die Rechtfertigung gezeigt. Von einer Überschätzung der subjektiven Akte des Empfängers gelangt er zu einer Überschätzung des sakramentalen Faktors. — Chr. Backs, Des hl. Augustinus Christusglaube nach seinen „Bekenntnissen" (432—437). — Aug.

Reul, Der sittliche Wert der Heiligenverehrung nach St. Augustinus (438—455). Gegenüber Angriffen verteidigt Aug. die Heiligenverehrung als etwas Einwandfreies. Positiv erweist er sie als etwas sittlich Gutes, als der Verherrlichung Gottes dienend und an der sittlichen Hebung der Menschen mitarbeitend. L.

146. Antonianum 6 (1931) Fasc. 1. — Dies Heft der römischen Franziskanerzeitschrift ist dem hl. Augustinus gewidmet. Bas. Bergamo, De S. Augustini methodo apologetica (3—36), untersucht A.s Lehre von der subjektiven Vorbereitung und dem objektiven Beweis des christlichen Glaubens. Hauptergebnisse: Wegen der Notwendigkeit moralischer Dispositionen sind alle Hindernisse sorgfältig zu entfernen. Die von oder wegen Christus gewirkten Wunder sind ein vollgültiger Beweis seiner Gottheit. Subjektiv von noch größerer Beweiskraft sind die alttestamentlichen Weissagungen, soweit ihre vollkommene Erfüllung bewiesen werden kann. Aber als Mittelpunkt der gesamten Apologetik gilt die wunderbare Ausbreitung des Christentums und seine Fruchtbarkeit an allem Guten. — Iac. Heerinckx, D. Augustini Tractatus „De sancta virginitate" (37—58), bietet nach einigen Ausführungen über den Stand der Jungfräulichkeit in der alten Kirche und die Veranlassung dieser Schrift eine Analyse ihres Inhalts. — Ant. M. Vellico, De Augustiniana miraculi notione apud Alexandrum Halensem (59—74): Augustinus definiert in De utilitate credendi das Wunder als „quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem admirantis apparet", wobei die Verwunderung erregende Seltenheit oder Ungewöhnlichkeit mehr Beachtung findet als die objektive Größe des Werkes. Alexander deutet in seiner S. th. das *arduum* als: „unmittelbares Werk der göttlichen Allmacht", das *insolitum* als: „Effekt in der physischen Ordnung gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur", so daß man in seinem Sinne definieren müßte: „opus Dei immediatum contra, non supra naturam physicam patratum". Er hat als erster *ex professo* und eingehend die heute allgemeine und vom Vaticanum übernommene Lehre vom Wunder entwickelt. L.

147. De Ghellinck, J., L'édition de s. Augustin par les Mauristes: NouvRevTh 57 (1930) 746—774. — Der gelehrte Literarhistoriker bietet hier eine geradezu spannende Geschichte der Maurinerausgabe, die er „ein Meisterwerk und zugleich eins der lehrreichsten Beispiele organisierter wissenschaftlicher Zusammenarbeit" nennt (753), „in Wahrheit das gemeinsame Werk der ganzen Kongregation von Saint-Maur" (761). Man findet auch die bisherige Literatur über die Maurinerausgabe zusammengestellt (746 f.); ferner eine kritische Schau über die früheren Augustinusausgaben (753—756) und einen Ausblick auf das Wiener Corpus (773 f.). Der Zusammenhang der Ausgabe mit den jansenistischen Wirren wird verhältnismäßig kurz behandelt (768—773). L.

148. Frankenheim, Hans, Weltanschauliche Elemente in den Bekenntnissen des hl. Augustinus: BonnZThS 7 (1930) 193—213. — Diese Untersuchung, der es nicht auf die Inhalte der Weltanschauung, sondern auf „weltanschauliche Haltungen" oder „Einstellungen" ankommt, will dem Lebensbuch des hl. Augustinus „lebenswichtige Antworten auf entscheidende Lebensfragen" entnehmen. L.

149. Stiglmayr, J., S. J., Das Werk der Augustinischen Confessionen mit einem Opfergelübde besiegelt: ZAM 5 (1930) 234—245. — Conf. 12, 24 heißt es: „... ego servus tuus, qui vovi tibi sacrificium confessionis in his litteris et oro, ut ex misericordia tua reddam tibi vota mea ...". Es ist kein Grund, *votum* hier anders als im eigentlichen Sinne zu nehmen. Augustin hat demnach ein förmliches Ge-

lübde abgelegt, mit den Confessionen Gott ein Lobopfer darzubringen. Die Idee eines in Form der „Bekenntnisse" dargebrachten Opfers wird durch das ganze Werk hindurch wiederholt nahegelegt, bis dann gegen Ende das abgelegte Gelübde ganz formell erwähnt erscheint. L.

150. Augustinus. Bekenntnisse und Gottesstaat. Sein Werk, ausgewählt von Joseph Bernhart (Kröners Taschenausgabe Bd. 80). 8° (360 S.) Leipzig, Kröner. *M* 4.— Die geistvolle Einleitung (1—26) bietet einen Lebensabriß und würdigt A. als „Metaphysiker der inneren Erfahrung" und „Politiker des Gottesstaates". Es folgen geschickt ausgewählte Partien aus den Alleingesprächen (27—49), übersetzt vom Herausgeber, größere Abschnitte aus den Bekenntnissen (51—201), zumeist nach der Übersetzung von Hefele, und aus dem Werke „Vom Gottesstaat" (203—350), hauptsächlich auf Grund der Übertragung von J. P. Silbert mit Heranziehung der Übersetzung von Alfred Schröder vom Herausgeber bearbeitet. — Wie kommt B. an den Namen Melania für Augustins Geliebte (9)? L.

151. Cayré, F., La Cité de Dieu: RevThom 35 (1930) 487—507. — Der Ausdruck *Civitas Dei* bietet sehr verschiedene Aspekte. Im geistlichen Sinne bezeichnet er die Gottesliebe, im sozialen Sinne den Himmel als Vollendung, die Kirche als direkte und den christlichen Staat als indirekte Vorbereitung darauf. L.

152. Capelle, B., Le progrès de la connaissance religieuse d'après S. Augustin: RechThAncMéd 2 (1930) 410—419. — Aus der Erklärung von Jo 16, 12 f. in den drei Reden 96, 97, 98 ergibt sich, daß Augustinus mit größter Entschiedenheit die Existenz von esoterischen Lehren ablehnt; es gibt nur eine Wahrheit. Aber die gleiche Glaubenslehre wird vom *homo spiritualis* tiefer erfaßt als vom *carnalis*. Nur der *spiritualis* kann spekulativ in ihren Gehalt eindringen, soll aber auch dem einfachen Christen von den Resultaten mitteilen. Die Erkenntnis wird um so größer sein, je mehr der Heilige Geist, die Liebe, in der Kirche und im Herzen herrscht. Beim Vergleich mit Vinzenz von Lerin ergibt sich: „Plus elaborée chez le théologien gaulois, elle [la pensée] est chez Augustin plus fine, plus large aussi et animée d'un tout autre esprit." Kösters.

153. Teixidor, L., La libertad humana en San Agustín: EstudEcl 9 (1930) 433—461. — Zwei Texte, deren Jansenius sich bediente, De lib. arb. lib. 3 cap. 3 und De civ. Dei lib. 5 cap. 10, beweisen nicht, daß Augustin keine andere Freiheit als die bloße *voluntarietas* oder *libertas a coactione* gekannt habe. Zum Schluß werden einige Texte erklärt, in denen Thomas sich mit der genannten Stelle aus De civ. Dei befaßt. — Zur Beurteilung der ganzen Freiheitslehre Augustins darf man aber nicht vergessen, daß De lib. arb. sich gegen die Manichäer richtet und noch in der Presbyterzeit Augustins entstanden ist, sowie daß das 5. Buch De civ. Dei bald nach 413 verfaßt sein wird, also auch noch nicht jenem Lebensabschnitt angehört, der hier die größten Schwierigkeiten macht. Lange.

154. Garrigou-Lagrange, R., La volonté salvifique chez s. Augustin: RevThom 35 (1930) 473—486. — Außer dem wirksamen Heilswillen Gottes habe Augustin stets auch den allgemeinen und für viele unwirksamen Heilswillen anerkannt. (Aber warum hat er denn später so evident universalistische Texte wie 1 Tim. 2, 4 oder Matth. 23, 37 nicht einfach mit einem Hinweis auf diesen unwirksamen Heilswillen erklärt, statt des unmöglichen Versuches, ihnen einen partikularistischen Sinn unterzuschieben? Bzl. des Matth.-Textes s. z. B.

Enchir. 97.) Den Molinisten wird wieder einmal vorgeworfen, sie ließen in der Gnadenwahl keine *praedilectio* bestehen. L.

155. Boyer, Ch., Le Système de s. Augustin sur la Grâce. Paraphrase du „De correptione et gratia": RechScRel 20 (1930) 481—505. — An Hand der augustinischen Abhandlung werden erörtert: die wirksame Gnade, die gefallene Natur, das *auxilium quo*, die hinreichende Gnade. Ergebnis: A. verteidigt sowohl die Prädestination der Erwählten als auch die Schuldbarkeit derer, die verlorengehen. Die vorliegende Streitfrage richtete sein Augenmerk auf die wirksame Gnade, die Gabe der Beharrlichkeit und den absoluten Willen Gottes; aber die hinreichende Gnade, das Vermögen auszuharren bei jenen, die verlorengehen, und der allgemeine Heilswille finden sich in seinen Gedankengängen eingeschlossen und mitunter auch ausgesprochen. — Sehr überzeugend erscheint mir die Beweisführung für das letztere nicht. So wird z. B. mit Rücksicht auf den Satz „Tuum quippe vitium est, quod malus es" gefolgert: „Man hat also, was ausreicht, um nicht zu sündigen (der Begriff der Sünde selbst verlangt das), wenn man es gewollt hätte" (486). Dagegen läßt sich sofort einwenden: Im Sinne A.s genügt zu einem solchen „vitium" die Erbsünde. Das „unde liberum est abstinere" streicht er aus dem Begriff jener Sünde, die zugleich Strafe der Sünde ist (Retract. 1, 15, 4), und als solche lassen sich nach ihm alle Sünden des gefallenen Zustandes auffassen. Das „wenn man es gewollt hätte" bekommt so häufig die Erklärung: , sed praeparatur voluntas a Domino". — Zu S. 483: Gewiß sind A.s Ausdrücke oft gemäß dem in späterer Zeit veränderten Sinn mißverstanden worden (und nicht bloß von den Jansenisten!); aber die nach B.s Überzeugung falsche Deutung der Lehre von De corr. et grat. läßt sich dadurch allein nicht erklären. Wie haben denn A.s Zeitgenossen, die Massilienser, ihn verstanden? L.

156. Madóz, J., ¿Contra quién escribió San Vicente de Lerins su „Conmonitorio"? — EstudEcl 10 (1931) 5—34. — Sehr methodisch und gründlich wird nachgewiesen, daß Vinzenz sich im Commonitorium als Semipelagianer erweist und daß er diese Schrift in der Absicht verfaßt hat, Augustins Prädestinationslehre als unkatholische Neuerung zu brandmarken. Diese nach Cappuyns „heute ziemlich allgemein angenommene Meinung" dürfte wohl von M. endgültig bewiesen sein. L.

157. Van de Wijnpersse, W. M. A., Vergilius bij Augustinus: StudCath 7 (1931) 132—140. — Von grenzenloser Liebe und Bewunderung für Virgil erfüllt, läßt Augustin dessen Kunst dennoch bloß von literarischen Gesichtspunkten aus seine Werke durchdringen. In sachlicher Beziehung bleibt ihm Virgil der Heide, den er oft nachdrücklich ablehnt. Aber im Falle der 4. Ekloge ließ er sich zu einer christlichen Deutung seines Lieblingsdichters verleiten. L.

158. Jugie, M., Saint Augustin dans la littérature théologique de l'Église russe: Echos d'Orient 33 (1930) 385—395. — Nach einer Übersicht über die Einwirkungen der abendländischen Patristik und Scholastik auf die byzantinische und russische Theologie werden die russischen Übersetzungen von Werken Augustins sowie russische Werke und Abhandlungen über Leben und Lehre desselben zusammengestellt. Vor den jüngsten Umwälzungen habe sich der Einfluß des großen Afrikaners auf die russische Lehrentwicklung mehr und mehr bemerkbar gemacht. L.

2. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

159. Collectanea Franciscana. Periodicum trimestre cura PP. Collegii Assisiensis S. Laurentii a Brundusio Ord. Min. Cap. editum. Directio et administratio: Collegio di S. Lorenzo da Br. dei Minori Cappuccini. Assisi, Via S. Francesco 23. Preis des Jahrgangs für Italien *L* 25.—; außerhalb Italiens *L* 35.— Die neue Vierteljahresschrift will die theologisch-philosophischen Wissenschaften, insoweit sie vom seraphischen Orden gepflegt wurden, die Geschichte des Ordens, seiner Missionen, Kunst usw., schließlich auch allgemeine wissenschaftliche Zeitfragen behandeln. Jedes Heft bietet längere Artikel, kurze Notae et Miscellanea, eine Bibliographia franciscana und eine Chronica franciscana. Das vorliegende erste Heft (144 S.) bringt Artikel von Pius a Mondreganes über die Weltschöpfung nach Bonaventura, P. Tacchi Venturi S. J. über Vittoria Colonna und die Kapuziner, Burchard (Mathis) von Wolfenschießen über den Einfluß der Kamaldulenser-Gesetzgebung auf den Kapuzinerorden. In den Notae sind die Deutschen A. Landgraf und Chrys. Schulte O. M. Cap. vertreten. Die reichhaltige Bibliographie und Chronik hat Amedeus Teetaert O. M. Cap. besorgt. Unsere besten Wünsche begleiten die neue Zeitschrift. Lange.

160. Lexikon für Theologie und Kirche. Zweiter Band. Bartholomäus bis Colonna. Mit 6 Tafeln, 25 Kartenskizzen und 125 Abbildungen. Lex.-8° (16 S. u. 1024 Sp.) Freiburg 1931, Herder. *M* 26.—; Lw. *M* 30.—; Halbfrz. *M* 34.— Schon liegt der zweite Band des neuen Lexikons für Theologie und Kirche vor uns. Vgl. die Anzeige in Schol 5 (1930) 288. Auch an ihm zeigt es sich, daß das Lexikon ein wahres Arsenal der kirchlichen Wissenschaft ist. Daß die neuzeitlichen Fragen berücksichtigt werden, beweisen Artikel wie: Berufung zum Priester- und Ordensstand, Bolschewismus, Bühnenvolksbund, Caritas. Sehr reich ist der Artikel Bibelübersetzungen. — Einige Einwendungen möchten sich gegen die Darstellung der Bußdisziplin erheben. „Nach 1 Jo 5, 16 darf man für den Bruder, der eine ‚Sünde zum Tode' begeht, nicht beten." Viel richtiger ist, was Rösch zu der Stelle sagt: „Für einen Abgefallenen zu beten, verbietet er nicht, macht es aber auch nicht zur Pflicht." Jak 5, 14 f. ist wegen der dort ausgesprochenen Heiligen Ölung wohl nicht so ohne weiteres in dem Artikel anzuführen. Daß vor dem Hirten des Hermas der Grundsatz bestand, die Sünder „zum Tode" von der kirchlichen Gebetshilfe und damit von der Kirchenbuße auszuschließen und daß hierin durch den Hirten eine Änderung eingeführt wurde, dürfte auch nicht annehmbar sein. Deneffe.

161. Kattenbusch, F., Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke *θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος:* ZThK 38 (1930) 161—205. — Es sind zwei Fragen, über die K. hier handelt, eine terminologische und eine philosophiegeschichtliche oder theologiegeschichtliche. Über die erstere Frage haben in den letzten Jahren geschrieben J. Stiglmayr, Mannigfache Bedeutungen von „Theologie" und „Theologen" in ThGl 11 (1919) 296—309, und P. Batiffol, Theologia, Theologi in EphThLov 5 (1928) 205—220. Über beide Arbeiten berichtet H. Dieckmann in Schol 3 (1928) 590 f. K. macht, soviel ich sehe, weder von Stiglmayr noch von Batiffol Gebrauch. Stiglmayr hat aber wohl einen früheren Artikel von K. in RE³ 21 (1908) 900 ff. berücksichtigt. K. geht besonders dem vorchristlichen und altchristlichen Sprachgebrauch nach. Die erste Stelle, an der das Wort *θεολογία* mit Sicherheit nachzuweisen ist, findet sich

bei Plato, Politeia p. 379 a. Wenn der Satz S. 198 Anm. 2: „Ich vermag keine Zitate beizubringen, daß auch die Christen Moses usw. als ‚Theologen' bezeichneten", nicht nur für das erste Jahrhundert gemeint ist, so kann verwiesen werden auf Stiglmayr a. a. O., S. 300, der Eusebius, Praep. evang. VII 9 und 11 und X 10 anführt (ML 21, 529 B). — Die zweite Frage stellt uns vor das reizvolle Problem, wie es überhaupt zur Entstehung einer wissenschaftlichen Theologie kam. Zur Beantwortung wäre es wohl gut, zuerst die allgemeine Frage zu behandeln, warum und wie überhaupt die Menschheit zur Ausbildung der Wissenschaften gelangte, und dann die besondere Frage nach der Entstehung der Wissenschaft der christlichen Theologie anzugreifen. K. meint: „Es ist die Folge der Berührung des christlichen Glaubens mit der Philosophie, der Kirche mit den ‚Mysterien', was zur Herausgestaltung einer christlichen Gesamt-‚Dogmatik' geführt hat" (180). D.

162. Simonin, H.-D., La notion d'„intentio" dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin: RevScPhTh 19 (1930) 445—463. — In drei Bedeutungen kommt das Wort „intentio" beim hl. Thomas vor: 1. intentio = motio instrumentalis (diese Anwendung des Wortes hat aber der Aquinate später aufgegeben); 2. intentio = Absicht; 3. intentio = Begriff. Auch auf die Annäherung der intentio an die attentio wird hingewiesen (455). Man kann dazu vergleichen S. th. 2, 2 q. 181 a. 2 ad 2, wo in einem Zitat aus Sallust intendere als attendere verstanden ist. Auch beim hl. Augustinus, De nat. et gratia 38, 45 (ML 44, 269, lin. 14) ist intentio im Sinne von attentio gebraucht: „vel cum oraret, cogitavit aliquid, unde eius in aliud avocaretur intentio". D.

163. Deneffe, A., Katholik und Kirche: StimmZeit 119 (1930 II) 413—427. — Diese vorbildliche populärwissenschaftliche Begründung der Grundpflichten des Katholiken gegenüber dem kirchlichen Lehr- und Hirtenamte führt in bezug auf die Fragen des den römischen Kongregationen geschuldeten Gehorsams über die Darlegungen von H. Dieckmann, De Ecclesia II n. 787—789, hinaus. Während letztere die Auffassung wecken könnten, als bezögen sich die Kongregationserlasse in Fragen der kirchlichen Lehre immer auf die Gefährlichkeit oder Ungefährlichkeit einer Lehre, zeigt D., daß sie gelegentlich auch auf die Wahrheit bzw. Falschheit einer solchen gehen, in welchen Fällen der Satz selbst anzunehmen oder zu verwerfen ist (421). Prümm.

164. De Lubac, H., Apologétique et théologie: NouvRevTh 57 (1930) 361—378. — Die allbekannte Tatsache, daß unsere Zeit vielfach weniger Apologetik und mehr Dogmatik wünscht, hat ihren Hauptgrund, so führt L. aus, darin, daß man die Apologetik zu einseitig historisch wissenschaftlich betrieben hat. Dogmatik und Apologetik sollen einander näherkommen. Der Dogmatiker soll mehr apologetisch die Schönheit und natürliche Wahrheit oder Angemessenheit der Glaubenslehren entwickeln; der Apologet soll diese Erwägungen über den Inhalt der Offenbarung mit dem Nachweis der Tatsache der Offenbarung verbinden. — Daran ist sicher viel Wahres. Nur muß der Fundamentaltheologe ohne Zirkelschluß die rationale Voraussetzung für Glauben und Glaubenswissenschaft schaffen. Praktisch werden die Gedanken wohl am besten zur Geltung kommen, wenn man Momente der „neuen Apologetik", insbesondere aus der „Ecclesia per se ipsa", beizieht. Die kurze Zusammenfassung, welche im Traktat selbst geboten wird, findet ihre naturgemäße Ergänzung durch die ganze Dogmatik. So wird die Gesamtfundamentaltheologie erst abgeschlossen mit Abschluß der gesamten Dogmatik und Theologie. Kösters.

165. Penido, T.-L., Conversion, Subconscience et Surnaturel: DivThom (Fr) 8 (1930) 305—316. — Ausgehend von neuerer amerikanischer Konversionsliteratur (James H. Leuba, Edward Diller Starbuck, George Albert Coe, William James) stellt P. unter Zugrundelegung der beiden Werke von Raoul Allier (James-Schüler, Paris 1925) und Sante de Santis (Freud-Schüler, London 1927) die Frage: „l'explication de la conversion par une incubation subconsciente suppose-t-elle l'intervention divine? Et si la conciliation est possible, comment la faut-il concevoir?" Die Antwort heißt nach P.: Wenn solche Fälle vorliegen, bereitet sich eben die Gnade ihre Wege. Ks.

166. Kremer, R., C. SS. R., L'apologétique du cardinal Dechamps. Ses sources et son influence au concile du Vatican: RevScPhTh 19 (1930) 679—702. — Der spätere Kardinal Dechamps hat seine apologetische Methode zwischen 1836 und 1840 in Wittem (Holland), wo er im Scholastikate seines Ordens Theologieprofessor war, ausgearbeitet. Im Gegensatz zu M. J. Bliguet O. P. (vgl. Schol 4 [1929] 599) stellt K. fest, daß weder Lacordaire noch Savonarolas *Triumphus crucis* als Quellen dieser Apologetik in Betracht kommen können. Einige noch ungedruckte Dokumente ermöglichen eine genauere Kenntnis des Einflusses Dechamps in der Ausarbeitung der *Constitutio de fide catholica* des Vatikanischen Konzils, ohne jedoch volle Klarheit zu bringen. Im Gegensatz zu manchen allzu einseitigen Deutungen zeigt K., daß D. den subjektiven Teil seiner Apologetik („le fait intérieur") nicht als selbständigen Beweis auffaßte, sondern nur als Vorbereitung für ein besseres Verständnis des in der Kirche verwirklichten *motivum credibilitatis* („le fait extérieur"). — Die Arbeit ist für die historische und objektive Einschätzung der Apologetik des berühmten Kardinals recht wertvoll. Grausem.

167. Dehove, H., La théorie de la religion chez Durkheim: RevApol 51 (1930 II) 428—446 533—557. — Wer sich nicht persönlich in die Theorien des Hauptvertreters der französischen soziologischen Schule einarbeiten kann, findet in dieser Arbeit eine genaue und klare Darlegung der Religionstheorie Durkheims, sowie eine, wenn auch nicht vollständige, so doch scharfe und sachliche Kritik derselben. Besonders wertvoll ist die Genauigkeit, mit der D. die Unterschiede zwischen Durkheim und Lévy-Bruhl hervorhebt. Gr.

168. Vialatoux, J., Raison naturelle et religion surnaturelle: RevApol 50 (1930 I) 129—154; 51 (1930 II) 257—277. — V. schildert in grellen Farben den anscheinend unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Vernunft und Glauben. Zur Lösung des scheinbaren Widerstreites führt er zuerst in vortrefflicher Weise die klassischen Erklärungen aus über die Betätigung der Vernunft bei der Begründung des Glaubens und der Durchdringung des Glaubensinhaltes. Daran schließt er, als zur vollständigen Lösung notwendig, im Anschluß an Maurice Blondel und mehrere Theologen, die in letzter Zeit so umstrittene Theorie des natürlichen Strebens des Menschen nach der beseligenden Anschauung Gottes, ohne jedoch zum Beweise dieser Theorie oder zur Entkräftung der von vielen Seiten gegen sie erhobenen Einwürfe Neues zu bieten. Gr.

169. Prümm, K., „Muttergottheiten". Erwägungen zu einem Artikel des Handwörterbuches: Die Religion in Geschichte und Gegenwart: ZKathTh 54 (1930) 572—580. — Der Artikel „Muttergottheiten", den G. van der Leeuw in der eben erscheinenden Neuauflage des Lexikons veröffentlicht, ist „ein Schulbeispiel für eine Synthese, die aus knapp angedeuteten Tatsachen trotz bewußten Strebens nach einer

gewissen Maßhaltung weitausladende Folgerungen einer psychoanalytisch beeinflußten Religionserklärung herleiten zu müssen glaubt". Ohne Zweifel zeigen manche Äußerungen in den antiken Mütterkulten Anklänge an einige, besonders private Kundgebungen der Marienverehrung. Aber immer wieder die falsche Anwendung des henologischen Prinzips! „Nicht diese heidnischen Kulte bilden den allgemein menschlichen Hintergrund der Marienverehrung; ... sondern ein von ihnen in der Menschenseele angetroffenes, der Ebene des Sexuellen ganz entrücktes, in der Hilfsbedürftigkeit des Menschen wurzelndes Verlangen, das erst im Christentum seine Erfüllung fand."
Kösters.

170. Gächter, P., Zur Abfassungszeit des Markusevangeliums: ZKathTh 54 (1930) 425—435. — „Das Ergebnis der Ausführungen ist dieses: Irenäus scheidet für die Bestimmung der Abfassungszeit des Mk-Ev. aus; Papias und Clemens ergänzen sich aufs beste und bestätigen die Abfassung des Ev. zu Lebzeiten des hl. Petrus, näherhin gegen das Ende der fünfziger Jahre." Ks.

171. Schlatter, A., Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium. gr. 8° (XII u. 812 S.) Stuttgart 1929, Calwer Vereinsbuchhandlung. *M* 20.—, geb. *M* 25.— Eine Auslegung des ersten Evangeliums, die vom Verf. geschrieben ist, um zum Lesen und Forschen anzuregen und dadurch die Eigenart des Evangeliums zum Bewußtsein zu bringen. Nicht zu „ratender Vermutung", sondern zur „Beobachtung des Vorhandenen", des Tatsächlichen will das Buch anleiten und Hilfe bieten. Ist Matthäus Palästiner und Apostel, wie die Überlieferung aus ältester Zeit zu berichten weiß, dann wird sich der Evangelist als Jünger Jesu, als Glied der Kirche in Palästina ausweisen. Er wird seinem Werke den Stempel der Einheitlichkeit aufgedrückt haben. In der Tat läßt sich aus dem Evangelium die Richtigkeit dieser Sätze aufzeigen. Das Evangelium berücksichtigt wie kein anderes die Lage und Verhältnisse der Kirche in Palästina; es muß darum zu einer Zeit geschrieben sein, da diese Kirche noch in ihrer Entwicklung, in ihren Kämpfen stand. Nicht allein die Auswahl des Stoffes, auch die Darstellung läßt erkennen, daß Matthäus im Dienste der ringenden Kirche geschrieben, daß er den Geist Christi und seiner Stiftung der Synagoge gegenüberstellt. Die Heranziehung des rabbinischen Schrifttums und der Werke des Josephus zeigen sowohl die innere Verwandtschaft wie den tiefgreifenden Gegensatz zwischen Christus und dem Rabbinat. Die Fülle des vorgelegten Stoffes offenbart nicht nur die Belesenheit und das reiche Wissen des Verfassers, sondern schafft auch ein einheitliches, geschlossenes Bild, das durch sich selbst überzeugend wirkt. Wohl fehlt es nicht an unsicheren und anfechtbaren Auslegungen, aber darüber sind der treffenden und glücklichen Beobachtungen so viele, daß die Ergebnisse nicht in Frage gestellt werden. Nur auf einige Einzelheiten sei hingewiesen. Mehrmals macht Schl. auf den Rhythmus der Sprache aufmerksam, der auch in der griechischen Form unverkennbar ist, der durch die mündliche Überlieferung erzeugt wird und eine starke Stütze für das Gedächtnis ist (18 76). Ganz dem Geiste des Evangelisten entspricht die tiefe Erfassung der wunderbaren Geburt Jesu und seine Zugehörigkeit zum Hause Davids (5). Jesu Selbständigkeit gegenüber dem jüdischen Geiste und dem Andrängen seiner Jünger (500 u. a.), Petrus Fels der Kirche nicht in seinem Glauben und seinem Bekenntnis (507), die Erzählung von der Steuerforderung an den Herrn und Petrus, deren Aufnahme ins Evangelium Schl. nicht mit Unrecht aus der damals

noch engeren Verbindung der Kirche mit der Synagoge und den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten erklärt (538 ff.). Merk.

172. Schlatter, A., Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium. gr. 8° (XII u. 397 S.) Stuttgart 1930, Calwer Vereinsbuchhandlung. *M* 12.—; geb. *M* 16.— Das neue Buch des greisen Verf. ist nach seinem eigenen Worte eine Ergänzung des eben genannten Werkes und will nach demselben Verfahren das vierte Evangelium und dessen Verfasser zeichnen. Daher dieselbe Verwertung der rabbinischen Schriften und der Werke des Josephus, die Hervorhebung des semitischen Sprachgeistes, der in der griechischen Form durchleuchtet, die ausführlichen Nachweise aus den rabbinischen Schriften zu den Ortsangaben des vierten Evangeliums, die den Verf. als Palästiner erweisen. Schl. hat in der Herbeiziehung der sprachlichen Parallelen übergenug, fast möchte man sagen, des Guten zu viel getan. Manches ist weniger bedeutungsvoll. Anderseits hätte mehr auf die semitisierende Satzbildung, den Parallelismus hingedeutet werden können, aus denen die nichtgriechische Herkunft der Überlieferung und des Geistes offensichtlich zutage treten, wie etwa zu Joh 3, 13 (94) bemerkt ist. Auch in diesem Kommentar befriedigen nicht alle Deutungen, am wenigsten vielleicht die Auslegung von Joh. 6, 31 ff. Mit der Anlage des Buches und seinem Ziel hängt es zusammen, daß die sachliche Erklärung manchmal sehr knapp gehalten ist. Bisweilen finden sich weiter ausholende Abschnitte, aber das ist selten. Der Kommentar hätte durch ein Mehr in dieser Hinsicht wesentlich gewonnen. Doch beide Werke bieten dem suchenden Leser mannigfaltige Anregung und lassen vor seinem Geiste die Welt, aus der unsere Evangelien geboren sind, lebendig erstehen und tiefer verstehen. M.

173. De Grandmaison, Léonce, Jésus Christ. Sa Personne, son Message, ses Preuves. Édition abrégée. 8° (VII u. 707 S.) Paris 1930, Beauchesne. — Der außerordentliche Erfolg, dessen sich das Werk de Gr.s zu erfreuen hatte, mußte den Gedanken nahelegen, dasselbe auch solchen Kreisen zugänglicher zu machen, die vor der Durcharbeitung der beiden großen, mit streng wissenschaftlichen Untersuchungen etwas beschwerten Bände zurückschrecken. P. Huby, einer der Herausgeber, hat den Versuch unternommen, unter Wahrung der großen Linien und des wesentlichen Gehaltes eine verkürzte Ausgabe herzustellen, und dabei eine sehr glückliche Hand gezeigt. Fast möchte man sagen, das Werk hat gewonnen und macht nun den Eindruck noch größerer Geschlossenheit und Wuchtigkeit. Zu begrüßen ist, daß die Gegenüberstellung von heidnischen Mysterien und christlichem Mysterium nicht vollständig unterdrückt ist. Unsere Gebildeten, selbst Priester, stehen den vorgeblichen Beziehungen zwischen Mysterien und Mysterium zumeist ratlos gegenüber. Das Buch wird in seiner neuen Gestalt seine Werbekraft für Christus auf lange Zeit bewahren. M.

174. Meyenberg, A., Leben-Jesu-Werk. Dritter Band. Zweite Lieferung (S. 305—640). gr. 8° Luzern 1930, Räber & Cie. *Fr* 6.25. — Die neue Lieferung des dritten Bandes führt die Auseinandersetzung mit David Strauß fort, indem sie die Wurzel dieser „wunderlosen Leben-Jesu-Darstellung" bloßzulegen sucht. M. findet sie in dem philosophischen System Hegels. Daher der neue Abschnitt: Von Hegel zu Strauß (306—371), an den sich eine kurze Behandlung des Mythos-Problems bei Strauß anschließt (371—379). Mit Strauß ist enge verwandt und durch Hegel verbunden Christian Baur. Es folgt die Zeichnung und Zurückweisung des Versuches Baurs (380—445). Von

Baur und Strauß führt der Weg zu Renan (446—479). „Die Zeit nach Strauß und Baur" bis zu unseren Tagen bringt eine Fülle von Namen und Richtungen, die zunächst den Blick verwirren, dann aber eine „einzige einheitliche Grundströmung und Richtung erkennen lassen, die beinahe alles beherrscht" (481), es ist Markus-Hypothese. Das Ungenügende und Unbefriedigende der Leben Jesu von Strauß und Baur führte nach M. zurück zu Markus, der für die Forschung einen festen Boden zu bieten schien. Zum Teil beherrscht in der Tat die literarkritische Betrachtungsweise für lange Zeit die Forschungsarbeit, indes nicht so ausschließlich, daß sich alles um das Markusevangelium gruppierte, wiewohl manche Fragen, wie die nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu, vielfach von Markus aus oder in Verbindung mit ihm behandelt und gelöst wurden. Die Darstellung hebt an mit dem Urheber der Markus-Hypothese, Ch. Hermann Weiße, geht über Alexander Schweitzer, Daniel Schenkel, Heinrich Julius Holtzmann, Oskar Holtzmann bis zu Paul Wernle auf der einen Seite, von Paul Wilhelm Schmitt zu Adolf Bolliger auf der anderen. Mit dem Abschnitt: „Das Problem des Selbstbewußtseins Jesu unter den Markusfreunden und in der gesamten freisinnigen Leben-Jesu-Kritik" gelangen wir bis zum Leben Jesu von Bernhard Weiß (635). M.

175. Steinmetzer, Fr. X., Der älteste Leben-Jesu-Roman: ThPrQschr 84 (1931) 51—63. — Karl Friedrich Bahrdt (1741—1792), Professor in Leipzig, Gießen und Halle, suchte in zwei Werken: „Briefe über die Bibel im Volkston" (Halle 1782) und „Ausführung des Planes und Zweckes Jesu" (Berlin 1784—1792) im Dienste des Rationalismus die allgemein als unmöglich empfundene Betrugshypothese von Reimarus-Lessing zu ersetzen durch eine rein „vernünftige Erklärung" der im Evangelium berichteten Wunder. Es mutet uns alles an wie die Ausführungen des zwanzig Jahre jüngeren, späteren Heidelberger Professors Heinr. E. G. Paulus (1761—1851). Die Frage einer literarischen Abhängigkeit ist nicht untersucht. Kösters.

176. Capelle, B., Les origines du Symbole romain: RechThAnc Méd 2 (1930) 5—20. — Als Ergebnis der letzten Forschungen (Lietzmann mehr als Holl, Harnack, Peitz; später Seeberg, de Ghellinck, Lebreton) steht die Existenz einer frühen kurzen Form fest, die etwa lautete: Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum eius Filium et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, resurrectionem carnis. Vor 150 wurde die christologische Erweiterung nach bereits bestehendem literarischem Typ (antidoketisch?) beigefügt. Ks.

177. Deemter, R. van, Der Hirt des Hermas Apokalypse oder Allegorie? Academisch proefschrift. gr. 8° (VI u. 167 S.) Delft 1929, Meinema. — Diese fleißige, der Freien Universität zu Amsterdam eingereichte Dissertation zählt eine Unsumme von Ansichten über verschiedene Hermasfragen auf und nimmt selbst dazu Stellung. Das Buch sei in einem langen Zeitraum (um 100 bis 135) entstanden (59). Die Schrift ist nach v. D. keine Allegorie; wohl enthält sie allegorische Stücke. Sie ist auch nicht ganz, aber doch zum Teil eine „Apokalypse", d. h. „eine Schrift, die aufrichtig als eine visionäre Gottesoffenbarung auftritt" (152 112 ff.). Zum Teil aber ist sie pseudoapokalyptisch, d. h. Hermas will, daß seine Schrift als Apokalypse genommen werde, trotzdem er die Visionen, die er wirklich oder vermeintlich hatte, bewußt erweiterte (157). „Für Hermas selbst ist das Werk eine Mischung von Wahrheit und Fälschung" (135). „Wer die Visiones unbefangen liest, muß zugeben, daß nicht alles sich als Fiktion erklären läßt" (144 f.). — Trotzdem kann man annehmen, daß

Hermas keine wirklichen Visionen und Offenbarungen mitteilen wollte, sondern den Weg literarischer Fiktionen zur Vorlegung seiner Lehren gewählt hat. Zu der Bemerkung: „Der Hirt kennt den monarchischen Episkopat nicht" (56) kann man vergleichen H. Dieckmann, De Ecclesia I (1925) n. 519. Deneffe.

178. 1. Q. S. F. Tertulliani Librum de Praescriptione Haereticorum addito S. Irenaei Adversus Haereses libro III, 3—4 post G. Rauschen iterum recensuit J. Martin. (Florilegium Patristicum. Ediderunt B. Geyer et J. Zellinger. Fasc. 4.) gr. 8° (47 S.) Bonnae 1930, Hanstein. Kart. *M* 2.— 2. M. Minucii Felicis Octavius. Recensuit J. Martin (ebd. Fasc. 8.) (86 S.) *M* 3.60. — 3. S. Thasci Caecilii Cypriani De Lapsis. Recensuit J. Martin (ebd. Fasc. 21.) (48 S.) *M* 2.— 4. SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini Epistulae mutuae. Edidit, prolegomenis et notis instruxit J. Schmid (ebd. Fasc. 22.) (128 S.) 1930. *M* 5.60. — 5. S. Aurelii Augustini Liber De videndo Deo seu Epistula 147. Edidit M. Schmaus (ebd. Fasc. 23.) (34 S.) 1930. *M* 1.50. — 6. S. Aurelii Augustini De doctrina christiana libros quattuor edidit H. J. Vogels (ebd. Fasc. 24.) (VI u. 103 S.) 1930. *M* 5.— Das Florilegium Patristicum vervollkommnet sich teils durch neue Ausgaben früher aufgenommener Schriften, teils durch Beifügung neuer Nummern. — 1. Den von Rauschen hergestellten Text von Tertullian, De Praescriptione Haereticorum hat Martin fast unberührt gelassen. Die Anmerkungen weisen gegenüber Rauschen manche Veränderungen auf. Die Kapitelüberschriften sind weggelassen. — 2. An Stelle der von Rauschen besorgten Ausgabe des Octavius tritt die ganz neue von Martin. Sie ist reicher im Apparat und in den Anmerkungen, die namentlich Parallelstellen aus römischen Klassikern und christlichen Schriftstellern enthalten. Die von Rauschen angenommene Ansicht Elters, daß der Dialog eine Gedächtnisschrift zum Tode des Octavius sei, wird von M. zurückgewiesen. — 3. Martin hat sich der mühevollen Arbeit unterzogen, den von Hartel gebotenen Text von Cyprian, De Lapsis zu vervollkommnen. Die reichen Anmerkungen sind namentlich sprachlicher Natur und bringen viele Parallelen aus Cyprian und anderen. Statt „tertio Kalendarum" (1) sollte es doch wohl heißen „tertio Kalendas". — 4. Psychologisch und theologisch interessant ist der Briefwechsel zwischen Hieronymus und Augustinus. Der Text ist der Ausgabe der Wiener Väter entnommen. Gegenstand des Briefwechsels sind besonders: die Bedeutung der Übersetzung der Heiligen Schrift aus dem Urtext, der Widerstand des hl. Paulus gegen den hl. Petrus, der Ursprung der menschlichen Seele, der Sinn von Jak. 2, 10. — 5. Der Verfasser der psychologischen Trinitätslehre des hl. Augustinus (vgl. Schol 3 [1928] 604) schenkt uns eine Ausgabe des Werkes des hl. Augustinus über die Frage: „De invisibili deo, utrum per oculos corporeos possit videri." Der Text ist der Wiener Väterausgabe entnommen und mit Migne und einer Münchener Handschrift verglichen. — 6. Es ist verständlich, daß gerade der Bonner Neutestamentler die vier Bücher von Augustins De doctrina christiana dem Florilegium einverleibt hat, da der hl. Augustin selbst von diesen Büchern sagt: „quorum primi tres adiuvant, ut scripturae intellegantur, quartus autem, quomodo quae intellegimus proferenda sint" (Praefatio p. V). Eine neue Textrezension wollte der Herausgeber nicht veranstalten, zumal eine solche für die Wiener Väterausgabe in Vorbereitung ist. D.

179. Bardy, Gustave, Paul de Samosate (Spicil. S. Lov. fasc. 4). Nouvelle édition entièrement refondue. gr. 8° (X u. 573 S.) Louvain

1929, „Spicilegium Sacrum Lovaniense" Bureaux. — Die Neubearbeitung des 1923 in der gleichen Sammlung erstmalig erschienenen Monumentalwerkes erfaßt nicht nur Einzelheiten, sondern erstreckt sich auch auf den Gesamtaufriß des Buches. So wird z. B. jetzt das Quellenmaterial, in direkte Zeugnisse (3—79), indirekte Zeugnisse (81—129) und apokryphe Dokumente (131—198) gesichtet dargeboten und auf seinen Wert untersucht. Beachtung verdient, daß B. in dieser Auflage den unter dem Namen des Hymenaeus gehenden „Brief der sechs Bischöfe" — wohl unter dem Einfluß von Loofs — als echt annimmt (11), und zwar auf Grund innerer Kriterien (19—34). Trotz Harnack (Die Reden Pauls von S. an Sabinus. Berlin 1924) bleibt Bardy bei seiner ablehnenden Haltung gegen die λόγοι πρὸς Σαβῖνον (185 ff.). — Der Verf. hat sich bemüht, den vielfachen Anregungen, die die Kritik sowohl seiner ersten Auflage als auch des gleichzeitig erschienenen Loofsschen Werkes, Paulus von Samosata (Leipzig 1924), zeitigte, nachzugehen; mögen auch noch nicht alle Wünsche erfüllt sein, so kann man doch jetzt schon diese Arbeit Bardys das Standardwerk über Paul von S. nennen, das überdies einen lebhaften Einblick gibt in eine wichtige Frühperiode trinitarischer Theologie. Koffler.

180. Ring, Oskar, Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius' des Großen. Grundlegendes zur Basiliusfrage (Forsch. z. Chr. Lit.- u. Dogmengesch., hrsg. v. A. Ehrhard u. J. P. Kirsch XVI 1/2). gr. 8° (335 S.) Paderborn 1930, Schöningh. *M* 16.— Untersucht werden die Homilie wider die Zürnenden, die Homilie auf das Wort: „Hab' acht auf dich" und die Homilie an die Jünglinge, wie sie wohl aus hellenischen Büchern Nutzen ziehen könnten. R. sieht allen dreien den Gegensatz zwischen den Hellenisten und den Urchristlichen zugrunde liegen. Während erstere die Belange der griechischen Gesittung gegenüber den Grundsätzen der kirchlichen Überlieferung wahrnehmen, letztere dagegen als die Sachwalter der alten Traditionen erscheinen, ist Basilius bestrebt, den einen ihre Hochachtung vor der griechischen Bildung, den anderen die heilige Einfalt ihres schlichten Glaubens zu erhalten. Aber klar tritt seine Überzeugung hervor: Aberwitz ist es, an Gottes Wort und den Überlieferungen seiner Kirche zu zweifeln. In Fragen der Sittlichkeit gilt ihm persönlich restlose Selbstverleugnung als einzige Richtschnur (322 f.). An die Arbeit vieler Gelehrtengeschlechter und eine feste Glaubensüberlieferung anknüpfend, hat er es verstanden, den religiösen Ernst der Urchristlichen mit dem wissenschaftlichen Ernst des Hellenentums im Geiste der Rechtgläubigkeit zu vereinigen, was seinem Vorläufer Origenes noch nicht gelungen war (185). Sorgfältig werden stoische, platonische, peripatetische Parallelen aufgedeckt, anderseits aber auch häufig die Ursprünglichkeit des Basilius festgestellt. — Zu seinen Ergebnissen kommt R. durch eine sehr eingehende, man möchte meinen, öfters gar umständliche Analyse der drei Homilien. Ohne Zweifel wird viel Scharfsinn aufgeboten; indes läßt der Verf. sich doch wohl zu sehr von der Idee leiten, die Sätze des Basilius als „Gegensprüche" aufzufassen, um so deren hellenistische bzw. urchristliche „Antithesen" rekonstruieren zu können. Die zahlreichen Schemata machen vielfach den Eindruck der Künstelei. Nach meinem Geschmack geht die Übersetzung zu weit in der Verwendung gewisser moderner, wenig edler Ausdrücke (z. B. Stromer, Prolet, Boxer). Das platonisch-aristotelische ἐπιθυμητικόν wird doch mit „Willenskraft" nicht richtig wiedergegeben (104). Lange.

181. Jones, Putnam Fennell, A Concordance to the Historia Ecclesiastica of Bede. Lex.-8° (X u. 585 S.) Cambridge (Mass.) 1929,

Published for The Concordance Society by The Mediaeval Academy of America. *Doll* 6.50. — Ähnlich wie die bekannten Konkordanzen zur Heiligen Schrift ist auch diese Konkordanz zur Kirchengeschichte Bedas gearbeitet. Die einzelnen Wörter sind in alphabetischer Ordnung mit Unterscheidung der verschiedenen Wortformen und mit dem Kontext aufgeführt unter Angabe des Buches und Kapitels nebst der Seiten- und Zeilenzahl nach der Ausgabe von Plummer. Nur einige Wörter, wie „et", „etiam", sind ausgelassen, ihre Auslassung aber ist gewissenhaft verzeichnet; bei einigen Wörtern, wie „etenim", „nam", „ob", sind nur die Stellen ohne den Kontext angegeben. Alles in allem eine ungeheure und entsagungsvolle Arbeit. Der Herausgeber, Professor der englischen Sprache, denkt sich sein Werk als Hilfsmittel zur Erforschung des mittelalterlichen Latein und der frühen englischen Geschichte sowie auch der alten englischen Sprache und Literatur. Aber diese Konkordanz zu dem Werk eines heiligen Kirchenlehrers interessiert auch den Kirchengeschichtler und den Theologen. Was das Buch bedeutet, möge ein Satz von Prof. W. Levison in Hinnebergs Deutscher Literaturzeitung 51 (1930 II) 2247 erklären: „Wie viele Stunden des Lesens und Suchens würde ich mit diesem Hilfsmittel erspart haben..., als ich der Bedeutung von ‚antistes' bei Beda nachzugehen hatte." Mich selbst interessierte gerade das Vorkommen des Wortes „dogma". Das Buch gab sofort die gewünschte Auskunft. Der Theologe wird z. B. mit leichter Mühe feststellen können, daß die Wörter „eucharistia" und „missa" öfter, dagegen „unctio" niemals in der Kirchengeschichte Bedas vorkommen. — Im Jahre 1928 war ebendort als erste Veröffentlichung der Mediaeval Academy erschienen: A Concordance to Boethius by Lane Cooper. Deneffe.

182. Posch, A., Die „Concordantia catholica" des Nikolaus v. Cusa. (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft. Heft 54.) gr. 8° (210 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Brosch. *M* 12.— Kardinal Nikolaus v. Cues († 1464) erfreut sich wegen seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung einer besonderen Aufmerksamkeit der neuzeitlichen wissenschaftlichen Forschung. Vgl. B. Jansen, Zum Nicolaus-Cusanus-Problem, in: Philosophia perennis, Festgabe für J. Geyser I (1930) 268—287. Haben andere mehr die philosophischen Gedanken des Cusaners gewürdigt, so wendet sich P. dem kirchen- und staatspolitischen Denken zu, wie es besonders in dem Werk „Concordantia catholica" zum Ausdruck kommt. Die Concordantia wurde 1431 in Koblenz begonnen und 1433 in Basel vollendet. Nikolaus war damals noch der Meinung, das Konzil stehe über dem Papste. Die Concordantia sucht diese „konziliare Idee" zu rechtfertigen. P. bietet eine sorgfältige Analyse und sozusagen einen systematischen Kommentar. Er versäumt aber nicht, die spätere richtige Auffassung des Kardinals darzulegen (171). Theologisch merkwürdig ist es, daß Nikolaus die Gläubigen als den Leib, das Priestertum als die Seele des *corpus mysticum* ansieht (175 180). — S. 60 heißt es: „Von prinzipiellem Einfluß wurde für ihn wie überhaupt für die ganze konziliare Bewegung der Kirchenbegriff Cyprians, der keinen, dem einen ungeteilten Episkopat übergeordneten Jurisdiktionsprimat anerkennt." Hier hätte doch wenigstens gesagt werden sollen, daß das nach der Auffassung des Cusaners die Ansicht Cyprians war. Über Cyprians eigentliche Auffassung vgl. Bardenhewer, Altkirchl. Lit. II² S. 463 und 513 ff., sowie Dieckmann, De Ecclesia I (1925) n. 528—532. Die Wendung: „Die Konzilien im alten Sinn, als vom Kaiser berufene Versammlungen der Bischöfe zur Ent-

scheidung in Glaubensfragen" (40), wünschte man sich auch etwas anders gefaßt. D.

183. 1. Johannes Cochlaeus, In obscuros viros qui decretorum volumen infami compendio theutonice corruperunt expostulatio (1530). Hrsg. von J. Greven (Corpus Catholicorum Heft 15). 4° (XLIII u. 37 S.) Münster 1929, Aschendorff. *M* 2.95. — 2. Tres orationes funebres in exequiis Joannis Eckii habitae. Accesserunt aliquot epitaphia in Eckii obitum scripta et catalogus lucubrationum eiusdem (1543). Hrsg. von J. Metzler S. J. (ebd. Heft 16). 4° (CXXXVI und 103 S.) 1930. *M* 9.30. — 1. Die aus dem Jahre der Augsburger Konfession stammende kleine Schrift des Cochlaeus wird besonders die Kirchenrechtler und die Fundamentaltheologen interessieren. Sie ist eine Antwort auf die Schrift des Protestanten Spengler, der nachweisen wollte, daß die katholische Kirche ihre eigenen Rechtssatzungen, wie sie im Corpus iuris canonici niedergelegt sind, nicht befolge. Gelehrte Einleitung, sorgfältige Register, gute buchtechnische Ausstattung zeichnen das Werk aus. — 2. Die hier veröffentlichten Trauerreden und Grabschriften sind von Wichtigkeit für die Kenntnis der Persönlichkeit des Ingolstädter Theologen Johann Eck und bilden eine Ergänzung zu der von Metzler bereits früher (Corpus Cath., Heft 2) veröffentlichten Selbstbiographie Ecks. Aus der Einleitung seien besonders hervorgehoben die Untersuchungen über das angeblich unselige Ende Ecks sowie die äußerst sorgfältige Liste der heute bekannten und vielfach von Metzler neuentdeckten Ausgaben von Ecks Schriften. D.

184. Holzapfel, H., O. F. M., Katholisch und Protestantisch. Eine leidenschaftslose Klarstellung. 8° (VI u. 196 S.) Freiburg 1930, Herder. *M* 3.40. — Das nächste Ziel des Verf. ist die sachliche und leidenschaftslose Gegenüberstellung der katholischen und protestantischen Lehre. Das Buch wendet sich an das nicht theologisch geschulte Volk, setzt aber doch aufmerksame und denkfähige Leser voraus. Auch dem Theologen kann das Buch, besonders durch die Hinweise auf protestantische Autoren, Dienste tun. Mißverständlich scheint mir, wenn S. 17 gesagt wird, die kirchlichen Amtsträger hätten aus der Menge der in den Gemeinden gebrauchten Erbauungsbücher diejenigen ausgewählt, die wir heute als Schriften des Neuen Testamentes bezeichnen. Das klingt so, als handle es sich um eine rein kirchliche Festsetzung. Daß der „Fiduzialglaube" ungefähr dem entspricht, was die Katholiken die Tugend der Hoffnung nennen (78), mag für viele gutgläubige Protestanten richtig sein; vgl. aber Konzil von Trient (sess. 6 cap. 9): „vana haec et ab omni pietate remota fiducia". D.

185. Rost, Hans, Der Protestantismus und die Kultur. 8° (122 S.) Paderborn 1930, Bonifaciusdruckerei. — Ein brauchbares Büchlein, das ein allerdings nur sekundäres Kriterium der wahren Kirche beleuchtet oder dagegen erhobene Einwände zurückweist: Kultur, Toleranz, Kunst, Klassiker, Wirtschaftsleben usw. werden von dem wohlerfahrenen Verf. behandelt. Kösters.

186. Sommer, E., John Wesley und die soziale Frage (Beiträge zur Geschichte des Methodismus Heft 1). 8° (55 S.) Bremen 1930, Verlagshaus der Methodistenkirche. *M* 1.50. — Wie auf S. 54 berichtet wird, wurde im Sommer 1927 der „Verein für Geschichte des Methodismus" gegründet mit dem Zweck, die Geschichte und Wesensart des Methodismus zu erforschen. Die Gründung erfolgte „nach Vorbesprechungen im Kreis einiger Lehrer des methodistischen Predigerseminars in Frankfurt a. Main und nach Beratung mit Bischof D. J. L.

Nuelsen". Daß der Gründer des Methodismus, John Wesley, ein offenes Auge und eine offene Hand für soziale Not hatte, kann man auch bei Algermissen, Konfessionskunde (1930) 614 ff. nachlesen. Im vorliegenden Heft wird Wesleys soziales Bestreben mit Zugrundelegung seiner mehrbändigen Werke dargelegt. D.

187. Koch, Hans, Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter, gr. 8° (192 S.) Breslau u. Oppeln 1929, Priebatsch. *M* 12.— Der Konfessionsstreit, der die Einheit der abendländischen Christenheit im 16. Jahrhundert zerriß, konnte nicht verfehlen, auf die Dauer auch die schlummernde Ostkirche wachzurütteln. Fast gegen ihren Willen mußte sie zu den Kontroverspunkten Stellung nehmen und sich zu klarerer theologischer Systembildung entscheiden. In Konstantinopel geschah das in der ersten Hälfe des 17. Jahrhunderts im Kampfe gegen Cyrillus Lucaris, in Rußland fast ein Jahrhundert später unter dem auch anderweitig tief in die Geschichte Rußlands einschneidenden Regime Peters des Großen. Diesen Geisteskampf führt uns der Verf. in zwei seiner typischen Ausprägungen vor Augen: Stephan Javorskij und Theophan Prokopovič, beide hohe Mitglieder der russischen Hierarchie, beide Kreaturen des Reformzaren, beide auch früher Professoren der Akademie von Kiew, die als Vermittlerin westlichen Gedankengutes auch hier eine Rolle spielte; Javorskij, der Exponent der konservativen Orthodoxie, Prokopovič, der Vertreter der stark reformiert orientierten Neuerung, Schöpfer des „berühmten" „geistlichen Reglements" und damit des „allerheiligsten dirigierenden Synods". — Nach einer historischen Einleitung (9—24) und drei Abschnitten mehr vorbereitender Natur: „Russische Orthodoxie und westliches Christentum im Zeitalter vor der ostslavischen Systembildung" (25—49); „Die beginnende Systembildung und der Kryptoromanismus" (hier wird die Frage der Mariologie und der Abendmahlslehre [Transsubstantiation, Epiklese] behandelt) (50—73); „Die Krise der Systembildung" (74—88), kommt K. zur Behandlung der Punkte, an denen sich auch im Westen die Geister schieden: „Die entgegengesetzten Lösungen des Problems von Heiliger Schrift und Tradition" (89—117); „Die verschiedene Ausprägung des Kirchenbegriffs" (118—129); und schließlich der Kernpunkt: „Die entgegengesetzten Ergebnisse in der Lehre von Erlösung und Rechtfertigung" (130—173). Im letzten Abschnitt geht K. auf „Die literarische Abhängigkeit" der beiden russischen Theologen ein (174—186): Javorskij lehnt sich naturgemäß an die katholischen Kontroversisten, vor allem Bellarmin und Becanus, an (174 ff.; ein Beispiel: 178). Prokopovičs literarischem Schaffen dienten vor allem reformierte Autoren: Polanus, Molinaeus (180 ff.), wahrscheinlich aber auch Lutheraner (182) und andere (z. B. der Apostat Marcantonio de Dominis 183) als Vorlagen. Die in der ganzen Arbeit stark hervortretenden Sympathien für Prokopovič — wir wollen sie einem protestantischen Theologen nicht verdenken — machen sich auch in dieser Frage geltend; während K. bei Javorskij ziemlich unverblümt von „Abklatsch" (174) und „Plagiat" redet, mißt er Prokopovič größere Selbständigkeit der protestantischen Scholastik gegenüber bei, allerdings nicht ohne sich durch den Hinweis auf die Möglichkeit anderer Resultate eingehenderer Forschung einen Rückzugsweg offen zu halten. In diesem Sinne sieht aber K. in der „sich an den Namen Prokopovičs knüpfenden Renaissance der russisch-ukrainischen Kirche einen Sieg des protestantischen Gedankens in der slavischen Welt" (186).

Koffler.

188. Spesz, A., Okkultismus und Wunder. gr. 8° (X u. 215 S.) Hildesheim o. J. [Imprimatur von 1929], Borgmeyer. *M* 5.—; geb.

M 7.50. — Das mit nüchternem Urteil geschriebene Buch gibt einen Überblick über die sogenannten okkulten Erscheinungen und eine systematische Einteilung derselben. Als okkult gelten solche auffallende Erscheinungen, die scheinbar den bisher bekannten Naturgesetzen widerstreiten, aber mutmaßlich doch durch andere, uns einstweilen verborgene Naturkräfte bewirkt werden. Im zweiten Teil wird gegenüber okkultistischen Wundererklärungen der Unterschied namentlich zwischen den biblischen Wundern und den okkulten Erscheinungen dargelegt. Die letzten 30 Seiten handeln über Konnersreuth. — Die Heilung de Rudders fand nicht in Lourdes statt (146), sondern im Wallfahrtsort Oostacker in Belgien, wo eine Lourdesgrotte ist; vgl. Stimmen aus Maria-Laach 58 (1900 I) 113 ff. Deneffe.

189. Mensdorff-Pouilly, A., Panchristianismus. Des Abendlandes Auferstehung. gr. 8° (VI u. 224 S.) Wien 1930, Mayer & Co. *S* 6.50; *M* 4.— Ein Nicht-Theologe legt seine wohlerwogenen und durchweg vernünftigen Gedanken vor über Antisemitismus, Alkoholismus, Ehe, Schule, soziale Frage, Zinsnehmen, Staat und Kirche, Presse, Recht und Gesetz, Unglaube und Aberglaube usw. Der Titel Panchristianismus mit seiner Erklärung: „Panchristianismus, was ist das? Die Antwort ist kurz: Der Katholizismus" (VI) hat das Mißliche, daß das Wort schon anderweitig und auch in einem amtlichen römischen Schriftstück in einer anderen, und zwar üblen Bedeutung gebraucht ist; vgl. AAS 20 (1928) 12; BonnZThS 5 (1928) 251 A. 8. D.

190. Gierens, M., Die Idee vom corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee: ZAM 5 (1930) 312—323. — In der „kultischen Ordnung" und in der „moralisch-juridischen" (Lehre und Disziplin), wie im einzelnen begnadeten Menschen wirkt derselbe Christus. Kösters.

3. Protestantische Theologie.

191—202. 191. Der Ausgangspunkt unserer Halbjahrsbesprechung ist diesmal am besten die grundlegende Arbeit von: H. Hermelink, Protestantismus I. Konfessionskundlich (Die Religion in Geschichte und Gegenwart Band 4, Sp. 1582—1600. Tübingen 1930, Mohr). — Besser als „evangelisch" erscheint H. der Name „protestantisch", da er am charakteristischsten die Grundhaltung des Protestantismus bezeichne: „die wesentlich-kritische Andersartigkeit, die der formale und sachliche ‚Protest' gegen alle ‚katholischen' Bindungen und Verstrickungen der göttlichen Offenbarung in kanonisch-hierarchisches Kirchenrecht, gegen sakramentalen Gnadenmechanismus, gegen meritorische Werkheiligkeit und mirakulöse ‚Übernatur' trifft" (1583). Mit dieser Grundhaltung des Protestes hängt nach H. die Vielgestaltigkeit der pr. Kirchen innigst zusammen. Sie ist „nicht nur die Schwäche, sondern zugleich auch die eigentümliche Kraft, der Reichtum des Pr.". Denn „nur die konfessionelle Spaltung hat es verhindert, daß der Pr. nicht zu einem einheitlich-orthodoxen Zwangskirchensystem in Gegensatz und Parallele zur kath. Kirche sich ausbaute, sondern in einzelnen, sich gegenseitig kontrollierenden und um die Reinheit der evangelischen Verkündigung, wie um die Echtheit des antikatholischen Protestes konkurrierenden Gruppen seine Auswirkung fand" (1584). Doch meint H., daß der Protest gegen den Katholizismus keine reine Verneinung sei, sondern „bei allen Protestanten nichts anderes als der Eifer und das Zeugnis für die heilige Majestät des überweltlichen und lebendigen Gottes, der sich in per-

sönlicher Gnade im persönlichen Leben Christi geoffenbart hat und keinen Götzendienst duldet. Er ist der Eifer für die Offenbarung Gottes in seinem Wort und nur in seinem Wort, das Fleisch ward in der Geschichte" (1588). Neben diesem positiven Protest gegen alle kath. Bindung sind weitere innere Unterscheidungszeichen das Zurückgehen auf die Heilige Schrift, die Erfassung der Gemeinde als Keimzelle des religiösen Lebens, der Grundsatz des allgemeinen Priestertums und endlich der Glaube an das Evangelium, der allein den Sünder rechtfertigt. — Zur Frage über die Krisis im modernen Protestantismus äußert sich H. äußerst vorsichtig. Er meint, daß es letztlich nur eine einheitliche pr. Geisteshaltung gebe und daher die zeitliche Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus weniger charakteristisch sei, da der heutige Altprotestantismus doch auch auf dem Boden des vor ein oder zwei Menschenaltern noch liberalen Pr. stehe. Hier gebe es eigentlich keine scharfe Linie, sondern beide Richtungen seien nur „Abstraktionen dessen, was im Fluß der Geschichte steht" (1595). Wichtiger erscheint H. die Untersuchung der modernen Zeitrichtung: „wieviel an ihr im echten Sinne aus pr. Gesinnung erwachsen und was an ihr im Gegenteil kath., mystisch-harmonisierende Kulturgestaltung ist". Eine genauere Stellungnahme zu den einzelnen Richtungen nach dieser Seite hin gibt H. leider nicht. Eine Vereinigungsmöglichkeit der verschiedenen Tendenzen des Alt- und Neuprotestantismus aber sieht er vor allem in „der prophetischen Dynamik der christlichen Hoffnung, ... dem Glauben an das kommende Reich, der jeder eschatologischen Statik einer vorzeitigen Identifizierung von Kirche und Reich Gottes oder supranaturalen Herabsenkung des Ewigen in die Zeit den Protest ansagt". Gerade im Lichte dieser Eschatologie schließen sich die beiden Anschauungen von dem gegenwärtigen Heilsbesitz und von der fortschreitenden Reformation nicht aus. — Was diese Darstellung auszeichnet, ist die klare Herausarbeitung der wesentlichen Züge des Protestantismus. Dabei wird deutlich, wie stark der Protestantismus auf bestimmten festgelegten „Dogmen" aufgebaut ist, die er für unumstößlich richtig hält und an denen er nicht rütteln lassen will, da sie sein Wesen ausmachen. Auf sie wird sich also die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus vor allem zu erstrecken haben. Daß der Pr., wenigstens heute, nicht nur negativer Protest ist, sondern eine eigene Lebenshaltung ausdrückt, nehmen wir gerne an.

192. Den letzten Unterschied hat E. Przywara S. J., Protestantismus II. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus (ebd. Sp. 1600—1603) gut mit den Worten gezeichnet, in denen zugleich die Lösung des ganzen Problems liegt: „Der Katholik wird dem starken Individualismus [des Pr.], der eine eifersüchtige Mystik der Immanenz mit einem leidenschaftlichen Pathos der Transzendenz in Eins bindet, mit Betonung seinen Objektivismus entgegenhalten, in dem die in diesem Erlebnis dominierende Sorge der Heilsgewißheit in den alles beruhigenden Dienst Gottes zur Ehre Gottes aufgeht. ... In der klaren Selbstbesinnung auf das hierin liegende Sichvergessen in den objektiven Dienst Gottes sieht der Katholik seinen entscheidenden Unterschied gegenüber dem pr. religiösen Individualismus der betonten Sorge der Heilsgewißheit" (1603). So steht der Kath. ruhig den objektiv gegebenen Tatsachen der Offenbarung gegenüber und braucht sie nicht, wie es schon Luther in seiner Sorge um die Heilsgewißheit mußte, nur nach der subjektiven Seite hin zu beschauen und dadurch einseitig auszudeuten. In dieser zu einseitigen Betonung der subjektiven Seite liegt ja auch heute das ganze Problem des modernen Protestantismus, um dessen Lösung sich

die verschiedenen Richtungen der Bewußtseinstheologie, des religionspsychologischen Zirkels Wobbermins oder der dialektischen Theologie Barths und Gogartens bemühen, wobei Barth in das andere Extrem des extremen Transzendentalismus gefallen ist, der im Grunde aber gerade dadurch doch den Subjektivismus in sich schließt.

193. Das zeigt wiederum gut die Schrift von Wilh. Koepp, Die gegenwärtige Geisteslage und die „dialektische" Theologie. Eine Einführung. 8° (104 S.) Tübingen 1930, Mohr. *M* 4.20. — Nachdem der Greifswalder Theologieprofessor im 1. Teil als Strömungen der neuen Zeit besonders die Rückkehr vom Individualismus und die neue persönliche Sachlichkeit gezeichnet hat, sucht er hieraus die dialektische Theologie zu erklären: Als Gegensatz zum Subjektivismus vertritt sie die persönliche, existentielle, sachliche Auffassung des Glaubens. Gottes Wort entscheidet. Gut wird gezeigt, wie die d. Th. weder aus allgemeiner Skepsis noch aus reiner Philosophie entstand, sondern aus dem klaren Bewußtsein, daß nur Gott und kein subjektives Kulturideal die moderne Welt retten kann. K.s Buch beweist aber auch, wie die Überspannung des Gegensatzes Gott—Mensch in der d. Th. zu wirklichen Lösungen nicht geführt hat. Es muß zugeben, daß Barth zu stark rationalistische Prinzipien anwandte, sobald er zum eigentlichen Ausbau seines Grundgedankens kam. Und K. gesteht, daß auch Gogarten und Bultmann in ihrem Versuch, die alleinige Berechtigung des „existentiellen theol. Denkens" nachzuweisen, das eingestellt ist „auf die reine Gegenwart der konkreten Situation des Menschen vor Gott, seinem Schöpfer, und auf die ‚Entscheidung', die er in dieser Situation zu fällen hat" (79), erst einen Vorstoß zu Möglichkeiten neuen Denkens unternommen haben (85 f.), aber keineswegs zu einem endgültigen Resultat gelangt sind. Im Gegenteil: „Spannungen und Gefahren (Katholisierung) sind hier genug" (86). Besonders die im letzten Kapitel des Buches besprochene neue dialektische Literatur dürfte deutlich zeigen, daß, je mehr die d. Th. sich mit dem Ausbau ihres Grundgedankens des absoluten, unaufhebbaren Gegensatzes zwischen Gott und Mensch beschäftigt, es desto klarer wird, daß sie auf unüberwindbare Schwierigkeiten stößt, wie es z. B. Barths Versuche zeigen, die notwendige Gewißheit für den Glaubenden zu erlangen. Wenn wirklich ein unüberwindbarer Gegensatz zwischen Gott und Mensch besteht, dann ist diese Gewißheit nie objektiv zu erreichen, sondern nur subjektiv, d. h. in der festen subjektiven Überzeugung, daß ich eben nun Gottes Wort vernehme. So ist das letzte Kriterium doch wieder der Mensch. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß die d. Th. trotz allem den Gedanken des objektiven Elementes im modernen Protestantismus wieder stärker zur Geltung gebracht hat.

194. Die Entwicklung und die Grundgedanken Gogartens, des zweiten Führers der d. Th., schildert Gottlob Wieser, Friedrich Gogarten. 8° (50 S.) Jena 1930, Diederichs. *M* 1.80. — Er versucht, ohne die philosophischen Begriffe, in die G. seine Theologie faßte, die Grundzüge darzulegen. Aus dem Gegensatz zum modernen Individualismus kam G. zum Glauben als Du—Ich-Beziehung. „Man geht keinen Weg zu Gott. Man hat entweder gar nichts mit ihm zu tun oder man steht unmittelbar vor ihm. Ein Mittelding, ein Näher oder Ferner, gibt es nicht" (15). Dies unmittelbare Verhältnis findet der Mensch im „Hören" des Wortes Gottes, dem er sich in Gehorsam unterwirft: „Daß ich Gottes Geschöpf bin, daß Gott der Schöpfer ist, das erkenne ich, indem ich Du sage und indem ich meine unbedingte Gebundenheit an das Du anerkenne, indem ich an meine

unbedingte Verantwortlichkeit dem Du gegenüber glaube. Es gibt darum kein Ichsein und keinen Glauben an Gott den Schöpfer als in der unbedingten verantwortlichen Bindung an das Du" (23). W. hebt gut einen Mangel dieser Glaubensauffassung hervor, wenn er sagt: „Geht es an, den Glauben nur auf den Menschen, auf die Erkenntnis seiner von Gott geschaffenen Bindung und Verantwortung gegen den Nächsten zu beziehen, ihn nur als Erkenntnis der Wirklichkeit, d. h. dessen, was uns jetzt und hier aufgetragen ist, zu verstehen? Hat nicht lebendiger Glaube eine viel weitere Sicht, nämlich auf das, was Gott mit der ganzen Welt vorhat, auf die Vollendung des Reiches Gottes?... Im Neuen Testament... ist der Blick gerichtet auf den Menschen jetzt und hier, aber zugleich auf alle Völker" (45). Hier tritt der Grundgedanke G.s, daß nur das wirklich ist, was der Mensch persönlich im existentiellen Denken hört, in seiner Einseitigkeit deutlich hervor. Es sei daher auf die Lösung des Problems in der kath. Lehre hingewiesen; nicht freilich wie sie auch heute noch — auch bei W. — einseitig falsch dargestellt wird, als ob die Kirche sich selbst an Gottes Stelle setzte (34). Nein, die kath. Kirche ist, geleitet vom Heiligen Geist, also nicht als rein menschliche Einrichtung, die Verkünderin der Gottesoffenbarung, die dem Menschen nicht bloß das Abhängigkeitsbewußtsein, sondern in der Offenbarung und mit der Offenbarung auch die anderen Offenbarungswahrheiten zeigt und ihn so ganz und objektiv zu Gott führt und mit Christus verbindet. Hier kommen wir aus den reinen Prolegomena wirklich heraus zu einer wahren Theologie, zum λογος του θεου.

195. Ein kurzes, aber gutes Bild des Werdens der Gesamtlage der modernen prot. Theologie bietet P. Althaus in Carl Schweitzer, Das religiöse Deutschland der Gegenwart 2. Bd. Der christliche Kreis. gr. 8° (552 S.) Berlin (1929), Hochweg-Verlag. *M* 13.50. — Die gegenwärtige prot. Theologie trägt die Züge des Überganges. Um 1900 war sie wesentlich historisch eingestellt, heute systematisch. Damals waren Hauptwerke die alt- und neutestamentlichen Forschungen von Wellhausen, Zahn u. a. neben den dogmengeschichtlichen Werken von Harnack, Hauck, Seeberg. Durch die überspannte historische Kritik, besonders an der Heiligen Schrift, und die Ergebnisse der Religionsgeschichte, die beide die bisherige Auffassung vom absoluten und einzigartigen Jesusbild fraglich werden ließen, wurde der Liberalismus stark. Sein Wesen ist jedoch, wie A. gut bemerkt, nicht der „Kritizismus" in sich, sondern die daraus sich ergebende „Geschichts- und Offenbarungsauffassung" (125). Wie sie z. B. Troeltsch gezeichnet hat: „Wir vermögen die Vorstellung des stellvertretenden Sühnetodes nicht mehr nachzufühlen. Dazu stehen wir zu stark unter dem Eindruck der Kontinuierlichkeit und Einheitlichkeit des gesamten Weltgeschehens" (124). Es wurde die Erlösung rein natürlich, wie jedes andere religionsgeschichtliche Geschehen, aufgefaßt. Den Umschwung brachte die Radikalisierung dieser hist.-religionsgesch. Methode in der Leben-Jesu-Forschung. Ottos Buch „Das Heilige" wies ferner damals gerade auch auf das Numinose der Religion hin. Dazu kam die durch C. Stange und K. Holl neuerwachte Lutherforschung. Entscheidend war nach A. auch Kierkegaard mit der Aufstellung des existentiellen Denkens: „Die Wahrheit ist lebendiger Anspruch an den Menschen. Darum hat man sie nicht als allgemeine theoretische, weitergebbare Wahrheit, sondern nur in der Aktualität der Entscheidung für sie" (128). Eine solche persönliche Entscheidung im Erkennen ist vor allem in der Offenbarung Christi notwendig. Denn da Christus nicht unmittelbar als Gott kenntlich ist,

kann an ihm ebensogut das Ärgernis wie der Glaube entstehen. Daher ist die Wahrheit, die der Glaube umfaßt, „nur im Glauben Wahrheit, Entscheidungswahrheit, die nur in der Entscheidung als solche ergriffen wird" (129). Nach A. liegt hierin auch die Lösung des großen Problems, das die hist. Theologie aufgeworfen hatte: der Unsicherheit am historischen Jesusbild. Es muß so sein. Denn „Glaube und Inkognito gehören zusammen. Woran erscheint uns nun in der Gegenwart Jesu Inkognito? An der historischen Ferne und Unsicherheit seines Lebens, an der geschichtlichen Relativität seiner Erscheinung... So ist es der theol. Sinn der Kritik und des hist. Weltbildes, den immer wieder in der Christenheit sich einnistenden Wahn der direkten Kenntlichkeit Christi zu zerschlagen... Die Not der Kritik und des Relativismus macht dem Glauben Bahn" (129). Demgegenüber geht nach A. die dial. Theologie in das andere Extrem. Sie will das Gotteswort nicht nur als rein persönliches Wort gelten lassen, das nur Geltung hat, soweit es gesagt wird, und daher nie Offenbartheit als Gegenstand und Zustand sein kann. Sie übertreibt die Transzendenz Gottes durch philos. Erwägungen und Antithesen, in denen schließlich „die Konkretheit und Personhaftigkeit der Geschichte Gottes mit dem Menschen theologisch verleugnet" (138) wird und infolge der absoluten Unerkennbarkeit Gottes nur in abstrakte Begriffe von Subjekt—Objekt, Zeit—Ewigkeit, endlich—unendlich sich auflöst. A. glaubt, daß schon eine gewisse Rückbewegung in der dialektischen Theologie sich zeige. Wir möchten das bezweifeln, wenigstens für alle wesentlichen Punkte in der Theorie. Daß diese Theorie sich nicht aufrechterhalten läßt, wenn man aus den reinen Prolegomena an die Frage vom Inhalt der Offenbarung herantritt, haben wir vorhin schon bemerkt. Daher mag es kommen, daß es den äußeren Anschein hat, als ob gewisse Rückbildungen in der dial. Theologie vorhanden wären, wo sie sich nun mit dem Ausbau ihrer Anschauung beschäftigen muß. Aber das Prinzip des *ens finitum incapax entis infiniti* wird mit alter Strenge auch heute noch festgehalten.

196. Mitten in der von Althaus geschilderten Bewegung des modernen Protestantismus stand der 1926 in Berlin verstorbene Theologieprofessor Jul. Kaftan, über den in einer interessanten Arbeit berichtet wird: Adolf Heger, Kaftans theologische Grundposition im Verhältnis zu Schleiermachers Prinzipienlehre (Studien zur system. Theologie Heft 5). gr. 8° (108 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 6.50. — Von der durch Schleiermachers Gedanken angeregten Erfahrungstheologie kam Kaftan durch Ritschls Einfluß zur Auffassung des Glaubens als des im persönlichen Glauben angeeigneten Offenbarungszeugnisses. Nicht die subjektive Erfahrung ist das Entscheidende, sondern die objektive Offenbarung der Heiligen Schrift, welche freilich nur in einem persönlichen Glaubensverhältnis zur Offenbarung erkannt werden kann. „Was uns not tut", so sagte Kaftan (ZThK 1903, 518), „ist die sachgemäße Verbindung von beidem: das aus dem evangelischen Begriff vom Glauben verstandene und gehandhabte Schriftprinzip" (84). H., der Anhänger der religionspsychologischen Methode Wobbermins ist oder jedenfalls zu ihr hinneigt, sieht in dieser Stellungnahme K.s einen Anfang dieser Methode, „die zum Prinzip erhebt, in der Dogmatik von der Heiligen Schrift auszugehen und zur Erfassung ihres reinen Offenbarungs- und Glaubenszeugnisses die eigene Glaubenserfahrung als methodisches Hilfsmittel heranzuziehen" (97). Nur hat Kaftan nach H. die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins zu wenig vollständig und geschlossen erörtert und ist daher in der Forderung

eines „neuen Dogmas" zu einem gewissen „Dogmatismus" gelangt (100 f.). — Die Annahme H.s, daß Schleiermacher doch stärker, als Kaftan es meinte, die Offenbarung gegenüber dem religiösen Gefühl betont habe, erscheint zu wenig belegt. Einzelne Stellen beweisen wohl nur, daß auch solche Gedanken vorhanden waren. Aber gegenüber der Gesamtauffassung dürfte es sich nur um einzelne Gedanken gehandelt haben.

197. Kaftan hat seine Entwicklung selber gezeichnet in dem Lebensbild, das im 4. Band der Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen erschienen ist. Die Sammlung ist herausgegeben von Erich Stange und zählt 5 Bände gr. 8° Leipzig 1925—29, F. Meiner. Geb. je *M* 12.— Unsere Zeitschrift hat schon früher auf den 3. Bd., der kath. Theologen enthält, hingewiesen (Schol 3 [1928] 414 f.); auch der 5. Bd. wurde schon anerkennend besprochen (5 [1930] 622). Der oben genannte 4. Bd. enthält außer dem Lebensbild Kaftans u. a. auch noch Lebensskizzen von E. v. Dobschütz und Adolf Jülicher. Aus dem 2. Bd. seien genannt K. Girgensohn, Hans Lietzmann, E. Schaeder, Fr. Loofs. Fast genau so wichtig ist der 1. Bd. mit Bildern von A. Deißmann, L. Ihmels, R. Kittel, A. Schlatter, R. Seeberg und Theodor Zahn. Die Aufzählung der Namen allein schon zeigt, daß diese Selbstdarstellungen weit mehr sind als Einzelskizzen. In Wirklichkeit stellen sie einen für die Zukunft unentbehrlichen Beitrag zur Gesamtgeschichte des modernen Protestantismus dar. Ergriffen legt man diese Bände aus der Hand, die auch dem Gegner zeugen von ernstester Arbeit und ernstestem Streben, von Erfolg und Mißerfolg im Kampf um das Reich Gottes. Am erschütterndsten wirkt es, daß oft der Erbauer eines neuen Systems dessen Zusammenbruch noch selber erleben mußte.

198. Von den Schriften die zur Jubiläumsfeier der Augsburgischen Konfession erschienen sind, möchte ich noch auf zwei besonders aufmerksam machen, weil sie allgemein wichtige theol. Fragen berühren. Zunächst: Karl Thieme, Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht. gr. 8° (XVI u. 272 S.) Gießen 1930, Töpelmann. *M* 13.— Oft in nur losem Zusammenhang mit der Augsb. Konfession und den Katechismen setzt sich hier Th. mit modernen Strömungen der prot. Theologie auseinander. Probleme des Kirchenbegriffes, der Ökumenizität, der Rechtfertigung, des Glaubens, der Trinität und der Christologie werden u. a. behandelt. Das Werk, das ein tieferes Verständnis des modernen Protestantismus voraussetzt, da es oft nur ganz kurz die Fragen andeutet, wird ohne Zweifel in Fachkreisen viel beachtet werden, wenn auch die häufig zu polemische Form ihm schaden wird. Gegenüber den Bestrebungen nach der bekenntnisfreien Kirche setzt sich Th. für eine Gleichsetzung „der einträchtiglich lehrenden Kirchengemeinden mit der das Bekenntnis aussagenden Kirche" ein (17). Die Kirche ist sichtbare „Bekenntniskirche" (249). Daher schätzt der Leipziger Theologieprofessor das Apostolikum und die Symbole der alten Kirche hoch ein, die Luther nach ihm als „die Vorwegnahme aller seiner eigenen Bekenntnisse" auffaßte (134). Luther war „fest davon überzeugt, daß die Artikel, die die Apostel im Apostolikum bekannt haben, für sie denselben Sinn gehabt hätten, wie für ihn selbst, also für die ihn darob verdammende Papstkirche verdammend seien" (135). Wichtig ist auch Th.s Stellung zum umstrittenen Glaubensproblem. Im Glauben ist ihm im Gegensatz zum bloßen Historienglauben „die Zuversicht zu Gott, daß er uns um Christus willen gnädig sei, eingeschlossen" (61). Diese Zu-

versicht kommt von Gott allein: „Die erschrockenen Hörer der Bußpredigt des Evangeliums macht Gott der Heilige Geist dadurch gläubig, daß er unter ihrem Hören der Gnadenpredigt in ihren Herzen Sehnsuchtsaffekte bewirkt... Das Einflößen des Vertrauens auf Gottes Gnadenhuld ist die lutherische ‚Gnadeneingießung', die ‚einerlei Veränderung' ist mit der Sündenvergebung" (71 f.). Es ist, mit einem Worte gesagt, das „Christuserlebnis", das im einzelnen Menschen „die göttlichen Objektivitäten realisiert" (92 u. sonst). Der Gottesfreispruch von der Sünde wird nur „realisiert durch unseren trost-, ruhe- und friedevollen Glauben an unsere Freiheit von der Schuld" (93). So haben wir den Glauben „in bezug auf die geschehene Rechtfertigung als ihre Vollendung, Realisierung, Abrundung, als ihren dazugehörigen nötigen Abschluß zu denken" (94).

199. Einen fast entgegengesetzten Standpunkt über die Bekenntniskirche vertritt Em. Hirsch, Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation. gr. 8° (49 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 2.80. — Diese erweiterte Festrede zum Jubiläum der Augsb. Konfession an der Universität Göttingen stellt als Zweck der Erinnerungsfeier nicht die Konfession als solche dar — „je tiefer wir in den Geist der Augustana eingedrungen sind, um so mehr haben wir die Dissimulation an ihr erkennen gelernt" (5) —, sondern die mutige Tat der Fürsten als offenes Bekenntnis zur Reformation. In diesem Sinn der Reformation will das Buch tiefer einführen, wenn es die reformatorische Auffassung bei Fichte, Schleiermacher und Hegel vorlegt. Wie bei Luther steht nach H. bei ihnen allen als Letztes das Wort von der Freiheit: „Jesus und Luther heilige Schutzgeister der Freiheit" (Fichte, Beiträge VI 104 f.). Diese Freiheit wollen sie gegenüber der vom Altprotestantismus geforderten Bekenntnisverpflichtung wieder ans Licht bringen. Daher sehen sie auch in der Reformation nichts in sich Abgeschlossenes, sondern nur „ein Werk, welches über seine erste geschichtliche Gestalt hinausweise, welches vermöge des es zuletzt beseelenden Geistes auf Fortführung und Vollendung angelegt sei" (10). Diese christliche Freiheit ist aber nicht gottlos, sondern im innersten Wesen auf Gott hingeordnet. Daher verbindet die von Fichte, Schleiermacher und Hegel begonnene idealistisch-romantische Erneuerung im Gegensatz zur Aufklärung den Menschen aufs engste mit Gott. Die Freiheit des Menschen besteht nicht mehr, wie in der Aufklärung, „darin, daß sich ihm das Verhältnis zu Gott durch die verständige Einsicht hindurch vermittelte" (16). Jetzt ist „die Freiheit nichts als Sein und Leben des Absoluten selber" (ebd.). Die Freiheit des Menschen ist ganz theozentrisch eingestellt und es ist ein völlig unmittelbares Gottesverhältnis in ihr enthalten. Durch diese Unmittelbarkeit wird in dieser Zeit Gott besonders ein Gott der Liebe, der Vereinigung. Aber hierin liegt nach H. auch zugleich die Grenze dieses reformatorischen Verständnisses: Der Gott des Zornes und des Gerichtes, der doch wesentlich zum reformatorischen Rechtfertigungsglauben gehört, wird zu sehr vernachlässigt. Auch kann H. nicht leugnen, daß die Vernunft doch noch zu stark hervortritt, sei es, daß Fichte durch sie eine allmähliche Vernichtung der Glaubensform erwartet, sei es, daß Hegel die Rechtfertigung begreifen will, sei es, daß Schleiermacher die Religion als Einzelwissenschaft neben die anderen stellt, wodurch verhindert wird, daß der Glaube das Letzte und Höchste ist. Dadurch werden zwei weitere Grundgedanken der Reformation zerstört, da der Glaube dann kein Wagen und keine Teilerkenntnis mehr

ist, wodurch ein so ausgebautes System der Gottes- und Welterkenntnis, wie es z. B. Fichte aufstellte, unmöglich wird. — Wenn auch hie und da überspitzt, so bietet die Darstellung doch interessante Blicke auf das Werden der gegenwärtigen Theologie, sowohl für das Entstehen der Erlebnistheorie wie auch für die Zurückdämmung des Gerichtsgedankens in manchen Kreisen des Protestantismus im vergangenen Jahrhundert.

200. Über ein mehr spezielles Thema spricht E. Sommerlath, Sakrament und Gegenwart. Gedanken zu Luthers Katechismussätzen über Taufe und Abendmahl. 8° (46 S.) Leipzig 1930, Dörfiling & Franke. *M* 1.50. — Gegenüber den Strömungen des Subjektivismus, des Psychologismus, der Erlebnistheorie, des Fliehens vor dem Kreuz, des ethischen Idealismus und der falsch verstandenen Innerlichkeit weist S. auf die Sakramente hin. Er setzt den Begriff Luthers aus der Zeit nach den Sakramentenkämpfen voraus, in dem das Sakrament nach dem, was es ist, unabhängig vom Glauben ist: „So ist die Taufe recht, obschon der Glaube nicht dazu kommt" (W. A. 30, 1, 218).

201. Mit der Sakramentenlehre befaßt sich E. Sommerlath auch in einer anderen Schrift: Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/29. gr. 8° (131 S.) Leipzig 1930, Dörffling & Franke. *M* 6.50. — Der Verf. sieht in dem starken Hervortreten der Realpräsenz in den Abendmahlschriften Luthers von 1527/29 nicht ein Zurückfallen in katholische Gedanken, sondern einen Höhepunkt im reformatorischen Denken. Die wirkliche Christusgegenwart war gefordert durch Luthers Gottesanschauung: Anerkennung Gottes im Abendmahl als Schöpfer; demütiges Unterwerfen des Geschöpfes im Glauben; stilles Hinnehmen von Gottes Wundertaten. Sie war gefordert weiter durch Luthers Christologie: Christi wahre Menschheit; die Verbindung von Gottheit und Menschheit; die Treue des erhöhten Christus im Himmel, der uns im Abendmahl auch auf Erden nicht verläßt und einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit gibt. Das alles zeigt dem Gläubigen die Realpräsenz. Sie wird drittens auch gefordert durch Luthers Lehre vom Heiligen Geist, der durch äußerliche geschichtliche Offenbarung wirkt und dadurch den Glauben sicher macht. Während die Schwärmer alles in das Gefühl hineinlegten und so Christi Gegenwart leugnen mußten, war Luther gerade aus dieser Geistauffassung gezwungen, bei der geoffenbarten Christusgegenwart zu bleiben: nicht das Erlebnis entscheidet, sondern das Gotteswort. Durch das starke Hervorheben der wahren Christusgegenwart hat Luther in diesen Abendmahlschriften mehr als in den ersten Jahren die bloße Zeichentheorie der Sakramente zurücktreten lassen. Schon hierin dürfte — entgegen den Anschauungen des Verf. — eine Rückerinnerung an katholisches Denken vorliegen. Auch die Begründungen, mit denen Luther nach S.s Ausführungen die Realpräsenz verteidigt, sind im Grunde alle altes katholisches Gedankengut, das er im Kampf gegen die Schwärmer wieder aufnahm.

202. Zum Schluß möchte ich noch auf ein Werk aufmerksam machen, das eine ganz moderne Frage, die Eschatologie, behandelt und doch in vieler Hinsicht methodisch an die Zeiten vor dem Weltkriege erinnert, in denen es denn auch verfaßt wurde: Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus. gr. 8° (XV u. 407 S.) Tübingen 1930, Mohr. *M* 16.—; geb. *M* 19.— Paulus hat nicht das Christentum hellenisiert. Er hat nur durch die Weiterentwicklung der Lehre Jesu den Grund zu dem gelegt, was von Ignatius und Jo-

hannes erst vollzogen wurde. Aus der gläubigen Erwartung des Gottesreiches machte Paulus, als die Hoffnung auf ein baldiges Kommen immer problematischer wurde, eine Seinsteilnahme am persönlichen Christus (ἐν Χριστῷ). Daraus sucht Sch. dann die gesamte Pauluslehre zu erklären; so sein Verhältnis zum Gesetz, zur Gerechtigkeit aus dem Glauben, zu den Sakramenten, zur Auferstehung. Während z. B. für Christus die Eucharistie nichts anderes war als ein Dankgebet für das kommende Gottesreich, verbunden mit der Verteilung von Speise, wodurch die Teilnehmer als Genossen beim kommenden messianischen Mahl anerkannt werden sollten (238), wird sie bei Paulus eine Vorwegnahme der Mahlgemeinschaft mit Christus im Gottesreich. Das wird dann später hellenisiert zum sakramentalen Christusempfang. Die Bedeutung des Buches liegt in dem Versuch, Paulus ohne Hellenismus zu erklären. Dabei ist genau wie in Sch.s früherem Hauptwerk „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" allzu einseitig die eschatologische Linie berücksichtigt. Alles Entgegenstehende wird nach Art der früheren Bibelkritik zu wenig beachtet oder als unecht ausgeschieden (vgl. z. B. 121). Weisweiler.

203. Barth, K., Die Theologie und der heutige Mensch: Zwischen den Zeiten 8 (1930) 374—396. — Theologie ist kritische Selbstbesinnung der Kirche; bekennt sich zur Kontingenz ihres Kriteriums; ist Glaubenswissenschaft. Der moderne Mensch kann sie ablehnen, verharmlosen, gutheißen. Der Glaube ist „das Wagnis eines durch keine Begründung des ergangenen Befehls gesicherten Gehorsams". „Wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist gerade der heutige Mensch, vielfach nicht wissend, was er tut, im Begriff, der atheistischen Rebellion und der neuprotestantischen Kläglichkeit müde geworden, nichts Geringeres als sein katholisches Herz wieder zu entdecken." Das aber ist „die gefährlichste unter allen" Möglichkeiten. Die „Theologie ist gerade nur in der Ungesichertheit wirklicher Glaubenswissenschaft ... wirklich Theologie". Auch diese Theologie ist „Verharmlosung". Kösters.

204. Brunner, E., Theologie und Kirche: Zwischen den Zeiten 8 (1930) 397—420. — Entwickelt folgende drei Thesen: 1. Theologie ist durch die Kirche möglich. 2. Die Theologie ist um der Kirche willen notwendig. 3. Theologie ist durch die Kirche bestimmt. Ks.

205. Rade, M., Missio canonica für die evangelischen Fakultäten? ChrWelt 44 (1930) 170—171. — Ders., Wer ist die Kirche — Konsistorium oder Fakultät? ChrWelt 44 (1930) 660—661. — Ders., Foerster und Kübel: ChrWelt 44 (1930) 927—931. — Kübel, J., Wer ist die Kirche — Konsistorium oder Fakultät? ChrWelt 44 (1930) 729—733. — Ders., Konsistorium oder Fakultät? ChrWelt 44 (1930) 786—790. — Eine lehrreiche Kontroverse! Entgegen der Auffassung der „altpreußischen" Fakultäten verteidigt Rade, daß die Fakultäten ebenso gut die „Kirche" sind wie die Kirchenbehörden; die Entscheidung über die Berufung eines neuen Professors soll deshalb bei den Fakultäten liegen, die sich ihrerseits freundschaftlich mit den Kirchenbehörden ins Einvernehmen setzen sollen. Demgegenüber vertritt Kübel den Satz: „... weder das Konsistorium noch die Fakultät ist die Kirche; beide sind nur ihre Organe. Aber mit dem Unterschied: die Fakultät Organ der geistigen, nicht greifbaren, und das Konsistorium das Organ der verfaßten Kirche. Und Auftraggeber des Konsistoriums ist das organisierte Kirchenvolk, Auftraggeber der Fakultät ist der Staat." Sehr lebhaft greift das E. Foerster in 13 Anmerkungen an: „Die ‚verfaßte' Kirche hat ihre ganze Vollmacht ... ausschließlich vom Staate, nicht etwa von Christus oder der Gemeinde der Gläubigen; als ‚verfaßte' Kirche ist auch sie ein Produkt

des Staates. Nur der Katholik kann das anders ansehen." Dazu Kübel: „Der Staat hat den Rechtsboden geschaffen, auf dem sie [die Kirche] sich bewegt; aber das materielle Recht hat sich auf diesem Rechtsboden die Kirche selbst gegeben." Ks.

206. Windisch, H., Sinn und Geltung des apostolischen Mulier taceat in ecclesia: ChrWelt 44 (1930) 411—425. — Ders., Noch einmal: Mulier taceat in ecclesia: ChrWelt 44 (1930) 837—840. — R[ade, M.], Mußte die Frau in der alten Christenheit schweigen?: ChrWelt 44 (1930) 549—550. — L[aible], W., Mulier taceat in ecclesia: AllgEv LuthKZtg 63 (1930) 564—567 613—617 633—636. — Gegen das von der „preußischen Landeskirche" erlassene „Vikarinnengesetz", das den Theologinnen nach bestandenem Examen „Wortverkündigung" im Kindergottesdienst, in Bibelstunden und Andachten für Frauen und Mädchen, ferner Religionsunterricht in Kirche und Berufsschulen, endlich Seelsorge, besonders an der weiblichen Jugend, gestattet, richten zwei Kölner Theologinnen im Sinne der letzten Tagung evangelischer Theologinnen ein öffentliches Schreiben (ChrWelt 44 [1930] 316—320; vgl. 834—835). Der Kieler Neutestamentler H. Windisch behandelt eingehend das „Redeverbot" 1 Kor 14, 35 f. und das „Lehrverbot" 1 Tim 2, 11 f., wobei er als Ergebnis feststellt, daß die Korintherstelle, erklärt nach 1 Kor 11, 5, kein unbedingtes Lehrverbot enthalten könne, sondern nur ungeeignetes, unwissendes Reden verbiete. Die Timotheusstelle sage allerdings klar und mit voller Autorität, daß die Frau nicht lehren solle, weder öffentlich noch im Hause; aber Paulus sehe die Begründung dafür im „Mythos" von Schöpfung und Sündenfall: „mit dieser seltsam rabbinistischen, vorchristlichen, unchristlichen, antiken, jüdischen Begründung steht und fällt das krasse Lehrverbot" (!). Es „ist unserem Empfinden fremd und durch die Wandlung der Anschauungen und Gewohnheiten erledigt. Frauen, die ein theologisches Studium hinter sich haben, haben nicht mehr nötig, Männer zu fragen". Rade läßt Karl Müller auf eine Stelle in einem Briefe Firmilians an Cyprian hinweisen (CSEL 3, 817 f.), aus der sich ergeben soll, daß die Gemeinde an der Verwaltung der Sakramente durch eine Frau keinen Anstoß genommen hätte. Gegen solche Auffassungen, besonders gegen Windisch, wendet sich warm und lebhaft Laible, der sachlich vor allem die Berücksichtigung der Evangelien mit ihrer ausschließlich an Männer gerichteten Sendung und der Apostelgeschichte mit ihrer genauen Darstellung des tatsächlichen Kirchenlebens vermißt und grundsätzlich W.s Stellung zur Heiligen Schrift sehr scharf verurteilt. „Es handelt sich bei dem ‚mulier taceat' ... um den ewigen Willen Gottes, um eine Gottesordnung." Ks.

207. Snetlage, J. L. en Mourik Broekman, M. C. van, Het Anti-Ethicisme en Aulén. I. De Anti-Ethicistische Godsidee en haar practische consequenties (J. L. S.); II. Auléns „Christelijk Godsbeeld" (M. C. v. M. B.). (Studieclub van moderne Theologen. Vlugschrift 11). gr. 8° (42 S.) Assen, Van Gorcum & Comp. *Fl* 1.50. — Die vorliegende Schrift beschäftigt sich mit den Bestrebungen, alles Ethische aus dem Religiösen auszusondern, die in dem schwedischen Theologen Gustaf Aulén (seit 1913 Professor in Lund) einen eigentümlichen Vorkämpfer gefunden haben. Während Mourik Broekman über Auléns „Christelijk Godsbeeld" referiert, nimmt Snetlage zum Hauptgedanken kritisch Stellung. Auch er ist für Aussonderung des Ethischen aus dem Religiösen, weil ein Gott, vor dem die ethische Ordnung absolute Geltung hätte, unter der ethischen Norm stände, also untergeordnet wäre. Auléns Anti-Ethizismus ist begründet durch Verabsolutierung der Liebe in Gott und Auffassung der Religion als

eines reinen Liebesverhältnisses zwischen Gott und Mensch. S. findet diese Auffassung zu weich und kraftlos. Der Anti-Ethizismus hat nach ihm seinen Halt im Calvinschen Prädestinationsgedanken, der auch im Gottesbegriff des NT das Dämonische bewahrt, nicht eine weichliche Liebe zu einem Gott, der gegen alle gut ist, lehrt, sondern durch seine Härte der Liebe ein anderes Niveau gibt. Gierens.

208. Tjalsma, P. D. en Vorster, D. A., Vergevening. (Studieclub van moderne Theologen, Vlugschrift 10.) gr. 8° (32 S.) Assen, Van Gorcum & Comp. *Fl* 1.25. — Das Problem des Sünden- und Schuldgefühls und der Sündenvergebung wird theoretisch (Tjalsma) und praktisch (Vorster) vom Standpunkt der inneren Erfahrungstheologie dargestellt. Danach ist die Sündenvergebung ein zum Sündenbewußtsein sich paradox verhaltendes Erlebnis, das möglicher-, aber nicht notwendigerweise an ein Erlebnis anknüpft, das irgendwie mit Jesu Leben oder Tod zusammenhängt. G.

209. Iwand, H. J., Studien zum Problem des unfreien Willens: ZSystTh 8 (1930) 216—250. — Es handelt sich um Luthers, zumal in *De servo arbitrio* dargelegte Lehre. Der Mensch kann aus sich nicht anders als an seine Freiheit glauben, und gerade das ist seine Unfreiheit. Einzige Aufgabe des Gesetzes ist es, die Illusion der Freiheit zu zerstören. Solange der Mensch sich Freiheit zuschreibt, kann er bei allem nur „das Seine suchen". Das *convertimini* der Gesetzespredigt wird durch das *convertar* der Gnadenpredigt aufgehoben. Die Annahme einer absoluten Entscheidung für oder wider Gott würde den Willen über den Gegensatz von Gut und Bös stellen, ihn neutralisieren. Entweder ist der Wille aus Gott geboren, dann unabwendbar auf ihn gerichtet, oder er ist in Auflehnung wider Gott, dann in allem das Seine suchend. So wohnt ihm eine Bestimmtheit inne, die er nicht selbst vollzieht. Diese Unfreiheit ist kein Zwang, sondern eine unbeirrbare Neigung. Der Wille „ist nichts anderes als das Werden dessen, was der Mensch endgültig sein wird, in der Form des Selbst" (249). Handlungsfreiheit gegenüber einem Fremden, der gegenständlichen Welt, läßt Luther gelten; aber wo der Mensch zu sich selbst kommt oder bei sich selbst ist, da ist er unfrei. Lange.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

210. Buonpensiere, H., O. P., Commentaria in I. P. Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, O. P. a q. XXVII ad q. XLIII (De Deo Trino). gr. 8° (VIII u. 609 S.) Vergarae (Guipúzcoa) 1930, Typis Ephem. „El Santísimo Rosario". — Die hier gebotene recht umfangreiche Erklärung der 17 Fragen über die Allerheiligste Dreifaltigkeit aus der Summa des hl. Thomas ist nicht eine fortlaufende Exegese des Textes des hl. Lehrers, sondern eine Darlegung der einzelnen Artikel nach Art einer These mit ausführlichen Begriffserklärungen, Beweisen, auch aus der Heiligen Schrift, den Vätern, den Konzilien, mit Scholien, Korollarien, Schwierigkeiten und guten Lösungen. Jedoch ist die Übersicht im Druck nicht immer gut gewahrt. Die Erklärungen sind recht abstrakt gehalten. Aber bei diesem schwierigen Gegenstand kann man für jede Hilfe dankbar sein. — Wenn es S. 183 n. 215 heißt: „In rebus finitis et compositis Essentia distinguitur realiter a Persona, item ab Hypostasi " und dazu: „Nota. Est communis inter theologos", so sind hier doch Tiphanus und seine Anhänger unberücksichtigt geblieben. — Der Verfasser ist vor Vollendung des Druckes gestorben. Deneffe.

211. Penido, T.-L., „Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus." S. Augustin et S. Thomas: RevThom 35 (1930) 508—527. — Es ist eine bekannte Sache, daß der hl. Augustin über die Frage, warum der Heilige Geist nicht Sohn sei, nicht zur Klarheit gekommen ist und daß der hl. Thomas eine klare und wohl auch richtige und im Grunde nicht mehr zu überbietende Antwort gegeben hat. Das Verdienst des Verf. liegt darin, daß er eine reiche Sammlung der einschlägigen Stellen des hl. Augustin und des hl. Thomas vorlegt, vor allem aber darin, daß er eine Entwicklung in der Lehre des hl. Thomas nachweist. Hatte der Aquinate im Sentenzenkommentar mit anderen Scholastikern den Unterschied zwischen dem Ausgang des Sohnes und dem des Heiligen Geistes in die Worte gefaßt: „processio per modum naturae; processio per modum voluntatis", so hebt er später den Unterschied zwischen intellectus und voluntas als den eigentlichen Erklärungsgrund hervor (S. th. 1 q. 27 a. 4). D.

212. Festugière, A. M., O. P., La Trichotomie de 1 Thess. 5, 23 et la Philosophie grecque: RechScRel 20 (1930) 385—415. — Eine Dreiteilung der Seele findet sich bei Plato, des Menschen bei Aristoteles (Leib, Seele, νοῦς). In dem Maße, als die Philosophie mehr und mehr ethisch und religiös wurde, erhob man den νοῦς zur Fähigkeit für das Göttliche (Seneca, Philo, Plutarch). Paulus bedient sich der seiner Zeit geläufigen Ideen, ersetzt aber νοῦς durch πνεῦμα, ein Wort, das bisher in der Philosophie keineswegs den höheren, gleichsam göttlichen Teil der Seele bezeichnete und bei den Stoikern ein physisches, materielles Prinzip war. Der Apostel entlehnt diesen Begriff nicht etwa den Mysterienkulten, sondern der Offenbarung (Gen. 2, 7). Das beleuchten einige Philo-Texte, in denen die Assimilation νοῦς — πνεῦμα vollzogen wird. Somit ist im Christentum der Sitz des höheren, des sittlichen, religiösen, mystischen Lebens als νοῦς grundverschieden von der sensiblen und sensitiven Seele, auf deren Erregung es schließlich doch die Mysterienreligionen abgesehen haben, und dieser νοῦς ist zugleich als πνεῦμα über alles Geschöpfliche erhoben. So hat Paulus das Beste der alten Philosophie, ihre νοῦς-Lehre, bestätigt und gerechtfertigt. — Die Abhandlung ist mit sehr reichen Belegen ausgestattet. Lange.

213. Capelle, B., „Adhuc Virgo" chez Saint Irénée: RechThAncMéd 2 (1930) 388—395. — Der Aufsatz ist veranlaßt durch H. Kochs Schrift: Adhuc Virgo (vgl. Schol 6 [1931] 85 ff.). C. lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Stelle, in der Irenäus in geradezu auffallender Weise das „adhuc" ausläßt (Adv. Haer. III 22, 4). Während es dort von Eva heißt: „virgo tamen adhuc existens", wird bei Maria das „adhuc" nicht gesetzt: „et tamen Virgo", trotzdem sonst ein fast wörtlicher Parallelismus zwischen den von Eva und den von Maria geltenden Worten herrscht (391). Dogmengeschichtlich wertvoll ist auch der Hinweis auf ein Zeugnis des Origenes (In Mt X 7; MG 13, 876—877), wo Maria die Erstlinge der Jungfräulichkeit zugeschrieben werden und ihre Reinheit mit der Reinheit Christi verglichen wird. C. vergleicht die Tradition über die ständige Jungfräulichkeit Mariens mit der Tradition über ihre Himmelfahrt (394 f.): „Si nous avons bien compris son témoignage [das Zeugnis des Origenes], il semble que la perpétuelle virginité de Marie fut transmise par la Tradition des premiers siècles moins directement qu'implicitement, à la manière dont le sera plus tard l'Assomption." Deneffe.

214. Mueller, Fr. S., S. J., Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatissimae Virginis ad gloriam coelestem quoad Corpus.

Disquisitio dogmatica. 8° (196 S.) Oeniponte 1930, Rauch. *M* 6.— Der Hauptgedanke des Verf. ist folgender: Die Lehre, daß die allerseligste Jungfrau Maria mit Leib und Seele im Himmel ist, ist formell einschlußweise geoffenbart, und zwar in drei Wahrheiten, von denen jede die Lehre von der Himmelfahrt Mariä „formaliter implicite" enthält, so daß sie ohne eigentliche Schlußfolgerung daraus erkannt werden kann. Diese drei Wahrheiten sind: 1. die Lehre vom gemeinsamen Sieg Christi und Mariä über Satan und Sünde und ihre Folgen; dieser Sieg schließt den Sieg über die Herrschaft des Todes ein; 2. die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, die, wie sie in der Tradition enthalten ist, auch die Befreiung von der Herrschaft des Todes einschließt; 3. die Lehre von der jungfräulichen Geburt, die in der Tradition als mit der Befreiung von der Verwesung und vom Verbleiben im Tode verbunden erscheint. (Etwas Ähnliches, wie in diesem dritten Punkte, wurde Schol 3 [1928] 211—214 ausgesprochen.) Der Gedanke des Verfassers, auf diese Weise das formelle Geoffenbartsein und die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä zu beweisen, ist sehr glücklich; er wird auch energisch durchgeführt, besonders durch Beibringung der patristischen und liturgischen Zeugnisse für die genannten drei Wahrheiten. Wenn man etwas wünschen möchte, so wäre es dies, daß manche der angeführten Zeugnisse die genannten Wahrheiten noch klarer aussprechen möchten. Gut ist es, daß der Verf. sich auf das eine beschränkt hat: das Vereinigtsein der beseligten Seele Mariä mit ihrem Leibe. Die Tatsachen des Todes und der Auferstehung der Gottesmutter werden nicht geleugnet, sondern zugegeben, aber eine Untersuchung über ihre Offenbarung wird nicht angestellt (5). Statt „victoria identica" (32 ff.) hieße es wohl besser „victoria communis". Es ist vielleicht nicht nötig, bei der ersten der drei Wahrheiten so sehr auf der Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Werk der Erlösung zu bestehen. Das ist von Wichtigkeit bei der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung. Hier genügt die Tatsache des gemeinsamen und vollkommenen Sieges Christi und Mariä, der von den Zeugnissen ausgesprochen wird, ohne daß es immer so klar ist, wie dieser Sieg errungen wurde. D.

215. Elliger W., Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller). (Studien über christl. Denkmäler. Hrsg. von J. Ficker. Heft 20.) gr. 8° (VIII u. 98 S.) Leipzig 1930, Dieterich. *M* 6.50.— Der Verfasser bemüht sich um sachliche und vorsichtige Darstellung und hat auch manche gute Bemerkungen über das allmähliche Aufkommen des Bildergebrauchs. Jedoch wird sein Blick mehrfach durch die Gedanken der liberalen und modernistischen Theologie getrübt. Er meint z. B., daß im Neuen Testament „einzelne Motive der Ablehnung des ‚Götzendienstes' vielleicht aus einer prinzipiellen Verwerfung der Verwendung religiös bestimmter Bilder, also auch solcher christlichen Inhaltes, entstanden sind" (3). Über Christus, die Gottheit Christi, die hypostatische Vereinigung scheint der Verfasser nicht richtig zu denken (10). Die christliche Frömmigkeit soll nach den ersten Jahrzehnten „in weitem Umfang Elemente heidnischer Religiosität" in sich aufgenommen haben (12), was „allmählich zur Duldung der Bilder führte" (12). Solche und ähnliche Anschauungen verhindern das richtige Urteil über den Sinn mancher Väterstellen und über die wahren Ursachen des Bildergebrauchs und der Bilderverehrung. Der Verf. polemisiert mehrfach gegen A. Knoepflers Aufsatz: Der angebliche Kunsthaß der ersten Christen (in Festschrift Georg Hertling 1913). D.

216. O'Mahony, James E., O. S. F. C., The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. 8° (XXVI u. 263 S.). Dublin u. Cork 1929, Cork University Press. *Sh 10/6.* — O'M. beabsichtigt, eine getreue Thomas-Exegese, aber in moderner Sprache ausgedrückt, zu bieten. Letzteres erschwert ohne Frage das Verständnis dieser an sich so schwierigen Sache und vergrößert auch die Gefahr, an Stelle der Gedanken des heiligen Lehrers eigene Ansichten zu bieten. O'M. glaubt zwar, diese Gefahr, deren er sich wohl bewußt wurde, vermieden zu haben (XVII); dem möchte man aber doch einen starken Zweifel entgegensetzen. Übrigens beschränkt er sich keineswegs auf die geschichtliche Untersuchung, sondern läßt allenthalben erkennen, daß er die Lehre, so wie er sie entwickelt, nicht nur für die des Aquinaten hält, sondern auch als die volle Wahrheit betrachtet. Von den mancherlei philosophischen Fragen, die hineingezogen werden (z. B. der intellektuelle Dynamismus im Anschluß an Maréchal) möchte ich hier ganz absehen, um nur hervorzuheben, wie O'M. über den Kernpunkt der Frage denkt. Das *desiderium naturale* ist nach ihm nicht psychologisch zu fassen (also nicht als *elicitum*), sondern rein metaphysisch als eine transzendentale Beziehung zum letzten Ziel. Da ist nun sehr zu unterscheiden zwischen dem *final end* und dem bloßen *natural end.* Das letzte Ziel, die vollkommene Seligkeit, die vollständige Sättigung alles Naturstrebens des vernunftbegabten Geschöpfes, ist allein die Anschauung Gottes. Damit das Naturstreben nach diesem Endziel nicht vergebens sei, würde dessen metaphysische Möglichkeit genügen. Gott ist ganz frei, ob er das letzte Ziel tatsächlich erreichbar machen will; das Geschöpf hat keinerlei Anspruch darauf. Hätte Gott das Endziel der *visio* nicht verwirklicht, müßte demnach der Mensch sich mit der Erreichung seines „natürlichen Zieles" begnügen, so würde das Fortbestehen des ungesättigten Strebens nach dem unerreichbaren „letzten Ziel" dem Menschen kein Leid bereiten. Er würde sich eben in diesem Falle mit der „natürlichen Seligkeit" begnügen (s. bes. 175—177). — Lassen wir die Frage aus dem Spiel, was Thomas gemeint hat. Zur Sache selbst vermag ich nicht anders zu urteilen als: Es scheint eine mit Gottes Weisheit unverträgliche Unordnung zu sein, daß er ein Geschöpf mit einer derart grundlegenden transzendentalen Beziehung zu einer ganz bestimmten Seligkeit als seinem letzten Ziel schafft und doch die Mittel versagt, jenes Endziel zu erreichen. Darum sehe ich nicht ein, wie jene Auffassung logisch an dem *debitum exigitive* vorbeikommt. Doch die Hauptbedenken gegen sie sind in den vier ersten Jahrgängen der Schol oft genug gegenüber *de Broglie, Maréchal, Laporta, Roland-Gosselin* geltend gemacht worden, und das sind gerade jene Autoren, auf die sich O'M. besonders häufig und gern beruft. Wenn somit auch die Grundauffassung des Buches abgelehnt wird, so sei es doch aufrichtig begrüßt als eine so umfassende und allseitig beleuchtende Darstellung dieser Gedankengänge, wie sie bis jetzt wohl nicht vorhanden war. Lange.

217. Van der Meersch, J., De notione entis supernaturalis: EphThLov 7 (1930) 227—263. — Unter diesem Titel nimmt der bekannte Brügger Theologe zu mehreren in den letzten Jahren vielfach erörterten Fragen Stellung. Mit vorbildlicher Klarheit legt er den katholischen Begriff des Übernatürlichen dar, der vor allem das *indebitum naturae* besagt, und betont, was heutzutage manchmal vergessen zu werden scheint, daß dieser Begriff gegen Baius und den Modernismus durch das kirchliche Lehramt autoritativ festgestellt worden ist. Ähnlich wird der Begriff des Geheimnisses entwickelt und dann die Anwendung auf den Höhepunkt der Übernatur, die Anschauung Gottes,

gemacht. Der *appetitus innatus in visionem* wird abgelehnt; ein *appetitus elicitus* sei wohl möglich, beweise aber nicht die Möglichkeit der Gottesschau; andernfalls würde er auch gleich deren Wirklichkeit dartun, und dann sei man bei den verurteilten Irrtümern des Baius angelangt. Es ist gut, daß dies einmal kräftig gesagt wird, damit niemand, der da glaubt, derartige Lehren bei Thomas klar zu finden, sich deswegen für berechtigt ansehe, sie zu halten und zu lehren, „non respiciendo ad ullam Pontificis bullam". V. d. M. selbst hält die von Roland-Gosselin gebotene Thomas-Erklärung für wahrscheinlich (vgl. Schol 4 [1929] 620). — Der letzte Abschnitt wendet sich gegen Neveut und De Vooght: Thomas kennt eine *gratia actualis supernaturalis* im heutigen Sinn; ebenso erfordert die Lehre des Tridentinum und der neueren Theologen, an derselben festzuhalten. Letzteres ist ohne Zweifel richtig und verdient ebenfalls heute eine starke Hervorhebung. Ob aber die von Thomas gelehrte *motio gratuita* und *specialis* wirklich schon von ihm als in unserem Sinne *elevans* erkannt worden sei, scheint doch mehr und mehr zweifelhaft zu werden. Die vom Verf. dafür angeführten Gründe sind wohl wenig beweiskräftig (s. u. a. mein Lehrbuch De Gratia n. 223 und 499 Anm.). — Leider stören viele Druck- und Schreibfehler bei der Lesung des überaus nützlichen Aufsatzes. L.

218. Pirotta, A.-M., O. P., Disputatio de „potentia obedientiali" iuxta thomisticam Doctrinam: DivThom (Pi) 32 (1929) 574—585; 33 (1930) 129—148 360—385 560—575. — P. beabsichtigt, eine systematische Darlegung der Lehre von der *potentia oboedientialis* und bringt in dieser Artikelfolge zunächst mit einer oft unnötig erscheinenden Weitschweifigkeit den Beweis für das Dasein dieser Potenz in jedem Geschöpf, zuerst indeterminiert genommen, dann getrennt nach ihren zwei Arten: gegenüber Gott als Urheber der Natur und als Urheber der übernatürlichen Gnadenordnung. Das Dasein der letzteren Art, mit anderen Worten: die Möglichkeit einer schlechthin übernatürlichen Ordnung kann nach P. mit der bloßen Vernunft nicht positiv bewiesen werden. Die *capacitas* der vernunftbegabten Geschöpfe für die Anschauung Gottes ist nach ihm nichts anderes und nichts mehr als ihre *potentia oboedientialis*. Er polemisiert ausdrücklich gegen Martin und Laporta, steht aber auch im Gegensatz zu seinen zwei Ordensbrüdern, die neuestens über diese Frage geschrieben haben, zu Charlier und Fernández (s. die beiden ff. Nummern). L.

219. Charlier, L., O. P., Puissance passive et désir naturel selon s. Thomas: EphThLov 7 (1930) 5—28 639—662. — Der Grundsatz: „Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern setzt sie voraus und vervollkommnet sie", verlangt, in der Seele eine natürliche *capacitas* gegenüber der Anschauung der göttlichen Wesenheit anzunehmen, die etwas anderes und mehr ist als die bloße *non-repugnantia* der *potentia oboedientialis* (eine deutliche Gegenüberstellung dieser zwei verschiedenen Dinge s. Thom., in 4 Sent. d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1), wenn sie auch anderseits nur eine rein passive und durchaus entfernte Potenz ist. In ihr gründet letztlich das *desiderium naturale visionis Dei*, ein *appetitus elicitus*, ein freier Willensakt, der auf die Anschauung des Wesens Gottes als der ersten Ursache, nur einschlußweise auf sein trinitarisches Leben geht. Aber es ist ein absolutes und ernstliches Verlangen, das in dem Sinne nicht vergebens sein kann, als es wenigstens die Existenz einer entsprechenden aktiven Potenz, somit die Möglichkeit seiner Erfüllung beweist. Auf die rein passive Kapazität der Seele gegründet, besagt das natürliche Verlangen in Verstand und Willen keinerlei aktive Tendenz nach Verwirklichung. Erst die eingegossenen göttlichen Tu-

genden sind solche aktive Energien. Der *appetitus innatus* geht nur auf die Seligkeit *in communi*. Ebensowenig besteht natürlicherweise irgendeine moralische Disposition, etwa ein Verdienst, woraus ein Anspruch auf Erfüllung sich ergäbe. — Ch. will nur darlegen, was Thomas gesagt habe. Dabei fühlt er sich freilich auch von Bewunderung über die Schönheit, Solidität und Kühnheit der Synthese des hl. Lehrers erfüllt (662). Aber um die Solidität dieser Synthese zu erweisen, müßte meines Erachtens doch noch befriedigender gezeigt werden, daß eine natürliche passive Hinordnung, die mehr als eine *potentia oboedientialis* ist und einen Beweis für die Möglichkeit der *visio intuitiva* liefert, keinerlei *exigentia* auf Erfüllung, weder *proxima* noch *remota*, enthält und somit das volle *indebitum* der Übernatur, wie es, freilich erst einige Jahrhunderte nach Thomas, vom kirchlichen Lehramt ausgesprochen wurde, genügend wahrt. L.

220. Fernández, A., O. P., Naturale desiderium videndi Divinam Essentiam apud D. Thomam eiusque scholam: DivThom (Pi) 33 (1930) 5—28 503—527. — Thomas lehrt mit Recht, es gebe im Menschen ein „desiderium proprie naturale et elicitum videndi Deum seu divinam essentiam"; aber er wurde von Cajetan und Ferrariensis verschieden erklärt. Die meisten Thomisten folgten dann Bañez, der einen Mittelweg zwischen den beiden Erklärungen einschlug. Cajetan und Bañez bedeuten aber eine Abirrung von Thomas; seine wirkliche Lehre geht über Capreolus und Ferrariensis. Heutzutage hat zwar eine Reaktion zugunsten der Erklärung des letzteren eingesetzt; doch hat man noch irrtümliche Anschauungen aus Cajetan und Bañez beibehalten und kommt infolgedessen zu bedenklichen Lehren, wie z. B. Laporta, der das *innatum desiderium* des Scotus unter dem Namen einer *ordinatio ontologica* wieder aufleben läßt. — Was F. gegen Laporta ausführt (504 f. 515 f. 522) scheint mir recht zutreffend zu sein (vgl. Schol 2 [1927] 302 f.; 3 [1928] 614 f.); aber nicht einleuchten will mir die Unterscheidung: *In ordine metaphysico et intentionis* ist das *desiderium videndi Deum* absolut und wirksam, und so beweist es, da es nicht vergebens sein kann, die Möglichkeit der Gottesschau; *in ordine assecutionis et exsecutionis* aber kann nur dann von einem *desiderium naturale et infrustrabile* die Rede sein, wenn man ihm die Bedingung beifügt: falls Kräfte und Mittel vorhanden sind (517). Mich dünkt, ein *desiderium elicitum* geht doch nicht auf die metaphysische Möglichkeit, sondern auf die Wirklichkeit seiner Erfüllung; und wenn die letztere, wie F. mit Recht hervorhebt, aus der Tatsache des Verlangens nicht bewiesen werden kann, dann ist bloß damit auch über die metaphysische Möglichkeit nichts positiv gesagt. Die Polemik gegen Cuervo (12 ff.; vgl. Schol 4 [1929] 620) und Gardeil (25 f.; vgl. Schol 2 [1927] 301 f.) scheint mir wenig berechtigt zu sein. L.

221. Stolz, A., Der Heilige Geist und die Heiligung des Christen: BenedMschr 12 (1930) 189—197. — Die Väter wollen dem Heiligen Geist keineswegs eine ihm vor den andern göttlichen Personen eigene Wirkungsweise oder Beziehung zur Seele zuschreiben. Weil vor Augustin der Hervorgang des Heiligen Geistes noch nicht als Liebesakt aufgefaßt wird, kann dieser Grund für eine Appropriation der Werke der Liebe bei den älteren Vätern noch nicht in Frage kommen. Bei der Heiligung und Vergöttlichung sehen die Väter in erster Linie auf die Einwohnung der göttlichen Personen. Dem Heiligen Geist als der letzten Person, dem „Abschluß" der Trinität, schreiben sie die unmittelbare Verbindung mit der Schöpfung, also auch jene Gottverbundenheit zu, die sie „Vergöttlichung" nennen. Die scholastische Er-

klärung der Vergöttlichung durch die geschaffene Gnade ist nicht falsch, aber ist nicht die Auffassung der Väter. L.

222. Mitzka, Franz, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert: ZKathTh 54 (1930) 161—179. — Die Auseinandersetzung mit der eigenartigen *caritas*-Lehre des Lombarden führte nicht bloß zur klaren Herausarbeitung der Lehre von den eingegossenen Tugenden, sondern brachte auch das erste Licht über das Wesen der aktuellen Gnade. Letzteres war erst möglich, als man außer der Formal- auch der Wirkursächlichkeit seine Aufmerksamkeit zuwandte. Weil Fishacre das noch nicht tat, kann er schwerlich, wie Landgraf wollte (vgl. Schol 4 [1929] 621 f.) als Urheber der Lehre vom *concursus simultaneus* in Frage kommen. Wichtig wurde die Formel von der *assistentia Spiritus Sancti*, die sich zuerst im Cod. lat. 16407 der Pariser Nat.-Bibl. findet. Wilhelm von Ware hat den Begriff eines unmittelbaren übernatürlichen Konkurses mit aller Klarheit, aber er lehnt ihn ab. Thomas kennt ihn noch nicht im Sentenzenkommentar; in den Quaest. disp. weist er ihn zurück. Die scharfe Ausprägung des Begriffes ist demnach der Zeit zwischen 1255 und 1270 zuzuschreiben. Die Annahme eines übernatürlichen Aktes ohne übernatürlichen Habitus wurde bei der überwiegenden Mehrzahl der Theologen des 13. Jahrhunderts durch das Prinzip verhindert: „Omnis actus perfectus a forma perfecta." Erst die nominalistische Einführung der *potentia Dei absoluta* brachte hier einen Wandel. Für unsere Frage wurde diese auch von thomistischen Theologen übernommen. So lehrte Johann von Neapel, ein übernatürlicher Akt der *caritas* sei durch eine bloße Bewegung von seiten des Heiligen Geistes ohne einen inhärierenden übernatürlichen Habitus *de potentia absoluta* möglich. — Das sind interessante Feststellungen über das verhältnismäßig späte Auftreten der Lehre von einer *gratia actualis elevans*. L.

223. Stufler, J., Die Konkurslehre des Petrus Olivi: ZKathTh 54 (1930) 406—424. — Durch Olivi wird bestätigt, was sich auch aus Lombardus ergibt: Ältere Theologen hatten den krassen Irrtum vorgetragen, die sündhaften Handlungen seien in keiner Weise gut und dürften daher weder unmittelbar noch mittelbar auf Gott als erste Ursache zurückgeführt werden. Bloß gegen diesen Irrtum richtet sich z. B. Thomas, wenn er auch zu den bösen Handlungen einen göttlichen Konkurs fordert. Nicht zur Frage stand, ob ein unmittelbarer oder bloß mittelbarer Konkurs anzunehmen sei. (Sollte sich diese Auffassung als richtig erweisen, dann verstärkt sich natürlich St.s Position in seiner bekannten Thomaserklärung ganz bedeutend.) Olivi sagt nun, daß von den Theologen seiner Zeit die einen für einen unmittelbaren, die andern für einen bloß mittelbaren Konkurs eintreten. In der ersteren Klasse unterscheidet er bereits Anhänger der Lehre des *concursus simultaneus* („essentia omnium actionum ... est ita immediate a Deo sicut essentiae, quas creat") und eines *praevius* („Deus applicat omnes virtutes agentium creatorum ad suas operationes"; beide Texte bei Jansen III 336). Somit ist der *concursus simultaneus* nicht erst von Molina erfunden. Olivi selbst entscheidet sich für den mittelbaren Konkurs, der also mehrere Jahrzehnte vor Durandus Vertreter hatte und als ganz berechtigte, mit der Überlieferung wohl übereinstimmende Lehre angesehen wurde. Die Hauptargumente Olivis gegen den unmittelbaren Konkurs treffen ihn in der Form des *concursus praevius* und enthalten so ziemlich alle Gedanken, die später von den Gegnern der bañezianischen *praedeterminatio physica* vorgebracht worden sind. Durandus scheine nicht von Olivi abhängig zu sein; er bekämpfe den *concursus simultaneus* in der von Aegidius Romanus vertretenen

Form, nicht etwa die von Thomas vorgetragene Konkurslehre. Da wende er sich nur gegen den Satz des Aquinaten: „Esse est magis intimum cuilibet rei quam ea, per quae esse determinatur." St. versichert, daß er selbst den unmittelbaren Konkurs niemals geleugnet habe und der Überzeugung sei, daß ohne ihn die katholische Gnadenlehre kaum befriedigend erklärt werden könne (412 Anm.). L.

224. Ioannes a Iesu Maria Carm. Disc., Tractatus de probabilitate utriusque partis in controversia de efficacia gratiae. Nunc primum in lucem editus a P. Anastasio a S. Paulo. Lex.-8° (64 S.). Romae 1929, Apud Curiam Generalitiam, Corso D'Italia 38. — Der Verfasser dieses bis dahin unediert im Ordensarchiv ruhenden Werkchens war ein bedeutender Theologe. Geboren 1564 zu Calahorra in Spanien, trat er 1582 in den Orden der Unbeschuhten Karmeliten ein, wurde 1590 Priester, war mit geringer Unterbrechung von 1593 bis 1611 Novizenmeister und von 1611 bis 1614 Generaloberer der italischen Kongregation seines Ordens. Er starb am 28. Mai 1615. Seine 79 Werke sind in drei Gesamtausgaben (Köln 1622 und 1650; Florenz 1771—1774) erschienen. Als Konsultor der „Congregationes de Auxiliis" hat er das vorliegende Werkchen geschrieben, das sich durch große Klarheit und Unparteilichkeit auszeichnet. Über die genauere Veranlassung liegen zwei verschiedene Berichte von Ordenshistoriographen vor, die der Herausgeber mitteilt und miteinander zu vereinbaren sucht (7—10). Der erste, ganz kurze Teil des Werkes gibt an, worin das Lehrsystem der Dominikaner mit dem der Jesuiten übereinstimmt und in welchen Punkten Lehrgegensätze bestehen (11 f.). Der zweite Teil legt die Meinung der Dominikaner genauer dar, bringt ihre Argumente und die Gegenargumente mit den Lösungen. Letztere, 14 an der Zahl, nehmen den breitesten Raum in Anspruch (22—48). Im dritten Teil (49—62) wird bedeutend kürzer die Meinung der Jesuiten mit den Hauptbeweisen und vier Gegengründen nebst Lösungen vorgelegt. L.

225. Dhanis, Édouard, S. J., Quelques anciennes formules septénaires des Sacrements: RevHistEccl 26 (1930) 574—608 916—950; 27 (1931) 5—26. — Nach einer Einleitung über die Geschichte der Siebenzahl vor P. Lombardus, untersucht D. drei Sentenzenwerke, welche die Siebenzahl vertreten: den Tractatus de sacramentis des Magister Simon (Clm 19134 fol. 100—127; in Löwen verbrannt, aber durch eine Photographie von P. de Ghellinck erhalten); einen anonymen Tractatus de septem sacramentis ecclesiae (Madrid, Bibl. nat. B 166 fol. 3—13^{v}); ein weiteres anonymes Werk, auf das schon Denifle hinwies (Quellenbelege, Ergänzungsband I zu Luther, 66). Es ist erhalten in Leipzig, Universitätsbibl. 643 fol. 1—16^{v}; München, Staatsbibl. Clm 3661 fol. 1—7^{v}; Vaticana, Cod. Palat. lat. 619 fol 1^{v}—15^{v}. Magister Simon wird von D. nach den Sententiae Divinitatis in ihrer Urform, wie er die Passauer Hs Clm 16063 bezeichnet, gesetzt. Wahrscheinlich sei er auch später als P. Lombardus. Der Madrider Traktat, der eng mit Simon zusammenhängt, ist wohl auch frühestens im 7. Jahrzehnt des 12. Jahrh. entstanden. Das Leipziger Werk soll abhängig sein von der Summa sententiarum und jedenfalls nachlombardisch; aber vor dem Laterankonzil 1215. Die einzelnen Schlüsse werden hauptsächlich aus der Entwicklung der Ausdrucksweise für die Siebenzahl hergenommen. Im Schlußwort wird zusammenfassend gesagt, daß wohl neben der Betonung der eigentlichen Sakramente als wirksamer Zeichen auch die besondere Wichtigkeit der sieben Sakramente zum Entstehen der formellen Siebenzahl beigetragen hat. Daß das Sakrament als wirksames Gnadenzeichen nicht allein die Siebenzahl herbeigeführt habe,

erscheint D. wahrscheinlich, weil die Ehe vielfach nicht als gnadenspendendes Zeichen aufgefaßt und doch zur Siebenzahl gezählt worden sei. Daß die sieben Sakramente, auch weil sie die „principaliora" waren, formell zusammengezählt wurden, ist wohl aus den von D. vorgelegten Formeln anzunehmen. Doch möchte ich diesen Einfluß nicht als allzu groß annehmen. Das Wesentliche scheint doch die Hervorhebung gerade der sieben Sakramente als wirksamer Zeichen gewesen zu sein. So wird es immer bei den Abhandlungen über den Sakramentenbegriff im allgemeinen schon zu den Zeiten des Lombarden und nachher dargelegt. Betreffs der Ehe bedarf es noch einer eingehenden Untersuchung, wieweit die Leugnung der „Gnade" hier vorhanden war und was etwa beim Lombarden das „solum ad remedium" heißt. Interessant ist z. B. die Ansicht des Wilh. von Auxerre, daß die Ehe zwar nicht *collativa*, wohl aber *conservativa* oder *praeservativa medicina* ist. Jedenfalls hinderte den Lombarden seine Ansicht nicht, unmittelbar vorher die Ehe zu den gnadenspendenden Sakramenten zu zählen. — Zu dem dritten von D. behandelten Traktat aus Leipzig, München und Rom kann ich noch zwei Hss angeben. Er findet sich in Münster (Bibl. Paulina) Cod. 491 fol. 75—89^{v} und Trier, Stadtbibl. 112 fol. 93—107^{v}. Dort wird auch der Verfasser genannt: Incipiunt septem sacramenta Petri Manducatoris (fol. 93). Ich werde im Laufe dieses Jahres die Summe herausgeben und eine eingehende Darstellung ihrer Sakramentenlehre vorlegen. Dabei wird sich Gelegenheit bieten, auf die Abhängigkeit der drei Summen, welche D. behandelt, näher einzugehen. Weisweiler.

226. Dölger, F. J., Die Bedeutung von *βαπτίζεσθαι* in einem Papyrustext des Jahres 152/151 v. Chr. Der Text kein Zeugnis für eine ägyptische Taufe: Antike und Christentum 2 (1930) 57—62. — Gegen Reitzenstein verteidigt D., daß das *βαπτίζεσθαι* im Papyrus Par. 47 (bei U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit I. Band [Berlin und Leipzig 1924] 330—336, nr. 70) keine sakrale Bedeutung hat, sondern nach dem Zusammenhang einfach das Untersinken (im Schlamm) bedeutet. Deneffe.

227. Deslandes, J., Le prêtre oriental ministre de la Confirmation. Au nom de quelle autorité le prêtre oriental confère-t-il la Confirmation: Échos d'Orient 33 (1930) 5—14. — Auf Grund der beigebrachten Zeugnisse kommt der Verf. zu dem Schluß, daß ein gewöhnlicher Priester nur dann gültig die hl. Firmung spenden kann, wenn er vom Papst dazu ermächtigt ist. (Vgl. Denzinger n. 573.) Die Ermächtigung kann aber ausdrücklich oder stillschweigend sein. Der letzte Satz des Artikels lautet: „Das von den orientalischen Priestern gespendete Sakrament der Firmung wäre nur dann ungültig, wenn jede Bevollmächtigung positiv widerrufen wäre." Erwünscht wäre, daß der Verf. klar sagte, ob er unter „prêtre oriental" einen schismatischen oder einen kath. Priester eines orient. Ritus oder beides versteht. Über die Frage, ob die von schismatischen Priestern gespendete Firmung gültig sei, gibt eine gewisse Auskunft das S. 14 erwähnte Dekret des Hl. Offiziums vom 5. Juli 1853, bei Gasparri, Fontes IV n. 924, p. 198: „Non expedire quod confirmati a sacerdotibus schismaticis denuo liniantur post reditum ad unitatem; et ad mentem." Die „mens" besagt unter anderem, daß an einigen Orten, wie in Bulgarien, Cypern, Italien, die Firmvollmacht der Priester ausdrücklich widerrufen sei. Ein weiteres Dekret vom 2. April 1879 (Gasparri IV n. 1060, p. 381) macht zu dem „non expedire" die Einschränkung: „Nisi adsit inter eos, qui ad Tonsuram et Ordines promovendus sit, aut ipsi vel eorum parentes id petant; quo in casu Confirmationis sacramentum secreto et sub condicione esse conferendum." Ähnlich 14. Jan. 1885 (Gasp. IV, n. 1090, p. 421 sq.). D.

228. Rücker, A., Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 5. Die Anaphora des heiligen Ignatius von Antiochien. Übersetzt: Oriens Christianus 27 (1930) 56—79. — Die Übersetzung, die den armenischen Text zugrunde legt und auch den syrischen berücksichtigt, ist lateinisch. Die Epiklese folgt nach der Konsekration: „Miserere nostri, Deus Pater omnipotens, et mitte in nos Spiritum tuum sanctum vivificantem, gloriosum et coaeternum Unigenito Filio tuo, distribuentem omni hora dona divina, ut consignans faciat panem hunc pretiosum corpus Christi tui" (65 f.). Dann folgt nach einem kurzen Wechselgebet noch einmal: „Fac panem (hunc) corpus sanctum... Et calicem hunc sanguinem immaculatum, sanctum sanguinem vivum et vivificantem..." (66). D.

229—231. 229. Alonso, M., S. J., El Sacrificio Eucarístico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino. 4° (XXII u. 544 S.) Madrid o. J., Editorial „Razón Y Fe". *Pes* 25. — 230. de la Taille, M., S. J., A propos d'un livre sur la Cène: Greg 11 (1930) 194—263. — 231. Dudon, Paul, Sur un texte inédit de Salmeron: ebd. 410—417. — Alonso legt in umfassenden Studien, die sich auch auf manches noch nicht veröffentlichte Material erstrecken, die Lehre des Trienter Konzils über das Opfer beim Abendmahl dar. Christus hat am Abend vor seinem Leiden ein vollständiges, vom Kreuzesopfer verschiedenes Opfer dargebracht. Zum Beweise werden in großer Anzahl Theologen aus der Zeit vor dem Konzil vorgelegt, welche gegen Luther das wahre Opfer des Abendmahles verteidigen. Dann zeigt A. eingehend den Gang der Ereignisse und die Disputation zu Trient, um daran anschließend nachzuweisen, daß auch nach dem Konzil die Theologen seine Auslegung als die richtige anerkannt haben. Eine längere Auseinandersetzung mit dem „Unicismo" von Renz, Bellord, Mac Donald, Wieland und besonders de la Taille schließt das Buch. Das vorgelegte Material zeugt von einer überaus rührigen Arbeit, wenn auch die genaue Verarbeitung durch diese Überfülle etwas gelitten haben mag, wie de la Taille es im oben angegebenen Artikel nachgewiesen hat. Trotzdem bleibt der starke Eindruck des Buches bestehen. Vor allem erscheint viel Stoff zur Klärung des Begriffes *oblatio* als *sacrificium* beigebracht zu sein. Weniger aber dürfte der Begriff: „in coena coepit, in cruce perfecit", auf den es eigentlich noch wesentlicher ankam, geklärt worden sein. Hier hat sich wohl der zwar gewollte, aber doch zu scharfe Ausschluß der Untersuchung über das Abendmahl als relatives Opfer gerächt. Eine Untersuchung über das eucharistische Opfer des Abendmahls durfte und konnte nicht so stark von dieser Frage absehen, wenn sie nicht zu einseitigem Ergebnis kommen wollte. Das zeigt sich besonders bei der Darstellung der Lehre des Trienter Konzils selbst. Hier beweist A. klar, daß nach der Konzilsansicht das Abendmahl ein wahres Opfer ist (que en la cena hubo una oblación rigurosamente sacrifical; 235), verschieden vom Kreuzesopfer (que esa oblación non se confunde con la oblación rigurosamente sacrifical con que se verificó la redención del género humano; ebd.). Leider aber geht der Verf. auf die notwendige Ergänzung, d. h. die innige Verbindung mit dem Kreuzesopfer, zu wenig ein. Diese wollte das Konzil doch auch ausdrücklich festlegen, da gerade in der Betonung auch der Einheit in der Definition die gemeinsame Form der verschiedenen Ansichten auf dem Konzil gefunden wurde: „etsi semel se ipsum in ara crucis... oblaturus erat, ... tamen... corpus et sanguinem sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit". — Eines zeigt aber auch so die eingehende Darstellung Alonsos, wenn auch ungewollt: Das Trienter Konzil hat über die Art dieser Verschiedenheit

bzw. Einheit des Opfers beim Abendmahl und am Kreuze nichts lehren wollen außer der Wahrheit des Abendmahlopfers, des Gedächtnischarakters dieses Opfers und der Einheit der Opfergabe und des Opfernden. Daher ist es abwegig zu behaupten, daß spezielle Theorien, welche unter ausdrücklicher Beibehaltung dieser Lehren die Einheit näher erklären wollen, „unvereinbar mit der Trienter Lehre" sind. Hier können nur andere Beweise entscheiden, zu denen u. a. die Ansicht der Theologen früherer Zeiten zu rechnen ist. Daher ist es zu bedauern, daß die vorliegende Arbeit von der Frage, wie die Theologen der Zeit und die Väter des Trienter Konzils für sich die Einheit des Abendmahls- und Kreuzesopfers genauer erklärt haben, abgesehen hat. Hier beginnt eigentlich erst wesentlich die Streitfrage, über die A. sich im zweiten Teil der Arbeit mit de la Taille auseinandersetzt. Aber eine bedeutende Vorarbeit ist im vorliegenden Werke geleistet, da es uns die eine Seite der Frage deutlich und überzeugend zeigt: die Seite der Verschiedenheit. Daß die mehr persönlichen Bemerkungen gegen de la Taille überaus zu bedauern sind, ist damit auch schon gegeben. Mit Recht sagt de la Taille: „Entre théologiens nous ne sommes pas habitués à ce langage." Doch ist das wohl nur ein, wenn auch recht unangenehmer, so doch leicht verbesserlicher Fehler einer in sich sehr bemerkenswerten Arbeit. — Dudon beschäftigt sich mit einem von Alonso in Neapel gefundenen Text Salmerons, den D. diesem nicht nur wie A. mit Wahrscheinlichkeit, sondern auf Grund genauer Untersuchung mit Sicherheit zuschreibt.

Weisweiler.

232. Ceuppens, F., De resurrectione mortuorum apud Iob, c. 19, v. 25—27: Angelicum 7 (1930) 433—459. — C. untersucht die bekannte Stelle im Buche Job, welche der hl. Hieronymus so frei und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang übersetzt hat, daß er von unserem heutigen Vulgatatext triumphierend schreiben konnte: „Nullus tam aperte post Christum quam iste ante Christum de resurrectione loquitur." Bei einer solchen Untersuchung darf man es auf keinen Fall bei einer bloßen Wortdeutung dieser einen Stelle bewenden lassen. Die textkritischen Unsicherheiten dieser schwierigen Stelle sind so groß, daß man damit allein niemals zu einem befriedigenden und überzeugenden Ergebnis kommt. Die Frage, ob dem großen alttestamentlichen Dulder hier wirklich die „spes beatae resurrectionis" aufleuchtete, von der wir in der Präfation der Totenmesse singen: „effulsit in Christo", kann nur aus dem ganzen Zusammenhang der Behandlung des Leidensproblems im Buche Job entschieden werden. Der Glaube an die Auferstehung bietet die endgültige und vollkommene Lösung jener brennenden Frage, um die sich die Gerechten des Alten Bundes so heiß bemüht haben. Ist der Gedanke daran im Aufbau des Buches irgendwie so verwertet, wie es der Bedeutung dieser Lösung entsprechen würde? C. berührt diese methodisch so wichtige Frage überhaupt nicht.

Rembold.

233. Gaugler, E., Die Verwandlung des Menschen und der Welt, ein Grundgedanke der paulinischen Theologie: Internationale kirchliche Zeitschrift 20 (1930) 1—23. — In seinen eschatologischen Aussagen lehrt Paulus eine radikale Umwandlung unserer Existenz zu einem neuen Wesen, gestaltgleich der göttlichen Gestalt der δοξα Christi. Die auf die Gegenwart des Gläubigen sich beziehenden Aussagen sind nur aus der Tatsache zu verstehen, daß in Christus die eschatologischen Ereignisse schon ihren Anfang genommen haben. Durch Glauben und Hoffnung „in Christus sein", besagt ein Hinübergenommensein in den

Bereich des Heilsgeschehens, schon die Erstlingsgaben der verheißenen Wundergüter haben, den Geist besitzen, auf die Volloffenbarung warten, die dann auch zu einer Verwandlung der ganzen Schöpfung wird.
Lange.

5. Moral, Pastoral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

234. Jone, Heribert, Katholische Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung des CIC sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes. 12° (687 S.) Paderborn 1930, F. Schöningh. *M* 8.50; Lw. *M* 10.— Das im Taschenformat herausgegebene Werk bietet den Stoff der gesamten Moraltheologie in der bekannten Dreiteilung: Prinzipienlehre, Gebotenlehre, Sakramentenlehre. In einem Anhang wird das Wesentlichste gesagt über Sakramentalien und Ablässe und eine kurze Zusammenstellung von Formularen zur Anfertigung von Gesuchen geboten. Der Verfasser hat sich den Zweck gesetzt, zunächst den Seelsorgern die Möglichkeit zu bieten, sich leicht und schnell in Moralfragen zu orientieren, ferner für die Vorbereitung auf die verschiedenen Prüfungen in der Moraltheologie ein Hilfsbuch zu schaffen, endlich auch interessierten akademisch gebildeten Laien ein Werk zu geben, in dem sie selbständig sich Aufschluß holen können über Gewissensfragen. Das vorliegende Buch wird für diesen dreifachen Zweck gute Dienste tun können. Die Disponierung des Stoffes ist übersichtlich, die Sprache verständlich und knapp, der Stoff ist im allgemeinen vollständig verarbeitet, im großen und ganzen wird man auch der sachlichen Stellungnahme des Verfassers zustimmen können. — Durch die Eigenart des Werkes ist es gegeben, daß die an sich wünschenswerte theologische Begründung stark eingeschränkt ist, andere Abschnitte äußerst knapp gefaßt werden mußten und sich vereinzelt Formulierungen finden, die für den Moraltheologen etwas Unbefriedigendes haben, da sie manche Fälle der Praxis, die eine Einschränkung oder Erweiterung forderten, nicht genügend berücksichtigen und deshalb von Nicht-Fachmoralisten mißverstanden werden können; so z. B. Nr. 213 der Abschnitt über indirekte Tötung, Nr. 749 II 1.
Hürth.

235. Rauch, Wendelin, Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik: S.-A. aus „Philosophia perennis“ (Festgabe Geyser) Regensburg 1930, Habbel. S. 1111—1128. — Zwischen Metaphysik und Ethik besteht ein notwendiger Zusammenhang: Die Welt des „Sollens“ ist nicht losgelöst von der Welt des „Seins“, sondern wesentlich mit ihr verkettet und aus ihr geboren. Der Mensch steht einer festen Seinsordnung mit dem Wesen der Dinge und ihren wesentlichen Beziehungen gegenüber und vermag sie mit seinem Geist zu erfassen. Zu diesem statischen Verhältnis tritt in den freien Handlungen des Menschen und durch sie ein dynamisches, d. h. das der freien Stellungnahme des handelnden Subjekts durch seine freien Willensakte. Stimmt diese freie Stellungnahme mit dem statischen, ontologisch gegebenen Verhältnis überein, so tut der Mensch die Wahrheit, er erkennt sie nicht bloß. Gestaltet er aber seine freie Stellungnahme im Gegensatz zu der ontologischen Ordnung, dann tut er Unwahrheit, auch wenn er die richtige theoretische Erkenntnis besitzt und obwohl auch in diesem Falle das physische Sein der Handlung seine ontische Wesenheit mit ihren Wesensbeziehungen unverändert behält. Es kann also der Mensch dem Sein der Dinge gemäß oder dem Sein der Dinge entgegen handeln. Nun ist aber alles Sein der Kreatur Ausfluß des gött-

lichen Wirkens und Wollens. Darum bedeutet Übereinstimmung der persönlichen Stellungnahme mit der ontologisch gegebenen Stellung zu den Dingen und ihren wesentlichen Beziehungen nicht nur Seins- und Naturgemäßheit, sondern Gottgemäßheit (bzw. die Nichtübereinstimmung Natur- und Gottwidrigkeit). Zunächst ist damit nur gegeben, daß der Mensch natur- und gottgemäß in seiner freien Entscheidung handeln kann, noch nicht, daß er es soll und muß. Dieses „Sollen" fließt nun aus der absoluten Finalität Gottes, die verlangt, daß ausnahmslos alles, letztlich voll und ganz, „zu Gott hin" sei. Was dieses unbedingte finale Gebundensein alles Seins und Tuns an Gott im einzelnen bedeutet, ist in der Wesenheit der Dinge und in ihren Wesensbeziehungen gegeben und kundgetan. „Die absolute Finalität Gottes... begründet damit erst, daß die Natur der Dinge und unser Wesensverhältnis zu ihnen überhaupt ... Gebot Gottes für uns wird. Hier in der Finalität Gottes liegt für sie [die geistigen Geschöpfe] zuletzt der Übergang von Sein zum Sollen, vom Indikativ des Naturgemäßen und Gottgemäßen zum Imperativ, ausnahmslos naturgemäß und gottgemäß zu handeln." — Das ist im wesentlichen der Gedankengang des gründlichen und von strenger Wissenschaftlichkeit getragenen Aufsatzes, der wohl zum weiteren Ausbau der in ihm entwickelten tiefen Auffassung des Verhältnisses von Metaphysik und Ethik anregen wird. H.

236. De Chastonay, Paul, Katholische Moral und kirchliche Autorität: Schweizerische Rundschau (30 [1930] 863—873). — „Die katholische Moral ruht auf drei objektiven Grundpfeilern: auf Gott, Christus und Kirche." Die grundsätzliche Bedeutung derselben wird kurz dargelegt mit besonderer Erörterung der Aufgabe der Kirche und hier wieder insbesondere auf dem schwierigen Gebiet der christlichen Ehemoral und der damit zusammenhängenden Fragen. Die klare und bestimmte Fassung ist hier gepaart mit Maßhaltung und Vornehmheit. H.

237. Martyniak, C., La définition thomiste de la loi: RevPh 30 (1930) 231—250. — Die Untersuchung befaßt sich mit den vier Artikeln der q. 90 der Prima secundae, in denen Thomas den Begriff des Gesetzes eingehend entwickelt. Nach M. bringt Art. 1 eine deskriptive Verbaldefinition, in der die sachlichen Elemente zurücktreten. Die folgenden Artikel, deren Gedankengang gegeben wird, dienen der Auffindung und genauen Festsetzung der bekannten Realdefinition, die in Art. 4 von Thomas selbst als Abschluß geboten wird. H.

238. Gorce, M.-M. et de Blic, J., A propos de Barthélemy de Médina et du probabilisme: EphThLov 7 (1930) 480—482. — Gorce, M.-M., Le sens du mot probable et les origines du probabilisme: RevScRel 10 (1930) 460—464. — De Blic, J., A propos des origines du probabilisme: ebd. 659—663. — Die Artikel befassen sich mit der Frage, welches der genaue Sinn des Wortes „probabilis" zur Zeit des Bartholomäus von Medina gewesen sei, und ob Medina mit Recht als der Vater des „Probabilismus" im heutigen Sinne angesehen werden könne. De Blic bejaht die Frage im wesentlichen, während Gorce sie verneint, nicht was den sprachlichen Ausdruck, sondern was den sachlichen Gehalt des Moralsystems des Probabilismus betrifft, wofür Gorce sich auch auf die Darlegungen von M.-B. Lavaud, A propos de la question liguorienne: RevThom 35 (1930) 257—261 beruft (vgl. auch Schol 5 [1930] 640 n. 426—427). — Hier sei auch eine kurze Bemerkung beigefügt über die Behauptung von E. G. Vigil in CiencTom 42 (1930 II) 379, nach der der Heilige Stuhl das äqui-

probabilistische System zum Anlaß genommen habe, um dem hl. Alfons den Titel eines Kirchenlehrers zuzugestehen; er beruft sich dafür auf das betreffende Dekret der S. Rit. Congr. und führt dessen lateinischen Text an, in dem leider die von V. aufgestellte Behauptung mit keinem Wort ausgesprochen ist. Hier ist dem Verf. widerfahren, was er im weiteren Verlauf seines Sammelreferates der Moraltheologie von Noldin und dessen Bekenntnis zum Probabilismus vorwirft: Die äußeren Umstände haben ihm eine Stellungnahme aufgezwungen, die den Unterlagen nicht entspricht. H.

239. Cathrein, V., Utrum in omni peccato occurrat error vel ignorantia: Greg 11 (1930) 553—567. — Die bekannte Fragestellung wird von C. bezüglich der drei Arten von Sünden, *peccata ignorantiae, passionis seu infirmitatis, malitiae,* eingehend untersucht und bejaht, wobei bezüglich der einzelnen *species peccati* die Eigenart des in ihnen vorkommenden *error* herausgehoben wird. Das Resultat ist von C. selbst in dem Satz gefaßt: „In omni peccato occurrit aliquis error vel aliqua ignorantia seu inconsideratio." Trotzdem scheint uns die Frage bis zu einem gewissen Grade strittig zu sein und zu bleiben. H.

240. Noble, H.-D., Le tempérament passionel d'après saint Thomas: RevThom 35 (1930) 97—127. — Ders., Le péché de passion: ebd. 329—353. — Ders., La passion au service de la conscience morale: DivThom (Pi) 34 (1931) 28—38. — Das für die Moraltheologie Wertvollste im ersten Artikel wird in dem vierten Abschnitt „Le tempérament et la moralité" behandelt. Das Resultat bietet nichts wesentlich Neues: Die Temperamentanlage kann das sittlich Gute fördern, kann es aber auch erschweren; sie kann die Verantwortlichkeit herabmindern, stellt sie aber grundsätzlich nicht in Frage, „puisque sa tendance, même impérieuse, laisse subsister la maîtrise du jugement et la liberté". Die vorhergehenden Abschnitte des Artikels über das Wesen, die Grundlagen, die Verschiedenheit der Temperamente dienen der wissenschaftlichen Unterlage und Begründung des letzten Abschnittes. — Die Untersuchung des zweiten Artikels über die aus Leidenschaft hervorgehende Sünde behandelt in sechs Abschnitten: La responsabilité du péché de passion; La passion refrénée; L'interdiction de l'acte passionel; Le péché de passion et le péché d'habitude; Le péché de passion est parfois péché mortel; Atténuation de la culpabilité dans le péché de passion. Das *peccatum passionis* oder *infirmitatis* versteht N. im Gegensatz zu „la faute de malice ou péché d'habitude". Der Fall, in dem die Leidenschaft den Gebrauch der Vernunft und die Freiheit vollständig ausschaltet, wird von dem Verf. nicht behandelt, da, wie er mit Recht sagt, hier von einer Sünde keine Rede sein kann, höchstens insofern es sich um ein *voluntarium in causa* handelt. — Das Ergebnis des Artikels ist das in der Moraltheologie bekannte: Der Einfluß der Leidenschaft setzt die Freiwilligkeit zwar herunter, hebt sie aber nicht auf; trotz der Leidenschaft, aus der die Sünde stammt, kann eine schwere Sünde vorliegen. — Der dritte Aufsatz — ebenso wie der zweite ein Kapitel aus dem in Kürze erscheinenden Buch des Verf. „Les passions dans la vie morale" — befaßt sich mit der Frage, welche Rolle den Leidenschaften im Dienste des sittlichen Gewissens zugewiesen werden könne. N. stellt hier die beiden Sätze auf: 1. Tout motif de passion doit être exclu du discernement moral; und 2. La passion a son rôle légitime et nécessaire dans la réalisation même de l'action. Der erste Satz, so ganz allgemein verstanden, wie er lautet, geht wohl in der Ablehnung zu weit. Wo die Leidenschaft von sich aus im Einzelfall bereits auf ein sittlich gutes Objekt zustrebt, kann

sie dem Menschen eine wertvolle Hilfe sein, zum richtigen Gewissensurteil und -entschluß sich zu ermannen. H.

241. Meister, O., Zwei Strafrechtsfragen in religiöser Beleuchtung: ThPrQschr 84 (1931) 73—85. — Aus den Problemen, die die neuen Strafgesetzentwürfe verschiedenster Staaten in den Vordergrund gerückt haben, werden zwei zum Zwecke religiöser Bewertung herausgehoben: Die Stellung der sogenannten klassischen und der psychologischen Schule zur Schuldfrage, sodann die kriminalistische Bedeutung unserer Verstandes- und Gefühlstätigkeit. Es wird gezeigt, daß der Schuldbegriff, wie ihn die Moraltheologie und das kanonische Recht aufstellen, und die „Strafe im eigentlichen Sinne" beibehalten werden müssen. Anderseits wird nicht geleugnet, daß die Ergebnisse der Psychologie für die richtige Beurteilung der subjektiven Schuld der einzelnen wertvolle Beiträge darstellen. H.

242. Creusen, J., Imperfection ou péché veniel: NouvRevTh 58 (1931) 21—34. — Zweck des Aufsatzes ist, dem Leser einen Überblick über die in jüngster Zeit allzuoft behandelte Frage der *imperfectio positiva* zu geben und ein selbständiges Urteil dadurch zu ermöglichen, daß je ein Vertreter der sich gegenüberstehenden Parteien zu Wort kommt. Im vorliegenden Aufsatz vertritt Cr. die These der Möglichkeit einer *imperfectio positiva*. Besondere Beachtung verdient, daß auf eine Reihe gedanklicher und sprachlicher Fassungen aufmerksam gemacht wird, die mißverständlich sind und bisher eine Einigung erschwert haben. Mit Recht sagt Cr., daß bisher nicht einmal eine Annäherung der Parteien erfolgt sei. — Die Leugnung der Möglichkeit vertritt É. Ranwez (Péché véniel ou imperfection: ebd. 114—135), über dessen Ansicht schon berichtet wurde (Schol 3 [1928] 624). Mit aller Bestimmtheit muß die irrige Schlußbemerkung R.s zurückgewiesen werden, die verschiedenen Auffassungen hätten ihren Grund in zwei ganz verschiedenen Denkrichtungen. Die „loi transcendante de l'amour" und die aus deren innerer Natur sich ergebenden Verpflichtungen werden von der Gegenseite in keiner Weise geleugnet; nur verlangt die Gegenseite einen Beweis für eine solche Verpflichtung und nicht eine ständig wiederholte bloße Behauptung (oder behaupteten Beweis), die an irgendeiner Stelle immer eine *petitio principii* offenkundig werden läßt. Im übrigen vgl. Schol 4 (1929) 314 ff. n. 187 ff.; 630 ff. n. 374. H.

243. Müller, Wilh., Thomas von Aquin und die gemäßigte Volkssouveränitätslehre: BonnZThS 7 (1930) 321—345. — Der Aufsatz ist eine kritische Auseinandersetzung mit Tischleder, der bei seinem Bemühen, der gemäßigten Volkssouveränitätslehre eine möglichst starke Stütze zu geben, auch den hl. Thomas v. Aquin für diese Lehre in Anspruch nimmt. M. befaßt sich nicht mit der Frage der scholastischen Volkssouveränitätslehre, sondern allein mit der Teilfrage, ob Thomas die gemäßigte Volkssouveränitätslehre gelehrt hat. Er kommt zu dem Ergebnis, Tischleder habe nicht gezeigt, daß Thomas ein Vertreter dieser Lehre sei. Vielmehr zwinge eine genaue Überprüfung der in Betracht kommenden Texte aus den Werken des Heiligen zur gegenteiligen Annahme. H.

244. Schwentner, B., Die Stellung der Kirche zum Zweikampfe bis zu den Dekretalen Gregors IX: ThQschr 111 (1930) 190—234. — Der Aufsatz bietet in seinen vielen Einzelangaben einen sehr lehrreichen und anregenden Einblick in den langdauernden Kampf gegen das Unwesen des Zweikampfes. Beachtenswert sind auch die Hinweise auf die liturgische Ausstattung, die vielerorts den Ordalien beigegeben wurde und dem Zweikampf ein religiöses Gepräge zu geben geeignet

war. Es hat einer langen Entwicklung und vielen Kampfes bedurft, um das Unwesen des Zweikampfes wirksam einzudämmen. H.

245. Duynstee, W., Wettelijke sterilisatie van krankzinnigen: StudCath 7 (1931) 2—24. — In einer kritischen Würdigung werden die in den letzten Jahren zugunsten einer eugenetischen Zwangssterilisation angeführten Gründe als vom moraltheologischen Standpunkt nicht zulässig dargetan. Die Erörterung erfolgt in der Form einer Besprechung des bekannten Buches „Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker". H.

246. Niedermeyer, A., Christliche Sexualethik und medizinische Wissenschaft: Die Seelsorge (Hildesheim) 8 (1930) 106—117 178—187 250—263. — N., Frauenarzt in Görlitz, untersucht die Fragen: Besteht zwischen der Auffassung der christlichen Religion und der medizinischen Wissenschaft tatsächlich ein Widerspruch? Wird jene durch diese gestützt? Sind die sittlichen Forderungen der Kirche tatsächlich überlebt? (107.) Seine Antwort lautet, daß ein solcher Widerspruch zwischen medizinischer Wissenschaft und christlicher Sexualethik nicht besteht, sobald die medizinische Wissenschaft sich auf ihr tieferes Wesen besinnt und ihre Zuständigkeit nicht auf ein fremdes Gebiet überträgt (263). Er erörtert dieses Ergebnis in einer eingehenden grundsätzlichen Prüfung der Frage der Geburtenregelung (178 ff. 183 ff.) und der Schwangerschaftsunterbrechung (250 ff.). — Es ist ein ernstes Bemühen, in die moraltheologischen Grundsätze und die entsprechende Beweisführung sich hineinzufinden, das im wesentlichen gelungen ist. An einzelnen Stellen ist aber eine weniger scharfe und für Nichttheologen auch etwas irreführende Fassung stehengeblieben, wie auch die Schlußbemerkung der Schriftleitung andeutet. Daß beim Notstand die Zerstörung des keimenden Lebens nie direkt gewollt und verursacht werden darf (weder als Mittel noch als Zweck), ist richtig; daß aber der Notstand überhaupt nie zu einem direkten Eingriff in die Rechts- und Gütersphäre des anderen berechtige, also z. B. in die bloß materiellen Güter, ist wohl zu viel behauptet (255 f.). Wer z. B. von einem wütenden Hund angefallen wird und sich sonst nicht schützen kann, darf aus einem fremden Gartenzaun zu diesem Zweck eine Latte herausbrechen. H.

247. Schlich, Joh., Die Gefährdung der christlichen Ehe in Stadt und Land: Pastor bonus 42 (1931) 34—49. — Bezüglich der heutigen Ehekrisis und des Eheverfalles werden behandelt: die Tatsachen (Ehescheidungen, Geburtenrückgang infolge von Ehemißbrauch und Abtreibung), die Ursachen (soziale, wirtschaftliche, weltanschauliche) und schließlich die Heilmittel. Der Aufsatz bietet einen guten Überblick über die gegenwärtige Lage. H.

248. Vermeersch, A., La conférence de Lambeth et la morale du mariage: NouvRevTh 57 (1930) 831—859. — Ders., De periclitanti honestate coniugali: PeriodMorCanLit 19 (1930) 143—158. — Nach einem allgemeinen Überblick über die Konferenz wird ausführlicher die auf ihr ausgesprochene Ehemoral behandelt und zum Abschluß der Eindruck, den diese Stellungnahme der Mehrheit der anglikanischen Bischöfe auf seiten der Katholiken und auf seiten der Anglikaner gemacht hat. Die sachlich gründlichen Ausführungen, in denen Klarheit und vornehme Maßhaltung sich paaren, geben einen guten Überblick über das umfangreiche Rundschreiben, das die Konferenz erlassen hat. — Der zweite Artikel bietet eine willkommene Ergänzung in seinem zweiten Teil, der die Gründe erörtert, auf die hin die Lambethkonferenz zu dem Zugeständnis ihrer Entschließung 15 über den Mißbrauch der Ehe kam. — S. 154—158 folgen nützliche statistische An-

gaben aus 17 verschiedenen Staaten, die über wesentliche Ehefragen beachtenswerten Aufschluß geben. Leider fehlt hier die Quellenangabe. Nicht alle Daten stimmen mit den amtlichen Quellen. H.

249. Donat, J., Zur „Individualpsychologie": ThPrQschr. 83 (1930) 722—743. — Man hat geglaubt, aus dem Ideengehalt der Individualpsychologie auch katholischen Erziehungs- und Seelsorgskreisen neue führende Gedanken geben zu können. D. legt im vorliegenden Artikel zunächst den Inhalt der Individualpsychologie in den Hauptzügen dar, wie sie bei Adler und dann auch in dem neuesten Werk von Allers geboten wird, und unterzieht sie dann in einem zweiten Teil einer grundsätzlichen Prüfung, deren Resultat wohl in dem Wort gegeben ist: „Aus allem ergibt sich zur Genüge, daß die Ips auch keine Führerin sein kann für die pastorale und pädagogische Tätigkeit des Priesters." D. leugnet deshalb aber nicht, daß einzelne Beobachtungen und Winke der Individualpsychologie auch für die Seelsorge von Bedeutung sind. H.

250. Neumann, Joh., Einführung in die Psychotherapie für Pfarrer (auf individualpsychologischer Grundlage). Unter Mitwirkung von M. H. Göring, F. Kölli, F. Künkel, K. Lenzberg, A. Römer, J. B. Schairer, K. Weinmann. gr. 8° (350 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. Geb. *M* 14.— Der Herausgeber selbst führt in der Einleitung aus, daß es zwar immer anerkannt war, der Seelsorger müsse nicht nur das Wort Gottes kennen, sondern auch die Menschenseele, der er es einpflanzen will, daß aber erst die neueste Entwicklung der Psychologie ein engeres Zusammenarbeiten von Psychologie und Seelsorge ermöglicht habe, und zwar vor allem auf dem Weg über die Psychotherapie. So ist neben dem Bewußten die Bedeutung des Unbewußten, neben dem einmaligen Symptom die ganze Struktur des Menschen, besonders wie sie sich im Leben entwickelt hat, dem Verständnis auch des Seelsorgers erschlossen worden. Wenn aber eine gewisse gemeinsame Linie Neurose, Perversion, Kriminalität, Psychose usw. verbindet, müssen zu diesem Verständnis Psychologen, Psychiater, Soziologen, Therapeuten, Seelsorger zusammenarbeiten, und das geschieht in diesem Werk. — K. Lenzberg gibt eine Darstellung der verschiedenen Systeme mit besonderer Betonung des Gegensatzes von Kausalität und Finalität bei Freud und Adler. — F. Kölli weist mit Recht darauf hin, daß Psychologie nötig ist, nicht bloß um den Menschen, sondern auch um die Heilige Schrift und die Kirchengeschichte zu verstehen. — A. Römer gibt einen Überblick über die Entwicklung der Religionspsychologie, wobei er besonders die Wendung von der Theorie zur Praxis berücksichtigt. — Neumann selbst vergleicht in den zwei letzten Arbeiten des theoretischen Teiles Seelsorge und Psychotherapie und läßt sie sich bezüglich des Verhältnisses Mensch — Mitmensch decken, nicht aber bezüglich des andern: Mensch — Gott. — Demgegenüber muß man im praktischen Teil besonders dem Pfarrer J. B. Schairer mehr zustimmen, der eine schärfere Trennungslinie zieht und die engen Maschen der Individualpsychologie für Therapie und Seelsorge etwas lockert. — So bedeutet das Werk als Ganzes einen weiteren Schritt voran auf dem Weg zu einer durchführbaren Synthese von Psychotherapie und Seelsorge. v. Frentz.

251. Schlund, Erhard, O. F. M., Die Stellung der Religion in der modernen Seele. Rel.-psychol. Vorlesungen. kl. 8° (117 S.) München 1930, C. v. Lamas Nachfolger. *M* 2.80. — Besonders die Differenzierungen des religiösen Lebens, je nach dem Überwiegen des Erkennens, Fühlens, Strebens mit ihren verschiedenen Unterarten und Extremen sind recht übersichtlich dargestellt. v. Fr.

252. Dausend, H., O. F. M., Die Sakramentalien. kl. 8° (86 S.) Düsseldorf o. J., L. Schwann. [Religiöse Quellenschriften. Herausgegeben von J. Walterscheid. Heft 63.] *M* 1.20 — Die Einführung gibt auf vier Seiten eine ansprechende Belehrung über die Sakramentalien im allgemeinen, ihren Ursprung, ihre Wirkungsweise, ihren Unterschied von den Sakramenten. Hier hätte wohl passend CIC can. 1144 angeführt werden können. Der Hauptteil enthält die gute deutsche Übersetzung von etwa 70 Weihungen und Segnungen aus dem Rituale Romanum und anderen liturgischen Büchern mit vorausgehenden dankenswerten Erklärungen. Deneffe.

253. Algermissen, K., Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge. 3. u. 4. Aufl. 8° (151 S.). Hannover 1930, J. Giesel. *M* 2.— Das Buch unterrichtet vortrefflich über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der heutigen, besonders der proletarischen Freidenkerbewegung. Es wurden gegründet: 1905 in Berlin der „Verein der Freidenker für Feuerbestattung" und 1908 in Eisenach der „Zentralverband proletarischer Freidenker Deutschlands", seit 1921 als „Gemeinschaft proletarischer Freidenker" bestehend. Im Jahre 1922 entstand durch Vereinigung proletarischer und bürgerlicher Organisationen die „Reichsarbeitsgemeinschaft der freigeistigen Verbände der deutschen Republik." 1925 verbanden sich Freidenkerorganisationen 10 verschiedener Länder unter dem Namen: „Internationale proletarischer Freidenker" (IPF); dazu gehört der russische „Bund der Gottlosen", der seit 1929 den Namen: „Verband der kämpfenden Gottlosen" führt. Ziel dieser Freidenkerbewegung ist Verweltlichung d. h. Entchristlichung und Entgottung des gesamten Lebens und Schaffung einer proletarischen gottlosen Menschheitskultur, im Namen der Vernunft (30 59). Die Mittel werden, namentlich von russischer Seite, mit großer Energie angewandt. Der Seelsorge und der theologischen Wissenschaft erwachsen dementsprechend neue Aufgaben, auf die der Verfasser hinweist und zu deren Lösung er beiträgt. Interessant ist die sozialistische Einwendung: die katholische Kirche verlangt von den katholischen Arbeitern, die den christlichen Gewerkschaften angehören, daß sie sich auch dem katholischen Arbeiterverein anschließen; aber von den Arbeitgebern, die in nichtkatholischen Verbänden sind, verlangt sie nicht die Zugehörigkeit zu einem katholischen Verein (93). — Von Cathrein sollte S. 87 auch angeführt werden: Sozialismus und Katholizismus (Paderborn 1929). D.

254. Mollat, G., Introduction à l'étude du droit canonique et du droit civil. 8° (71 S.) Paris 1930, Beauchesne. — Eine kleine, aber überaus praktische Anleitung zur Handhabung des Corpus Iuris, sowie zur schnellen und richtigen Deutung der Zitationen und Quellenangaben bei Kanonisten und Rechtsgelehrten. Ein Vademekum für alle Anfänger in der Rechtswissenschaft. P. Schmitz.

255. Petrani, Alexius, De relatione juridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica. 8° (IX u. 107 S.) Taurini 1930, Marietti. *L* 6.— Das mit großer Sachkenntnis und unter Benutzung eines reichen Quellenmaterials geschriebene Werkchen will vor allem der Praxis dienen und Priestern ein Wegweiser sein, die ihr Amt mit Angehörigen anderer Riten in Berührung bringt. — Der I. Teil behandelt nach zwei einleitenden Paragraphen, von denen der erste (1—7) einen zwar wenig originellen, aber doch recht instruktiven Überblick über die Entwicklung der einzelnen Riten gibt, der zweite (7—10) den gegenwärtigen Stand der unierten orient. Riten kurz skizziert, die großen allgemeinen Fragen: die oberste Regierungsgewalt (10 ff.) und speziell die Stellung des röm. Stuhles zu den or. Riten (14 ff.); dann die die Rituszu-

gehörigkeit bestimmenden Prinzipien (25 f.), den Rituswechsel (26—42) und das Kirchenregiment über die Angehörigen der verschiedenen Riten (42 ff.); hier wird besonders das Kompetenzverhältnis bei einem Nebeneinanderbestehen von lateinischer und orient. Jurisdiktion berücksichtigt. — Der II. Teil handelt über spezielle Fragen, bes. die Spendung der Sakramente. Zwei grundsätzliche Erwägungen werden vorausgeschickt: de rituum prohibita permixtione (57—59), de certo ordine in sacramentorum administratione (59—61), und dann die einzelnen Sakramente der Reihe nach behandelt. Ein Abschnitt: de temporibus sacris eorumque observatione (101 ff.) beschließt das Werk. — Leider entspricht die äußere Form des Buches nicht dem reichen von sachkundiger Hand gebotenen Inhalt: die drucktechnische Ausstattung ist unübersichtlich und schlecht; das — übrigens recht reiche und lehrreiche — Literaturverzeichnis ist nicht geordnet; besonders aber dürfte das Fehlen eines ausführlichen Sachregisters die praktische Brauchbarkeit des Werkes sehr beeinträchtigen. Koffler.

256. Hecht, F. X., Die kirchliche Eheschließungsform in Deutschland seit dem Jahre 1906: ThGl 22 (1930) 739—756. — Die für Deutschland am 14. April 1906 für den Abschluß von Mischehen wesentliche Eheschließungsform wird unter Berücksichtigung der später erlassenen kirchlichen Gesetze und Entscheidungen erörtert. Das Ergebnis ist im wesentlichen wohl folgendes: Zwei Zeitabschnitte sind zu unterscheiden, der erste vom 15. April 1906 bis zum 18. April 1908; der zweite vom 19. April 1908 bis zum 18. Mai 1918, in dem nur mehr jene formlosen Mischehen gültig sind, die zwei in Deutschland geborene Personen in Deutschland schließen. Das Sonderrecht der *Provida* hat mit dem 19. Mai 1918 aufgehört und an seine Stelle ist das allgemeine Recht des CIC getreten. Hürth.

257. Fuster, F., Comentarios a las respuestas de la Comisión Intérprete: Dispensa de impedimentos en caso de urgencia (can. 1945 § 3): EstudEcl 9 (1930) 518—530. — Der für die Praxis wichtige § 3 des Kanon 1045 über Ehedispensvollmachten in bestimmten dringenden Fällen außerhalb der Todesgefahr wird hier im Anschluß an die Entscheidungen der Commissio Pontificia in klarer und gründlicher Form erklärt. Die beigefügten Hinweise auf die Quellen und andere bisher erschienenen Zeitschriftenartikel erhöhen den Wert des Aufsatzes nicht wenig. H.

258. v. Hertling, L., S. J., Lehrbuch der aszetischen Theologie. gr. 8° (VIII u. 302 S.) Innsbruck 1930, Rauch. Geb. *M* 7.— Für eine wissenschaftliche Behandlung der Aszese hat O. Zimmermann S. J. in seinem Lehrbuch (vgl. Schol 5 [1930] 282 f.) die gediegene Grundlage geschaffen, die bisher gefehlt hat: eine Aszetik, die nicht nur gelegentliche Belege aus der kirchlichen Vergangenheit gibt, sondern als Frucht jahrelangen, eingehenden Studiums schlechthin die Aszese der gesamten kirchlichen Vergangenheit vorlegt, und zwar mit so reichen Belegen, daß auch der selbständige wissenschaftliche Forscher zufriedengestellt ist und ein fast nie versagendes Nachschlagewerk in der Hand hat. Diesem Nachschlagewerk gegenüber ist das von H. vor allem bloß ein Kompendium. Was Z. auf 600 Seiten ausdehnt, bietet er auf 160 viel kleineren Formates. Aber H. ist mehr als ein Kompendium. Er hat seine Eigenart, die auch Z. gegenüber einen Fortschritt anbahnt. Da ist vor allem die ausführliche dogmatische und geschichtliche Einleitung zu nennen. Die erste behandelt die übernatürliche, unsichtbare Heiligkeit der Gnade, die zweite die menschlich erworbene nach der Lehre der Heiligen Schrift und nach der Lehre der Kirche, wie sie sich hauptsächlich in den Heilig-

sprechungsprozessen und in der Bestätigung der Orden als Schulen der Vollkommenheit kundtut. Auch im Hauptteil ist für H. der geschichtliche Gesichtspunkt weithin maßgebend; dazu kommt aber noch ein anderer, der psychologische. H. hat einen guten Anfang gemacht, die Ergebnisse der modernen Psychologie hineinzuverarbeiten, und zwar in harmonischer Verbindung mit dem bewährten Alten. Zwei weitere Seiten der Eigenart des Buches sind, daß H. weniger aufs einzelne eingeht, sondern mehr große Komplexe behandelt: Hemmnisse, Willensbildung, Gebetsleben, Abtötung, Seelenführung — auch von der Mystik gibt er einen gut zusammenfassenden Abriß — und daß er seine Aufstellungen in konkretere Lebensnähe des modernen Menschen rückt. — Damit ergeben sich von selbst einige Wünsche für das Buch. Vor allem möchte man die geschichtliche Einleitung als ein eigenes Werk noch gründlicher durchgearbeitet erhalten. So sehr es zu begrüßen ist, daß durch das Herausarbeiten der großen Linien das geistliche Leben vereinfacht erscheint, müßte doch das einzelne aus dem Zustand des Essayhaften, mit leichter Feder Geschriebenen, zu soliderer Wissenschaftlichkeit durchgeführt werden; denn der eigentlich aszetische Inhalt ist zu gering. In manchen Fragen wie: Gnade und Verdienst, Willensschulung, Seelenführung, Unvollkommenheit und läßliche Sünde, wird man zudem die Ansichten von H. nicht ganz teilen.

v. Frentz.

259. Viller, M., S. J., La spiritualité des premiers siècles chrétiens (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Bd. 32). 12° (184 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. *Fr* 12.— Der Verf. hat uns hier vor allem einen Niederschlag seines vorzüglichen, im Orientalischen Institut zu Rom gehaltenen Kurses über die Frömmigkeit der orientalischen Väter geboten, der sich durch philologische und theologische Genauigkeit und Klarheit ausgezeichnet hatte. Dieser unzweifelhaft schwierigere Teil ist ergänzt durch die Darstellung der Frömmigkeit in der lateinischen Kirche. Die Auffassungen eines Klemens von Alexandrien, Origenes, Basilius, Augustin, Cassian, Gregor usw. sind gut herausgearbeitet und in ihrer Eigenart charakterisiert. Vielleicht noch wertvoller ist die konkrete Darbietung der aszetischen Ideale, wie sie dem Geiste des Urchristentums vorschwebten: Martyrium, Jungfräulichkeit, Mönchtum, Mystik, Gebete und Andachten. — Wenngleich wir jetzt ein vierbändiges Werk über die Geschichte der Frömmigkeit besitzen (Pourrat, La spiritualité chrétienne, Paris, Gabalda) ist damit die Notwendigkeit einer kritischen Einzeluntersuchung noch lange nicht geschwunden, und das Buch, das uns bisher über unseren Gegenstand orientierte (Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'église) ist seit langem nicht mehr auf der Höhe der Forschung. v. Fr.

260. Viller, M., Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: les oeuvres d'Évagre le Pontique: RevAscMyst 11 (1930) 156—184 239—268 331—336. — Eine vorzügliche Einzeluntersuchung zu dem vorigen Thema liefert V. in der RevAscMyst. Mit größter Genauigkeit der Methode weist er nach, daß Maximus Confessor in seinen aszetischen und mystischen Anschauungen fast vollständig mit Evagrius Ponticus übereinstimmt, also von ihm abhängt, allerdings unter Beiseitelassen alles dessen, was beim Schüler der Alexandriner Origenes und Clemens nicht ganz orthodox ist. So gewinnt V. eine große, einheitliche Linie für die Aszese und Mystik der griechischen Kirche und kann feststellen, wie vor allem Origenes, der als Dogmatiker nicht anerkannt wird, als Aszet und Mystiker einen ungeheuren Einfluß erhält, bis hin zu Simeon, dem neuen Theologen. Daß dieser Einfluß auch auf das

Abendland übergeht, zumal durch Cassian und den Areopagiten, ist bekannt. So verdient diese Studie weiteste Beachtung. v. Fr.

261. Gradenwitz, Otto, Die Regula Sancti Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik. gr. 8° (48 S.) Weimar 1929, H. Böhlaus Nachfolger. *M* 4.— Die Art und Weise, wie im Römischen Recht Zusätze und Unebenheiten entstanden sind, als Ausgangspunkt für die Erklärung ähnlicher Fälle in der Regel des hl. Benedikt zu nehmen, scheint überaus glücklich und versprechend. G. will damit durchaus nicht spätere Änderungen erweisen, sondern denkt, Benedikt selbst habe sie infolge erweiterter Erfahrung vorgenommen. Tatsächlich führt nun G. eine ganze Zahl von Stellen an, für deren Erklärung die Annahme einer wenig geglätteten Sprache nicht genügt, wohl aber die eines berichtigenden, nicht jedoch ganz fehlerlos eingefügten Zusatzes. So bei der Strafe derer, die zu spät ins Chor kommen, dem Titel des Cellerar als Vaters des Klosters, den Namen des Priors und Propstes u. a. Die meisten Erklärungen G.s sind sehr ansprechend, andere, wie die *iussio abbatis,* müßten philologisch und historisch besser unterbaut werden. v. Fr.

262. Schuck, Joh., Priestersorge. Weisungen der Vätermystik zu der priesterlichen Doppelaufgabe: „Gehet hin" (Matth. 28, 19) und „Bleibet in mir" (Joh. 15, 4). 8° (229 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Geb. *M* 5.— Der Wert des Werkes liegt in der gründlichen psychologischen Durcharbeitung vorab des Lebens und der Predigten des hl. Bernhard. Da wird der Mann, der uns Jahrhunderte fern liegt und ganz mit dem Goldglanz des heroischen Heiligen bekleidet ist, zum Menschen, der große und kleine, äußere und innere Kämpfe durchmacht und so dem Seelsorger von heute ganz nahe rückt, für ihn verständlich wird, ihm aus eigenster Erfahrung Wertvolles zu sagen weiß. Die seelsorgerischen Enttäuschungen, Bitterkeiten, Mühen des Heiligen sind ganz ähnlich wie die des heutigen Priesters, auch seine Seele schwankt hin und her zwischen Angst und Zuversicht, Scheu und Ungestüm, Gottesferne und Gottesnähe, am meisten aber zwischen beschaulichem und tätigem Leben. — So hat das Buch sowohl wissenschaftlich wie praktisch als Charakterstudie über den Doctor mellifluus seine Bedeutung. v. Fr.

263. Das Heilige Reich. Texte zur mittelalterlichen Geistesgeschichte, hrsg. von A. Dempf. I. Lützeler, H., Die symbolische Franziskuslegende. Die schönsten Stücke des Franziskuskanons. 8° (130 S.) München und Berlin 1929, R. Oldenbourg. Kart. *M* 4.50. II. Lascar, M. L., Hildegard von Bingen. Der Weg der Welt. In Auswahl übersetzt. 8° (174 S.) ebd. 1929. Kart. *M* 5.50. — I. Gegenüber dem Bestreben, das bisher im Vordergrund der Franziskusforschung stand, aus dem Rankenwerk der Legenden den geschichtlichen Heiligen herauszuarbeiten, will dieses Werk gerade die Figur der Legende nach ihren wesentlichen Zügen darstellen, eine für die Kulturgeschichte sicher nicht weniger wichtige Arbeit. Da erscheint Franz weniger als der große Ordensstifter, vielmehr als der neue, geistige, christusähnliche Mensch, der ein heiliges, geistiges, fast apokalyptisches Reich heraufführt. Wie diese Linie vom Testament des Heiligen aus voranführt und einen Höhepunkt in der von Bonaventura verfaßten Vita, eine unkirchliche Überspitzung in des Ubertino von Casale Arbor vitae crucifixi Jesu findet, wird durch die bloße Darlegung der Texte anschaulich gezeigt. — II. Das zweite Buch der Sammlung gibt Auszüge aus dem Scivias, dem gewaltigen visionären Weltbild der Seherin von Bingen, das an Augustins Gottesstaat erinnert, den Geist der Apokalypse in sich trägt und Dantes Göttliche Komödie, zum Teil groß-

artiger, vorwegnimmt. Neben der Scholastik und der spekulativen Mystik des Mittelalters ist es ein nicht weniger bedeutender Zeuge für den starken und großen Geist jener Epoche. Es verdient trotz seiner ganz anderen Art, wie jene unserem Verständnis wieder nähergebracht zu werden, wenn wir das Mittelalter ganz würdigen wollen.

v. Fr.

264. Dreß, Walter, Die Mystik des Marsilio Ficino. (Bd. 14 der: Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. v. E. Hirsch u. H. Lietzmann.) gr. 8° (XI u. 216 S.) Berlin 1929, W. de Gruyter. *M* 15.—; geb. *M* 16.50. — Was das Werk bietet, würde der Titel: die Religionsphilosophie des M. F. deutlicher besagen. Denn D. gibt zuerst die geschichtlichen Voraussetzungen von F.s Hauptwerk: Theologia Platonica und legt dann seine Theodizee vor: das Verhältnis von Gott und Welt, die Bedeutung der Seele, den Weg der Seele zu Gott durch Erkennen und Fühlen, seine Religionsauffassung. Nach dieser philosophischen, oder genauer apologetischen Schrift bespricht D. eine theologische, das Bruchstück von F.s Kommentar zum Römerbrief. — Wertvoll ist nach der formellen Seite die Erkenntnis, daß man F. nicht einseitig von der Zukunft aus, also von der Reformation her, sondern wenigstens ebensosehr von der Vergangenheit aus verstehen muß, in der er doch ganz verwurzelt ist; er will Apologet der christlichen Religion sein, und was dieser bei den Platonikern widerspricht, verwirft er. Nach der inhaltlichen Seite hat D. sehr gut die Eigenart F.s herausgearbeitet: Gott tritt zurück, wird gewissermaßen ein Teil des Universums, der Mensch aber dessen Zentrum; weniger wichtig als das absolute Gut erscheint das relative, Gott als ewige Lust des Menschen. — Was dem Werk mangelt, ist eine gründliche, kritische Kenntnis sowohl der Scholastik als auch der aristotelischen und platonischen Philosophie. Sie treten fast nur als Schemata auf, nach denen geordnet wird, während doch nicht nur die aristotelische, sondern auch die platonische Philosophie wirkliche Wahrheitsmomente enthält und die Scholastik diese in weitem Maße verbindet, durchaus nicht bloß unausgeglichen nebeneinander stellt. So könnte das Bild F.s noch wirksamer dargestellt werden, wie nämlich seine Lehre dem Wortlaut nach nicht nur mit der kirchlichen Lehre, sondern weitgehend auch mit der Scholastik übereinstimmt, der neuplatonischen, anthropozentrischen Haltung nach sich aber bedeutend von ihr entfernt und so ungewollt der Zukunft vorarbeitet. v. Fr.

265. Rath, W., Der Gottesfreund vom Oberland. Sein Leben, geschildert auf Grundlage der Urkundenbücher des Johanniterhauses „Zum grünen Wörth" in Straßburg. 8° (202 S.) Leipzig-Straßburg-Zürich 1930, Heitz & Cie. Br. *M* 3.— Die Hoffnung, in dem Werk einen wissenschaftlichen Beitrag zur Gottesfreundmystik zu finden, wird leider gründlich enttäuscht. R. läßt die geschichtliche Frage ganz beiseite und nimmt das Briefbuch des Rulman Merswin einfach als echt hin, obwohl er die ganze Literatur darüber, besonders Schmidt, Denifle, Rieder, Strauch kennt. Er legt also das Leben des Gottesfreundes an Hand dieser von der Forschung als fromme Fälschungen Merswins anerkannten Briefe dar und erklärt seine mystischen Erlebnisse dann anthroposophisch, mittels der Auffassungen Rudolf Steiners. Da sich eine Auseinandersetzung mit diesen erübrigt, kann man in dem Buch nur einen recht interessanten Niederschlag des pessimistischen und zugleich reformeifrigen Geistes mancher Guten zur Zeit des „Babylonischen Exils" und des „Großen Schismas" erblicken. v. Fr.

Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales.

Von Franz Pelster S. J.

O. Lottin[1] wies jüngst auf eine Tatsache hin, die sich ihm bei seinen Studien über die Scholastik des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts ergeben hatte. Die Theologen kümmern sich wenig um ihre entfernteren Vorläufer; sie wenden vielmehr ihre ganze Aufmerksamkeit den unmittelbaren Vorgängern zu. Aus ihnen schöpfen sie ihr Beweismaterial, zu ihren Ansichten nehmen sie in positivem oder negativem Sinne Stellung. Diese Erscheinung veranschaulicht Lottin an Albert, Bonaventura, Thomas. Ich möchte nur einschränkend, aber durchaus im Sinne Lottins hinzufügen, daß die scholastischen Größen natürlich in späteren Jahren selbständiger werden und auch auf weiter zurückliegendes Material, zumal auf Augustinus selbst, ihre Studien ausdehnen.

Aus der angeführten Tatsache ergibt sich für die Forschung die Aufgabe, das Jahrzehnt unmittelbar vor dem Auftreten von Bonaventura und Thomas nach allen Richtungen hin zu untersuchen. Die Führer der scholastischen Theologie haben eine solche Forschung, die sie mitten in den Strom der theologischen Entwicklung hineinstellt und sie bewußt als Glied einer Kette betrachtet, in keiner Hinsicht zu fürchten. Allerdings wird ihre Ursprünglichkeit und Neuheit bei dieser Betrachtungsweise eine gewisse Einbuße erleiden und vielleicht weniger Anlaß zu gutgemeinten rhetorischen Übungen bieten. Thomas z. B., der noch vor kurzem als Schöpfer der scholastischen Quodlibeta gefeiert wurde, hat hier ebenso wie bei den Quaestiones disputatae nur eine bereits in aller Form bestehende Übung fortgesetzt und ausgebaut. Die Fragen, die er im Sentenzenkommentar und in den Quaestiones erörtert, sind zum weitaus größten Teil vor ihm gestellt und behandelt. Ähnliches gilt von Bonaventura.

[1] L'influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes: RechThAncMéd 2 (1930) 325.

Trotz dieser engen Anlehnung an die Vorgänger zeigt eindringende Forschung im einzelnen stets aufs neue, wie vielgestaltig und mannigfach der Fortschritt ist, den diese Großen der Scholastik angebahnt haben. Und wenn auch die Lösung vieler Probleme selbst ihnen nur teilweise gelungen ist und spätere Jahrhunderte weit über sie hinausgelangen konnten, so ist die Feststellung dieser Tatsache nur die Erläuterung einer Grundtatsache der Menschheitsgeschichte, daß nämlich auch das Wissen der Geistesgrößen nur Stückwerk und Dämmerung ist.

Es bleibt das unvergängliche Verdienst der Franziskaner von Quaracchi, daß sie in richtiger Erkenntnis des Wertes dieser vorbereitenden Zeit die Neuherausgabe der Summa des Alexander von Hales unternommen haben, deren stattliche Bände ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Erforschung dieser Jahrzehnte bilden. Ein Mißgeschick ist ihnen allerdings begegnet. Trotz verschiedener Warnungssignale, die selbst aus ihren eigenen Reihen gegeben wurden, haben sie im Vertrauen auf scheinbar gute Gründe die Echtheit der drei ersten Bücher der Summa angenommen und aus dieser Überzeugung heraus die Ausgabe gestaltet. Eine solche Ansicht ist nach neueren Forschungen, wenigstens in ihrer Verallgemeinerung nicht haltbar[2]. In der Summa stecken manch fremde Bestandteile. Ob und wieweit Alexander selbst noch den Redaktor gespielt hat, bleibt einstweilen ungeklärt. Es ist daher bei ihrem Gebrauch größte Vorsicht geboten.

Eine Entschädigung ist uns jedoch gegeben. Im Zusammenhang mit der Neuausgabe hat sich die Aufmerksamkeit auf eine sehr umfassende Literatur von Sentenzenkommentaren,

---

[2] Vgl. besonders O. Lottin, Alexandre de Halès et la „Summa de anima" de Jean de la Rochelle: RechThAncMéd 2 (1930) 396—409. Ders., Rezension der Summa: ebd. 266*—268*. B. Geyer, Zur Frage nach der Echtheit der Summa des Alexander Halensis: Franz Stud 16 (1929) 171—176. F. Pelster, Rezension: Schol 5 (1930) 276—280; Ders., Intorno all'origine e all'autenticità della „Summa" di Alessandro di Hales: CivCatt 82 I (1931) 37—49 414—431. Eine gute Übersicht über die historische Entwicklung der Frage, die freilich in den Folgerungen zu weit gehen dürfte, gibt M. Gorce, La Somme théologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique: New Schol 5 (1931) 1—72; vgl. unten „Aufsätze und Bücher" Nr. 306.

Quaestiones disputatae und Quodlibeta gerichtet, die der Zeit unmittelbar vor Bonaventura und Thomas angehören [3]. Viele derselben stammen aus Franziskanerkreisen, auch von Alexander selbst, manche andere aus den Kreisen des Weltklerus, einzelne, wenn wir von Albert absehen, auch von Dominikanern. Und es bestehen Anzeichen und erste Funde, die eine Vergrößerung dieses Anteils der Dominikaner erwarten lassen [4].

Nur der Quästionenliteratur um Alexander sollen dieser und ein folgender Aufsatz gewidmet sein. In früheren Untersuchungen [5] wies ich bereits auf ein starkes Hemmnis hin, das vor allem zu beseitigen ist: die Anonymität der meisten Fragen und der fast chaotische Zustand mancher in Betracht kommenden Hss [6]. In Fortsetzung der ersten Untersuchung, welche die wichtigsten Hss namhaft machte und einige Fragen für Alexander und andere in Anspruch nahm, möchte diese Arbeit, die ebensowenig wie die erste abschließend sein kann, weitere Komplexe herausgreifen und klären.

Im ersten Kapitel bin ich dem Leser Rechenschaft schuldig über die Methode, die ich bei Bestimmung des großenteils anonymen Materials eingehalten habe. Zugleich nenne ich hier die für die jetzige Untersuchung in Betracht kommenden Hss. In den folgenden Kapiteln gebe ich das Verzeichnis der Fragen des Iohannes de Rupella, Odo Rigaldi, Guillelmus de Militona, Guiardus, Odo de Castro Radulphi und Gualterus

---

[3] Vgl. über diese Literatur F. Pelster, Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256: Schol 5 (1930) 46.

[4] Ebd. 72—78. Weiteres Material werde ich in nächster Zeit bringen.

[5] Ebd. 46—58; Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi: ZKathTh 48 (1924) 500—509.

[6] Ich möchte betonen, daß mir die Echtheit der Schol 5 (1930) 49 genannten Fragen 1—9 14 noch nicht völlig einwandfrei feststeht, obgleich De mendacio, wenigstens in der Redaktion des Cod. Bodleianus 292 der Bodleiana im wesentlichen mit 2 q. 122 (123) identisch ist. Aber bei dem heutigen Stand der Forschung darf man von einem Vorkommen in der Summa nicht mehr ohne weiteres auf die Echtheit der Frage schließen. In einem folgenden Aufsatz, in dem dieser Komplex bedeutend erweitert wird, muß ich auf die Echtheitsfrage zurückkommen.

de Castro Theoderici, soweit sich dies bis heute mir ergeben hat. Alexander und einige Anonyme sind einer weiteren Studie vorbehalten.

I. Methode der Forschung und Übersicht über die Hss.

Die Untersuchung von Mischhandschriften, wie es jene sind, mit denen wir uns zu beschäftigen haben, unterliegt oft einer Gefahr. Man ist geneigt, nach Feststellung des Verfassers der einen oder anderen Frage die ganze Hs oder wenigstens eine bedeutende Gruppe von Fragen dem gefundenen Autor zuzuweisen. Eine solche Zuteilung ist berechtigt, wenn die Fragen ein festverbundenes, einheitliches Ganzes bilden. Nur zu oft hat aber der Schreiber oder erste Zusammensteller aus ganz verschiedenen Autoren jene Einzelquästionen oder Gruppen ausgewählt, die ihn interessierten [7]. Bisweilen hat er auch die Fragen verschiedener Autoren zum gleichen Thema aneinandergereiht, oder auch es hat der Schreiber oder spätere Benutzer der Hs auf dem zum Schluß eines Quaterns oder sonstwie sich ergebenden freien Raum die eine oder andere Quaestio eines fremden Verfassers nachgetragen. In solchen Fällen hat das Zurückgreifen auf rein äußere Kriterien meistens nur beschränkten Erfolg. Es gelingt vielleicht mit Hilfe anderer nicht anonymer Hss einigen Fragen den Schleier, der über dem Verfasser ruht, zu nehmen. Hier und da führt auch ein Zitat oder ein Verweis auf etwas in einer anderen Quaestio Behandeltes einen Schritt weiter. Im letzten Fall ist bereits Vorsicht geboten; denn bei einem Verweis auf eine Frage De conscientia oder De aureola oder De veritate humanae naturae muß man sich vor Augen halten, daß es vielleicht ein halbes Dutzend oder mehr Fragen mit gleichem Namen gibt.

Damit ist der Bereich der äußeren Kriterien in der Hauptsache erschöpft. Es bleiben die inneren Kriterien. Einige Aussicht auf Erfolg hat der Vergleich in der Lehre.

[7] Noch in letzter Zeit wurde dieser Beweis überspannt in den verdienstvollen Studien von E. Longpré, Le Quolibet de Nicolas de Lyre: ArchFrancHist 23 (1930) 42—56 und von P. Glorieux, Une question inédite de Gérard d'Abbeville sur l'Immaculée Conception: RechThAncMéd 2 (1930) 261—289. Vgl. Schol 6 (1931) 127—129.

Besonders wertvoll ist ein solcher Vergleich als negatives Kriterium, weniger als positives, da aus der Gleichheit der Lehre zwar oft die Verwandtschaft, aber selten die Identität der Verfasser sich ableiten läßt. Viel mehr Erfolg hat das positive Kriterium, zumal wenn es sich um Kontroverslehren handelt, für die Bestimmung der Zugehörigkeit zu einem Orden oder zu einer Schule. Aber auch bei der Verwertung des negativen Kriteriums ist zu berücksichtigen, daß derselbe Lehrer im Laufe der Zeit seine Ansicht ändern kann. Eine besondere Schwierigkeit ist bei handschriftlichem Material für die Vergleichung der Lehre dadurch gegeben, daß die zu berücksichtigenden Hss meistens an sehr verschiedenen Orten liegen und überhaupt ein bis ins einzelne gehender Vergleich mehrerer Hss, wie er für eine solche Methode geboten ist, äußerst mühevoll und zeitraubend ist. Trotzdem ist diese Methode in letzter Zeit besonders von O. Lottin mit recht gutem Erfolg mehrfach angewandt worden.

In vielen Fällen wird aber nichts anderes übrig bleiben als die Zufluchtnahme zu reinen S t i l kriterien. Ist dies aber bereits heute möglich, da die mittelalterliche lateinische Philologie erst am Anfang ihrer Laufbahn steht und man von einer Philologie der Scholastiker kaum reden kann? Trotzdem dürfen wir, wenn auch mit manchen Einschränkungen, die Frage bejahen. Wir finden nämlich, daß in der eigentlich scholastischen Literatur, also in den Kommentaren, Quästionen und Quodlibeta die meisten Autoren bei aller Übereinstimmung im Typus sich dennoch einige sprachliche Besonderheiten im einzelnen erlauben und dieselben mehr oder minder festhalten. Fast alle Scholastiker haben einige Lieblingsformen, die ungezählte Male wiederkehren, mag dies nun ein *Circa primum sic procedítur* sein, ein *Responsio. Dicendum,* ein *Solutio. Dicimus* oder ein *Ad quod dicendum,* ein *Ad praedictorum intelligentiam considerandum,* ein *Quantum ad primum sic opponitur* oder sonst irgendwelche Formel. Solch mehr oder minder stereotype Formeln tun als negative und positive Kriterien außerordentliche Dienste; nicht selten führen sie mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit zum wahren Ver-

fasser. Zudem haben sie bei handschriftlichem und weitzerstreutem Material den großen Vorteil einer verhältnismäßig leichten Handhabung, während eine vollständige Stilvergleichung zwar eine theoretisch ideale Forderung ist, aber sich meistens nicht durchführen läßt. Die Anwendung dieser Methode ist auch keineswegs völlig neu. Bereits in seiner Studie über Thomas von Sutton wies F. Ehrle [8] darauf hin, daß bei Sutton die eigentümliche Wendung *opinio illius relicta in scriptis* zum Echtheitsbeweis herangezogen werden könnte. Später machte ich darauf aufmerksam, daß derselbe Sutton mit Vorliebe seine Schriften mit einem Lobpreis auf die Wahrheit beginne, und ich benutzte dies Kriterium zum Echtheitsbeweis bei den Schriften Contra pluralitatem animae, De productione formarum und der Konkordanz Veritatis et sobrietatis verba eloquor [9]. Für die beiden ersten Schriften fand ich nachher auch den äußeren Beweis [10]. Später betonte O. Lottin [11] die Bedeutung, die ein *Redditur* zur Einleitung der Responsio für den Echtheitsbeweis bei den Fragen des Simon von Tournai haben kann; B. Geyer [12] benutzte ein oft wiederholtes *ut tactum est* zum Nachweis, daß ein Teil der Summa Alexanders erst später eingeschoben wurde.

Soll aber die Beobachtung des Formelwesens nicht zu Luftgebilden, sondern zu dauernden Ergebnissen führen, so muß man einige Regeln und Einschränkungen wohl vor Augen halten. Bei negativer Anwendung des Kriteriums — die einem

---

[8] Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae: Festschrift Hertling (Kempten u. München 1913) 435.

[9] Thomas von Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. ZKathTh 46 (1922) 227—236. Der Einwand, den Mandonnet gegen diesen Beweis erhob, Liebe zur Wahrheit sei ein Kennzeichen des ganzen Dominikanerordens, trifft nicht den Kern. Ich argumentiere nicht aus der Wahrheitsliebe Suttons, sondern aus seiner Vorliebe, die Schriften mit einem Lobpreis auf die Wahrheit zu beginnen — zwei ganz verschiedene Dinge. Die noch heute übliche Zuteilung der Konkordanz Veritatis et sobrietatis an Benedikt von Assignano scheint mir des soliden Fundamentes zu entbehren.

[10] Thomas von Sutton O. Pr. als Verfasser zweier Schriften über die Einheit der Wesensform: Schol 3 (1928) 411—413.

[11] L'authenticité de la „Summa" d'Étienne Langton: RechThAncMéd 1 (1929) 503.

[12] Zur Frage nach der Echtheit der Summa des Alexander von Hales: FranzStud 16 (1929) 173.

bestimmten Autor eigentümliche Formel findet sich nicht in einer Schrift; also ist diese Schrift unecht — muß beachtet werden, daß ein Schriftsteller im Laufe der Zeit oder unter bestimmten Voraussetzungen seinen Brauch ändert [13]. Deshalb wird das Fehlen einer einzelnen Formel selten einen vollgültigen Beweis für die Unechtheit einer Schrift liefern; es kann aber in sehr vielen Fällen ein erstes Anzeichen sein. Bei positivem Gebrauch des Kriteriums — die einem bestimmten Schriftsteller eigentümliche Formel findet sich in irgendeiner Quaestio; also ist diese Frage echt — muß man sich davor hüten, zu schnell eine bestimmte Formel als charakteristisch für einen Schriftsteller auszugeben. Die Erfahrung lehrt nur zu oft das Fehlerhafte eines solchen Schlusses. Was man als charakteristisch angesehen hatte, stellt sich als gemeinsames Gut einer Zeit oder einer Gruppe heraus. Fortgesetztes vergleichendes Studium wird auf diesem Gebiete manchen Irrtum verhüten oder korrigieren. Ich muß auch damit rechnen, daß eine Frage teilweise unter dem Einfluß eines anderen Autors steht oder gar aus ihm kompiliert ist. Eine solche Anlehnung wird sich natürlicherweise auch im Formelwesen kundgeben [14].

---

[13] Die Beobachtung, daß bei Thomas in Quodlibet 11 und 12 ganz gegen den sonstigen Gebrauch das „Ad primum (Circa primum) sic proceditur" völlig fehlt, führte mich zu der Annahme, daß diesen Quodlibeta eine eigene Stellung zukommt. Da nun Q. 12 deutlich nach Neapel weist, so wird dies auch bei Q. 11 der Fall sein. So ist auch die alte Überlieferung, daß Q. 7—11 (12) aus Italien stammen, genügend erklärt, selbst wenn Q. 7—9 (10) aus den Jahren 1256—1259 herrühren. Ein anderes Beispiel. In dem nachweislich der Neapolitaner Lehrzeit angehörigen Johanneskommentar finden wir als Einleitungsform statt des alten „Hic ostendit" und des späteren „Deinde cum dicit" als durchaus vorwiegende Formel „Consequenter cum dicit". Interessant ist es nun, daß in den Concordantiae dictorum Thomae, deren Echtheit ich einstweilen trotz des Einspruches von Mandonnet und Grabmann als durchaus verbürgt ansehe, die analoge Formel „Consequenter" oder „Consequenter cum agitur, quaereretur" immer wieder begegnet. Die Concordantiae, welche den Johanneskommentar oder den dritten Teil der Summa und den Averroistenstreit erwähnen, gehören derselben Zeit an. Ähnlich läßt sich bei Wilhelm von Moerbeke mit der Zeit ein gewisser Wechsel in der Wahl der lateinischen Wörter, die zur Übersetzung bestimmter griechischer Partikeln dienen, beobachten. Vgl. ThRev 29 (1930) 117 f.

[14] Ein Beispiel wird uns später bei Guillelmus de Militona begegnen.

Diese Erwägungen führen zu einigen praktischen Regeln. Zuerst wird es in den meisten Fällen gut sein, die Kriterien nur innerhalb einer mehr oder minder geschlossenen Zeit und Gruppe anzuwenden. Wenn man weiß, daß die fraglichen Quästionen dieser oder jener Zeit angehören, daß als Verfasser nur eine bestimmte Gruppe von Lehrern in Frage kommt, so ist die Gefahr eines Fehlgriffes viel geringer und es besteht beste Aussicht auf Erfolg. Ferner sollte man, abgesehen von ganz besonderen Ausnahmefällen, nicht aus dem Einzelvorkommen einer charakteristischen Formel schließen, sondern aus ihrer wiederholten Verwendung. Viel sicherer wird der Beweis, wenn man das wiederholte Auftreten verschiedener und voneinander unabhängiger Redeweisen eines Schriftstellers in der zu bestimmenden Frage dartun kann. Eine einzelne Formel mag auch bei anderen vorkommen; eine solche Konvergenz dagegen ist bei einem anderen wenig wahrscheinlich oder ganz ausgeschlossen. Endlich dürfen wir auch nicht vergessen, daß wir es mit freien Wesen, die oft eine hohe literarische Kultur besitzen, zu tun haben. Solche Leute haben zwar ihre Gewohnheiten, sie binden sich aber nicht sklavisch, sondern ändern bisweilen bewußt oder halbbewußt solche Gewohnheiten. Nicht nur der ausschließliche Gebrauch ist beweisend, sondern auch der charakteristisch gewordene; nicht das Ausfallen der einen oder anderen Formel vernichtet die Beweiskraft, sondern erst eine wesentliche Änderung des Komplexes. Was den Grad der Gewißheit eines solchen Beweises angeht, so läßt sich darüber keine allgemeine Regel aufstellen; er muß durch ein Urteil bestimmt werden, das die konkreten Umstände wohl berücksichtigt und auf längerer Erfahrung in dieser Materie beruht. Fehlurteile werden sich nie völlig vermeiden lassen; es genügt aber, daß die Methode uns häufig zu positiven Ergebnissen führt. Soviel zur Erklärung und Begründung der angewandten Methode.

Entsprechend dem Ausgangs- und Mittelpunkt der ganzen Untersuchung beschränke ich mich hier auf Fragen und Lehrer, die in den Hss in Beziehung zu Quästionen des Alexander treten. Aus dem Franziskanerorden sind dies Io-

hannes de Rupella, Odo Rigaldi und Guillelmus de Militona, die wohl sämtlich noch Schüler Alexanders waren oder jedenfalls seine nächsten Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhl. Aus dem Weltklerus nehme ich die drei Pariser Kanzler Guiardus, Odo de Castro Radulphi und Gualterus de Castro Theoderici, die Zeitgenossen Alexanders sind und deren Schriften zusammen mit seinen Fragen vorkommen. Die etwas älteren Zeitgenossen Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Durasmes, Petrus de Barro, Magister Iohannes und andere lassen sich besser um Philippus Cancellarius und seine Fragen gruppieren. Da all diese Männer für uns nur als Lehrer in Betracht kommen, darf ich mich darauf beschränken, die auf die Lehrzeit sich beziehenden Daten zusammenzustellen, ohne auf das spätere kirchliche und kirchenpolitische Wirken einzugehen.

Was die Auswahl, Anordnung und Mitteilung der Fragen angeht, so war der Gesichtspunkt maßgebend, zuerst einmal, soweit immer möglich, eine Übersicht über das ganze Gebiet zu verschaffen, die später im einzelnen ausgedehnt und vervollkommnet werden muß. Entscheidenden Einfluß übte auch die Raumfrage aus. Es wäre an und für sich wünschenswert gewesen, an erster Stelle die Fragen so aufzuzählen, wie sie in jeder Hs sich finden, und dann eine Zusammenstellung nach Autoren und nach sachlichen Gesichtspunkten zu liefern. Ein solcher Plan scheiterte an der Fülle des Stoffes und der Begrenztheit des Raumes. Immerhin bleibt es auch nach dieser Arbeit noch durchaus nützlich, daß die einzelnen Hss in dieser Weise beschrieben werden. Ebenso hätte ich gewünscht, nicht nur den Titel der Quaestio und der ersten Frage zu verzeichnen, sondern auch die Untertitel. Man hätte dann viel vollständiger die Problemlage erkennen können. Auch dieser Wunsch war aus den gleichen Gründen undurchführbar; nicht selten hat eine Frage zehn und mehr Unterfragen. Diesen Mangel können aber solche, die einzelne Probleme aus diesem gewaltigen Komplex behandeln, nach und nach beheben, indem sie die zu einem Problem gehörigen Fragen im einzelnen aufzählen.

Ich gebe also nur die Titel der ersten Fragen und diese nicht in systematischer Folge, sondern in der Reihenfolge und Form, wie sie in der für den betreffenden Autor wichtigsten und reichsten Hs stehen. Das Sigel der Hs, aus der der Wortlaut der Fragen genommen ist, steht immer an erster Stelle; ihm folgen die Blattzahlen und Sigeln der übrigen Hss. Da zu vielen Problemen eine ganze Reihe

von verschiedenen Fragen mit fast gleichlautenden Titeln in der zeitgenössischen Literatur vorkommt, so gab ich, um Verwechslungen zu vermeiden, ein möglichst reiches Incipit und meistens auch das Explicit. Wenn letzteres in einzelnen Fällen mangelt, so beruht dies auf einem Versehen bei Benutzung der Hss oder auch darauf, daß ich anfangs noch nicht alle Irrtumsmöglichkeiten, die bei dem verwickelten Stoff gegeben sind, hinreichend überschaute. Einzelne Lesefehler, die wahrscheinlich unterlaufen sind, konnte ich leider nicht korrigieren, da bei der weiten Zerstreutheit der Hss eine nochmalige Einsicht meistens unmöglich war. Wo in der Hs der Name des Autors genannt war, habe ich dies jedesmal im Text angegeben. Die Gründe, weshalb die übrigen anonymen Fragen diesem oder jenem Verfasser zugeteilt sind, werden jedesmal zu Schluß des Quästionenverzeichnisses aufgeführt.

Da die meisten der in Betracht kommenden Hss bereits im vorigen Artikel kurz beschrieben wurden, kann ich mich hier auf eine reine Aufzählung der diesmal verwendeten Hss beschränken. Soweit solche früher noch nicht genannt oder beschrieben waren, sind die notwendigsten Angaben beigefügt. Der Vollständigkeit halber nenne ich auch einzelne von mir unterdessen eingesehene Hss, die zwar keine von den diesmal behandelten Fragen enthalten, die aber durchaus in diesen Komplex gehören [15].

1. Cod. 737 der Stadtbibl. Toulouse (T) [membr. ff. 294, 29·2 × 22·5 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Die Hs, die fast ausschließlich Quästionen enthält, war Eigentum des Augustinerklosters. — 2. Cod. 16406 der Pariser Nationalbibl. (P) [membr. ff. 230, 25·3 × 17·5 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Diese Hs, die Gerhard von Abbeville der Sorbonne vermachte, enthält Quästionen und ein Quodlibet. Sie wurde in letzter Zeit auch von Lottin in seinen Arbeiten zur Echtheit der Summa Alexanders herangezogen. — 3. Cod. 15272 (Sorbonne 139) der Pariser Nationalbibl. (P_1) [membr. ff. 174, 37 × 25·5 cm (2 col.) saec. 13 med.] enthält nach Postillen ff. 145^r—173^v Quästionen, die auch in anderen Hss der Gruppe vorkommen. Sie ist bis heute noch nicht herangezogen und kommt für die jetzt zu behandelnden Fragen nicht in Betracht. — 4. Cod. 434 I der Stadtbibl. Douai (D_1) [membr. ff. 134, 32·5 × 25 cm (2 col.) saec. 13 med.]. — 5. Cod. 434 II der gleichen Bibl. (D_2) [membr. ff. (I + 182), 32·5 × 23·3 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Beide eng zusammengehörenden Hss waren früher im Besitz des Klosters Anchiennes. Sie enthalten Auszüge und Fragen

[15] Die Zusammenstellung der mir schon früher bekannten Hss findet man Schol 5 (1930) 48 f.

der verschiedensten Lehrer aus der Zeit etwa von 1230 bis 1240. — 6. Cod. Bodl. 292 der Bodleiana Oxford (O_1) [saec. 14]. — 7. Cod. 8 C. 4 der Royal Collection des Brit. Mus. (Br) [membr. ff. 210, 22 × 15·2 cm (2 col.) saec. 13 med.] enthält ff. 96^v—111^v hierher gehörige Quaestiones de resurrectione, aureola et martyrio. — 8. Cod. 138 der Stadtbibl. Assisi (A) [saec. 13 med.]. — 9. Cod. 152 der Bibl. von S. Antonio Padua (Pa)[16] [saec. 13 med.]. — 9. Cod. Vat. lat. 782 (V) [saec. 13 med.].

II. Iohannes de Rupella und seine Quästionen.

Iohannes de Rupella (de La Rochelle)[17] war der erste Franziskaner, der die Magisterwürde erlangte. Es geschah dies unter Alexander von Hales, der bei seinem Eintritt in den Orden 1230/31 bereits Magister der Theologie war[18]. Für das Jahr 1238 ist Johannes als Magister regens bezeugt[19]. Sein Tod erfolgte vor September 1245[20]. Uns beschäftigen hier nur die Quästionen des Rupella[21]. Die Existenz solcher Fragen hat bereits P. Minges[22] auf Grund des Katalogs der Stadtbibl. Toulouse behauptet und ebenso hatte

[16] Die Sigle Pa statt der früheren P ist angewandt zur leichteren Unterscheidung von den Pariser Hss (P).

[17] Die Angaben über das Leben und die Schriften des Johannes haben gesammelt: Wadding-Sbaralea, Suppl. ad scriptores trium ordinum S. Francisci, Romae 1806, 458 f.; Daunou, Hist. littér. de la France 19 (Paris 1838) 171—173; I. Jeiler: Kirchenlexikon 6, 1760 f. Auf seine Bedeutung als Philosoph machte zuerst B. Hauréau, Hist. de la philosophie scolastique II 1 (Paris 1880) 192—213 nachdrücklich aufmerksam. Die vollständigste Zusammenstellung seiner Werke findet sich bei P. Minges, De scriptis quibusdam Fr. Ioannis de Rupella O. F. M.: ArchFrancHist 6 (1913) 597—622. Die Summa de anima existiert in der sehr mangelhaften Ausgabe von T. Domenichelli, La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle (Prato 1882). Aus neuester Zeit sind die wichtigen Untersuchungen von O. Lottin zu nennen: Les Traités sur l'Âme et les Vertus de Jean de La Rochelle: RevNéo-scolPh 32 (1930) 5—32; Alexandre de Halès et la „Summa de vitiis" de Jean de la Rochelle: RechThAncMéd 1 (1929) 240—243 und Alexandre de Halès et la „Summa de anima" de Jean de la Rochelle: ebd. 2 (1930) 396—409.

[18] Vgl. Denifle-Chatelain, Chartul. Univers. Paris. 1, 135 n. 76.

[19] Ebd. 1, 158 n. 108. — [20] Ebd. 1, 187 n. 150.

[21] Ob Rupella einen Sentenzenkommentar geschrieben hat, steht nicht fest. Jedenfalls ist derselbe bis heute unbekannt. Die folgende Untersuchung liefert einige Kriterien, welche das Suchen erleichtern. Außer den bisher bekannten philosophischen Traktaten fand ich eine anonyme Abhandlung De tempore in Cod. 152 von S. Antonio in Padua, über die ich andern Ortes einige Mitteilungen machen werde.

[22] ArchFrancHist 6 (1913) 620.

sich Ehrle, der die Hs selbst vor Jahren einsehen konnte, einige Notizen zu derselben gemacht. Fragen, die meines Erachtens sicher Rupella angehören, habe ich bisher nur in Cod. 737 der Stadtbibl. Toulouse [T] und in Cod. Vat. lat. 782 [V] gefunden [23]. Außerdem bin ich auf Grund innerer Kriterien der Ansicht, daß schon im ersten Teil der Summa eine Anzahl von Fragen steckt, die ihrer Substanz nach auf Rupella zurückgehen. Ich lasse zuerst die Fragen folgen und gebe alsdann die Begründung für die Zuteilung an Rupella. In der Reihenfolge schließe ich mich an die Toulouser Hs an.

1. Questio fratris Iohannis de Rupella de sanctificacione [24]. Questio est de sanctificacione virginis gloriose Marie. Nam sicut dictum est actus sanctificacionis beate virginis precedit actum incarnacionis. Et queruntur tria de sanctificacione: Primum est quid sit sanctificacio vel cuius sit sanctificacio, secundum est in quo statu sit sanctificacio, tercium est a quo sit ipsa sanctificacio. Quantum ad primum articulum queruntur duo: Primum est cuius sit sanctificacio. Schluß: quod ipsa prius ignorabat. 33^{r}—36^{v} T.

2. Questio fratris Iohannis de Rupella de transfiguracione domini. Mt. XVI. Questio est de apparicione dominice resurreccionis, que fuit antequam fieret, que dicitur transfiguracio, in qua dominus in sua claritate se ostendit Moysi et Helye etc. Et est prima questio utr. mutacio in corpore domini in illa debeat dici transfiguracio. Schl.: glorificati oculis corporalibus. 39^{r}—41^{v} T.

3. Queritur de dominica ascensione, de qua habetur in simbolo „Ascendit ad celos sedet ad dexteram". Et primo queritur an sit, secundo quid sit, tercio quomodo sit ... Quantum ad primum sic obicitur et queritur an ascensio sit. Schl.: suam presenciam corporalem. 41^{v}—43^{v} T; 89^{v}—92^{r} V [25].

4. Consequenter est questio de hoc quod dicitur „ad celos", cum dicitur „ascendit ad celos". Et queritur de celo empyreo ad quod ascendit ut magis cognoscamus terminum ascensionis dominice. Et

---

[23] Quaestiones de aeternitate Dei et mundi creatione, De praedestinatione, De resurrectione mortuorum, die nach Pasini in Cod. D. III 19 der Turiner Nationalbibl. vorhanden waren, sind verbrannt. Ehrle hat diese Hs nicht eingesehen, so daß keine Möglichkeit besteht, sich über die Fragen ein Urteil zu bilden.

[24] Der Name des Verfassers steht bei dieser und der folgenden Frage von gleichzeitiger Hand am Rand geschrieben.

[25] Die letzte Frage lautet auch in V: Queritur postea [de fructu ascensionis] quoad viventes. Der Schluß ist aber verschieden: maxime sequeretur amor carnalis. In einer Hs werden einige Zeilen fehlen.

primo queritur an sit celum empyreum i. e. celum aliquod uniforme. Schl.: sublimior in celo empyreo. 43v—46r T.

5. Consequenter viso de ascensione Christi et de termino ascensionis querendum est de sessione Christi ad dexteram patris ... Et circa hoc queruntur IIIIor: Primo an conveniat alii quam Christo sedere ad dexteram patris ... Quantum ad primum obicitur sic: Eph. 1°. Letzte Frage: Queritur quomodo conveniat filio secundum divinam naturam sedere ad equalitatem patris. 46r—v T.

6. Ad ampliorem evidenciam eius quod dicitur „Ascendit ad celos" et termini ascensionis Christi queritur de celo aquoso. De quo plura queruntur: Primo an sit, secundo cuius nature, tercio de condicione eius... Quantum ad primum obicitur sic: Gen. 1. Schl.: principium innovacionis celi aquosi. 46v—48r T.

7. Questio est utr. isti actus: excitare, iustificare, motus meritorios elicere sint actus gracie essenciales. Et ostenditur quod sic, quia dicit Bernardus in libro de gracia et libero arbitrio ... Consequenter est questio utr. gracia moveat liberum arbitrium violenter vel spontanee. Schl.: quia subitaneo fit illa mutacio. 58v—59v T.

8. Hec est alia questio de beatitudine fratris Io. de Rupella[26]. Quesitum est de beatitudine in se. Nunc restat de ipsa querere quoad suas differencias. Et primo incidit questio utr. habeat differencias. Et videtur quod non. Schl.: sc. carnis, mundi et diaboli. 156r—157v T.

9. Questio est de gracia. Et primo queritur de gracia in generali, secundo in speciali secundum quod dicitur gracia Dei, gracia angeli, gracia hominis. Item de gracia in gloria plura queruntur: Primum est an gracia sit et an sit necesse eam esse, secundum est quid sit ... Quantum ad primum articulum sc. an gracia sit ponuntur raciones ad utramque partem et ponuntur primo rationes... L. Fr. f. 147v: Consequenter queritur utr. gracia secundum magis et minus sit in uno quam in alio. Schl.: ad finem vel ad graciam increatam. 139r—147v V.

10. Dicto de virtutibus consequenter dicendum est de donis. Et primo de donis in generali, deinde de singulis donis. De donis in generali inquirenda sunt hec: De essencia donorum, de numero donorum... Quantum ad primum queritur an dona ponere sit necesse vel non. Circa primum videtur quod. Schl.: actus fidei perfectus est[27]. 132r—134r Pa.

---

[26] Unmittelbar vorher steht die Questio fratris Alexandri de beatitudine. Questio est de beatitudine. Et racione eius quod dicit Augustinus in libro de caritate. Schl.: premium actum ut visum est. Et sic patet responsio obiectorum. 154r—156r. Frage 8 ist jedoch trotz mancher Ähnlichkeit wohl kaum die Fortsetzung der vorhergehenden.

[27] Es muß sich hier um das Bruchstück eines größeren Traktates handeln. Ob dieser eine Summa de virtutibus ist, kann ich zur Zeit nicht feststellen.

Wir haben als Ausgangspunkt der Untersuchung die ausführlichen Fragen 1 2 8; außerdem steht uns als Vergleichsmaterial die Summa de anima zu Gebote. Bei dem letzten Werke ist allerdings zu beachten, daß es ein Traktat ist, daß es also naturgemäß einige Abweichungen aufweisen wird. Für die Fragen 3 bis 6 ist zu berücksichtigen, daß sie in unmittelbarer Verbindung zu den sicher echten Quästionen stehen, daß sie ferner ein in sich geschlossenes Ganzes bilden.

Nun ergeben sich aus dem Studium der echten Fragen unter Heranziehung von De anima folgende Kennzeichen für den Stil des Rupella, wobei nochmals daran erinnert sei, daß ich den folgenden Beweis nicht aus dem einzelnen Merkmal, sondern aus der Wiederholung und dem Zusammentreffen der verschiedenen Merkmale führe: Zuerst ist für Rupella charakteristisch, daß er von allen in Betracht kommenden Lehrern den meisten Sinn für klaren Aufbau der ganzen Frage und all ihrer Unterabteilungen besitzt. Die Hauptfragen werden zu Beginn der Quaestio angeführt, dann oft auch die Unterfragen. Die Antworten auf die Einwände werden viel seltener durch das bei anderen stereotype „Ad illud quod obicitur; ad aliud quod obicitur" eingeleitet als durch das bestimmte „Ad primum, ad secundum, ad ultimum". Recht häufig kommt auch das für ihn besonders kennzeichnende „Ad primam rationem" usw. vor. Mit der letzten Form hängt zusammen, daß Rupella eine ganz ausgesprochene Vorliebe für das Wort „ratio" hat. Die Gründe der Gegner führt er gern ein durch prima ratio, secunda ratio. Er selbst gebraucht in der Responsio bei Aufzählung der eigenen Gründe mehrfach dies Wort. Ferner liebt er es, die neuen Fragen durch „Consequenter quaeritur" einzuleiten, den ersten Einwand des ersten Artikels aber durch ein „Quantum ad primum [auch articulum] sic obicitur". Bei Anführung der Gegengründe zieht er ein „Ad oppositum" dem üblicheren „Contra" vor. Von all diesen Kennzeichen konnte ich wohl das eine oder andere gelegentlich in Fragen feststellen, die anderen Lehrern gehören, aber niemals auch nur im entferntesten die Gesamtheit. Darum haben wir das Recht, die Fragen 3 bis 7,

9 bis 10, welche den Komplex dieser Kennzeichen aufweisen, für Johannes in Anspruch zu nehmen. Nur einige Belege aus vielen: Consequenter queritur Fr. 1 3—9; Quantum ad primum 1 3—6 9—10; Prima (vel secunda etc.) ratio, ad primam racionem 1—4 7 9—10; Ad oppositum 1—3 8—9. Es sei ausdrücklich bemerkt, daß ein Nichtaufführen einer Frage nur bedeutet, daß ich mir kein Beispiel notiert habe, ferner daß es sich in den Fragen nicht um einen einzelnen Fall handelt, sondern um eine stehende, wenn auch nicht lückenlose Gewohnheit, die uns das Recht gibt, den Gebrauch als charakteristisch anzusehen.

Eine Folgerung sei hier nur angedeutet: In sehr vielen Fragen des ersten Teiles der Summa Alexanders finden wir im Gegensatz zu anderen Fragen ganz denselben Komplex von Kennzeichen. Nur beispielsweise sei hingewiesen auf I q. 6 m. 1 (ed. Quar. p. 54); q. 7 m. 1 (p. 58); q. 8 m. 1 (p. 62); q. 9 m. 1 (p. 64); q. 10 m. 1—3 (p. 70 sq.); q. 12 m. 8 (p. 92); q. 39 m. 3 (p. 390) [28] und ganz besonders auf das Kernstück der Trinitätslehre q. 42—47 (p. 458—487). Allerdings müssen wir nach Analogie anderer Vorgänge immer mit Änderungen und Zufügungen des Redaktors rechnen. Aber bei vielen von diesen und anderen Fragen scheint sich mir Rupella im wesentlichen als Autor mit Sicherheit zu ergeben, bei anderen mit Wahrscheinlichkeit. Rupella, der vor 50 Jahren so gut wie völlig vergessen war, tritt in die erste Reihe der Magistri aus der älteren Franziskanerschule.

III. Die Quästionen des Odo Rigaldi.

Unmittelbarer oder mittelbarer Nachfolger des Iohannes de Rupella auf dem Lehrstuhl im Pariser Franziskanerkonvent war Odo Rigaldi (Rigaud) [29], bis er im Jahre 1248 zum Erz-

[28] Rupella hat hier anscheinend die in Cod. 16406 der Pariser Nationalbibl. ff. 219r—221r erhaltene Frage Alexanders in seiner Weise überarbeitet. Cod. Assisi 138 hat auf ff. 196v—197r eine von beiden verschiedene Frage über dasselbe Thema.

[29] Vgl. Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris. 1, 211 n. 178. Salimbene (Cronica Fratris Salimbene de Adam ord. min. [ed O. Holder-Egger, Mon. Germ. hist. Scr. 32]), der öfter Odo als Erz-

bischof von Rouen ernannt wurde [30]. Die überaus segensreiche Tätigkeit, die er Jahrzehnte hindurch als Reformator seiner Erzdiözese entfaltete, gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit [31]. Am 2. Juli 1275 ist er gestorben [32].

Odo hat einen noch heute mehrfach und in etwas verschiedenen Redaktionen erhaltenen Kommentar zu den Sentenzen hinterlassen, auf den ich erst nach Einsicht des gesamten Materials eingehen möchte. Auf diesen Kommentar und überhaupt auf Odo als scholastischen Schriftsteller hat in neuerer Zeit zuerst F. Ehrle [33] hingewiesen, der auch reiche Auszüge aus ihm für die Veröffentlichung vorbereitet hatte. Uns sollen hier nur die Quästionen beschäftigen, deren Titel ich nach der Toulouser Hs aufzähle.

1. In nomine domini incipiunt questiones fratris Rigaldi [34]. Queritur de modo essendi domini [l. Dei] in creaturis. Et primo a parte necessitatis creature et queritur primo utr. posset in esse conservari creatura sine essenciali presencia creatoris. Quod non videtur. Augustinus 2 Confessionum in principio ... Deinde q. utr. sit nobilitas in ipso quod necesse sit ipsum esse essencialiter in omnibus creaturis ... Hiis habitis q. cum creatura non possit a seipsa conservari utr. Deus posset dare creature potestatem conservandi se. L. Fr.: Supposito quod in omni accione bona et mala agat Deus et

---

bischof erwähnt (222_5, 224_5, 434_2 ff.), schreibt an letzter Stelle über ihn als Magister: Erat autem frater Regaldus ex ordine fratrum Minorum et Rotomagensis archiepiscopus et unus de maioribus clericis de mundo. Magister cathedraticus fuit Parisius et multis annis legit theologiam in domo fratrum. Optimus disputator fuit et gratiosus sermocinator. Opus fecit super Sententias. — Die ältere Zusammenstellung der Schriften und Lebensdaten s. bei Wadding-Sbaralea, Supplem. ad scriptores trium ordinum S. Francisci (Romae 1806) 568 f. Le Clerc (Hist. Littér. de la France 21 [Paris 1847] 616—628) gibt viele Daten aus dem späteren Leben Odos.

[30] C. Eubel, Hier. Cath. Medii Aevi 1^2 (Monasterii 1913) 425. Innozenz IV. selbst weihte Odo in Lyon 1248 zum Bischof.

[31] Überaus wichtig für die Kirchen- und Kulturgeschichte der Zeit ist der von ihm selbst verfaßte Bericht über seine verschiedenen Visitationen der Kirchen und Klöster der Diözese: Th. Bonnin, Journal des visites pastorales d'Eude Rigaud, archevesque de Rouen 1248—1249 (Rouen 1852).

[32] C. Eubel, a. a. O.

[33] Das Studium der Hss der mittelalterlichen Scholastik: ZKathTh 7 (1883) 42.

[34] Die Zuteilung steht am Rand; sie rührt ebenso wie die folgenden von der Hand des Schreibers selbst her.

liberum arbitrium consequenter q. de ordine horum agencium ad invicem[35]. Schl.: permanens ut permanens. 169v—171r T.

2. Postea supposito quod Deus sit in rebus ex precedentibus et quod in omnibus et quomodo, q. de existencia rerum in Deo et primo utr. sit ponere res ab eterno in Deo fuisse. Quod sic videtur Io 1: Quod factum est in ipso vita erat. Schl.: omnia equaliter cognoscit[36]. 172v—178v T.

3. Questio est de voluntate Dei. Et primo utr. sit in Deo ponere voluntatem. Et videtur quod non, quia finis et bonum idem sicut vult Philosophus[37]. Schl.: et concedimus ipsum velle quod non vult. 178v—188v T.

4. Querebatur de penis parvulorum decedencium sine baptismo. Et primo generaliter utr. puniantur. Quod sic: Augustinus de ecclesiasticis dogmatibus. Schl.: sine dolore aliquantulo non sint. Explicit de peccato parvulorum. 189r—192v T; 147v—149r Pa.

5. Queritur de peccato veniali. Et primo an sit et si possit aliquod peccatum veniale esse. Quod sic videtur per glosam XXIIII Prov. Schl.: diversis respectibus. Et hec de veniali dicta sufficiant. 192r—207v T.

6. Questio est de gracia et prius de eius necessitate[38]. Utr. sc. sit necessaria ad salutem vel ad merendum vitam eternam. Quod sic videtur per auctoritates et raciones. Augustinus de natura et gracia. Schl.: in gloriam merendam et propter hoc non est simile. 208r—220v T.

---

[35] Diese Frage und die vorhergehende f. 171r: Supposito quod omnis accio sit a Deo consequenter queritur utr. ipse Deus moveat cum potencia creature ad accionem quamlibet eliciendam, dürften für die Konkurslehre der Zeit vor Thomas von Interesse sein.

[36] Man kann diese Frage über die Ideen in Gott vielleicht besser als zweiten Hauptteil der vorhergehenden Quaestio ansehen.

[37] Auch hier ist die Unterfrage f. 184r: Deinde querebatur, si [voluntas divina] est causa immediata für die Konkurslehre um 1250 von Bedeutung. Odo sagt: Dicendum quod si appellas inmediatum racione privacionis medii distancie, sic dico quod divina voluntas inmediatissima est respectu omnium rerum et intimius inest quam eciam rei principia. Si autem appellas inmediatum per privacionem medii secundum ordinem congruitatis, sic non esset dicenda inmediatissima, quia cum ipse Deus omnia disposuerit in ordine, quibusdam dedit potestatem causandi alia et sunt multe creature sub Deo regentes se per ordinem secundum quod distinguunt philosophi causas universales et particulares. Hoc tamen habent a Deo qui est intime agens in illis primo modo dicendi „inmediatum". Nec hoc excludit potestatem divinam et voluntatem, que quibusdam dederit potestatem agendi in alia, cum eius causalitas et imperio [l. imperium] propter hoc non excludatur.

[38] Eine andere Hand bemerkt: Hec questio pertinet ad XXIX d. secundi libri sentenciarum. Ob die Frage dem Sentenzenkommentar entnommen ist, kann ich zurzeit nicht feststellen. Wegen ihrer großen Ausdehnung ist dies wenig wahrscheinlich.

7. Questio fratris Rigaldi. Q. de contricione primo quid sit per essenciam. Et videtur esse dolor per essenciam. Dicit enim Augustinus in libro de penitencia: Semper dolendum est. Schl.: detestetur aliter tamen quam alie virtutes. 221r—231v T.

8. Queritur de libero arbitrio. Et primo q. an sit. Quod non videtur. Augustinus in Enchiridio: Male utens homo libero arbitrio. Schl.: licet aliquando exterius non videatur. 231v—242v T.

9. Q. utr. anima sit sue potencie vel non. Quod sic videtur per Augustinum libro de anima et spiritu. Dicit enim, anima. Schl.: sed ad substanciam reducuntur[39]. 243r T.

10. Q. de dotibus corporum glorificatorum. Et primo generaliter utr. ad hoc quod anima perfecte beatificetur necesse sit corpus glorificari. Quod non videtur primo racione nominis. Schl.: adhuc remanent in eadem. 243r—254v T; 103r—110r Pa.

11. Questio fratris Rigaldi de angelis lapsis. Q. de angelis lapsis. Et primo utr. Lucifer fuerit de superiore ordine vel inferiore qui primo peccavit. Quod de superiore videtur per Gregorium. Schl.: nomine ignis propter affligendi prerogativa nominantur. 256r—273v T.

Der Beweis, daß Odo Verfasser ist, hat kaum Schwierigkeiten. Ein Anzeichen für denselben Verfasser liegt schon darin, daß in der Hs von Toulouse sämtliche Fragen ein ununterbrochenes, einheitliches Ganzes bilden, in dem Fr. 1 7 11 ausdrücklich Odo zugeeignet werden. Fr. 2 bildet mit Fr. 1 eine engere Einheit, ist also vom selben Verfasser. In diesen echten Fragen nun, ebenso wie teilweise auch in den Quästionen des Sentenzenkommentars, findet sich ein charakteristisches Merkmal: Die Unterfragen einer Quaestio stehen nicht unverbunden und unabhängig nebeneinander; sie sind durch ein „Hiis habitis; Deinde queritur dato quod; Supposito quod; Deinde supposito quod; Supposito ex precedentibus" miteinander verbunden. Neben vereinzelten „Postea" findet sich überaus häufig „Deinde" als Verbindungspartikel. Auch die anderen Formeln kehren in den benannten wie in den anonymen Fragen so oft wieder, daß sie ihnen ein ganz bestimmtes Gepräge aufdrücken. Eine gewisse Bestätigung der Einheit liegt auch darin, daß die Fragen be-

[39] Diese Frage könnte wegen ihrer Kürze Bedenken erregen. Da sie aber im Aufbau den übrigen gleicht und mit dem gewöhnlichen „Quod sic videtur" beginnt, habe ich sie aufgenommen.

ständig durch „Quod sic videtur; quod non videtur" eingeleitet werden, eine Formel, die freilich auch sonst vorkommt. An der Zusammengehörigkeit und damit an der Echtheit aller Fragen kann meines Erachtens nicht gezweifelt werden. Dadurch gewinnen wir ein neues Kriterium, um auch den Anteil, den möglicherweise Odo an der Summa Alexanders genommen hat, festzustellen. Allerdings ist hier Vorsicht geboten, da die Formeln auch bei anderen Lehrern der Zeit vorkommen, und nur aus dem häufigen und charakteristischen Auftreten, zumal aus der fast stereotypen Verbindung der anderen Formeln mit „Deinde" etwas Sicheres geschlossen werden kann. Auf eine Kleinigkeit, die aber als Anzeichen von Nutzen sein kann, mache ich noch aufmerksam. Odo scheint bei den Titeln *generaliter* vorzuziehen, Iohannes de Rupella *in generali*, Alexander *in genere*.

IV. Sentenzenkommentar und Quästionen des Guillelmus de Militona.

Guillelmus de Militona [40] (Middleton [41]), der bereits vor 1245 in Paris weilte [42] und mit Alexander und Iohannes de

---

[40] Militona, nicht Melitona, ist die bestverbürgte und dem englischen Namen am meisten entsprechende Form. Sie findet sich in Cod. 737 Toulouse f. 36^{v}, Cod. 152 Padua f. I^{v} (Militone); Cod. D. III 28 f. 158^{r} (nach Ehrle); bei Thomas von Cantimpré, Liber apum lib. 2 c. 1 (ed. Paris. s. a.) f. 18^{v}; im Schreiben Alexanders IV.: Alexander, Summa ed. Quar. 1, VIII. Die seit Daunou oft gebrauchte Form Méliton ist ein literarisches Unding.

[41] Dieser Name und damit der englische Ursprung seines Trägers wird gewährleistet durch die Pariser Büchertaxationsliste (c. 1280), wo mit der bei den Romanen gewöhnlichen Umstellung der Konsonanten zu lesen ist: Postille fratris Guillermi de Mildditone super Psalterium. Denifle-Chatelain, Chart. 1, 647 n. 530; ferner durch das Lanercost Chronicle 70—71 (nach G. Little, Tractatus fr. Thomae de Eccleston De adventu fratrum minorum in Angliam [Paris 1909] 71). Da mir das Chronicle nicht zugänglich ist, kann ich nicht sagen, ob sich dort Angaben finden, welche die schottische Abstammung und damit die von Longpré (DictThCath 10, 538) gewählte Schreibweise Middletown rechtfertigen. Daten und Bibliographie findet man bei Wadding-Sbaralea, Suppl. 324 f. und neuerdings bedeutend erweitert bei E. Longpré, Guillaume de Méliton a. a. O. 538—540.

[42] Gerardus de Fracheto (Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum ed. Reichert [Lovanii 1896] 274) berichtet von ihm, daß er einen Traum, in dem er den Tod des Dominikanerlehrers Guerricus sah, den magistri Alexander und Iohannes de Rupella mitgeteilt habe.

Rupella wohlbekannt war, läßt sich 1248 als Magister regens nachweisen [43]. In dem Brief Alexanders IV. an den Provinzialminister von Francia vom 7. Oktober 1255 oder 28. Juli 1256 wird er als derjenige genannt, dem die Vollendung der Summa Alexanders übertragen ist [44]. Um 1260 stirbt er, wohl auf der Kanzel vom Schlage gerührt [45]. Uns interessiert hier nur sein Schrifttum, soweit es die scholastische Theologie angeht.

Erhalten ist der freilich unvollständige Kommentar zum vierten Buch, der, wie bereits Ehrle feststellte, zum großen Teil in das vierte Buch der Summa Alexanders eingegangen ist und so eine bedeutende Nachwirkung gehabt hat. Er beginnt: Volentibus investigare de sacramentis legis et evangelii primo occurrit investigare differenciam legis et evangelii. Queritur igitur de differencia veteris legis et nove et primo an differant essencialiter. Et videtur quod non. Eze. 1 dicitur quod rota est in medio rote ... Queritur si institucio est de esse [=essentia] sacramenti. L. Fr.: Q. utr. contricio sit sensualitatis aut partis racionabilis. Schl.: subiecti ut est racio vel racionale. Bis jetzt sind folgende Hss bekannt.

1. Padua Bibl. von S. Antonio cod. 152 ff. 1^{r}—102^{v}. Die Fragen selbst mit dem eben angegebenen Anfang und Schluß sind anonym, aber auf dem Deckblatt I^{v} steht oben von einer Hand des 13. Jahrhunderts: Questiones de sacramentis fratris Guillelmi de Militone deputate. Das Folgende ist unleserlich. Im Inventar cod. 573 f. 53^{r} heißt es: Questiones fratris Gulihelmi de Milletoni. Cuius principium „Volentibus" sine prima littera; finis prima carta „sinis", finis ultimus „ipsam etc." [46].

---

[43] Er unterzeichnete am 15. Mai 1248 zugleich mit den Dominikanermagistri Iohannes Pungensasinum, Albertus Theutonicus, Stephanus Autisiodorensis und den Lehrern aus dem Weltklerus als Magister regens das Dekret gegen den Talmud (Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris. 1, 210 n. 178).

[44] Denifle-Chatelain a. a. O. 329 n. 286; Alexander, Summa 1, VII—VIII. Das Datum scheint nicht gesichert.

[45] Vgl. A. Callebaut, L'année de la mort de Fr. Guillaume de Melitona: ArchFrancHist 19 (1926) 431—434. Der Tod liegt vor Mai 1260. Die Gründe Callebauts für die Zeit zwischen Februar und September 1257 scheinen nicht gerade überzeugend.

[46] Diese Hs war bereits Ehrle bekannt und wurde von ihm in ihrem Verhältnis zum vierten Buch Alexanders untersucht.

2. Paris Nationalbibl. cod. 15920 [membr. ff. 128, 23·8 × 24·5 cm (2 col.) saec. 13 med.] enthält ff. 2^r—128^v die gleichen Fragen wie die Hs 152 von Padua. Der Kommentar ist anonym [47].

3. Rom Cod. Vatic. lat. 4245 [membr. ff. 352, 27·5 × 17·5 cm (2 col.) saec. 13 med.] enthält ff. 214^r—300^r den Kommentar mit gleichem Anfang und Schluß. Auf ff. 301^r—314^r steht das Bruchstück eines Kommentars zum vierten Buch, der einem anderen Verfasser angehört [48].

4. Assisi Stadtbibl. (S. Francesco) Cod. 182 [membr. ff. (II + 135), 21·5 × 15·5 cm (2 col.) saec. 13 med.]. In ihm steht der Kommentar, der hier noch unvollständiger als in den übrigen Hss ist, ff. 96^v—103^v und ff. 112^r—135^r. Er beginnt: Queritur de confirmacione et primo utr. sit alicuius utilitatis. Dieser Teil schließt in einer Frage über die Eucharistie: refeccionem spiritualem sicut proprietas inebriandi. Dazu die gleichzeitige Randbemerkung: Huc usque frater Guillelmus; sed iam frater Alexander. Der zweite Teil beginnt f. 112^r unter der irrtümlichen Überschrift Secundum Alexandrum: Queritur de penitencia utr. sit virtus vel non. Quod sic videtur. IIII Mt „Penitenciam agite". Glo. „prima virtus est per penitenciam". L. Fr.: Queritur utr. signa ex parte penitentis debent dici sacramenta an ex parte ministerii (!) i. e. sacerdotis. Quod signa ex parte sacerdotis. Schl.: Dicendum quod signa sacramentalia significant [49].

In all diesen Hss ist der Kommentar, der nur Fragen, nicht eine eigentliche Erklärung enthält, unvollständig. Daß er aber ursprünglich über die letzten Fragen hinausging, dafür hat Ehrle vor Jahren ein interessantes Zeugnis gefunden. In Cod. D. III 28 (Pasini) der Turiner Nationalbibl. steht f. 158^r die Bemerkung: Nota quod iste due questiones, que sequuntur sc. de contricione et attricione et alia de displicencia peccati sunt extracte de questionibus Guillelmi de Militona et dicitur

---

[47] Die Hs ist entdeckt von P. Minges, Novus codex Fr. Guilelmi de Miletona O. F. M.: ArchFrancHist 5 (1912) 144.

[48] Diese Hs wurde von Msgr. Pelzer entdeckt. Wenn E. Longpré (DictThCath 10, 540) schreibt, in Cod. Vat. lat. 4245 sei das vierte Buch vollständig, so ist dies ein Versehen. Das Bruchstück f. 301^r—314^r beginnt: Hic oritur questio multiplex et queruntur X et VII. Primo queritur utr. in vetere lege tenentur confiteri vocaliter. Videtur quod sic. Iosue VII: fili da gloriam. L. Fr. 314^r: Q. de malis dampnatis sc. utr. magis velint sic esse quam non-esse. De hoc Mt. XXIII. Schl.: desiderium erroneum vel fantasticum; eodem modo dictum est ad quartum. Expl. quartus liber sentenciarum.

[49] Die Hs ist zuerst von E. Longpré (DictThCath 10, 540) genannt. Doch spricht er sich über das Verhältnis zu den übrigen Hss nicht aus. Eine nähere Beschreibung gebe ich im 2. Heft des Greg. 1931.

esse quartus Alexandri et creditur quod Alexander compilavit, sed ipse quodammodo exceptando variavit. Q. de differencia contricionis et attricionis et compunccionis. Da diese Fragen im heutigen vierten Buch Wilhelms fehlen und sie anderseits in der Summa lib. 4 q. 17 m. 2 und m. 5 zwar benutzt, aber nicht einfach kopiert sind, so ist sicher, daß das vierte Buch weiter ging als das erhaltene Bruchstück.

Fragen Wilhelms über verschiedene Materien der Theologie kann ich bis jetzt mit Sicherheit nur in Cod. 737 der Stadtbibl. Toulouse nachweisen. Hier sind dieselben mit einer Ausnahme anonym.

1. Queritur quid sit predestinacio. Diffinitur autem IIII modis sic: Predestinacio est presciencia beneficiorum Dei. Schl.: futurum non est necesse. 1^{r}—8^{r} T.

2. Q. de reprobacione. Et primo in quo genere sit. Ut dicit Mag. in Sent. l. 1 d. 40, reprobacio est presciencia iniquitatis quorundam. Schl.: est meritum reprobacionis. 8^{r}—9^{v} T.

3. Q. utr. corpora resurgant. Quod sic. Iob XIX: rursum circumdabor pelle mea. Schl.: subtiliabuntur humores. 9^{v}—14^{r} T.

4. Q. de illo verbo Magistri XXX d. [lib.] II: vel omne quod in humanis corporibus est, naturaliter descendit quoque a primo parente lege propagacionis et in se. Auctoritas et multipliciter est. Schl.: et ad hoc quod salvatur in alio [50]. 14^{r}—^{v} T.

5. [Q. de] innovacione mundi. Et primo quorum est innovacio sc. vegetabilium et animalium [51]. Quod non videtur sic: Que propter hominis necessitatem condita sunt. Schl.: innovacio autem non fiet per conflagracionem. 14^{v}—17^{r} T.

6. Q. de purgante et primo utr. creator vel creatura. Quod creator videtur: Natura in hoc commendatur. Schl.: tabescencia corporis et passibilitas et corrupcio. 17^{r}—19^{r} T.

7. Q. utr. dominus [l. Deus] sit cognoscibilis. Quod sic videtur: Augustinus De trinitate: Anima dicitur ymago Dei. Schl.: infinitas est causa incomprehensibilitatis. 19^{r}—20^{v} T.

8. Q. de dileccione Dei qua diligit creaturas. Et primo an diligat creaturas. Quod sic habetur 1 Io. IIII. Schl.: divicia, bonitas, sapiencia, iusticia, potencia ostenderetur et propter alia que tacta sunt. 21^{r}—25^{v} T.

---

[50] Diese Frage wird vielleicht besser als Teilfrage von 3 angesehen.
[51] So steht am Rand. Im Text heißt es: Q. quorum erit innovacio in fine mundi et primo utr. vegetabilium et sensibilium.

9. Questio fratris G. de Militona [am Rand]. Q. de sanctificacione. Et primo q. an sanctificacio sit solum rei racionalis. Quod rei racionalis videtur sic: Sanctificacio tollit peccatum. Schl.: quod ipsa prius interrogabat[52]. 36v—39r T.

10. Q. utr. filii decimati erant in parentibus. Quod sic He. VII: Per Habraham Levi qui decimas accepit, decimatus est. Item Glo. Schl.: quod sine potencia (?) est aliquo modo. 60r—62r T.

11. Q. utr. Christus consideratus ut in gracia unionis poterat peccare. Quod non patet. Hebr. II: Et videmus Christum propter passionem mortis. Schl.: innocens pene dampnatum iniuste. 62r—63v T.

12. De caritate. Q. de hoc verbo „caritas est forma virtutum". Ro. I. Iustus ex fide vivit. Glo.: Fides qua creditur cum caritate ... Q. igitur in generali an sit forma. Quod sic patet ex verbo iam dicto. Sch.: neque passio neque passibilitas ad hec. 63v—67r T.

13. De primis motibus. Q. quid sit primus motus. Et diffinitur sic: Primus motus est motus sensualitatis secundum impulsum fomitis. Schl.: nichil omnino imperat racio. 67r—69v T.

14. De oracione. Q. an debeat tradi aliqua forma oracionis. Quod sic patet ex forma tradita a domino Mt. VI et Luc. XI. Schl.: sic preceptum quandoque dicitur documentum. 73v—78v T.

15. De peccato. Q. de peccato quid sit. Et diffinitur multipliciter: Augustinus secundo libro de libero arbitrio: Peccatum est voluntas aversa ab incommutabili bono. Schl.: voluntas relicto superiore. 78v—81r T.

16. Q. an malum vel peccatum habeat causam et primo in genere. Circa quod sic. Schl.: ad hoc quod aliquid sit vel fiat. 81r—85r T.

17. De dilectione naturali. Q. de dilectione naturali utr. evacuabitur in patria. Quod sic videtur: Dilectio nature reflectitur in se[53]. 85r—87r T.

18. Q. de modis diligendi Deum. Et primo videtur quod nullus sit modus. Bernardus de diligendo Deo. Schl.: actu est ipsa fruicio accio. 87r—89r T.

19. Q. de illis IIIIor que dicit Beda fuisse creata simul sc. angelica natura, celo empyreo, prima materia et tempus (!). Sed primo q. utr. Deus plura in specie simul potest creare. Quod videtur quia eius

---

[52] In der Frage f. 37v: Q. utr. beata virgo fuit sanctificata in concepcione, begegnen uns wider Erwarten die für Rupella charakteristischen Ausdrücke „prima racio, secunda racio". Ein Vergleich mit der fast gleichlautenden Frage Rupellas f. 34r—v ergab, daß Wilhelm den Rupella fast wörtlich ausgeschrieben hat. Es ist mir deshalb sehr wahrscheinlich, daß auch in der ersten Unterfrage: De oracione. Q. an debeat tradi aliqua forma oracionis ff. 73v—74r, das gleiche Phänomen den gleichen Grund hat.

[53] Ich habe hier übersehen, den Schluß zu notieren.

potencia est infinita. Schl.: in deficiencia sui esse perfecti. 90r—91r T [54].

20. Q. de hoc verbo: In principio erat verbum. Ut enim dicit Anselmus. Schl.: qui errat vel non errat. 91r—93r T.

21. Q. an homo sit ymago Dei. Quod sic videtur. Gen. 1. Ad ymaginem. Schl. (unvollständig): ad 3 quod requirit ymago. 93r—95r T.

Für Militona ergeben sich aus dem Sentenzenkommentar und aus Frage 9 folgende Kennzeichen. Er liebt es, die erste Unterfrage durch „Et primo queritur" einzuführen, dann aber die einzelnen Fragen im Gegensatz zu Rupella und Odo Rigaldi asyndetisch nebeneinanderzustellen und durch ein einfaches „Queritur" einzuleiten. Die Unterfragen sind durchwegs kurz und zahlreich und erwecken nicht gerade den Eindruck einer besonders sorgfältigen Durcharbeitung. Die Antwort beginnt regelmäßig mit „Responsio" oder „Respondeo quod". Vor allem aber scheint mir etwas eigentümlich zu sein, was ich bisher nur ganz vereinzelt in Fragen fand, die vielleicht eher einem anderen angehören [55]. Bei Beantwortung der Einwände kennt Militona auch das gewöhnliche „Ad illud quod obicitur; Ad hoc quod queritur", weitaus überwiegend ist aber die Formel „*Ad quod* obicitur quod ... dicendum" unter Auslassung des *illud*. Ich erkläre mir die Formel durch Einfluß des englischen „to what=to that which". Daß diese Ausdrucksweise schon früh als ungewöhnlich empfunden wurde, ergibt sich aus einem Vergleich des vierten Buches Wilhelms mit dem entsprechenden Stück der Summa. Dort, wo Wilhelm „Ad quod obicitur" hat, setzt die Summa bei völliger Gleichheit im übrigen wieder „Ad illud quod obicitur".

---

[54] In Cod. 186 Assisi ff. 3r—6r stehen Fragen über dasselbe Thema, die genau so beginnen, aber dann abweichen. Ob es sich hier nur um eine andere Redaktion oder um wesentlich verschiedene Fragen handelt, kann ich zurzeit nicht entscheiden.

[55] Es handelt sich besonders um die Fragen: Quaesto est de visione prophetali. Diffinitur autem prophetia sic. f. 132v—135r P; Questio est de sacramentis. Et primo utr. unum sit sacramentum vel plura, secundo si sint plura, utr. sint VIIem vel sint plura vel pauciora f. 137r—139r P. Für diese Fragen, die einem größeren Komplex angehören, kommt trotz vieler Ähnlichkeiten mit Militona wohl eher ein anderer, vielleicht Alexander selbst, in Betracht.

Die aufgezählten Eigentümlichkeiten kommen nun in den vorhin genannten Fragen in beständiger Wiederholung vor, so daß man sie als Gewohnheit bezeichnen darf. Außerdem stehen die ersten 8 Fragen in einem geschlossenen Verbande, der von der gleichen Hand geschrieben ist. Ähnliches gilt von Fr. 10 bis 21, die unmittelbar aufeinanderfolgen. Fr. 10 bis 13 bilden einen Quatern, der von einer Hand geschrieben ist, ebenso 14 bis 18. Nur wechselt hier zweimal die Schrift und die Fragen werden bei sonst völlig gleichbleibendem Charakter sehr kurz, so daß man an eine Abkürzung oder an eine Reportatio denken möchte. Bei Anwendung der Kriterien auf die Summa Alexanders ist zu beachten, daß leider das beste Kriterium, der Gebrauch von „Ad quod obicitur... dicendum", in der Summa geschwunden scheint. Wenigstens konnte ich es bis jetzt nicht auffinden. Eine ungelöste Frage bleibt auch, ob nicht manche der hier aufgeführten Quästionen Bruchstücke aus den übrigen Büchern des Sentenzenkommentars sind.

V. Guiardus von Laon, Odo de Castro Radulphi und Gualterus de Castro Theoderici.

Im folgenden mögen noch die Quästionen dreier Magistri aus dem Weltklerus kurz behandelt werden, soweit dies der heutige Stand der Forschung schon zuläßt. Der Grund, weshalb ich gerade sie mit dem Umkreis von Alexander verbinde, liegt darin, daß Fragen von ihnen zugleich mit den Fragen aus der ältesten Franziskanerschule auftreten und daß diese Quästionen von Franziskanern abgeschrieben wurden. Sie dürften deshalb wohl Einfluß auf die Franziskanerlehrer ausgeübt haben und bei Abfassung der Summa verwertet sein.

Als erster von den dreien bekleidete Guiard das Kanzleramt von Notre-Dame. Er folgte dem am 23. Dezember 1236 verstorbenen Philippus Cancellarius [56]. Am 30. Mai 1237 wird er in einem Brief Gregors IX. bereits als Kanzler der Universität angeredet [57]. 1238 erlangte er die Bischofswürde

[56] Denifle-Chatelain, Chart. 1, 162 n. 115. — [57] Ebd.

von Cambrai, die er bis zu seinem Tode, wohl um 1248, innehatte [58].

Folgende Quästionen kann ich bis jetzt von ihm aufzählen, wobei allerdings wahrscheinlich ist, daß ein näheres Studium der sehr verwickelten Hss 138 Assisi, 434 Douai und Cod. Vat. lat. 782 mit Hilfe von inneren Kriterien noch eine weitere Anzahl von Fragen zutage fördern wird. Die Fragen von Douai wenigstens stammen aus der Zeit vor 1237; denn Guiard erhält niemals den Titel Cancellarius, der dem Philipp vorbehalten bleibt.

1. Questio est de dotibus et primo quid sit dos, secundo quomodo sumitur divisio dotum. 162v—164r A.

2. Queritur de dotibus anime que et quot sunt. 164r—165v A; 12v D_1 [59].

3. Questio Guiardi. Questio est an peccata dimissa redeant per recidium. 165v—167r A; 124r—125v V [60].

4. Consequenter quesitum fuit de contricione, primo quid sit, 2° de partibus positis in diffinicione. 167r—169r A.

5. Secundum magistrum Guiardum. De oculis anime. Quesitum est primo qui sint oculi, secundo quot, minus aut plures [quam duo], III° quis sit visus oculorum, IIII^to de ordinacione sensuum. Circa primum sic q. ... Circa secundum articulum q. sic. 13r—v D_1.

6. De timore secundum eundem. Primo quesitum est de speciebus timoris, secundo, a quo sumat nomen et relacionem. Circa primum sic q. 13v—14v D_1.

7. Secundum magistrum Guiardum [61]. Quesitum est de inferno. De quo dicit Ys. XXX: Preparata est ab heri Tophet... q. primo ubi sit infernus. 114r—115r D_1.

---

[58] C. Eubel, Hierarchia 1^2, 160. Es wird hier freilich vorausgesetzt, daß der in Cod. 194 Dijon (Hist. littér. 18, 355) als Verfasser einer Summula genannte Guiardus de Lauduno, episcopus Cameracensis mit Guiardus Cancellarius identisch ist, was noch eines völlig einwandfreien Beweises bedarf.

[59] D_1 hat nur einen Auszug unter dem Titel: De dotibus anime secundum magistrum Guiardum. Nota quod dos datur mulieri, ut inde sustentetur et vivat. Sic ea quibus principaliter vivitur in patria dotes dicuntur.

[60] Die Identität zwischen A und V kann ich nur mit Wahrscheinlichkeit behaupten, da meine Noten über A zu kurz sind. V beginnt: Q. an peccata dimissa redeant per recidium. Et queruntur IIII^or: Primum est, si peccata redeant per recidium, secundum est utr. oporteat ea confiteri que prius confessa sunt, post recidium.

[61] Die Abkürzung G.dum ließe auch Gerardum zu, der aber sonst nirgendwo in der Hs vorkommt.

8. Secundum m. G. de L.[62]. De voto, primo quid sit votum. Quod sic diffinitur: Votum est boni propositi concepcio, 122r—v D1.

9. Secundum eundem. Q. utr. pater et filius diligant se spiritu sancto. 122v—123r D1.

10. De homicidio secundum magistrum Guiardum. Circa questionem de homicidio primo q. utr. liceat alicui defendendo se occidere alium sine peccato. Probatur quod non. 104v—106v D2.

11. Secundum mag. Gui[ardum de peccato veniali. Circa peccatum veniale primo quesitum est quare dicatur veniale. Si dicatur quod dicitur veniale quia dignum venia, contra. 139r—v D2.

12. Secundum mag. Guiardum. Q. de fide. Prima questio est, si fides se ipsam videt, secundo utr. falsum subsit fidei. 147r—150r D2.

13. Secundum mag. Guiardum. Q. de peccato omissionis. Augustinus in questionibus super Leviticum ponit differenciam inter comissum et omissum talem. 154v D2.

14. Secundum mag. Guiardum[63]. Set primo q. si spiritus creator moveatur, secundo si angelus per tempus et non per locum, ultimo si omnis creatura sit in tempore. 155r—156v D2.

Die Zuteilung ist bei den allermeisten Fragen durch die ausdrückliche und gleichzeitige Bezeugung gegeben. Da ich die sehr verwickelte Hs nicht genügend durchforschen konnte, habe ich mit folgenden Ausnahmen von der Aufführung anonymer Fragen abgesehen: Frage 1, 2 und 4 stehen in der Hs von Assisi in unmittelbarer Beziehung zu der ausdrücklich bezeugten Frage 3. Frage 4 scheint dies noch obendrein durch die Einleitung „Consequenter" selbst zu sagen. Für Frage 2 haben wir unter Umständen einen Beweis in dem Auszug in Cod. D_1 De dotibus anime secundum mag. Guiardum. Im übrigen macht die Zuteilung der Fragen 1, 2, 4 nur Anspruch auf hypothetischen Wert. Für Frage 8 bis 9 zeugen nur die Anfangsbuchstaben G. de L. Guiardus kann also nur mit Wahrscheinlichkeit Ansprüche erheben.

Odo de Castro Radulphi (Eudes de Châteauroux), der Nachfolger Guiards als Kanzler von Notre-Dame und der Universität trat sein Amt nach dem 24. Mai 1237 und

---

[62] Hier ist die Auflösung zweifelhaft. Da aber, wie oben bemerkt wurde, Guiardus auch als Guiardus de Lauduno bezeugt ist, so liegt sie wenigstens nahe.

[63] Der Name des Verfassers steht hier ausnahmsweise am Schluß.

vor Juni 1238 an [64]. Unter ihm wurde im Jahre 1239 eine Untersuchung über die Bücher der Juden angestellt, worauf dieselben verbrannt wurden [65]. Im August 1241 verurteilte er im Verein mit den Pariser Magistri zehn Irrtümer eines frater Stephanus [66]. Am 28. Mai 1244 nahm Innozenz IV. Odo ins Kardinalskollegium auf [67]. Als Kardinalbischof von Tusculum und päpstlicher Legat griff Odo auch später noch mehrfach in die Geschicke der Universität Paris ein; zumal geschah dies im großen Mendikantenstreit [68]. Er starb erst am 25. Januar 1273 [69]. Abgesehen von seinen Predigten, über die B. Hauréau [70] und A. Walz [71] einige Nachrichten gaben, war von Schriften Odos bisher wenig die Rede. Wir besitzen aber von ihm in Cod. 434 Douai und in Cod. 16406 der Pariser Nationalbibl. eine gute Anzahl Quästionen, die für die Geschichte der Theologie nicht ohne Interesse sind. Die Fragen der Hs von Douai stammen jedenfalls aus der Zeit, da Odo noch nicht Kanzler war [72]; bei den Pariser Fragen, in denen Odo „legatus" genannt wird, läßt sich die Zeit einstweilen nicht genau feststellen.

1. Secundum magistrum Odonem. Q. de hoc Gal. V: Caro concupiscit adversus spiritum. Et dicit Glo. 84^{v} D$_{1}$.

---

[64] Denifle-Chatelain, Chart. 1, 162 n. 115. Bei M. Guérard, Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris 2 (Paris 1850) 422, wird Odo Juni 1238 „canonicus et cancellarius Parisiensis" genannt.

[65] Denifle-Chatelain, Chart. 1, 204 n. 173.

[66] Ebd. 1, 170 n. 128. Daß dieser Stephanus Dominikaner war, steht nicht völlig fest, noch viel weniger, daß er mit dem für 1248 als magister regens der Dominikaner bezeugten Stephanus de Varnesia identisch ist, wie Denifle und Mandonnet annehmen.

[67] C. Eubel, Hierarchia 1^{2}, 7. Eubel macht Odo irrtümlich zu einem Zisterzienser.

[68] Die zahlreichen Belege s. bei Denifle-Chatelain.

[69] C. Eubel, Hier. 1^{2}, 7.

[70] Notices et extraits de quelques Ms latins de la Bibliothèque Nationale 1—6 (Paris 1890—1893). Im Index sind die zahlreichen Stellen angegeben.

[71] Odonis de Castro Radulphi sermones sex de s. Dominico: Anal OrdPraed 17 (1925) 174—223. Hier findet sich die weitere Literatur. — Vgl. auch die bereits von Kardinal Pitra veröffentlichte Auswahl: Analecta novissima spicilegii Solesmensis altera continuatio t. 2: Tusculana (1888) 188—343.

[72] Er wird ebenso wie Guiard nur Magister genannt im Gegensatz zum Cancellarius (Philipp).

2. M. Od. Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram. Primo sic: Omnis creatura facta est ad imaginem Dei; dicit enim Magister l. 1 d. III c. 110^{r}—^{v} D_1.

3. De peccato gule secundum mag. Odonem. Q. de peccato gule: Primo de essencia ipsius; secundo de filiabus eius. Circa primum articulum sic proceditur. 52^{v}—53^{r} D_2.

4. Secundum mag. Odonem. Q. de elemosina. Et primo obicitur de illo Luce XI^{o}. Verumptamen quod superest date. 53^{v}—54^{v} D_2.

5. Questio m[agistri O[donis legati. Utr. peccata redeant. Mt. XVIII: Serve nequam, nonne omne debitum dimisi tibi etc. Dubitatur primo an postea redeant et qualiter. Videtur quod sic, ibi Glosa repeticio universi debiti... Secundo q. utr. peccatum de quo nunc erat purus peracta penitencia, redit quando recidivat quis in aliud peccatum vel non. Schl.: consuetudinariis et corpore delicatis. 221^{r}—224^{r} P.

6. Questio de unitate corporis mistici secundum mag. O. legatum. 1 Cor. XI: Corporis nostri capud Christus est etc. Ibi tangitur in glosa de unitate corporis mistici... Et circa ista hec tria quesita sunt: Primum est quomodo Christus sit capud ecclesie, secundum quid faciat unitatem ecclesie et cuius unitas sit illa... Circa primum sic: Secundum quod dicitur in glo. Schl.: unionem facit et significat. Deficit hic residuum questionis. 224^{v}—225^{r} P.

7. Questio de spe. Ad Ro. VIII: Spes autem que videtur non est spes. Quesitum est de spe primo quid sit spes, secundo utr. spes sit modo in sanctis in patria... Spes sic diffinitur a Magistro in sentenciis. Schl.: Contra occupacionem [verb. titubacionem], ut dictum est. 225^{r}—226^{v} P.

8. M. O. legati de virginitate. Quesitum est de virginitate. Primo utr. sit malum, secundo utr. sit virtus, tercio an sit differens continencia coniugalis vel vidualis... De primo: Omne quod est contra preceptum. Schl.: ergo non est virtus. 227^{r}—^{v} P.

9. Quesitum est iterum de virginitate primo quid sit, secundo utr. sit specialis virtus, tercio an virginitas corporis recuperari possit... De primo Augustinus super Gen. ad litteram. Schl.: in ortu solis et in occasu clauditur. 227^{v}—228^{v} P.

10. 1 Cor. VII: De hiis quibus scripsi vobis bonum est viro mulierem non tangere. Et ideo de matrimonio q. et primo utr. matrimonium sit de genere honesti vel non, II de speciebus ipsius, tercio de matrimonio infidelium... Ad primum sic: Augustinus de matrimonio. Schl.: sic est de matrimonio. 228^{v}—229^{r} P.

11. Q. de aureola primo quid sit, secundo quare non dicuntur tres corone sicut tres fructus, tercio si Adam perseverasset in innocencia utr. haberet aureolam... Circa primum Eph. sic. Schl.: in quo non est macula neque ruga. 229^{r}—230^{r} P.

12. Quesitum est de ignorancia. Et primo utr. sit peccatum, se-

cundo utr. ignorancia legis divine sit peccatum. Videtur quod ignorancia sit peccatum. Eph. IIII: Alienati autem. Schl.: omnes psallentes etc. qui ea. 230r—v P

Der Echtheitsnachweis für diese Fragen ist leicht zu erbringen. Fr. 1 bis 6 und 8 sind durch ein gleichzeitiges Zeugnis verbürgt; Fr. 9 gibt sich als Fortsetzung von Fr. 8. Fr. 7 und 9 bis 12 stehen in der Pariser Hs in geschlossenem Verbande mit den ausdrücklich bezeugten Quästionen; sie sind ebenso wie die vorhergehende Frage Alexanders, die später berührt werden muß, von derselben Hand geschrieben. Obendrein ist es dieser Pariser Hs viel mehr als den übrigen in Betracht kommenden Hss eigen, daß die Fragen in geschlossenem Zusammenhang auftreten. Fr. 7 und 8 stehen inhaltlich in enger Beziehung zu Fr. 5 und 6. Das Formelwesen ist das gleiche. Besonders mache ich aufmerksam auf: Circa primum [etc.] sic; Quod obicitur [obicit] dico; Ad aliud dico; Solucio. Dico. Einige Fragen wenigstens sind wohl Reportationen wirklich gehaltener Disputationen mit Respondens und Obiciens, z. B. Fr. 6 P f. 224v: Circa secundum sic procedebat: quero quid faciat unitatem ecclesie; Fr. 7 P f. 225r: Sed dicebatur; Item opponebat contra hoc; Ad illud quod querit; Fr. 12 P f. 230v: Ad illud quod obicit dico; Ad illud quod dicit. Diese Feststellung hat insofern ein gewisses Interesse, als uns das „Sed dicebatur" von neuem anzeigt, daß schon von 1244 ein vom magister verschiedener respondens bei den Disputationen auftrat.

Der letzte, dessen Name im Verband mit Fragen aus dem Alexanderkreise vorkommt, ist Gualterus de Castro Theoderici (Walter de Château-Thierry). Walter war nach der sehr kurzen Kanzlerschaft des Petrus Parvus [73] von 1246—1249 Kanzler von Notre-Dame und der Universität [74].

[73] Denifle-Chatelain, Chart. 1, 180 n. 138. Petrus ist nach Denifle für den 21. September 1245 als Kanzler bezeugt. Ich vermute, daß er identisch ist mit dem Magister P. Paritus von D_1 f. 110v, so daß it statt u auf einem Lese- oder Schreibfehler beruht. Die Frage lautet: De paternitate m. P. Paritus od. peritus od. parvus. Primo fuit quesitum in hunc modum. Cuius est actus, eius est potencia.

[74] A. a. O. 1, 207 n. 176.

Im Juni 1249 als Nachfolger Wilhelms von Auvergne zum Bischof von Paris gewählt, starb er bereits am 23. September 1249 [75]. Unter ihm wurde durch Odo und Wilhelm von Auvergne der Talmud verurteilt [76]. Vor 1246 bereits ist Walter als Magister und Kanoniker von Notre-Dame bezeugt [77]. Da ich nach Einsicht in die Toulouser Hs die früheren Angaben näher bestimmen und erweitern kann, so wird es am besten sein, auch die bereits bekannten Fragen noch einmal aufzuzählen.

1. De predicacione secundum magistrum Gualterum canonicum Parisiensem questio. Q. hic de officio predicacionis et doctrine. Et primo utr. conveniat viris tantum vel viris et mulieribus. Quod viris tantum videtur: Prima Ty. II°; ... Q. si omnibus viris liceat predicare vel solum hiis qui in ordine sunt. Vorl. Fr.: Q. si magister theologie legens Parisius, qui est privilegiatus a domino papa possit predicare Parixius et extra non vocatus, irrequisita licencia episcopi. L. Fr.: Post q. de tempore predicacionis sc. utr. ante XXX^{m} annum liceat predicare. Schl.: magis quam Christi, qui a predicacione abstinuit. 25^{v}—31^{v} T; 286^{v}—291^{v} A; 150^{v}—153^{r} Pa[78].

2. Questio de consciencia magistri Gualterii Cancellarii Parisiensis. Quesitum est de consciencia quid sit per essenciam utr. potencia, passio vel habitus, quia aliquid est eorum que sunt in anima... Si potencia est, q. cuiusmodi potencia sit. L. Fr.: Consequenter est questio utr. aliquis homo descendens ab Adam per seminalem concupiscenciam possit habere vel habuit conscienciam irreprehensibilem in tota vita sua. Schl.: est sine remorsu talis consciencia. 48^{r}—54^{v} T.

3. Supra quesitum est de consciencia; huius gracia consequenter inquisitum est de verme consciencie, de quo Ysaias ultimo; vermis eorum non morietur. De quo quesitum est primo quid sit per essenciam, an sit dolor derelictus ex recordacione peccati commissi et consciencia lesa vel sit ipsa consciencia vulnerata, ita quod in-

---

[75] Eubel, Hier. 1^{2}, 391.

[76] Denifle-Chatelain, Chart. 1, 210 n. 178. Einige Notizen über die Predigten Walters siehe bei A. Lecoy de la Marche, La chaire française éd. 2 (Paris 1886) 95 461.

[77] Von seiner Quaestio De praedicatione heißt es in Cod. 737 Toulouse secundum magistrum Gualterum canonicum Parisiensem. Der bei M. Guérard (Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris 1 [Paris 1850] 345) für Dezember 1218 genannte magister Galterus, canonicus Parisiensis ist wohl sicher nicht mit Walter identisch. Ebd. 2, 414 Januar 1249 wird Walter als Gualterus Cancellarius bezeichnet.

[78] Die kirchengeschichtlich und auch für den Mendikantenstreit sehr interessante Frage wird in den Opuscula et textus von Aschendorff veröffentlicht.

transitiva sit construccio. Quod vermis sit idem quod consciencia lesa vel vulnerata videtur. Schl.: non excedit modum iusticia[79]. 54v—59v T.

4. Questio est de transitu virginis beate. Quesita sunt principaliter tria: Primo de privilegiis eius sc. que sunt sive quot sunt. Et hic q. super illud Cantic. III et VI et VIII: Que est ista que ascendit... Secundo si doluit in transitu sive in morte vel non. Tercio si post transitum assumpta fuit in anima et corpore vel in anima tantum sicut alii sancti. Schl.: quod fuit grabatum meum[80]. 139r—142r T; 146r—147v Pa; 153r—154r Pa.

5. Questio est de ydolo racione cuiusdem glose, que est super illud Ps. c. XIII: simulacra gencium argentum et aurum. Q. ergo racione huius glose primo utr. sit aliquid. Circa primum sic proceditur. Schl.: sed eis necessaria ad vitam consulunt. 154v—155v Pa; 142r T.

6. Q. de modis essendi Deum in creaturis. Et primo a parte necessitatis et in communi et q. primo utr. creatura possit conservari in esse sine presencia essenciali creatoris. Schl.: quomodo Deus est extra omnia et dicit. 155v Pa; 144v T[81].

Der Echtheitsnachweis begegnet auch bei den vorstehenden Fragen keinen ernsten Schwierigkeiten. Fr. 1 ist durch drei Hss ausdrücklich bezeugt, Fr. 2 und 3 durch T, Fr. 4 durch Pa, in dem es f. 153r zu Anfang der Frage heißt: Magister Gualterus Cancellarius Parisiensis. Für die Echtheit von Fr. 5 und 6 spricht, daß sie in den im übrigen stark verschiedenen Hss von Padua und Toulouse sich in gleicher Reihenfolge an die sicher echte Quaestio de transitu virginis beate anschließen. Überdies sind in allen Fragen Aufbau und Formelwesen gleich: Queritur tercio, q. IIII° usw.; Solucio. Dicendum; Ad aliud dicendum. Die Echtheit dürfte also wenigstens recht wahrscheinlich sein.

---

[79] Die von mir vermutete Identität dieser Frage mit den vielfach, auch in T ff. 146r—149r vorkommenden Quästionen (Quesitum est primo de consciencia tria principaliter. Primum quid sit, secundum de comparacione eius ad sinderisim, und Questio est de verme consciencie. Primo quid sit, secundo quid sit eius subiectum) hat sich nicht bestätigt. Es besteht also bei letzteren einstweilen eine Wahrscheinlichkeit für Alexander. Vgl. Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule: Schol 5 (1930) 50 57 f.

[80] Die dritte Frage ist veröffentlicht von A. Deneffe in Fasc. IX der Opuscula et textus (Monasterii 1930).

[81] In T habe ich den Schluß von Fr. 5 und den Anfang von 6 übersehen.

In einer folgenden Arbeit hoffe ich die Fragen mitteilen zu können, die sicher oder wahrscheinlich Alexander selbst angehören. Außerdem müssen jene Quästionen, die ihrer ganzen Struktur nach e i n e n Verfasser verlangen, dessen Name freilich noch verborgen bleibt, für eine leichtere Verwertung zusammengestellt und zugänglich gemacht werden. Damit dürfte dann die erste Grundlage für eine problemgeschichtliche Durchforschung des weiten Gebietes gelegt sein. Es wäre zu wünschen, daß auch die Moralisten und Dogmatiker, die hier reichsten Stoff finden, sich dieser Periode annähmen und einzelne moraltheologische und dogmatische Probleme aus derselben behandelten. Erst dann können diese vorbereitenden Studien ihre Frucht zeitigen.

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf (Bamberg).

4. Das meritum de congruo.

Verschiedenemal sind wir bereits einem Hinweis auf ein Verdienst für die erste Gnade begegnet. Hier ist nun ein Punkt, der die Frühscholastik in die bedenklichste Nachbarschaft des Pelagianismus zu rücken scheint. Ich habe bereits in der Arbeit über die Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik [151] zur Genüge gezeigt, wie man sich bei Hinweisen auf Pelagius nur im allgemeinen bemühte, die Notwendigkeit der Gnade zum guten Werk darzutun, nicht aber auf Einzelheiten einging; wie aber auf der anderen Seite gerade die mangelhafte Erkenntnis des Übernatürlichen in jener Zeit es ungemein erschwerte, klare Stellung zu den mit dem Pelagianismus in Zusammenhang stehenden Problemen zu nehmen. Es ist aber sicher, daß die Frühscholastik sich in geschlossener Front gegen den Pelagianismus wandte. Danach bleibt also nur die Frage, ob man in allen Problemen, die wir heute im Zusammenhang mit dem Pelagianismus erkennen, auch einer tatsächlichen unbewußten Berührung mit ihm entging.

Wenn auch im allgemeinen Ausdrücke vermieden werden, wie z. B. daß der *timor servilis* verdienstlich sei, so kommt doch, wie wir bereits angedeutet haben, zur rechten Zeit die Rede auf ein Verdienst der vor der *caritas* liegenden Werke. Wir werden an anderer Stelle uns ausführlicher damit zu beschäftigen haben. Am entschiedensten dürfte wohl der Zeitgenosse und Rivale des Lombarden, Robert von Melun, seine Stimme zugunsten eines solchen Verdienstes erhoben haben. Er glaubt, daß der Sünder zwar nicht die *caritas* besitze, fügt aber ganz im Sinne der Schule Abaelards bei, daß er auch

---

[151] Schol 4 (1929) 5 ff.

nicht ohne jede *caritas* sei [152]. Bei Behandlung des Textes, in dem Paulus von sich selber bezeugt, daß er Barmherzigkeit erlangt habe, weil er in Unwissenheit die Kirche Gottes verfolgt habe [153], stellt er sich die Frage, wie in Paulus ohne eigentliche *caritas*, also im Sündenzustand, ein Verdienst sein konnte. Die Antwort glaubt er mit einer Unterscheidung geben zu können: „Est autem meritum quoddam, quod plene et perfecte ipsum merentem dignum facit remuneratione premii eterni, cuiusmodi caritas est et opera virtutum ex caritate facta. Est vero et aliud genus meritorum, quod nullatenus ad id promerendum sufficiens est, quod pro eo reddi dici solet, sed tamen tale est, quare quis ex misericordia iuste possit illud maiori remunerare premio, quam ipsum ex qualitate sui sit dignum. Ex eo enim spes datur et certitudo quedam habetur, quantum quis proficeret et utilis esset, si ab illo modico bono, quod habet et bene utitur, ad maius promovetur [154]." Nach ihm verdient also der Sünder insofern, als er durch gute Werke erreicht, daß Gott aus Barmherzigkeit und ohne die Gerechtigkeit zu verletzen, für dieselben mehr gibt, als deren Wert entspricht. Dies deckt sich, wie wir sehen werden, mit dem Begriff des *meritum de congruo*, wie er sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts herausbilden sollte.

Soweit ich bis jetzt die Literatur überblicken kann, dürfte an der Wiege dieses meritum de congruo Petrus Cantor gestanden sein. Hat er doch bereits eine umfangreiche Abhandlung über die verschiedenen Arten des Verdienstes geschrieben:

„Hic autem occurrit locus distinguendi varias acceptiones huius verbi mereri. Dicitur primo modo meritum ex condigno. Sed secundum hoc nullo opere bono potest quis mereri vitam eternam, quia non sunt condigne passiones huius temporis etc.

Dicitur meritum ex promisso, ut si ob aliquid obsequium michi promissa sit aliqua remuneratio. Ita posset dici nos mereri vitam eternam, quia propter bona opera promissa est nobis vita eterna.

---

[152] Summe, Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 191 fol. 234: Quam [fidem] quia Paulus non habuit, quando ignoranter ecclesiam Dei persecutus fuit, nec tunc caritatem habuit. Sed tamen, ut dictum est, non omnino eius expers fuit.

[153] Ebd. fol. 233v. — [154] Ebd. fol. 234v.

Et huic consonat auctoritas illa: si corde rogamus pio vel mundo, certe debes ex promisso.

Tertio modo dicitur meritum ex amminiculo. Sed est amminiculum remotum et propinquum; ut verbi gratia dicitur iustus orando pro iniusto mereri ei primam gratiam, et ille per visitationem prime gratie consequitur vitam eternam. Pone duos, quorum unus neminem sibi obligavit ad orandum pro eo, alter vero aliquem. Et illi, qui neminem, Deus infundit gratiam suam, alteri vero non, cum tamen pro illo aliquis multum oraverit. Numquid potest iste iuste conqueri aut numquid iactare potest, quod ei debetur visitatio prime gratie? Ex amminiculo propinquo hoc dicitur, ut vel gratiam primam vel vitam eternam alii mereantur. Quandoque aliter dicitur iniustus mereri, ut iustus oret pro eo et orando impetret primam gratiam. Et hoc mereri ex amminiculo, sed magis remoto quam ante. Improprie tamen ponitur in hiis verbum merendi.

Quarto modo dicitur meritum comparatione in bono. Ut cum dicitur beata virgo meruit portare Christum. Certe totius humani generis merita non possent ad hoc pertingere, ut pro illis Deus carnem assumeret. Sed sensus est predicte locutionis: tanta et talis fuit preminentia in beata virgine, ut cum in aliqua concipiendus esset Christus, potius hoc fieret in illa quam in alia, et est quasi in comparatione meritum assignatum.

Quinto adhuc modo et valde improprie assignatur, ut cum dicit Gregorius, quod constitutus in officio, quod sine peccato exerceri non potest, sicut miles et negotiator, piis operibus et elemosinis insistat, ut Deus cor illius illustret ad penitentiam, ut quasi per hoc mereatur illustrari. Ita hoc dicitur, acsi, dum est in mortali peccato, mereri possit divine gratie illustrationem, cum tamen, si rec[fol. 39v]te dicitur, nullum bonum sive temporale sive eternum possit talis manens a Deo mereri. Sed sic exponitur: ut mereatur illud, id est non tantum demereatur, quantum demereretur, si nichil boni faceret. Ita exponitur illud apostoli: quia ignorans feci, veniam consecutus sum, id est minus me elongavi a consecutione venie, quam si scienter fecissem. Et assignatur hoc meritum comparatione in malo, sicut precedens comparatione in bono.

Invenio adhuc poni meritum quasi pro exigentia, sicut ubi dicitur: felix culpa Eve, que tantum ac talem meruit habere redemptorem, ut in ipsum committamus figuram, que est in coniunctione istorum nominum, felix et culpa, quia ei, quod fuit consequens culpe, potius attribuitur felicitas, quam ipsi culpe, scilicet redemptioni. Et valde improprie verbum merendi hic ponitur. Exponitur autem sic: Talis et tanta fuit culpa, quod tantum ac talem exegit liberatorem.

Septimo quoque modo ponitur verbum merendi improprie, sicut dicitur: nullus post hanc vitam apud Deum expectet nisi quod

vivens meruerit. Iste enim, qui est in purgatorio et iuvatur per suffragia ecclesie, ut habeat celeriorem absolutionem, quomodo hoc vivens meruerit? Ita videtur intelligendum: Vivens hoc meruit, id est dum viveret, talem se exibuit, ut, si huiusmodi suffragia pro eo fierent, ei ad celeriorem absolutionem prodessent[155]."

Mit diesen Ausführungen hat Petrus Cantor allerdings eine so ausgereifte und erschöpfende Erklärung der Verdienstmöglichkeit der vor der Rechtfertigung liegenden Werke gegeben, daß einerseits die Nachzeit nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen fand, anderseits aber es nicht sehr glaublich erscheint, daß er selber allein aus Eigenem geschöpft hätte. Auffallend ist allerdings, daß man wohl dem Ausdruck *meritum de condigno,* nicht aber demjenigen des *meritum ex congruo* bei ihm begegnet.

Es soll nun damit nicht gesagt sein, daß dieser Ausdruck nicht schon frühzeitig aufgetaucht wäre. Stutzig macht hier allerdings gleich von vornherein eine Bemerkung der Art, wie wir sie in den wohl noch dem 12. Jahrhundert angehörigen Quästionen des Cod. British Museum Harley 957 finden: „Digni, dico, non dignitate meriti, sed dignitate congrui[156]", nach der also die *dignitas congrui* gar nicht zum Verdienste zählt. Ähnliches findet man aber auch bei denjenigen Autoren, die von einem *meritum congruitatis* sprechen. So z. B. bereits bei Simon von Tournai, der der Sünde ein *meritum congruitatis* für die *contritio* zuschreibt und dies damit begründet: „congruit enim, ut pro peccato conteratur[157]". Bei ihm deckt sich denn die *congruitas* vollständig mit der Eignung, von der wir im zweiten Teil gesprochen haben, die nichts mit einem auf Akten fußenden Verdienst zu tun hat[158].

---

[155] Summe, Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 39.

[156] Fol. 179v. — Ähnlich auch in der dem Präpositinus nahestehenden Summe des Cod. Vat. lat. 10754 (fol. 26): „Alii vero dicunt, quod fuerunt apostoli digni pati pro nomine Christi de congruo, non de merito, id est abiles fuerunt ad sustinendum pro Christo martirium. Sicut dicitur: qui graditur super glaciem dignus est labi, ita apostoli precipue fuerunt [fol. 26v] digni pati pro nomine Christi, id est congruebat patientibus pro nomine Christi christiane temptationi succumbere, et ut patientiam habeant et aliis per constantiam exemplum conversionis et patientie prebeant.

[157] Quaestiones, Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 44.

[158] Ebd. fol. 96v: „Redditur: dignus dicitur duppliciter: habilitate et merito. Habilitate, ut facies Priami digna est imperio, id est habilis

Zu den von Petrus Cantor aufgezählten Arten fügt er noch das *meritum debiti* hinzu[159], das aber nichts anderes als eine Art Notwendigkeit, eine *necessitas medii*, darstellt und ebensowenig für unser Problem wichtig wurde, wie die Unterscheidungen, die Odo von Ourscamp unter dem Einfluß von Gilbert de la Porrée in der Form aufstellt: „Et nota, quod meritorum quedam improprie dicuntur merita, quedam proprie, quedam vere. Improprie dicimur mereri in satisfactione peccatorum. His enim debito obligati sumus. Proprie dicuntur merita, que superadduntur. Vere dicitur meritum, quod ex equo respondet premio, quale in nullo homine est, ut in Christo. Nullius enim meritum sufficit ad vitam eternam promerendam, nisi solius Christi, qui obedivit Patri usque ad mortem, et ideo accepit nomen, quod est super omne nomen, et hoc premium equa lance redditur merito. Et hoc solum vero nomine meritum dicitur[160]."

Wichtig dagegen ist, daß sich die weitere Schule Gilberts de la Porrée, wohl unter dem Einfluß des Simon von Tournai, darauf einigte, die von Petrus Cantor an vierter Stelle genannte Art als *meritum de congruo* zu bezeichnen. Dies ist um so mehr von Bedeutung, als die verschiedenen Deutungsversuche des Axioms *facienti quod est in se* durch den Cantor Parisiensis in verschiedene Verdienstarten eingruppiert und für ihn bei dieser Wahl Gründe, die für das Verständnis dieses unseres Problems entscheidend sind, maßgebend wurden. Man kann in den zwischen dem 12. und 13. Jahrhundert liegenden Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 10 A VII auf fol. 210 zwar noch lesen: „Nota mereri dicitur tripliciter: scilicet de indebito debitum fieri, quod convenit homini puro, non Christo. Vel mereri dignum esse: ut beata virgo meruit Christum portare, id est digna fuit. Item mereri id est virtute meritoria uti, quod tam Christo quam membris eius convenit." Aber bereits

---

ad imperium; et honestus clericus dignus episcopatu, id est congruus et habilis ad epischopatum (!), non qui meruit episcopatum. Merito autem dignus est, qui verbo vel facto meruit sibi aliquid dari vel fieri. Quomodo mercennarius dignus est mercede sua." Ähnlich auch noch bei Wilhelm von Auvergne, De meritis c. 1 (Opera omnia [Paris 1674] 310).

[159] Quaestiones, Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 44: „Et meritum debiti. Ad hoc enim tenetur, si salutem vult consequi, ut conteratur. Cum enim peccavit, ad hoc se obligavit, ut, si salutem vellet consequi, conte[re]retur. Quodsi non conte[re]retur, eternaliter dampnaretur."

[160] Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 144v.

Alanus von Lille [161] sagt, daß das Verdienen im eigentlichen Sinn zwar ein *exigere* bedeute; daß es aber auch noch einen weiteren Sinn haben könne als *congruum esse.* Wenn es darum heiße, daß die allerseligste Jungfrau Maria verdient habe, den Heiland zu tragen, dann weise dies nicht auf einen Anspruch ihrer Verdienste, sondern lediglich darauf hin, *quia ad hoc ratione innocentiae fuit congrua.* Wir begegnen dem gleichen Gedanken bei Petrus von Corbeil [162], in den Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3855 [163], in den zweiten Quästionen des Cod. Royal 9 E XII [164], in der dem Präpositinus nahestehenden Summe des Cod. Vat. lat. 10754 [165], bei Stephan Langton sowohl in den Quästionen [166] als auch im Paulinenkommentar [167], und mit besonderer Ausführlichkeit in den von Langton abhängigen Quästionen des Cod. lat. 353 der Universitätsbibliothek von Erlangen:

---

[161] Liber in distinctionibus dictionum theologicalium (SSL 210, 857). J. Rivière hat bereits auf die Bedeutung dieses Textes aufmerksam gemacht im DictThCath 10 (Paris 1928) 687.

[162] Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 184v): „Solutio: verum est, quod antiqui sancti Patres meruerunt, [ut redempti essent] non ex condigno, sed ex congruo."

[163] Fol. 28v: „Habemus de beata Maria: que meruisti portare salvatorem, cum econtra dicatur, quod nullo merito, sed sola gratia celos inclinavit. Sic ergo intellige: que meruisti, id est que digna fuisti."

[164] Fol. 95v: „Est meritum, quod possumus dicere congrui vel dignitatis, iuxta quod dicimus aliquem mereri illud, quo ipse dignus est. Sic dicimus, quod beata virgo meruit Christum, quia inventa est digna, quod Christum portaret. Est igitur meritum congrui, ut dictum est. Est etiam meritum exigentie. Unde dicitur: O necessarium Ade peccatum, quod talem meruit habere redemptorem, id est quod exigebat talem habere. Est meritum cause, quod proprie meritum dicitur."

[165] Fol. 21: „[Beata virgo] nec meruit nec digna fuit absolute, sed quasi comparative, id est meruit, ut, si carnem vellet assumere, potius ex ipsa quam ex alia sumeret. Vel dicitur meruisse, quia abilis et ydonea [fol. 21v] fuit fecundari de Spiritu Sancto, sicut dicitur facies Priami digna est imperio."

[166] Cod. Vat. lat. 4297 fol. 24: „de merito congrui, sicut beata virgo meruit portare Christum".

[167] Zu Röm. 11 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 S. 45). Er spricht über die Worte: „gentilis populus per humilitatem inseri meruit" und äußert sich folgendermaßen: „Unde dicimus, quod hoc verbum *meruit* non notat multum (?) meriti sive condigni, sed meritum congrui, sicut dicitur, quod beata virgo meruit portare Christum, id est digna, congrua vel ydonea fuit gratia. Gentilis populus meruit, id est idoneus fuit inseri, id est in fide plantari, ut tamen (?) notetur concomitantia. Non enim humilitas precedit fidem, id est congruum fuit, ut acciperet fidem."

„Est autem triplex meritum: efficientie, secundum quod meritum alicuius facit, quod premietur in aliquo, quod non consequeretur nisi per meritum. — Est meritum congruitatis, unde dicitur, quod beata virgo meruit portare Dominum, hoc est congrua fuit. Non enim hoc effecit merito, quia hoc fuit supra omnia merita. — Est meritum exigentie vel habilitatis. Secundum hoc meretur quis primam gratiam, id est habilitatur vel habilitari debet ad recipiendam eam. Et habilitatus meretur eam [primam gratiam] secundo modo accepto hoc verbo *meretur*, quia habilitatus congruus est, ut accipiat eam. Sed merito efficientie nullus meretur primam gratiam, quia merita non sufficiunt ad eam habendam[168].“

Damit sind zwei Dinge gegeben: das *meritum congruitatis* ist gleichbedeutend mit der uns bereits bekannten *habilitas*, und zwar auch dann, wenn darauf mit Rücksicht auf die erste Gnade die Rede kommt[169].

Dem entspricht es denn, daß das beim *meritum* übliche Einteilungsschema auch auf die *dignitas* Anwendung findet[170]. Dem entspricht ferner, daß die eben zitierten

---

[168] Fol. 84. — Auf Bl. 100^{v} kommen sie noch einmal darauf zurück in der Frage „utrum beata virgo meruerit concipere sive portare Dominum.“ Hier heißt es: „Aliter: triplex est meritum, scilicet debiti, quando scilicet de indebito per meritum fit debitum, et sic non meruit concipere Christum. Et est meritum congruum, sive congruentie, et sic meruit, quia preparavit se congruam et ydoneam; et est meritum exigentie, secundum quod dicitur: o felix culpa Eve, que tantum et talem meruit habere redemptorem. Tanta enim fuit, quod non poterat expiari nisi per tantum redemptorem.“ Die hier für das *meritum exigentie* gegebene Erklärung unterscheidet sich von derjenigen der ersten Stelle, deckt sich aber dafür mit den Ausführungen des Petrus Cantor.

[169] Man vgl. auch Cod. Brit. Mus. Harley 325 fol. 100^{v}: „Item auctoritas in evvangelia, ubi purgavit Deus puellam a demonio: qui meretur suscitari a peccato, licet mori videatur, tamen Deo dormit. Et ita aliquis potest mereri primam gratiam. Responsio: Meretur id est congruus et idoneus efficitur.“

[170] Die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3253 fol. 63^{v} geben auf die Frage: „Utrum sancti meruerint martiria, que passi sunt“, die Antwort: „Respondemus: dignitas dicitur meriti exigentia ut: qui vicerit, dignus est corona, merito premium exigente. Secundo dignitas dicitur congruitas, ut facies Priami digna est imperio, quia congruebat talem personam imperare. Simile: qui graditur super glaciem, dignus est labi, quia congruit glaciei lubrice, ut viator in ea labatur. Sic quoque sancti inventi sunt digni contumelias pati pro nomine Christi. Congruit patienti pro Christo, ne temptationi succumbat et patientiam habeat. Non ergo meritis precedentibus passi sunt, sed per patientiam et constantiam inventi sunt habiles et congrui non succumbere, cum pro Christo paterentur. Hec autem habilitas dicitur dignitas.“

Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 das „convertimini ad me et ego convertar ad vos" damit erklären: „id est prepara te ad hoc, ut convertar ad te", und daß der weiteren im gleichen Zusammenhang genannten Auctoritas: „qui fecit te nescientem, iustificat te volentem", die Deutung gegeben wird: „hoc est, quod voluntas preexigitur habilitari, et oratio etiam preparat, ut resurgatur, sed non efficit hoc [171]." Obendrein betonen die gleichen Quästionen im gleichen Zusammenhang, daß diese Vorbereitung durch die Übung guter Werke nicht *causa efficiens,* wohl aber *causa materialis* der Gnade sei [172]. Die Verknüpfung, die der Verdienstbegriff zwischen Werk und Lohn fordert, wird durch die göttliche Barmherzigkeit hergestellt [173]. Wie sich noch Wilhelm von Auvergne äußert, ist es eben der göttlichen Güte angepaßt, daß sie sich dessen, der sich so vorbereitet, erbarmt; es ist aber auch der so vorbereiteten Seele angepaßt, daß Gott sie aufnehme und ihr seine Gnade eingieße [174]. Ganz entsprechend dem oben bei der

---

[171] Fol. 84. Wenn so nach dieser Deutung Gott auf eine Bitte hin die Gnade gibt, so verleiht er sie dabei doch *gratis* und nicht wegen der Bitte. Man vgl. die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 325 fol. 100v: „Item nichil impossibile precepit Deus. Sed preceptum est: petite et accipietis. Ergo possumus accipere merendo, ut videtur. Responsio. Bonum est ei, ut oret, quia habilior efficietur. Dat autem Deus ad petitionem suam primam gratiam, non propter petitionem scilicet, sed tantum gratis."

[172] Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 84: „Item preparatio per exercitia bonorum non est causa efficiens gratie, sed materialis tantum."

[173] So an der bereits zitierten Stelle der Summe des Robert von Melun (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 191 fol. 234v. Ferner in der anonymen Summe des Clm 22233 fol. 89v: Sie fragt nach dem Nutzen des außerhalb der caritas verrichteten und darum nie auflebenden Werkes und gibt unter anderem in der Antwort an: „Septimum est gratie preparatio sicut vasa preparan[90]tur ad vindemiandum. Inpetrat etiam gratiam gratum facientem ex congruo divine clementie, non nostre iustitie. Ex hoc etiam multotiens cor illustratur ad penitentiam." Man vgl. auch die ersten (fol. 145v) und die zweiten Quästionen (fol. 191) des Cod. Erlangen. 450.

[174] De meritis c. 1 [Paris 1674] 310: „Meritum ergo proprie et rectissima diffinitione obsequium est retributionis obligatorium, hoc est quod recipientem sive illum, cui impenditur, retributionis efficit debitorem.... Dixerunt autem magistri et dicunt adhuc, quia meritum, quod diffinivimus, est proprie et recte atque stricta ratione meritum, et vocant huiusmodi meritum condigni. Alia vero intentione dicitur meritum congrui, et hoc non est nisi dignitas vel idoneitas,

Darstellung der Erkenntnis des *facienti quod est in se* Gesagten ist es auch, wenn wir noch in den allem Anschein nach einem Franziskaner zugehörigen Quästionen des Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse lesen: „Cum dicitur, quod si disponit se, Deus de congruo dabit gratiam, dicendum, quod si intelligatur illa congruitas retorqueri in Deum, ut teneretur conferre plus de gratia magis se disponenti, falsum est, quia ipse penitus gratis dat nec dispositio in creatura obligat aliquomodo ipsum creatorem [175]." Und nicht weniger erinnern an bereits Gehörtes die späten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18127, wenn sie sagen: „Solutio: Dicendum, quod est meritum congrui et meritum condigni, et est gratia in ratione gratie et est gratia res gratie. Dico ergo, quod merito congrui potest aliquis homo sanctus mereri gratiam alii, sed non merito condigni, quia meritum condigni ponit, quod necessario reddatur illud, ad quod est. Unde ponit, quod gratia datur necessario, necessario dico necessitate immutabilitatis non cohactus; meritum autem congrui non, sed solum ponit congruitatem in ipso orante [176]."

Die Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 greifen gerade in diesem Zusammenhang auch die weitere Frage auf von der Notwendigkeit der Gnade für diese *ydoneitas*, und sie entscheiden sich dafür, daß auch diese Eignung für die Gnade selber genau so wie die erste Gnade ein Geschenk Gottes ist, das aber zusammen mit der Todsünde bestehen kann [177].

---

qua aliquis dignus vel idoneus est... episcopatu. Similiter et qui orat Deum, ut remittat sibi peccata, quod suum est vel potest lugendo, dolendo, penitendo, lacrimando, congruit divinae bonitati, ut misereatur ipsius, congruit etiam cordi sic parato, ut respiciatur a Deo eique gratiam suam infundat. Merito ergo congrui dicitur mereri remissionem peccatorum vel gratiam, qua Deo gratus et acceptabilis fiat. Sic revera dignus est et idoneus, ut hoc ei praestetur."

[175] Fol. 214v.

[176] Fol. 348.

[177] Fol. 100v: „Huiusmodi surrectio sive conversio fit humilitate sive idoneitate ad gratiam recipiendam. Sed ipsa ydoneitas donum Dei est et datur a Deo sicut et prima gratia. Quare ergo est magis in precepto quam primam gratiam habere? Dicimus, quod ideo, quia potest haberi cum mortali, sed gratia non, et non ideo, quia ad idoneitatem habendam cooperatur liberum arbitrium, sed non ad infusionem gratie. Et bona que spectant ad liberum arbitrium, sunt in precepto et alia."

Wenn man bedenkt, mit welcher Entschiedenheit im 12. Jahrhundert die *caritas* für das Zustandekommen eines Verdienstes gefordert wurde[178], nimmt es nicht wunder, daß man allgemein auch das *meritum congruitatis* nicht als Verdienst im eigentlichen Sinne gelten lassen wollte.

Die Spekulation war nun mit den bisher gezeichneten Ergebnissen noch nicht zufrieden.

Wie wir bereits gesehen haben, will Simon von Tournai[179] nicht von einer *dignitas,* sondern lediglich von einer *habilitas* für die erste Gnade reden. Fast mit seinem Wortlaut sagt auch Magister Martinus, daß vor der Eingießung der Gnade der Mensch ihrer nicht würdig sei[180]. Und Stephan Langton gibt auf die Frage, ob man im Zustand der Todsünde eines Gutes würdig sei, die Antwort:

„Hec est duplex: iste est indignus omni bono. Si enim hec dictio *indignus* teneatur positive, falsa est. Est enim sensus: iste demeruit omne bonum. Si teneatur privative, ita ut sit sensus: non est dignus aliquo bono, vera est, ita ut hec dictio *dignus* copulet pro dignitate provenientie ex merito vite. De vite enim merito non est dignus aliquo

---

[178] Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis des Übernatürlichen 352 ff. — Ferner Alanus von Lille, der wohl mit Anlehnung an Gilbert de la Porrée oder wenigstens dessen Schule (man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée, 191) eine Untersuchung über die Aufgabe, welche die einzelnen für das Verdienst geforderten Elemente haben, anstellt: „Libertas enim arbitrii occasio est meriti. Penes enim liberum arbitrium est velle vel nolle. Nec ipsum est efficiens causa, sed ad hoc faciens, non sufficiens. Virtus vero est causa formalis meriti, ex qua tanquam ex forma procedit motus, quo meremur. Ipse autem motus essentialiter meritum est, quia penes ipsum motum proprie consistit meritum. Gratia vero efficit, quod ipse motus est meritum; sine gratia enim nullus motus vel opus erit meritum; et ita penes gratiam consistit meritum efficaciter. Opus exterius est quasi causa instrumentalis meriti: et ita penes ipsum opus consistit ipsum meritum instrumentaliter" (Theologicae regulae, Reg. 90 [SSL 210, 669]). Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 hatte wohl schon vorher eine ähnliche Unterscheidung gebracht: „Notandum autem, quod prepositio *penes* notat causam efficientem, cum dicitur: penes caritatem consistit omne meritum; auctoritatem, cum dicitur: penes voluntatem consistit omne meritum. In voluntate enim est merendi auctoritas potius quam in opere. Nam opus sine voluntate non valet, voluntas vero sine opere valet interdum" (fol. 27v). Auf fol. 48 sagt sie: „... virtus est causa sine qua non meretur aliquis. Sed opus virtutis est precipua causa merendi.'

[179] Man vgl. oben S. 357.

[180] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 315: „Solutio: ante infusionem gratie non est homo dignus gratia."

nec recta ratione merendi meretur aliquid. Dicitur tamen mereri, quia Deus revera remunerat ipsum, acsi mereretur aliquid [181]."

Damit scheint Langton, dem wir übrigens auch den Begriff des *meritum occasionale* verdanken dürften [182], das *meritum interpretativum* in die Scholastik eingeführt zu haben, das insofern im weiteren Sinn ein Verdienst genannt werden kann, als Gott z. B. auf Grund der außerhalb der *caritas* verrichteten Werke sich verhält und gibt, als hätte man verdient [183]. Ohne die unserer heutigen Theologie geläufige Improportion zwischen den natürlich guten Werken und einem übernatürlichen Lohn in die Spekulation hierüber einzustellen, gibt er seine Anschauung in der Weise: Wenn Gott den Schlechten für ihre guten Werke zeitliche Güter gewährt, dann tut er dies lediglich deshalb, weil er es aus Gnade versprochen hat und getreu sein Versprechen hält [184]. Wenn er dagegen nach Ver-

---

[181] Chartres, Cod. lat. 430 fol. 107v. — In ähnlicher Weise lehnt auch noch Romanus de Romanis die Möglichkeit eines Verdienstes für den Sünder ab. Betreffs einer Würdigkeit desselben sagt er: „Quod opponitur in contrarium, quod gratia datur digno, dicendum, quod non datur digno, sed potius non digno. Nec repugnat hoc libertati divine, ut ei, qui non est dignus, aliquid conferat. Tamen advertendum est, quod aliud est dicere non dignum esse, qui est indignus et est in contraria dispositione; et tali non dat Deus gratiam. Et non est dignus ille, qui se non disposuit, vel non sufficienter. Et tali dat Deus gratiam" (Cod. Vat. Palat. lat. 391 fol. 54v).

[182] Dicimus, quod Adam in primo statu potuit mereri occasionaliter quo motu ita, quod occasione boni motus conferret ei Deus intus gratiam, et bene potest esse, quod si citius moveretur in Deum, Dominus ei citius gratiam contulisset. Sed proprie accepto vocabulo nichil merebatur (Quästionen, Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 197). Wir begegnen dem Begriff auch in den zum Bereich Langtons gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 658 in der Frage: „Si mala actio sit remuneranda" und in den Quästionen des Cod. Harley 325 fol. 132v.

[183] Quästionen (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 25v): „... dicuntur tamen tales mereri large, id est interpretative, quia Deus remunerat eos, ac si mererentur".

[184] Ebd. — In seinem Paulinenkommentar betont er, daß Gott ohne jedes Verdienst von seiten des Menschen aus bloßer Barmherzigkeit die außerhalb der *caritas* verrichteten Werke mit zeitlichen Gütern belohnt (zu Röm. 10; Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 S. 41). Diese Ablehnung des eigentlichen Verdienstes ohne *caritas*, unter Hinweis auf ein bloßes *meritum occasionale*, findet sich auch in den zu Langtons Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 658 in der Frage: „De operibus bonis in genere extra caritatem factis."

dienst vergilt, z. B. das ewige Leben gibt, dann geschieht dies, weil es die Werke wirksam fordern. Gott hat das ewige Leben so versprochen, daß es dem *condignus merito* gegeben werde, die zeitlichen Güter so, daß sie nur aus Gnade gegeben werden [185]. Die zu Langtons Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 658 sprechen nur in seinem Sinne [186], wenn sie dem Ganzen den Gedanken zugrunde legen: „Preterea sciendum, quod contractio vel promissio Dei non facit tantum hominem mereri, sed gratia, que est fundamentum meriti. Unde quamvis Deo statuente sic sit, ut nullum bonum sit irremuneratum, tamen opus bonum extra caritatem non est meritorium, quia caret fundamento gratie [187]."

Beim Charakter der Summe des Gaufrid von Poitiers nimmt es einen nicht wunder, daß man solchen Langtonschen Gedankengängen fast ohne Änderung darin begegnet. So spricht er kategorisch dem Sünder ein *meritum de condigno* und *de congruo* ab [188]. Ohne die Gnade — man verstand darunter damals in diesem Zusammenhang unsere heutige *gratia sanctificans* — gibt es nur ein interpretatives Verdienst für die Gnade [189]. Dies alles, obwohl er sich an die allgemein übli-

---

[185] Chartres, Cod. lat. 430 fol. 25v: „Unde notandum, quod Deus noster iustus duobus modis: Dicitur enim iustus, quia solvit, quod promisit.... Unde quia promiserat, dicitur iustus in incarnatione, et quia de sola gratia hoc fecit, dicitur misericors.... Sic etiam conferendo temporalia facienti bona opera dicitur iustus, id est fidelis. Item dicitur iustus id est retribuens meritis ex efficacia ipsorum, et sic est iustus dando bene operanti vitam eternam et male operanti infligendo gehennam. Vitam eternam ergo sic promisit, ut condigno meritis redderetur. Temporalia vero et incarnationem sic promisit, ut de sola gratia darentur. Et quare non de iustitia sive de condigno? Quia adeo digna res fuit incarnatio, quod ad eam nulla merita attingere potuerunt.... Temporalia vero adeo vilia sunt, quod at ipsa nulla debent merita inclinari, ne finis meritorum ponatur in eis."

[186] Chartres, Cod. lat. 430 fol. 26.

[187] Fol. 81.

[188] Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 114v): „Dico sine preiudicio melioris sententie, quod ille, qui est in mortali, nec meretur active nec qualitative (?). Quomodo ergo fiet meritum, quod non fuit meritum alio modo? Vel, ut melius dicam: quomodo augmentabitur quod numquam fuit? Quod autem ille nichil mereatur, dicit Augustinus expresse, quia indignus est etiam pane quo vescitur. Et ita patet, quod non meretur de congruo. Et certum est, quod nec de condigno."

[189] Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 23v): „Item, dicit Augustinus: Adam habuit, unde posset stare, sed non unde posset proficere. Contra: etiam peccator potest mereri abilitatem gratie. Ergo

chen Definitionen der verschiedenen Verdienstarten hält [190]. Für die Unmöglichkeit eines *meritum de condigno* im Sünder bringt er als Beispiel: Wenn du dich dessen unwürdig machst, was ich dir versprochen habe, wäre ich nicht verpflichtet, mein Versprechen zu erfüllen. Wer nun in der Todsünde ist, macht sich unwürdig, etwas von Gott zu erhalten, und Gott ist umgekehrt nicht verpflichtet, ihm etwas zu geben. Und somit kann niemand im Zustand der Todsünde sich ein Verdienst erwerben [191].

Das *meritum interpretativum,* das er neben dem *meritum exigentie,* dem *meritum condigni* und dem *meritum congrui* aufzählt, erklärt er mit dem Beispiel des Nabuchodonosor, der in Ägypten belohnt wurde [192]. Dabei ist er bemüht, jedes Mißverständnis aus dem Weg zu räumen und sich möglichst verständlich zu machen:

„Sed quia magistri nostri [dicunt], quod actio eius [Nabugodonosor] mala fuit, ne videamur subterfugere, dicamus cum istis, quod non meruit recta ratione merendi, nec de congruo, sed propter passionem, cuius fuit executor. Remuneratus fuit, quia fuit executor divini iudicii. Unde nota, quod passio dicitur iusta quandoque quoad Deum inferentem, et sic passio Domini iusta fuit. Dicitur iusta quoad patientem, quia scilicet ille, qui patitur, illam meretur. Et talis fuit illa, cuius fuit executor Nabugodonosor. Et quia fuit quasi executor divini iudicii, permisit ei Dominus debellare Egyptum. Et quia illa

---

multo magis Adam.... Dicimus, quod nullus peccator meretur aliquid de condigno vel congruo. Similiter dicimus de Adam, quod interpretative poterat mereri, ut Deus ei citius conferret gratiam."

[190] Man vgl. unten Anm. 192.

[191] Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 82): „Dico, quod si te indignum faceres recipiendi a me quod promiseram, non tenerer dare. Cum ergo quilibet existens in mortali indignum faciat se accipiendi aliquid ab eo, non tenetur ei dare. Hac ratione dico, quod nullus existens in mortali meretur aliquid de condigno." — Man findet diese Begründung neben anderen für die Unverdienbarkeit der ersten Gnade auch noch in den dem Ende des 13. Jahrh. angehörigen anonymen Sermones de tempore et sanctis des Cod. Erlangen. 452 fol. 150v.

[192] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 42v): „Nota, quod est meritum exigentie. Unde felix culpa Eve, que tantum meruisti habere redemptorem. Et est meritum condigni, cum de indebito fit debitum, vel de debito magis debitum, sicut nos meremur bonis operibus vitam eternam. Et est meritum congrui, ut virgo meruit portare Christum. Et est meritum, quo meremur interpretative, sicut Nabuchodonosor meruit remunerari in Egypto." Man vgl. auch fol. 90v.

permissio fuit gratuita, fuit quasi merces, non dico actionis, sed passionis [193]."

Er bringt dafür noch ein zweites Beispiel: Wenn ein Herr aus guter Meinung und dem Motiv der *caritas* seinem Diener befiehlt, Almosen zu geben, und dieser es mit schlechter Meinung tut, dann erwirbt dieser Diener ein interpretatives Verdienst für seinen Herrn, weil diesen Gott belohnen wird, als hätte er sich ein Verdienst erworben [194].

Es scheint, als ob auch später noch der Ausdruck des *meritum interpretativum* für den Fall gewählt wurde, wo man in demjenigen, der seinen Quasilohn erhält, nicht von einer Eignung dafür sprechen konnte [195]. Damit wurde es in deutliche Distanz zum *meritum de congruo* gesetzt. Zudem wollten die Vertreter dieser Unterscheidung, wie gesagt, nur ein *meritum interpretativum*, nicht aber ein *meritum de congruo* für die erste Gnade gelten lassen.

---

[193] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 68v). Auf das Beispiel des Nabuchodonosor wies in solchem Zusammenhang bereits Odo von Ourscamp hin (Quästionen, Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 113: „Mereri tamen aliquando dicitur quis sine caritate, ut Nabugodonosor, qui servivit Deo apud Tirum: sed non nisi temporale bonum. Unde dicitur: dedi ei Egiptum pro opere, quo servivit michi. Similiter mali quandoque bona faciunt opera, sed pro illis remunerantur temporaliter"). Selbstverständlich tritt es auch bei Stephan Langton auf. Man vgl. Cod. Chartres 430 fol. 108: „Dicimus ergo, quod actio illa fuit peccatum nec fuit aliquo temporali remuneranda. Sed quia Tyrii meruerunt illam penam illatam a Nabuchodonosor, et ipse fuit quasi executor iudicii et voluntatis Domini. Ideo ratione passionis, non ratione actionis dicitur Deus permisisse debellare Egyptum. Gratuita tamen fuit illa permissio. Unde [non] fuit merces, sed quasi merces." — Außerdem kommen hier die zu Langtons Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 658 (fol. 81) in Betracht, wo von *quasi merces* die Rede ist.

[194] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 68v): „Si Dominus precipit servo bona intentione et ex caritate, ut det elemosinam, et ille faciat mala intentione, nonne demeretur sibi et meretur Domino? Et ita una actio est uni meritoria et alii demeritoria .... Ad hoc dico, quod servus de condigno demeretur sibi, interpretative meretur Domino, quia Deus remunerabit ipsum ac si meruisset."

[195] Man vgl. die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18127 fol. 347v: „Solutio: Dicendum, quod duplex est meritum, scilicet meritum interpretativum et meritum congrui vel condigni. Meritum interpretativum appellatur, quando non est aliqua condignitas in recipiente, et cum ei exibet Deus donum suum ex sua liberalitate, ac si illa per opera meruisset, et tamen in veritate non meruit. Unde meritum istud non ponit condignitatem in recipiente nec in operibus eius, sed solum ponit liberalitatem in dante, quia non est aliquid in recipiente, unde sit dignus recipere; et tamen Deus dat ei donum suum ex sua liberalitate, ac si esset in ipso dignitas."

Doch scheint sich diese feine Unterscheidung nicht zu allgemeiner Anerkennung durchgerungen zu haben. Wir finden später Stellen, an denen *meritum congruum* und *interpretativum* entweder ausdrücklich [196] oder auch bloß stillschweigend [197] sich gleichgesetzt werden.

Es setzt sich sogar im 13. Jahrhundert gerade bei Autoren von Namen wieder die Ansicht durch, daß die vor der Rechtfertigung liegenden Werke ein *meritum de congruo* für die erste Gnade darstellen. Dies gilt von den Franziskanern — ich nenne nur die schwer zugänglichen — Wilhelm de Melitona [198] und Odo Rigaldi [199]. Unter den Dominikanern er-

---

[196] Man vgl. z. B. den nachthomistischen Sentenzenkommentar des Cod. Ny kgl. 648 8vo fol. 139v der Kgl. Bibl. in Kopenhagen: „Utrum aliquis possit mereri primam gratiam. Potest dici, quod duplex est meritum, scilicet congrui vel interpretativum, scilicet quando quod non est meritorium, ex liberalitate dantis quasi meritorium remuneratur. Et aliud meritum de condigno sive verum, scilicet quando revera meritorium, cuius meriti principium est gratia gratum faciens, et tali merito non contingit primam gratiam mereri."

[197] In Betracht kommt z. B. der anscheinend der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörige, einem Petrus zugeschriebene Kommentar zum 2. Sentenzenbuch des Cod. 7 S. Croce Plut. 24 dext. der Bibl. Med. Laur. in Florenz (fol. 200): „Dupliciter accipitur meritum. Est enim meritum interpretativum, quando quod non est meritorium, ex liberalitate tamen dantis quasi meritorium remuneratur. Et est meritum verum, quando aliquid revera meritorium est. Primo modo contingit mereri primam gratiam, quia gratia operantis huius meriti non est principium, sed gratia remunerantis. Secundo modo non contingit, quia huius meriti gratia operantis est principium." Noch Petrus de Trabibus, In 2 dist. 27 (Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. II 6 fol. 113v).

[198] Padua, Bibl. Antoniana, Cod. lat. 152 fol. 76: „Sed quando atteritur de peccato, affectio doloris sive attritio preparat illum ad gratiam. Sicut enim dictum est: motus penitentie proxime et per se disponit et primo ad gratiam, quia ante illum non est preparatio, ut dictum est, scilicet congrua susceptioni gratie."

[199] Sentenzenkommentar (Brüssel, Bibl. Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 108v): „Tertio modo dicitur, quod Augustinus loquitur de fide informi et hec impetrat iustificationem non ex debito vel condigno, sed ex congruo. Cum peccator per illam fidem atteritur, dimittit peccatum et proponit amplius non peccare." — Auch Guerricus de S. Quintino ist z. B. hier noch zu nennen. So in seinem Paulinenkommentar, Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 51v 52. Ferner ein in der gleichen Handschrift erhaltener, von ihm abhängiger Paulinenkommentar fol. 6v. Zu Röm. 9 (fol. 4v) liest man: „Responsio: *cui dandum est* dupliciter dicitur, vel ex parte dantis, vel ex parte accipientis. Quando aliquis prescitus preparat se, sicut debet, tunc danda est ei gratia, quantum est in ipso, et hoc de congruo et non de absoluta voluntate. Et hoc est dare cui dandum est ex parte dantis."

hebt Roland von Cremona in der Frage „utrum liberum arbitrium possit moveri per se sine gratia ad penitentiam" die Schwierigkeit:

„Item, ad quid data sunt nobis membra, nisi ut agamus. Et vires naturales ad quid sunt date nobis, nisi ad efficiendum illud, quod imperatur. Ergo homo ex solo libero arbitrio potest adimplere mandatum, immo omnia: ergo illud: penitentiam agite. Forte respondebitur ita ad hoc, ut dicatur, quod homo potest agere penitentiam vel velle penitere vel aliud preceptum facere: ex solo libero arbitrio potest aliquid facere, quo facto dabitur ei gratia gratis data, qua data potest postea velle vel agere penitentiam. — Sed contra hoc opponitur: ergo ex motu liberi arbitrii solum meruit homo illam gratiam gratis datam. Ergo eadem ratione posset aliquis mereri gratiam gratum facientem. Ergo tam non esset gratia, si non esset gratis data. Vel inde sequitur opinio heretica philosophorum, qui dicebant, quod homo potest iustificari ex solo libero arbitrio[200]." Es ist nötig, diese Schwierigkeit *in extenso* wiederzugeben, damit die Tragweite der Antwort klar werde, die lautet: „Ad ultimum dicimus, quod nullo potest promereri gratiam ex condigno. Tamen dicitur, quod aliquis ex quadam congruitate potest mereri gratiam, quia si homo facit quod suum est, congruum est, ut Deus faciat, quod suum est[201]."

Damit wird also wieder den bloßen Naturkräften, betreffs deren eben die Frage aufgeworfen wurde, die Möglichkeit eines *meritum de congruo* für die Gnade eingeräumt. Den Grund, weshalb Gott auf solche Werke hin die Gnade gibt, verlegt Roland lediglich in das Versprechen, das Gott durch den Propheten gab: „Convertimini ad me, et ego convertar ad vos[202]."

Allgemeingut scheint aber auch die Überzeugung von der Zulässigkeit dieses *meritum de congruo* für die erste Gnade

---

[200] Summe (Paris, Bibl. Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 100^{v} f.).
[201] Ebd. fol. 101.
[202] Ebd. fol. 39^{v}: „Ad hoc dicimus, quod non est simile, quia non promisit Deus, quod si aliquis persistat in precibus, quod illuminabit ipsum corporaliter, sicut promisit, quod si aliquis facit quod in se est, quod illuminabit ipsum spiritualiter, sicut per prophetam promittit: convertimini ad me et ego convertar ad vos, id est: facite quod in vobis est, et ego faciam, quod in me est, id est dabo vobis gratiam." Man vgl. auch die dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 658 fol. 81: „Locum enim habet hoc contra hominem: si facit quicquid facere potest, ut gratiam habeat a Domino respiciente fragilitatem hominis et ex misericordia subveniente."

nicht geworden zu sein, denn die wohl bereits dem 14. Jahrhundert angehörige Quästionensammlung des Cod. Digbeianus 216 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford sagt betreffs der Verdienbarkeit der ersten Gnade lediglich: „Secundum diversos doctores non est inconveniens, quod aliquis mereatur de congruo [203]."

Mögen hier in Feinheiten der Spekulation die Meinungen auseinandergehen. Jedenfalls aber hat sich gezeigt, daß die Frühscholastik dort, wo sie von einem *meritum de congruo* für die erste Gnade spricht, niemals ein Verdienst im eigentlichen Sinn im Auge hatte, das also ein Anrecht auf die Gnade dargestellt hätte. Niemals sind wir einer Andeutung begegnet, die gewagt hätte, an der Gratuität der ersten Gnade zu rütteln. Wir werden die gleiche Erfahrung machen, wenn wir der in jener Zeit auch ausdrücklich gestellten Frage nach der Verdienbarkeit der ersten Gnade nachgehen.

5. Die Verdienbarkeit der ersten Gnade.

Sehr häufig stellte man sich ausdrücklich die Frage, ob die erste Gnade Gegenstand eines Verdienstes sei [204], die schon deshalb von Interesse ist, weil man unter erster Gnade stets die *gratia operans* und unter dieser wieder die Rechtfertigung verstand [205]. Daß die Lösung eine negative war, legt schon die damalige Definition der Gnade als desjenigen, was *gratis* gegeben wird, nahe [206]. Kein Wunder also, daß, um nur

---

[203] Fol. 33v.

[204] Man vgl. hiezu A. Landgraf, Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik: ZKathTh 51 (1927) 172 f.

[205] Man vgl. nur Petrus Lombardus, Sent. 2 dist. 26 (Quaracchi 1916) 436 ff. oder auch die Sentenzenabkürzung des Cod. Paris. Nat. lat. 627 fol. 78v f. Ferner z. B. die Glosse zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 5: „Vocat primum motum gratie, quem confert Deus, et dicitur operans. Sed cum illa gratia nichil possit absque libertate arbitrii, oportet, quod ita cooperetur liberum arbitrium ... ."

[206] A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen: Schol 4 (1929) 9 ff. Ferner z. B. die wohl dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 10 A VII (fol. 210v) und des Cod. Brit. Mus. Harley 325 fol. 100v: „Prima gratia numquam datur alicui meritis suis, sed sola Dei misericordia. Non enim esset gratia nisi gratis daretur." In Betracht kommt auch der

einige zu nennen, Petrus Lombardus [207], Magister Bandinus [208], Günther der Zisterzienser [209] oder auch Wilhelm von Auxerre [210] die Unverdienbarkeit der ersten Gnade entschieden betonten.

Einen neuen Gedanken bringt hier Simon von Tournai in die Spekulation, indem er eine doppelte erste Gnade unterscheidet, die *gratia purgans* und die *gratia ornans*. Die *gratia purgans* ist die Sündennachlassung, die Simon an den Anfang des Rechtfertigungsprozesses stellt. Sie wird ohne jede Mitwirkung des Menschen verliehen [211]. Die *gratia ornans* ist die Mitteilung des Glaubens oder auch eines anderen *donum* [212]. Auch sie wird nicht durch ein Verdienst, wohl aber nicht ohne Mitarbeit des Menschen erworben, der sie annehmen muß [213].

Paulinenkommentar des Stephan Langton (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter Cod. a X 19 Seite 5), Wilhelm von Auxerre, Summa aurea (3 tr. 2 q. 6: „Dicimus, quod nullus potest mereri sibi primam gratiam, quoniam non est gratia nisi gratis detur"), Hugo a S. Charo, In 2 dist. 28 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 109v). — Gerade von der *gratia operans* wird ausdrücklich gesagt, daß sie lediglich Gabe Gottes sei und ohne Mitarbeit des Willens innewohne. Man vgl. Hugo von St. Viktor, De sacramentis lib. 1 p. 6 c. 17 (SSL 176, 273 f.); die Summa sententiarum tr. 3 c. 7 (SSL 176, 99); Petrus Lombardus, Sent. 2 dist. 26 c. 3 (Quaracchi 1916) 439.

[207] Sent. 2 dist. 26 c. 7 (Quaracchi 1916) 443.

[208] Sent. 2 dist. 26 (SSL 192, 1054). — Man vgl. ferner die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 22): „Preterea, si dicas aliquem promereri primam gratiam, incidis in heresim pelagianam, que asserit per liberum arbitrium posse mereri bonum meritorium vite."

[209] De oratione, ieiunio et eleemosyna. De or. c. 2 (SSL 212, 136).

[210] Summa aurea III tr. 2 q. 6.

[211] Ohne jegliche Unterscheidung schließen die letzten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 (12. Jahrh.) jegliche Mitwirkung des Menschen bei der Eingießung der ersten Gnade aus. Man vgl. fol. 99v: „Sed non quid similiter cooperatur in infusione gratie; non cooperatur in suscipiendis hospitibus, non in habendis." Nichts mit der hier gebrachten Unterscheidung hat die Distinktion des Petrus de Trabibus zwischen einer zweifachen ersten Gnade zu tun, die er bei der Erörterung der Verdienbarkeit der ersten Gnade einsetzt (In 2 dist. 27; Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. II 6 fol. 113v).

[212] Diese Unterscheidung wird angedeutet auch in den zweiten Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 85.

[213] Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 79): „Homo ergo non meretur primam gratiam; sed prima gratia duplex est, aut purgans aut ornans. Purgans, ut peccati remissio, que fit in homine sine homine et sine eius merito vel precedente vel comitante. Ornans gratia est fidei vel alterius doni collatio, que fides fit in homine sine merito precedente, non tamen prorsus sine homine, quia non sine humano

Schon in der Frühzeit will man die erste Gnade nicht einmal als Gegenstand des Bittgebetes gelten lassen, allerdings mit einer Begründung, die nichts mit einer Improportion zwischen beiden zu tun hat. Robertus Pullus stützt sich dabei auf Paulusstellen wie Eph. 2, 8 und Röm. 4, 2 und 9, 18, stellt sich aber hier auch auf den Tatsachenstandpunkt, daß ja das Gebet auf die Gnade zurückzuführen sei [214]; Quästionen des Cod. Royal 9 E XII dagegen geben die Begründung, daß ein vor der ersten Gnade verrichtetes Gebet weder fromm noch ausdauernd sei [215].

Vor allem dürfte sich aber in all diesen Fragen die mit der Definition der Tugend verwobene Einschränkung ausgewirkt haben: „quam Deus in homine sine homine operatur [216]".

Selbstverständlich wuchs mit der Vertiefung der Spekulation im Laufe der Zeit auch die Begründung mehr und mehr in die Tiefe, in die sich sogar die homiletische Literatur hinabwagte. So lesen wir in den wohl dem Ende des 13. Jahrhunderts angehörigen Sermones de tempore et de sanctis des Cod. Erlangen. 452:

„Nota, quod peccator non potest sibi mereri primam gratiam, et est quadruplex ratio: prima est dignitas status, quia ille, qui est in mortali, indignus est omni bono, etiam pane, quo vescitur ... Secunda

---

arbitrio. Unde dictum est: qui creavit te sine te; quod intelligendum de iustitia ornante. Non tamen arbitrio meretur homo fidem infundi, licet arbitrium cooperetur infusioni." — Diese Lehre findet sich mit wörtlichen Anklängen an Simon von Tournai auch im Cod. British Museum Harley 3253 fol. 64.

[214] Sent. lib. 5 c. 9 (SSL 186, 837).

[215] Fol. 237: „Item queritur, an aliquis possit sibi promereri primam gratiam. Ad hoc Dominus ait: Quicquid petieritis in nomine meo, accipietis. Iste orat pie, perseveranter, pro se et ad salutem. Ergo impetrabit. Ad hoc dicunt, quod non pie neque perseveranter, cum sit in mortali. Item: Nonne Paulus hiis IIIIor modis oravit pro stimulo carnis. Quare non impetravit? Non impetravit, quia non ad salutem suam oravit." — Der Zisterzienser Günther geht sogar so weit, zu behaupten, daß der Sünder nicht ein wahres Gebet verrichte, sondern lediglich den Betenden nachahme (De oratione, ieiunio et eleemosyna, Lib. 2 de oratione, cap. 1; SSL 212, 119: „Satis iam patuit, quod nullus infidelium quantumlibet probus verae orationis habet commercium, licet multi etiam inter illos, sive ex creaturis Creatorem considerantes, sive ex Scripturae testimoniis edocti, quanta possunt humilitate supplicando non orant quidem, sed imitantur orantem").

[216] Petrus Lombardus, Sent. 2 dist. 27 c. 5 (Quaracchi 1916) 446. Petrus von Poitiers, Sent. lib. 3 c. 1 (Erfurt, Bibl. Amploniana Cod. Q 117 fol. 22v). Man vgl. A. Landgraf, Stud. z. Erkenntnis des Übernat. 193.

ratio est, quod ille, qui est in mortali, ordinatur ad penam eternam. Unde cum non mereatur veniam, non potest mereri gratiam... Tertia ratio est, quia non habet radicem merendi, scilicet caritatem. Meritum igitur est servitium gratis et cum dilectione impensum. Sed cum homo servit dyabolo, non potest servire Deo nec habere opera meritoria... Quarta ratio est, quia non est dignus venire ante faciem regis, quem offendit; sed per mediatorem potest ei reconciliari [217]."

Wie wir bereits gesehen haben, ließ man im allerhöchsten Fall für die erste Gnade eine *habilitas* zu. Darin aber, daß einer dem andern die erste Gnade verdienen könnte, erblickte man im allgemeinen nicht die geringste Schwierigkeit [218]. Gerade die Unverdienbarkeit der ersten Gnade auf der einen Seite und ihre absolute Notwendigkeit für die Sündennachlassung auf der anderen Seite veranlassen Petrus von Poitiers dazu, besonders die Notwendigkeit zu unterstreichen, sich Freunde zu gewinnen, die Gott bitten, um ihrer Verdienste willen uns diese notwendige Gnade zu geben [219]. Gaufrid von Poitiers und mit ihm weite Kreise der Früh-

---

[217] Fol. 150v.

[218] Simon von Tournai, Quästionen, Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 79: „Nemo ergo meretur sibi primam gratiam, sed alius alii, ut ait auctoritas super Lucam: Multum valet fides propria, quandoquidem tantum valuit aliena." — Alanus von Lille, Theologicae regulae, Reg. 86 (SSL 210, 665); — Petrus von Capua, Summe (Clm 14508 fol. 34); — Magister Martinus, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 314v); — Odo von Ourscamp, Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14807 fol. 103); — Eine Glosse zur Summe des Petrus Cantor im Cod. Brit. Mus. Harley 3253 fol. 109v; — Stephan Langton, Paulinenkommentar, zu Röm. 9 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 37); — die in den Bereich Langtons gehörigen zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. 353 (fol. 84); — die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3253 fol. 62v.

[219] Sent. III 2 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23): Cum ergo, ut dictum est, primam gratiam mereri non possimus, faciamus nobis amicos de mammona iniquitatis, amicos, id est pauperes vel religiosos, ut pro nobis orent, ut Deus nobis gratiam suam infundere dignetur per eorum merita. — Zur Begründung, die man für die Möglichkeit einer Zuwendung der Verdienste anderer gab, vgl. man A. Landgraf, Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik: Greg 9 (1928) 356 ff. 499. — Hier sei lediglich darauf verwiesen, daß z. B. Magister Martinus seinen Beweis dafür Beda entnimmt: Probat Beda, quod unus alii meretur primam gratiam, quia super hunc locum Luce: fili, remittuntur tibi peccata tua, dicit Beda: multum valet apud Deum fides propria, ubi tantum valet virtus aliena, ut homo, quia interius exteriusque sanatus repente exurgeret, aliorumque meritis eis relaxarentur errata (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 314v).

scholastik schreiben den *suffragia ecclesiae* die Eingießung der ersten Gnade oder, was dasselbe ist, die Sündennachlassung zu [220]. Eine Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII verlangt von seiten dessen, für den dies geschehen soll, lediglich, daß er sich nicht widersetze [221].

Dabei soll aber nicht verheimlicht werden, daß auch eine Gruppe von Theologen sich bemerkbar macht, die die Möglichkeit, anderen die erste Gnade zu verdienen, ablehnten [222]. Sie dürften von Robertus Pullus ausgegangen sein, der die schroffen Worte schreibt: „Nullus ergo meritis neque suis neque alienis fidem obtinet aut iustitiam sive beatitudinem, sed Deus cui vult miseretur [223].“ Petrus Cantor selber hat hier eine Untersuchung angestellt, in der er den Verdienstcharakter der zugunsten der Verleihung der ersten Gnade an andere verrichteten Werke stark zurückschraubte:

„Item dicimus, quia modo merendi ex amminiculo mereri videtur aliquis alii visitationem prime gratie. Sed nec hoc videtur vere dici. Habemus enim in auctoritate: quia non secundum opera iustitie, que fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos facit. Visitatio ergo tota de gratia Dei est et sine aliquo vel alicuius merito. Neque de alterius merito hoc fit, quominus gratis fiat, sicut nec de proprio merito. Nam et cum dicitur: non ex operibus etc., pari ratione subaudiendum est: vel que alii pro nobis. Si enim non subintelligitur illud, non secundum solam misericordiam.

Dici tamen oportet, quod licet gratis detur prima gratia et de sola misericordia sit visitatio, fit tamen ad preces sanctorum quasi ad amminiculum, et vult Deus sanctos ad hoc orare, cum tamen forte non impetrent, nisi quod Deus alias esset facturus. Dicit enim auctoritas, quod predestinatio precibus sanctorum adiuvatur. Vult ergo Dominus preces sanctorum esse quasi amminiculum ad id, quod faciendum pre-

---

[220] Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 118). — Man vgl. auch A. Landgraf, Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik: Schol 5 (1930) 215 ff. — Hier sei noch auf die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 22) hingewiesen: „Dicimus, quod oratio Stephani et totius ecclesie fuit causa iustificationis Pauli, sed non ideo fuit causa sue predestinationis.“

[221] Fol. 237.

[222] Petrus von Capua macht in seiner Summe darauf aufmerksam: „Quidam tamen dicunt, quod nec sibi nec alii meretur quis primam gratiam, suo modo determinantes auctoritates eis contrarias“ (Clm 14508 fol. 34). Selbst die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 325, die an dieser Verdienbarkeit festhalten (fol. 100^{v}), bringen trotzdem die Frage: „Item, sint hic duo eque habiles ex toto et vir sanctus oret pro utroque: Deus infundit gratiam uni et non alteri. Unde hoc? — Responsio: O altitudo divitiarum sapientie etc.“ (fol. 100^{v}).

[223] Sent. lib. 3 c. 9 (SSL 186, 837).

vidit. Et ideo dicuntur precibus suis hoc mereri vel obtinere, cum sic evenit. Et tamen sepe aliter evenit, quam ipsi orant. Hoc vere dici potest de viatoribus. Nam de comprehen[fol. 40]soribus secus est, quos constat non rogaturos nisi quod Deum facturum intelligunt, revera ita quod non falluntur. Nam qui videt scienter omnia, nichil est quod nesciat. Non ergo proprie nec recte dicuntur preces illorum meritorie talium eventuum, licet hoc dicatur super locum illum evangelii de languente, qui demissus fuit per tegulas ad pedes Jhesu et ab illo curatus. Et dicit auctoritas, quia multum valet fides propria, cum tantum illi profuit aliena [224]."

Auch Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII ziehen bei ihrem Urteil Zurückhaltung vor und äußern lediglich: „quia infusio prime gratie magis est Dei conferentis quam sit hominis pro alio intercedentis [225]".

Die Anhänger der Verdienbarkeit der ersten Gnade für einen andern, die, wie gesagt, überwogen, untersuchten in der Spätzeit, ob dieses Verdienst ein *meritum de congruo* oder *de condigno* sei. Und in dieser Spätzeit sprach man sich im allgemeinen für ein *meritum de congruo* aus [226]. In der Frühzeit ist mir diese Frage nicht begegnet. Nachdem aber diese Epoche erster Spekulation einen Unterschied zwischen Eigenverdienst und Fremdverdienst der ersten Gnade macht, ein *meritum de congruo* jedoch im Eigenverdienst bereits erblickte, hätte sie wohl beim Fremdverdienst von einem *meritum de condigno* sprechen müssen.

Kein Werk also, das der Rechtfertigung vorausgeht, erhielt von der allgemeinen theologischen Überzeugung den Charakter eines Verdienstes zugesprochen. Durch die Glossa war aber ein Text in die Spekulation eingestellt worden, dem man ständig und ständig begegnet: „qui te fecit sine te, non te iustificat sine te [227]". Auf ihn geht es zurück, daß bei der

---

[224] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 39v).

[225] Fol. 337.

[226] Man vgl. z. B. die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18127 fol. 348; ferner den nachthomistischen Sentenzenkommentar des Cod. Ny kgl. S. 648 8vo fol. 140 der Kgl. Bibl. in Kopenhagen, und des Wilhelm Rothwell Conclusiones super librum IIII Sent. im Cod. Gl. kgl. S. 1363 fol. 1v der Kgl. Bibl. in Kopenhagen.

[227] Wir sind dem Zitat oben bereits bei Simon von Tournai begegnet (man vgl. Anm. 213). Bereits Gilbert de la Porrée scheint sich dafür auf Augustinus zu berufen: „Augustinus: Et quoniam omnes peccatores, igitur debent dici iustificati gratis, id est sine

Eingießung der Gnade eine bereits oben von Simon von Tournai erwähnte Mitarbeit des Menschen als unerläßlich galt. Wie sich dies für den *processus iustificationis* auswirkte, werden wir noch später sehen. Hier sei lediglich darauf hingewiesen, daß wir der Erwähnung einer solchen Mitarbeit unter ausdrücklicher Ablehnung eines Verdienstes z. B. in der wohl in den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts entstandenen Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 [228] begegnen. Bereits vorher schreibt die wohl fälschlich dem Petrus von Poitiers zugeschriebene Sentenzenglosse: „Ecce quod voluntas iuvat, ut habeamus fidem, sic quoque cooperatur, ut habeamus cetera [229].“ Und die Quästionen des Präpositinus äußern sich ähnlich [230].

Bei Petrus von Poitiers tritt dann schon deutlich in Erscheinung, daß die Mitarbeit mit der Gnade unter dem Einfluß dieser Gnade selber geschehe [231]. Dem Axiom „iustificationem operatur Deus in

---

meritis legis vel proprie voluntatis. Non quod sine voluntate nostra, sed quod non ex ea“ (im Paulinenkommentar zu Röm. 3, 24; Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 8^{v}; man vgl. auch fol. 6). Über seine Herkunft berichtet Gaufrid von Poitiers in seiner Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 72): „Unde ad Philippenses: Quod ex Deo iustitia in fide ad cognoscendam illam, glossa: qui te fecit sine te, numquam iustificat te sine te.“ Man vgl. hierzu übrigens auch Stephan Langton im Paulinenkommentar zu Phil. 3 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 S. 155): „Qui ergo ‚fecit te creando sine te‘, id est sine aliqua tui cooperatione, ‚non te iustificat sine te‘, id est sine tua cooperatione. Fides quidem nullo modo est a nobis, sed susceptio fidei non est sine nobis.“

[228] „Vel operatur Deus in nobis virtutes sine nobis, id est non ex nobis, quia non ex nobis est, sed ex sola Dei misericordia, quod apponit. Ipse est principalis et efficiens causa; liberum autem arbitrium est secundaria et cooperans. Unde magis proprie et significantius dicitur liberum arbitrium cooperari gratie Dei quam ipsa gratia esse cooperans libero arbitrio“ (fol. 48^{v}).

[229] Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 74^{v}.

[230] Paris, Bibl. Mazarine, Cod. lat. 1708 fol. 238: „Quod queritur, utrum homo cooperetur Deo in infusione gratie, concessibile est, si *in* sit temporale, negandum, si causale.“ — Fol. 253: „Similiter se faciet dignum prima gratia. Ergo merebitur primam gratiam. Ad hoc potest dici, quod non precedentibus, sed comitantibus meritis dicitur.“

[231] Sent. III 1 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 22^{v}): „Ex gratia igitur, que infunditur, et libero arbitrio simul cooperante eodem momento procedunt duo effectus: primus, quia gratia eo adiuvante libero arbitrio liberat hominem a malo, in quo erat; secundus, quia eum adiuvat, ne frustra velit, totaque dignitas huius liberationis

homine sine homine" gibt er dementsprechend den Sinn: „Ad hoc dicendum, quod hec prepositio *in* duo potest notare: et comitantiam temporis et causam. Si *in* notat tempus, falsum est, quod infusio gratie sit in homine sine homine, immo quando infunditur, cooperatur homo libero arbitrio. Si vero notet causam, verum est, quia homo numquam est causa, quare ei infundatur gratia [232]."

---

ascribenda est gratie et non libero arbitrio. Ipsa enim movet et excitat liberum arbitrium ad bonum et dicitur cooperans non respectu liberi arbitrii vel etiam sui operantis, sed respectu primi duorum predictorum effectuum. Secundus enim effectus cooperatur priori, id est operatur cum priore simul tempore." Noch deutlicher spricht Petrus von Capua (Summe II 38; Cod. Vat. lat. 4304 fol. 34 und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 33): „Sciendum ergo, quod in iustificatione adulti et discreti quatuor concurrunt, scilicet gratie infusio, motus surgens ex gratia et libero arbitrio cooperante. Non enim potest gratia infundi adulto et discreto, quin, dum infunditur, excitet quandam flammam dilectionis vel motum in libero arbitrio." — Ferner vgl. man die Quästionen des Cod. Brit. Mus. 9 E XII (fol. 5); Stephan Langton im Paulinenkommentar zu Phil. 3 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 S. 155): „Iustificat volentem" voluntate comite vel subsequente, sed non precedente." — Gaufrid von Poitiers setzt in einem Einwand als gegeben voraus: „Item, cum infunditur gratia, tenetur consentire motu liberi arbitrii et tenetur consentire motu gratie" (Summe, Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 76[v]). Noch bei Richard Fishacre kann man lesen: „Solutio: Dicendum, quod vult se velle bonum gratuitum sub conditione aliqua, non sub illa, que dicta est, sed sub hac: si primum gratie sue contactum non recusaveris .... Si primum contactum digiti non contempnat. Que si contempnit primum contactum, statim deserit gratiam et deseritur ab ea. Igitur in ipso contactu gratie et voluntatis confertur ei potestas recipiendi vel non refutandi eam. Sed actus ipse, scilicet recipere eam, non est tantum unius eorum, sed gratie et voluntatis" (Sentenzenkommentar, Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 149[v]).

[232] Sent. III 2 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23). Dieselbe Petrus von Poitiers wohl fälschlich zugeschriebene Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 14423 schreibt fol. 74[v]: „Nota, quod licet fides sine omni merito nobis conferatur, tamen Deus non sine nobis eam confert nobis, nec operatur eam sine nobis in nobis." — Weil der Glaube als erste Gnade bezeichnet wird, benützt Petrus von Poitiers auch die Gelegenheit, zu erklären, daß dem auch das Axiom nicht im Wege steht: „cetera potest homo nolens, credere non nisi volens" (Sent. III 1 — Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 22[v]: „Item, cum dictum sit, quod gratia sive fides infunditur homini et inde procedit bona voluntas, obicitur: Videtur enim voluntas precedere fidem. Dicit enim Augustinus: fides est volentis et non nolentis. Ergo fides procedit ex voluntate. — Ad quod dicendum, quod sic est exponendum: Fides est volentis et non nolentis, id est fides non est nisi in voluntate. Cum enim cetera [fol. 23] possit homo nolens, credere non potest nisi volens." Man vgl. auch Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 43[v].

Daraus ersieht man, daß die Frage nach der Identität zwischen der *gratia operans* und der *gratia cooperans*, die in jener Zeit häufig behandelt wurde, durchaus keine Spielerei war. Andeutungsweise sei hierzu bemerkt, daß der Lombarde[233] und mit ihm Bandinus[234], die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747[235] und z. B. noch die Glosse zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Bamberg. 128[236] die Ansicht vertreten, daß beides mit der *fides* identisch sei. Die Quaestiones in epistolas Pauli[237] identifizieren entschieden *gratia operans* und *cooperans*. Hugo von St. Viktor erblickt in den gleichen Tugenden, die durch die *gratia reparatrix* gegeben werden, die *gratia operans* und *cooperans* und läßt eine Unterscheidung zwischen den beiden lediglich in der Verschiedenheit der Aufgaben, die sie erfüllen, begründet sein[238]. Noch in den nachthomistischen, wohl aber dem 13. Jahrhundert angehörigen Glossen zum 4. Sentenzenbuch, die sich im Cod. Erlangen. 581 finden, kann man lesen: „Eadem est gratia operans et cooperans. Sed dicitur operans, inquantum liberat et purgat liberum arbitrium, cooperans inquantum coadiuvat et operatur liberum arbitrium id est ad bene agendum[239].“ Lediglich die Summa sententiarum unterscheidet die *gratia operans*, d. i. die *dona*, von der *gratia cooperans*, d. i. den *virtutes*[240]. In der Unterscheidung, wenigstens für Adam vor der Sünde, schließt sich ihr die zur Schule Hugos gehörige Summe des Clm 7972[241] an.

Mit besonderer Energie hat sich aber Petrus von Poitiers für die Identität der beiden eingesetzt und gerade seine Beweisführung weist mit aller Deutlichkeit auf die Notwendigkeit der Mitarbeit bei der Eingießung der ersten Gnade hin:

„Probatur, quod gratia est simul operans et cooperans. Gratia infunditur huic homini. Illa gratia infundendo, id est dum infunditur, movet liberum arbitrium ad bonum vel ad malum. Sed non ad malum: ergo ad bonum. Et ita gratia, dum infunditur, movet liberum arbi-

---

[233] Sent. 2 dist. 26 c. 3 (Quaracchi 1916) 439; 2 dist. 27 c. 1 (ebd. 444).

[234] Sent. 2 dist. 27 (SSL 192, 1056).

[235] Fol. 74.

[236] Fol. 5.

[237] In epist. 1 ad Cor. q. 130 (SSL 175, 539).

[238] De sacram. lib. 1 p. 6 c. 17 (SSL 176, 274): „Sed in his virtutibus, quae per gratiam reparatricem sunt, primum Spiritus Sanctus bonam voluntatem operatur; deinde bonae voluntati moventi se et operanti cooperatur. Primum bonam voluntatem aspirat, ut sit, deinde bonae voluntati inspirat, ut moveatur et operetur, ut vacua non sit... .“

[239] Zu dist. 4 — Fol. 240.

[240] Tr. 3 c. 17 (SSL 176, 114).

[241] Fol. 5 f.

trium ad bonum. Ergo tunc cooperatur. Ergo simul operatur et cooperatur. Ideo dicimus, quod gratia simul tempore operatur et cooperatur in homine, sed non simul natura. Naturaliter enim precedit infusio gratie et sequitur cooperatio, licet simul tempore. Gratia enim in ipsa infusione excitat liberum arbitrium, quod eodem momento consentit et cooperatur [242]."

Aus all dem ist offenkundig, daß hier das Problem bereits verschoben ist. Es ist nicht mehr die Rede von den v o r der Rechtfertigungsgnade, d. i. der ersten Gnade, liegenden Werken, sondern von den bereits unter ihrem Einfluß stehenden. Es machte sich nun eine Tendenz bemerkbar, diese Mitarbeit als Verdienst oder besser als Mitverdienst der ersten Gnade zu bezeichnen, eine Bewegung, die allerdings keine weiten Kreise zog. Petrus von Capua weist auf sie hin [243], steht ihr aber ähnlich wie bereits Simon von Tournai [244] ablehnend gegenüber. Präpositinus aber war dafür in seinen Quästionen eingetreten [245].

Eine Neuerung brachte hier wieder Wilhelm von Auxerre mit der Korrektur: „Dicimus, quod Deus iustificat hominem

---

[242] Sent. III 1 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 22v). Man vgl. ferner Petrus von Capua in seiner Summe II 39 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 35v und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 34v).

[243] Summe (Clm 14508 fol. 34): „Dicunt etiam alii, quod etiam sibi meretur quis primam gratiam, nam cum ipsa infundatur, ut dictum est, surgit motus dilectionis ex ipsa et libero arbitrio cooperante. Et concedunt, quod illo motu meretur ille, cui infunditur, illam gratiam sibi infundi, et est simul tempore. Ubi autem meritum, et premium, sicut dicitur de confirmatioue angelorum. Concedunt ergo, quod aliquis meretur sibi primam gratiam vel commeretur, set nullus eam premeretur. — Nos dicimus, quod tali motu non meretur aliquis sibi infundi gratiam. Et ideo nec meretur nec premeretur." — Auch die späten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18127 wollen nichts davon wissen, daß man *merito consequenti* sich die erste Gnade verdiene (fol. 347v). Zu nennen sind hier ferner die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 16407 fol. 120.

[244] Man vgl. Anm. 213.

[245] Paris, Bibl. Mazarine, Cod. lat. 1708 fol. 241: „Satis potest concedi, quod iste meretur primam gratiam sic: meretur, ut Deus infundat ei gratiam, non; meretur, dum infunditur, sic, quia, cum infunditur, credit et convertitur." — Fol. 247v „Set tamen quodammodo potest dici, quod meretur veniam, quia quam cito infunditur gratia, tam cito consentit. Verbi gratia amicus meus intrat domum meam me nesciente, et quam cito video, statim congratulor ei. Sic Deus infundit gratiam alicui nescio eo. Sed quam cito comperit, statim cooperatur gratie." Außerdem kommt fol. 253 in Betracht.

sine homine cooperante, sed non sine homine operante [246], die auch für seine Einflußsphäre charakteristisch wurde [247].

Ihre eigentliche Auswirkung fand aber diese Überzeugung von dem menschlichen Wirken unter dem Einfluß der rechtfertigenden Gnade in der Lehre vom *processus iustificationis*, wo allerdings nicht das Verdienstverhältnis zur ersten Gnade, sondern zur Sündennachlassung untersucht wurde.

(Schluß folgt.)

---

[246] Summa aurea (Paris 1500) 129.

[247] Z. B. in der irrtümlich dem Kardinal Hugo a S. Charo zugeschriebenen Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 16412, zu 2 dist. 27 (fol. 66; man vgl. den Text oben Anm. 112). Dann auch in den von diesem Hugo selber abhängigen Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 50v: „Sed Deus virtutes theoloycas in nobis sine nobis, sine nobis dico cooperantibus, quia non cooperamur Deo in infusione virtutum, sed postea cooperamur ei in motibus et operibus virtutum sicut dicit apostolus: cooperatores Dei sumus. Sed non sine nobis operantibus infundit Deus virtutes. Operamur enim, quia preparamus nos ad susceptionem virtutum. Similiter sol illuminat domum sine homine cooperante, quia homo non cooperatur soli, sed non sine homine operante (?), qui aperit fenestram." Die Lehre kehrt auch bei Richard Fishacre wieder im Sentenzenkommentar: „Solutio: dicendum, quod Deus dat virtutem vel creat eam in nobis sine nobis, id est sine nobis cooperantibus in creatione eius, sed non sine nobis aliquid agentibus scilicet recipientibus et consentientibus, sicut radius solis, quando aperio fenestram, sine me cooperante ingressum eius intrat, non tamen sine me operante aliquid" (Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 156v).

Dogma.

Wort und Begriff.

Von August Deneffe S. J.

Übersicht.

I. Dogma als Befehl, Gesetz, Beschluß.
A. In der Hl. Schrift.
B. Im außerbiblischen kirchlichen Schrifttum.
C. Im außerkirchlichen Schrifttum.
II. Dogma als Lehrsatz der Philosophie oder anderer weltlicher Wissenschaften.
III. Das häretische Dogma.
A. Lateinische Beiworte.
B. Griechische Beiworte.
C. Beifügung der Namen von Häretikern.
IV. Das katholische Dogma.
A. Griechische Texte.
B. Lateinische Texte.
1. Aus dem 4.—7. Jahrh.
2. Aus dem 8.—15. Jahrh.
3. Aus dem 16.—20. Jahrh.
V. Dogma im protestantischen Schrifttum.
VI. Einige Worterklärungen und Begriffsbestimmungen.

Über das Wort *dogma* finden sich gewöhnlich auf den ersten Seiten der Dogmengeschichten einige kurze Angaben, so bei J. Schwane, Dogmengeschichte I[2] (1892) 1, bei R. M. Schultes O. P., Introd. in hist. dogm. (Paris. [1922]) 5ff., bei B. Otten S. J., A manual of the history of dogmas I (St. Louis and London 1922) 1f., bei J. Chr. Gspann, Einführung in die kath. Dogmatik (1928) 1f., bei R. Seeberg, Dogmengesch. I[3] (o. J. [1922]) 1, bei O. Ritschl, Dogmengesch. des Protestantismus I (1908) 16ff. Verhältnismäßig ausführlich ist das Wort behandelt bei F. Haase, Begriff und Aufgabe der Dogmengesch. (1911) 6—10. Über das Beiwort *dogmaticus* schrieb O. Ritschl eine eigene Abhandlung: „Das Wort dogmaticus in der Geschichte des Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks theologia dogmatica“ in: Festgabe für J. Kaftan (1920). Der Thesaurus

linguae latinae, Vol. V Fasc. VIII (1928) ist bei dem Worte dogma so reich an Stoff, auch aus dem christlichen Schrifttum, daß man sich die Frage vorlegen kann, ob nicht die ganze Arbeit schon geleistet ist. Jedoch dürfte auch die vorliegende Untersuchung ihre Berechtigung haben, einmal, weil auch das griechische Schrifttum berücksichtigt ist, sodann, weil sie sich den besonderen Zwecken der Theologie anpaßt und auch den Sprachgebrauch des Mittelalters und der Neuzeit verfolgt, der außerhalb des Bereichs des Thesaurus liegt.

Das große Werk von Petavius († 1652) trägt zwar den Titel: Dogmata Theologica, aber über Wort und Begriff *dogma* findet sich dort, soviel ich sehe, keine eigene Abhandlung; das 1. Kapitel beschäftigt sich mit dem Wort *theologia*. Auch Thomassinus († 1695) hat sich in seinen Dogmata Theologica nicht eigens mit Wort und Begriff dogma befaßt.

Für die Etymologie von dogma verweisen die Sprachwissenschaftler auf *δοκεῖν*, *δέκομαι*, *δέχομαι* (annehmen), doceo (annehmbar machen). Vgl. E. Boisacq, Dict. étymol. de la langue grecque (Heidelberg u. Paris 1916) s. v. *δοκεύω*; R. Thurneysen im Thes. ling. lat. V col. 1702 s. v. *doceo*.

Von dem häufigen außerkirchlichen und kirchlichen Gebrauch des Wortes dogma mögen folgende Angaben ein vorläufiges Bild geben. Die Zahlen sind als untere Grenze zu betrachten. Das Wort dogma bzw. *δόγμα* findet sich: bei Plato nach dem Lexikon von F. Ast 30 mal, bei Aristoteles nach dem Index von Bonitz 9 mal, bei Philo nach dem Index von Leisegang 140 mal, bei Epiktet nach dem Index in der Ausgabe von Schenkl 110 mal, bei Justinus nach dem Index von Goodspeed 10 mal, bei Origenes nach dem Index der Berliner Väterausgabe in den drei Schriften Exhortatio, De oratione, Contra Celsum 36 mal, in der Kirchengeschichte des Eusebius nach dem Index in der Berliner Väterausgabe 40 mal, in dem kleinen Werk De haeresibus vom hl. Augustinus 13 mal, und zwar jedesmal von häretischen oder falschen Dogmen, bei Athanasius nach dem noch nicht veröffentlichten Index von Guido Müller 26 mal, dazu 8 mal *δογματίζειν*.

Es werden folgende Abkürzungen verwendet: AAS = Acta Apostolicae Sedis. — ASS = Acta Sanctae Sedis. — BV = (Berliner Väterausgabe) Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. von der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akademie der Wissenschaften. — CIC = Codex iuris canonici. — CV = (Corpus Vindobonense) Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum

editum consilio et impensis Academiae litterarum Vindobonensis. — Denz. = Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion symbolorum etc. Ed. 16. et 17. (1928). — MG = Migne, Series graeca. — ML = Migne, Series latina.

I. Dogma als Befehl, Gesetz, Beschluß.

A. In der Hl. Schrift.

In der Vulgata kommt das Wort nur dreimal vor. An zwei Stellen bedeutet es sicher: Beschluß, Erlaß, nämlich Esth 4, 3: „In omnibus quoque provinciis, oppidis ac locis, ad quae crudele regis dogma (LXX: *τὰ γράμματα*) pervenerat, planctus ingens erat apud Iudaeos", und Act 16, 4: Paulus et Barnabas „tradebant eis custodire dogmata *(τὰ δόγματα)*, quae erant decreta ab Apostolis et senioribus". Die dritte Stelle ist Iob 13, 4: „Fabricatores mendacii et cultores perversorum dogmatum". Hier bedeutet es wohl: Lehre, Behauptung. Das Hebräische heißt wörtlich: „Ärzte der Nichtigkeit seid ihr", d. h. ihr könnt mir nicht helfen. Bei Sabatier, Bibliorum sacr. latinae versiones antiquae I (1751) 854 heißt die Stelle: „Vos autem estis medici iniqui et curatores malorum omnes vos." Die Vetus latina des N. T. in der Ausgabe von H. v. Soden, Texte und Untersuchungen 33 (1909), enthält, so viel ich fand, das Wort dogma gar nicht.

Im griechischen A. T. kommt das Wort nach Ausweis der Konkordanz von Hatch und Redpath hauptsächlich bei Daniel vor, und zwar in der nach Theodotion benannten Übersetzung (ed. V. Loch [Ratisbonae 1886²], oder H. B. Swete [Cambridge 1905]) 12 mal, stets in der Bedeutung von Befehl, Erlaß, Gesetz, z. B. *καὶ τὸ δόγμα ἐξῆλθε* (Dan 2, 13 Theod.), „et egressa sententia" (Vulg.), aram. דָּתָא, nämlich, daß die Weisen getötet werden sollten. Was in der Vulg. Dan 6, 15 „lex Medorum atque Persarum" ist, ist im Griechischen (Theod.): *τὸ δόγμα Μήδοις καὶ Πέρσαις*, aram. דָּת (Dan 6, 16). In der Septuaginta-Übersetzung des Daniel (ed. Swete) findet sich das Wort nur einmal: Dan 6, 12ª resp. 13ª; dafür aber zweimal das Zeitwort *δογματίζειν* in der Bedeutung „befehlen": *ἐδογματίσθη πάντας ἀποκτεῖναι* (LXX Dan 2, 13); die zweite Stelle ist 2, 15. Sonst findet sich *δόγμα*

in der LXX nur noch Esth 4, 8 und 9, 1, aber beidemal nur als abweichende Lesart (nicht bei V. Loch), sowie Ez 20, 26 (ed. Loch), wo die Ausgabe von Swete *δόμασι*, Geschenke, Opfergaben, liest, was dem Hebräischen und der Vulgata entspricht. Das Zeitwort *δογματίζειν* steht noch 2 Mach 10, 8 und 15, 36 sowie Esth 3, 9, jedesmal in der Bedeutung von decernere, beschließen.

Außerdem gibt es noch mehrere Stellen in den alttestamentlichen Apokryphen: *δογματίζειν* 1 Esdr 6, 34 (= Vulg. 3 Esdr 6, 34) und 3 Mach 1, 3; *δόγμα* 3 Mach 1, 3; 4 Mach (ed. Swete) 4, 23; 4, 24; 4, 26; 10, 2. Überall kann es mit befehlen, Befehl, Satzung übersetzt werden. An der letzten Stelle, wo der vierte der Makkabäischen Brüder sagt: „ich bin nach denselben Satzungen erzogen worden", könnten auch die Glaubenslehren mit eingeschlossen sein.

Das griechische N. T. enthält das Wort *δόγμα* 6 mal; jedoch ist die Lesart einer Stelle (Hebr 11, 23) unsicher. An 4 Stellen bedeutet es klar: Verordnung, Befehl, Beschluß, nämlich Luc 2, 1: *Ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου*, „exiit edictum"; — Act 17, 7: *ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν*, „contra decreta Caesaris faciunt"; — Act 16, 4: *παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα*, „tradebant eis custodire dogmata, quae erant decreta ab apostolis et senioribus"; — Hebr 11, 23: *οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ δόγμα* (Cod. Alexandr.; andere aber: *διάταγμα*) *τοῦ βασιλέως*, „non timuerunt regis edictum".

Auch an den zwei übrigen Stellen, Eph 2, 15 und Col 2, 14, verstehen neuere Übersetzer die *δόγματα* als Vorschriften oder Satzungen. Eph 2, 15: *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας*, da er „das Gesetz mit seinen Vorschriften und Bestimmungen aufhob" (Rösch), oder „das Gesetz mit (seinen) Geboten und Satzungen" (Meinertz); „num forte E. 2, 15 de angustis placitis legis doctorum Iudaeorum?" (Zorell, Lexicon.) — Col 2, 14: *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν*, er tilgte den Schuldschein, „der mit seinen Bestimmungen uns entgegenstand" (Rösch), oder „die uns anklagende Schuldschrift mit ihren Satzungen" (Meinertz).

Der hl. Chrysostomus nimmt an diesen Stellen das δόγμα nicht so einfachhin als Satzung. Zu Col 2, 14 bemerkt er: *Τοῖς δόγμασι, φησί. Ποίοις δόγμασι; τῇ πίστει. Οὐκοῦν ἀρκεῖ πιστεῦσαι* — „Mit den Dogmen, sagt er. Mit welchen Dogmen? Mit dem Glauben. Es genügt also, zu glauben. Er fügte also nicht Werke zu Werken, sondern Werke zum Glauben" (MG 62, 340). — Bei Eph 2, 15 ist er unentschieden. Er fragt *Τί ἐστιν· ἐν δόγμασι καταργήσας;* (MG 62, 39, Zeile 9 unten.) Und er antwortet: entweder bedeutet δόγμα Glauben: er hob das Gesetz auf durch den Glauben; oder es bedeutet Gebot: er hob das Gesetz auf durch seine christlichen Gebote: *ἢ τὴν πίστιν οὖν φησι, δόγμα αὐτὴν καλῶν· ἀπὸ γὰρ πίστεως μόνης ἔσωσεν· ἢ τὴν παραγγελίαν, καθὼς ἔλεγεν ὁ Χριστός· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μηδὲ ὀργισθῆναι ὅλως.*

Theodoret versteht unter den δόγματα Col 2, 14 und Eph 2, 15 evangelische Lehren, heilsnotwendige Lehren (Col 2, 14) oder Räte (Eph 2, 15). Zu Col 2, 14 sagt er, jedenfalls mit Beziehung auf *δόγμασιν: ἔδωκε δὲ ἡμῖν τὰ εὐαγγελικὰ δόγματα, ἐν τῇ τούτων φυλακῇ τὴν σωτηρίαν ἡμῖν ἐπαγγειλάμενος* (MG 82, 612 B). — Zu Eph 2, 15 heißt es: *δόγματα δὲ τὴν εὐαγγελικὴν διδασκαλίαν ἐκάλεσεν* (MG 82, 524 B), und zwar die Lehren von den evangelischen Räten. Einmal kommt im N. T. δογματίζειν vor: *Τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;* (Col 2, 20), „Was laßt ihr euch, wie wenn ihr noch in der Welt lebtet, Satzungen aufdrängen, wie: ‚das darfst du nicht anfassen, das darfst du nicht kosten'?" (Rösch.)

Wir können also sagen: An den meisten Stellen, an denen das Wort dogma in der Hl. Schrift vorkommt bedeutet es sicher Befehl, Satzung, Beschluß; und wahrscheinlich bedeutet es das an allen Stellen mit Ausnahme von Iob 13, 4 (Vulg.): „perversorum dogmatum". Nirgendwo hat es in der Hl. Schrift mit Sicherheit die Bedeutung Glaubenslehre.

B. Dogma als Gesetz oder Gebot im außerbiblischen kirchlichen Schrifttum.

Das Konzil von Nizäa 325 verlangte von den zur Kirche zurückkehrenden Katharern oder Novatianern die schriftliche Erklärung, daß sie die „Dogmen" der katholischen und aposto-

lischen Kirche befolgen wollten, nämlich, daß sie Gemeinschaft haben wollten mit den zum zweitenmal Verheirateten und den in der Verfolgung Abgefallenen, denen eine Zeit (zur Buße) festgesetzt ist: *ἀκολουθήσουσι τοῖς τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας δόγμασι· τοῦτ' ἔστι καὶ διγάμοις κοινωνεῖν* etc (Mansi 2, 672 B; Denz. n. 55). Hier handelt es sich um eine Satzung, die aber eine dogmatische Grundlage hat: die Lehre von der Erlaubtheit einer zweiten Ehe und von der Vergebbarkeit der Sünden.

Aus den hl. Vätern sei angeführt 1 Clem. ad Cor. 20, 4: *γῆ ... μὴ διχοστατοῦσα μηδὲ ἀλλοιοῦσά τι τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ*, die Erde zögert nicht und ändert nichts an den Befehlen Gottes. Ferner Iustinus, Apol. 1, 44, 11 (MG 6, 396 B; Otto I 124 B): *δόγμάτος ὄντος παρ' αὐτὸν [τὸν θεόν], κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἕκαστον ἀμείψεσθαι*, es ist Grundgesetz bei Gott, jedem nach seinen Werken zu vergelten. Bei Eusebius, Hist. eccles. 5, 21, 4 (BV 2a, 486, 13) kommt *δόγμα συγκλήτου* vor; senatus consultum heißt es in Rufins Übersetzung. Athanasius, Apol. c. Arianos 81 (MG 25, 396 A 5), bringt den Brief eines Dionysius comes, worin es heißt: *χρὴ τοὺς ἀποστελλομένους κοινῇ κρίσει καὶ δόγματι ἀποσταλῆναι*, legatos communi calculo ac decreto esse mittendos. Basilius († 379) erklärt, daß wir von den in der Kirche bewahrten „Dogmen und Verkündigungen", *τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων* (De Spir. S. 27, 66; MG 32, 188 A), die einen aus der geschriebenen Lehre, die andern aus der apostolischen Überlieferung empfangen haben. Als Beispiele für ungeschriebene „Dogmen und Verkündigungen" führt er dann eine Reihe kirchlicher Gebräuche an: das Kreuzzeichen, das Beten nach Osten hin, die eucharistische Epiklese, die Weihe des Taufwassers und des Öles, die Taufzeremonien. In demselben Kapitel (27, 66; MG 32, 189 B) hat er dann auch die Unterscheidung: *Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ τὲ κηρύγματα δημοσιεύεται.* — Beispiele dafür, daß Basilius auch eigentliche Glaubenswahrheiten als Dogmen bezeichnet, werden unter IV A angeführt.

Im lateinischen Schrifttum scheint dogma in der Bedeutung von Gesetz, Vorschrift, Beschluß selten zu sein. Aus der Vulgata sahen wir die Beispiele Esth 4, 3 und Act 16, 4. — Prudentius († um 410) läßt den heidnischen Richter sprechen: „Sic *dogma* vestrum est, audio: suum quibusque reddito" (Peristephanon 2, 93; CV 61, 299; ML 60, 302). Er nennt Christus: „consecrati tu magister *dogmatis*" (L. Cathemerinon 7, 197; CV 61, 46; ML 59, 855), wo es sich um das Beispiel handelt, das Christus durch sein vierzigtägiges Fasten gab. — Eine christliche Grabinschrift hat den Vers: „Non annis maturus erat, sed *dogmate morum*" (E. Diehl, Inscript. lat. christ. vet. I [Berolini 1925] n. 1037, 3; cf. Thes. ling. lat. V 1817, 21).

Johannes Gerson († 1429) zählt einmal vier „Dogmen", d. h. Vorschriften für den Prediger auf: „Praedicaturis ad populum videtur quadruplex *dogma regulariter observandum*. Primum *dogma*: Status Dominorum tam Ecclesiasticorum quam temporalium non est acriter et aperte reprehendendus ad populum" etc. (Ed. du Pin, tom. II [Antwerpiae 1706] p. 574 C).

C. Dogma als Befehl, Gesetz usw. im außerkirchlichen Schrifttum.

Platon, Politeia 3, 20, p. 414 B, tom. 3, 99 ed. Teubner, redet von den Dogmen der Archonten: *τοῖς τῶν ἀρχόντων δόγμασιν*. Er bestimmt den Begriff des Staates als Wohnsitz einer Menschenmenge, die gemeinsame Gesetze, „Dogmen", hat: *πόλις οἴκησις πλήθους ἀνθρώπων κοινοῖς δόγμασι χρωμένων*: Definitiones (*Ὅροι*) p. 415 C, tom. 6, 78. Das Gesetz „scheint ein Dogma des Staates zu sein", *νόμος δόγμα πόλεως*: Minos 3, p. 314 C, t. 4, 442. Aber nicht jedes „Dogma" ist Gesetz; es gibt gute und schlechte „Dogmen": *τὰ μὲν χρηστὰ δόγματα, τὰ δὲ πονηρά*. Nur die guten „Dogmen" sind Gesetz: De leg. p. 414 E. Eine vernünftige Überlegung über das Gute und Schlechte, die schließlich zu einem gemeinsamen „Dogma" des Staates geworden ist, heißt Gesetz: *λογισμὸς ..., ὃς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινόν, νόμος ἐπωνόμασται*: De legibus 1, 13, p. 644 D, t. 5, 27. — Bei

Xenophon, Anab. 3, 3, 5 steht *δόγμα ποιήσασθαι* im Sinne von festsetzen, den Beschluß fassen; ebenso 6, 4, 11: *δόγμα ἐποιήσαντο, ... θανάτῳ αὐτὸν ζημιοῦσθαι.*

Die Papyri enthalten das Wort in der Bedeutung von Verordnung, Erlaß: *τούτου τοῦ ἐμοῦ δόγματος* heißt es in einem kaiserlichen Erlaß (Preisigke, Fachwörter [1915] 62; Wörterbuch I [1925] 394; Sammelbuch II [1922] 393).

Sehr oft ist das Wort in den Inschriften, in denen eben vielfach obrigkeitliche Verordnungen zur öffentlichen Kenntnis gebracht wurden. Häufig kommt vor *τὸ τῆς συγκλήτου δόγμα*, senatus consultum, Senatsbeschluß, Ratsbeschluß; z. B. *μή τι ὑπεναντίον τῶι τῆς συγκλήτου δόγματι γίνηται* steht auf einer etwa dem Jahre 160 vor Chr. angehörenden Inschrift, die einen Senatsbeschluß über die Insel Delos erwähnt (Dittenberger, Sylloge inscript. graec. II³ [1917] n. 664, 35, p. 233). In einer Inschrift von Halasarnae auf der Insel Kos etwa aus dem Jahre 200 vor Chr. ist die Rede von Beschlüssen der Volksversammlung: *τοῖς δόγμασιν τᾶς ἐκκλησίας* (Dittenberger II³ n. 569, 18; p. 67). Ein andere Inschrift aus demselben Orte und derselben Zeit erwähnt ein „Dogma" des ganzen Volkes: *οἷς δέδοται ἁ πολιτεία κατὰ τίνα νόμον ἢ δόγμα κοινὸν τοῦ παντὸς δάμου* (Dittenberger III³ [1920] n. 1023, 37; p. 170). Im Corpus Glossariorum lat. von Goetz-Loewe findet sich *δήμου δόγμα* plebiscitum (III [1892] p. 275, 3) und *συγκλήτου δόγμα* senatus consultum (III p. 276, 39). Die von Cassiodor († um 578) veranlaßte lateinische Übersetzung von Flavius Iosephus, C. Apionem, hat (2, 61; CV 37, 86) den Satz: „utimur ... et senatu eiusque *dogmatibus* et epistolis Caesaris Augusti." Der griechische Text (Niese, Fl. Josephi Opera 5, 62) scheint hier nicht erhalten zu sein. Einige weitere Beispiele hat der Thes. ling. lat. V 1817, 26 ff.

II. Dogma als Lehrsatz der Philosophie oder anderer weltlicher Wissenschaften.

1. *Dogma philosophorum. Τὰ δόγματα τῶν φιλοσόφων:* Athenagoras, Leg. pro Christ. 6, 1 (MG 6, 902 A; Otto 7, 28). Es handelt sich um die Lehren Platos und Aristoteles' von Gott. — *Καὶ οἱ οὐ κοινωνοῦντες τῶν αὐτῶν δογμάτων ἐν τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον*

ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινὸν ἔχουσιν, „etiam qui eadem *dogmata* communia non habent, inter philosophos impositum nomen philosophiae commune habent“: Iustinus, Apol. 1, 26, 6 (MG 6, 369; Otto 1, 82 s.). Ähnlich 1, 7, 3. — „Confer huiusmodi doctrinam [evangelicam] *dogmatibus philosophorum*“: Hieronymus, Comm. in evang. Mt, l. 2, c. 13 vers. 32 (ML 26, 90 B). — Von „Dogmen der Weisheit“ spricht Cicero, Academ. priorum 2, 9, 27: Sapientia, „quae neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis, quae philosophi vocant δόγματα, quorum nullum sine scelere prodi poterit.“

Bisweilen wird die „dogmatische Philosophie“ anderen philosophischen Systemen gegenübergestellt. In dem fälschlich dem Galenus zugeschriebenen Buch De historia philosophi werden vier philosophische Richtungen unterschieden: die dogmatische, die skeptische, die eristische, die gemischte: μίαν μὲν τὴν δογματικήν. Jede Richtung oder Sekte hat eigentlich ihre Dogmen, da eine Sekte eben durch die Annahme vieler, zu einer Einheit verbundenen Dogmen gebildet wird: κατ' ἔννοιαν δὲ τὴν αἵρεσιν εἶναι πρόκλισιν δογμάτων πολλῶν πρὸς ἄλληλα συμφώνων ἢ πρὸς ἓν τέλος ἀναφερόντων (Diels, Doxographi graeci [Berolini 1879] p. 604, 5; 604, 2). Eine ähnliche Erklärung der αἵρεσις ist bei Klemens von Alexandrien, Strom. 8, 5 (MG 9, 581 A; BV 3, 89, 24). Von Arkesilas wird gesagt, daß er ein Skeptiker zu sein schien, in Wirklichkeit aber ein Dogmatiker gewesen sei: κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν (Ritter und Preller, Hist. philos. graecae [Gotha 1898⁸] n. 539 a, p. 440).

Auch im Mittelalter ist die Rede von *dogmata philosophorum* oder *philosophiae* oder *philosophica*. Einen kurzen Abschnitt über die „Dogmen der Philosophen“ hat der hl. Thomas in seinem Aristoteles-Kommentar zu De coelo et mundo I, lect. 21 n. 11: „Apud *philosophos* erant duo genera *dogmatum*. Quaedam enim erant, quae a principio secundum ordinem doctrinae multitudini apponebantur quae quidem vocabantur encyclia; quaedam autem erant magis subtilia, quae proponebantur auditoribus iam provectis, quae vocabantur syntagmatica, id est coordinalia, vel acroamatica, id est auditionalia. *Dogmata* autem *philosophorum* dicuntur philosophemata.

In einem Brief des Johannes Peckham vom Jahre 1285 heißt es: „Cumque doctrina alterius eorundem [Ordinum], abiectis et ex parte vilipensis Sanctorum sententiis, *philosophicis dogmatibus* quasi totaliter innitatur“ (Denifle-Chatelain, Chartul. I [Parisiis 1889] p. 627). — Melchior Cano (De locis theol. 7, 2, 2): „Id rursum considerandum est, sanctorum testimonia referri posse vel ad *philosophiae* confirmanda *dogmata*, vel ad assertiones aut fidei aut theologiae comprobandas.“

2. Dogma mit Nennung des Namens seines Urhebers bzw. Verkündigers. „*Homerus* autem poëta Oceanum deorum genesin et matrem Thetin *dogmatizavit*“: Irenaeus, Adv. haer. 2, 14, 2. — Von *pythagoreischen Dogmen* redet öfter der Neuplatoniker Iamblichus um

300 n. Chr. „Denke philosophisch und nimm vor allem an, daß die Götter unkörperlich sind; denn das ist die Hauptwurzel der pythagoreischen Dogmen", *τὸ γὰρ κυριώτατον ῥίζωμα τῶν Πυθαγορικῶν δογμάτων τοῦτ' ἐστιν:* Protrepticus c. 21, n. 23; ed. H. Pistelli (Leipzig 1888) p. 120, 5; vgl. 111, 12; 114, 18. — „Haec, quae simplicibus verbis sacra Scriptura exprimit, magno quodam cothurno Aristoteles et Peripatetici personant atque extollunt. *Pythagoricum quoque dogma* esse testificantur sui": Ambrosius, De Abr. 2, 10, 70 (ML 14, 490 C). — „Ex quo [ex difficultate servandi traditiones] etiam factum esse videmus, ut *dogmata Lycurgi, Pythagorae* et similium, qui docebant et non scribebant, penitus interierint": S. Bellarminus († 1622), De verbo Dei non scripto 4, 12 al. 1; Controv. t. 1 [ed. Coloniae 1615] p. 82 G.

Aristoteles, Physic. 4, 2 (p. 209, 14) spricht von „den sogenannten ungeschriebenen Dogmen" Platons: *ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν.* — Tatian, Or. ad Gr. 25, 2 (Otto 6, 102; MG 6, 860 B): *Τοῖς Πλάτωνος ἔπῃ δόγμασι,* du folgst den *Dogmen Platons.* Ebd. (Otto p. 104): Pythagoras ist der Erbe des *Dogmas des Pherekydes: τοῦ Φερεκύδους δόγματος κληρονόμος ἐστίν.* — Justin, Apol. 1, 20, 4 (Otto 1, 64; MG 6, 357 C): „Wenn wir sagen, daß alles von Gott geordnet und geworden ist, so werden wir den Anschein erwecken, ein *Dogma Platons* auszusprechen", *Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα.* Hier bedeutet Dogma klar eine theoretische Lehre. — Der Titel eines Buches von Galenus (2. Jahrh. n. Chr.) lautet: *Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων.* „Quanta *Platonici dogmatis* Porphyrius refutaverit": Augustinus, De civ. Dei 10, 30 in der Überschrift (ML 41, 309); es handelt sich um die Lehre von der Seelenwanderung. — Das II. allgemeine Konzil von Konstantinopel 553 wirft dem Theodor von Mopsuestia vor, daß er Christus mit Plato, Epikur, Marcion vergleiche und sage, wie jeder von diesen sein Dogma erfunden und seine Schüler nach seinem Namen habe benennen lassen, so habe auch Christus sein Dogma aufgestellt: *ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστος εὑράμενον οἰκεῖον δόγμα* (can. 12; Mansi 9, 384 E s.; Denz. n. 225).

Iustinus redet von den *Dogmen der Stoiker: Καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στωικῶν δὲ δογμάτων . . . πεφονεῦσθαι οἴδαμεν* — wir wissen, daß Anhänger der stoischen Lehren wegen ihrer ernsten Sittenlehre gehaßt und getötet worden sind (Apologia 2, 8; Otto 1, 220; MG 6, 457 A). — Die Stoiker stellen das Dogma auf, daß Gott selbst in Feuer aufgelöst werde: *καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι* (Apol. 1, 20; Otto 1, 62; MG 6, 357 C).

Epicuri dogmata werden bei Cicero und Laktanz erwähnt. „Omnia meminit Siron *Epicuri dogmata*": Cicero, Acad. pr. 2, 33, 106. — „Ut proverbia non nulla veriora sint quam vestra [Epicureorum] *dogmata*": Cicero, De fin. 2, 32, 105. — „Cetera *Epicurei dogmatis* [de mortalitate animae] argumenta Pythagorae repugnant disserenti

migrare animas": Lactantius, Div. instit. 7, 12, 30 (CV 19, 624; ML 6, 776 BC). — „Lucretius oblitus, quid assereret et quod *dogma* [de interitu animae] defenderet": Lactantius, ebd. 7, 12, 5 (CV 19, 619; ML 6, 772 A).

Academicorum dogma. „Antiochus ad istum locum pressius videbatur accedere. Quoniam enim id haberent Academici *decretum* (sententis enim iam hoc me *δόγμα* dicere), nihil posse percipi, non debere eos in suo decreto, sicut in ceteris rebus, fluctuari": Cicero, Acad. pr. 2, 9, 29. Cicero übersetzt also das Wort *δόγμα* mit decretum, auch wo es klar einen theoretischen Lehrsatz (nihil posse percipi) bezeichnet. Allerdings handelt es sich um einen Schulsatz, der von den Mitgliedern dieser Schule angenommen werden muß.

3. Dogma in der besondern Bedeutung von praktischem Grundsatz, als Quelle des menschlichen Handelns, ist in der stoischen Sprechweise gebräuchlich. Epiktet († um 132 nach Chr.) unterscheidet richtige und schlechte Dogmen, nach denen sich das Handeln gestaltet: *εἰ μὲν ὀρθὰ δόγματα ἔχεις, καλῶς, εἰ δὲ φαῦλα, κακῶς* (Dissert. 3, 9, 2; ed. Schenkl [Lipsiae 1916] p. 260, 5). Nach den „Dogmen" bemißt sich der Wert des Menschen: „Auf einen Menschen weist man nicht mit dem Finger hin, wie auf einen Stein oder ein Stück Holz; sondern wenn jemand die ‚Dogmen' desselben zeigt, dann hat er auf ihn als auf einen Menschen hingewiesen" (3, 2, 12). Die Nichtphilosophen, „die Weltmenschen", *ἰδιῶται*, sind euch Philosophen oft überlegen, weil sie ihre schlechten Anschauungen (*τὰ σαπρὰ ταῦτα*) wenigstens mit Überzeugung (*ἀπὸ δογμάτων*) vertreten, ihr aber eure guten nur mit Worten", *ἀπὸ τῶν χειλῶν* (3, 16, 7; Übersetzung von A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet [Stuttgart 1894] 16). Denn das Dogma, die Überzeugung, ist überall etwas Starkes, das Dogma ist etwas *Unbesiegliches*: *πανταχοῦ γὰρ ἰσχυρὸν τὸ δόγμα, ἀνίκητον τὸ δόγμα* (3, 16, 8). Einen ähnlichen Sprachgebrauch hat übrigens Origenes, C. Celsum 7, 63 (MG 11, 1509 C; BV 2, 213, 5): *Δυνατὸν γὰρ τὸ αὐτὸ ἀπὸ διαφόρων δογμάτων γίνεσθαι* — nämlich (BV 2, 213, 26): *ἢ γάρ ἀπὸ ὑγιῶν δογμάτων ἢ ἀπὸ μοχθηρῶν καὶ ἀσεβεστάτων.* So kann jemand sich des Ehebruchs enthalten, weil er ihn mit den Stoikern für ein Unrecht ansieht, oder weil er mit einigen Epikureern die damit verbundenen Gefahren scheut. Auch die Wirkungen der verschiedenen Anschauungen nennt Epiktet Dogmen: „Was ist das Weinen und Wehklagen? Dogma. Was ist Unglück? Dogma. Was ist Aufruhr, was geteilte Meinung, was Tadel, was Klage, was Gottlosigkeit, was Torheit? Das alles sind Dogmen, und nichts anders als Dogmen über die Sachen, die nicht von unserm freien Willen abhängen, als wären sie gut und schlecht" (3, 3, 18 f.).

Also verschiedene theoretische Lehren werden Dogma genannt: daß die Götter unkörperlich sind, daß Gott alles geordnet hat, daß die Seele sterblich ist (Epikur), daß nichts wahrgenommen werden kann

(Akademiker); ebenso heißen Grundsätze des Handelns, gute und schlechte, Dogmen. Das Gemeinsame scheint zu sein: Dogma ist ein wenigstens subjektiv feststehender Satz. *Ἀνίκητον τὸ δόγμα* (Epiktet, Dissert. 3, 16, 8). Oft kommt noch ein Merkmal hinzu: ein von einer Schule oder von einem Schulhaupt festgehaltener Satz.

4. Dogmen der Welt, der Griechen, der Heiden. „Mundus de vanitate *suorum dogmatum* superbiebat": Leo M. († 441), Sermo 25, 4 (ML 54, 211 B). — Die Christen, so sagt der Brief an Diognet 5, 3, lehren kein *menschliches Dogma*: *οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν.* — Tatian, Or. ad Gr. 29 (Otto 6, 114; MG 6, 868), sagt von Büchern der Hl. Schrift, sie seien älter, als die *Dogmen der Griechen*: *Συνέβη [μοι] γραφαῖς τισιν ἐντυχεῖν βαρβαρικαῖς, πρεσβυτέραις μὲν ὡς πρὸς τὰ Ἑλλήνων δόγματα.* — Sedulius, Pasch. Op. 1, 29 (ML 19, 587 B; CV 10, 194, 10): „Qualiter *gentilium dogmatum* suis obviare dictis invicem conantur auctores."

5. Dogmen der Medizin. „In medicina oportet me rationem et *dogmata* scire *medicinae*, non ut tantummodo noverim quid debeam facere, sed ut faciam": Hieronymus, In Luc. hom. 1 (ML 26, 222 C). — „Deus possibiles dedit humano generi omnes artes, ... medicinam etiam, quae *in tria* dividitur: *δόγμα, μέθοδον, ἐμπειρίαν*": Ders., Dial. adv. Pelag. 1, 21 (ML 23, 514 C s.). — „Taceo de ... medicis, quorum scientia mortalibus vel utilissima est et in *tres partes* scinditur, *τὸ δόγμα, τὴν μέθοδον, τὴν ἐμπειρίαν*": Ders., Epist. 53, 6 (CV 54, 452, 7; ML 22, 544). — „Non *medicos* empiricos, nec anatomicos, nec *dogmaticos*, nec methodicos": Augustinus, De anima 4, 6, 7 (ML 44, 529). Diese Stelle scheint auf verschiedene medizinische Schulen anzuspielen; vgl. Pauly, Real-Encycl. IV (1846) 1697 unter medicina: „Erst von 280 v. Chr. trat den Dogmatikern eine eigene Schule, die empirische entgegen." Die Worte des hl. Hieronymus deuten eher auf drei Teile der ärztlichen Gesamtausrüstung hin.

Einen zusammenfassenden Text, der die Dogmen der Medizin, der Philosophie und des Senates erwähnt, haben wir in einem von Eusebius überlieferten Zitat aus Marcellus von Ancyra: „Der Name Dogma hängt vom menschlichen Wollen und Meinen ab. Daß dem so ist, bezeugt uns hinreichend die dogmatische Kunst der Ärzte — *ἡ δογματικὴ τῶν ἰατρῶν τέχνη* —; das bezeugen uns auch die sogenannten Dogmen der Philosophen — *τὰ τῶν φιλοσόφων καλούμενα [δόγματα]* —; daß aber auch die Beschlüsse des Senats auch jetzt noch Dogmen des Senats genannt werden, ist, glaube ich, keinem unbekannt" — *ὅτι δὲ καὶ τὰ συγκλήτῳ δόξαντα ἔτι καὶ νῦν δόγματα συγκλήτου λέγεται, οὐδένα ἀγνοεῖν οἶμαι* (Eusebius, C. Marcellum 1, 4; MG 24, 756 C s.; BV 4, 20, 15 ff. u. 203, 30 ff.). Diesen Satz des Marcellus von Ancyra stellt A. v. Harnack als erstes Motto an die Spitze seiner Dogmengeschichte.

III. Das häretische Dogma.

Im kirchlichen Schrifttum ist das Wort Dogma sehr oft auch da im Gebrauch, wo es sich um die Bezeichnung falscher oder häretischer Lehren handelt. Wie aus der folgenden Liste zu ersehen ist, findet sich dieser Gebrauch bei den Kirchenvätern, den Päpsten, den Konzilien und den Theologen bis in unsere Zeit, desgleichen im heutigen Codex iuris canonici.

A. Lateinische Beiworte.

1. Adversarium Deo. Hieronymus, In Ierem. l. 1 n. 55 (ML 24, 701 C; CV 59, 43, 15): „Ea sequens *dogmata*, quae *adversaria Deo* sunt."

2. Alienum. Hieronymus, In Ierem. l. 1 n. 57 (ML 24, 702 C; CV 59, 45, 10): „Recessit a Domino et dispersit vias suas *alienis dogmatibus* et voluptatem secutus est." — Liber Mozarabicus Sacramentorum (ed. Férotin [Monum. Eccl. Liturg. VI; Paris 1912] p. 461, 26), Missa de translatione corporis S. Saturnini: „Etiam *alieni dogmatis* cultor rapere noluit" sc. reliquias martyris.

3. Contraria sibimet. Irenaeus, Adv. haer. 2, 27, 1.

4. Damnata et sopita. S. Bernardus, Epist. 190, 1, ad Innocentium II (ML 182, 1055 A): Abaelardus „olim *damnata et sopita dogmata*, tam sua videlicet, quam aliena, suscitare conatur, insuper et nova addit."

5. Exsecrabilia. S. Augustinus, C. duas epist. Pelag. 1, 24, 42 (ML 44, 572): „Haec *exsecrabilia dogmata* tenentes" sc. Pelagiani.

6. Falsum. Falsitatis. Augustinus, De haer. 83 (ML 42, 49): „Tam multis *falsis dogmatibus* pleni sunt." — Aug., Quaest. 17 in Evang. sec. Mt, 11 (ML 35, 1367): „Possunt enim dici filii mali etiam haeretici, quia ex eodem Evangelii semine et Christi nomine procreati, pravis opinionibus ad *falsa dogmata* convertuntur." — Liber Mozarabicus Sacramentorum (ed. Férotin [1912] p. 563, 4), Officia de S. Hieronymo: „qui... per evangelicae frameam dictionis facile trucidavit *dogma falsitatis*."

Gabr. Vazquez († 1604), In Summam S. Thomae 1 q. 1 a. 8; disp. 10 n. 31 (ed. Chossat I [Parisiis 1905] 79 s.):

„Duo autem genera *falsorum dogmatum* Scriptura convinci possunt: unum eorum, quae directe pugnant contra articulos fidei, qui sunt principia theologiae... Alterum genus *falsi dogmatis* est, quod directe et expresse non est contra articulum fidei, ex illo tamen aliquid contra articulum sequitur." — Suarez, De gratia 8, 9, 14 (ed. Vivès 9, 354 a): „Secluso ergo illo *falso dogmate*." — Gotti O. P., Theol. Schol.-dogm. I p. VII. s. (Venetiis 1750): „Haeretica pestis... antiquam veramque fidem *falsis dogmatibus* deturpavit."

Conc. Tridentinum, sess. 25 (Denz. n. 988): „Nullae *falsi dogmatis* imagines et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes statuantur." — Cod. Iur. can. 1279 § 3: „Nunquam sinat Ordinarius in ecclesiis aliisve locis sacris exhiberi *falsi dogmatis* imagines."

7. Haereticum. Augustinus, C. Iulianum 4, 58 (ML 45, 1374): „Christus non solum non perpetravit, sed nec concupivit illicita, ut impleret legem dicentem: Non concupisces. Hoc certe de sanctae Scripturae vena, non de coeno Manichaeorum manat in corda fidelium, quod vestrum *dogma* exstinguit *haereticum*." — Cassianus, Coll. 14, 11, 5 (ML 49, 974 A; CV 13, 413, 11): „Quodsi immunditiam huius quoque fornicationis effugerit, habebit quartam [immunditiam], quae *haeretici dogmatis* adulterio perpetratur." — Leo II. (682—683), Epist. ad Episc. Hisp. (ML 96, 414; Kirch, Enchiridion[4] n. 1087): „Qui [sc. Honorius] flammam *haeretici dogmatis* non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem exstinxit." — Leo III., Concilium Rom., anno 798 (Mansi 13, 1032 B; Mon. Germ. 4°, Concilia II 204, 27): „Felici, Orgelitanae Ecclesiae episcopo: si noluerit declinare de *haeretico dogmate* suo, in quo ausus est Filium Dei adoptivum asserere, anathema sit."

8. Impium. Irenaeus, Adv. haer. 2, praef. 1: „Omnes a Simone haeretici initia sumentes, *impia et irreligiosa dogmata* induxerunt in hanc vitam." — Paulus Orosius, Lib. apolog. 19, 4 (anno 415; ML 31, 1189 A; CV 5, 633, 16): „Ut tu [Pelagi] asseris cum discipulo tuo Coelestio, cui iam apud Africanam synodum occulta illa *impiorum dogmatum* natura contusa est."

9. Nefarium. Gelasius I. (492—496), Epist. ad Honorium Episc. Dalmatiae (ML 59, 31 C; Denz. n. 161): „Numquidnam licet nobis a venerandis Patribus damnata dissolvere et ab illis excisa *nefaria dogmata* [Pelagiana] retractare?"

10. Novellum. Petrus Lombardus, In libros Sent. Prologus (a medio): Sunt mali doctores „falsae doctrinae institutis, fidei sanctitatem corrumpere molientes, auriumque pruriginem sub *novello* sui desiderii *dogmate* aliis ingerentes."

11. Novum. Hieronymus, In Ierem. l. 6 n. 46 (ML 24, 897 CD; CV 59, 435, 1): „In corde animaque credentium ponitur idolum, quando *novum dogma* constituitur."

12. Perversum. Da der Ausdruck perversa dogmata in der Vulgata (Iob 13, 4) vorkommt, ist es nicht zu verwundern, wenn er sich auch sonst, besonders bei Hieronymus, häufig findet.

Hieronymus, In Ierem. l. 1 n. 72 (ML 24, 707 D; CV 59, 54, 20): „Si quis ergo fautor est auctorum *perversorum dogmatum.*" Vgl. CV 59, 95, 24; 160, 1. — Ders., In Matth., l. 4 c. 24 v. 16 (ML 26, 177 D): „Abominatio desolationis intellegi potest et omne *dogma perversum.*" — Augustinus, C. duas epist. Pelag. 3, 9, 25 (ML 44, 607): „Ne adversus eorum [Pelagianorum] *perversissima dogmata* aures accommodent veritati." — Codex Theodosianus 16, 6, 5, Gesetz gegen die Wiedertäufer vom 12. Febr. 405: „Legisque censuram experiantur ultricem, qui in catholicam religionem *perverso dogmate* commisissent" (Kirch, Ench.[4] [1923] n. 839). — Prudentius, Peristephanon XI, de passione Hippolyti v. 23 s. (ML 60, 534; CV 61, 413): „Nec mirere senem, *perversi dogmatis* olim, munere ditatum catholicae fidei." — Cassianus, Contra Nestorium 4, 9, 4 (ML 50, 87 B; CV 17, 296, 4): „Pulchre hic propheta praevidens *perversa dogmata* omnem sensum haereticae perversitatis exclusit." — Alcuinus, De processione Spiritus Sancti, Introd. (ML 101, 65 B): „*Perversa haereticorum dogmata* cum perfidis eorum auctoribus esse damnata." — Gregor IX., Epistola „Ab Aegyptiis" ad Theologos Parisienses 1228 (Denifle-Chatelain, Chartul. I [Paris. 1889] p. 115; Denz. n. 443): „Ne

igitur huiusmodi *dogma temerarium et perversum* ut cancer serpat et inficiat plurimos." Es handelt sich um die Zurückweisung methodischer Verirrungen in der Theologie. — IV. Laterankonzil 1215, cap. 2 (Denz. n. 433): „Condemnamus *perversissimum dogma* impii Almarici."

13. Pestiferum et mortiferum. Augustinus, De civ. Dei 18, 51, 1 (ML 41, 613): „Qui... suaque *pestifera et mortifera dogmata* emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt." Der Text ist zitiert beim hl. Thomas, S. th. 2, 2 q. 11 a. 2 „Sed contra".

14. Pravum. Pessimum. Cassianus, Contra Nestor. 3, 10, 2 (ML 50, 64 A; CV 17, 273, 14): „Persequeris [Christum] *pravi dogmatis* gladio." — S. Bernardus, Epist. 189, 4 ad Innoc. II (ML 182, 355 C): „Archiepiscopus Senonensis, diem statuens congressionis, quo ille [Abaelardus]... deberet, si posset, statuere *prava dogmata* sua." — Leo XIII., Enc. „Quod Apostolici" 1878 (ASS 11 [1878] 372): „Eorum [Socialistarum] prava *dogmata*." — Hieronymus, In Ierem. l. 6 n. 29 (ML 24, 887 B; CV 59, 412, 1): „Ad novitatem *dogmatum* pessimorum facile praebere consensum."

15. Profanum. Conc. Carisiacum (Quierzy) 838 (ML 119, 18; Mon. Germ. 4°, Concilia II 781, 35): „Damnata *profani dogmatis* fabulosissima vanitate."

16. Sacrilegum. „Audivimus apertissime daemonem confitentem per Arium et Eunomium se impietatem *sacrilegi dogmatis* edidisse": Cassianus, Coll. 7, 32, 2 (ML 49, 715 s.; CV 13, 211, 22).

17. Satiatum felle. „*Dogma*, quod antiqui *satiatum felle* draconis — Pestifero vomuit Coluber sermone Britannus" (d. h. Pelagius): Prosper († um 463), Carmen de ingratis 1 (ML 51, 94 B).

18. Venenatum. „*Venenata* sunt illius [Origenis] *dogmata*, aliena a Scripturis sanctis, vim Scripturis facientia": Hieronymus, Epist. 84, 3 (ML 22, 746; CV 55, 124, 9).

19. Viperinum. „Rectamne servamus fidem, an *viperina* non cavemus *dogmata*?" Prudentius († um 410), Apotheosis. Praef. v. 2 (ML 39, 917 A; CV 61, 80).

Häretische Dogmen sind Grund der Verurteilung. „*Propter haec dogmata damnatus* est Apollinaris in concilio Constantinopolitano": S. Thomas, De unione Verbi incarnati a. 1, conclusio. — „Universa ipsius Petri [Abaelardi] *dogmata* sanctorum canonum auctoritate cum suo auctore *damnavimus*": Innozenz II. 1140 (ML 179, 517 A; Mansi 21, 565 B).

Der hl. Augustinus gebraucht auch das Zeitwort *dogmatizare* von der Aufstellung falscher Lehren: „Quicumque *dogmatizat* et affirmat humanam sibi ad vincenda peccata et Dei mandata facienda sufficere posse naturam, ... anathema sit" (Epist. 175, 6; CV 44, 662, 5; ML 33, 762). — „Cogitationes suas carnales non *dogmatizant*" (Epist. 187, 8, 29; CV 57, 107, 7; ML 33, 843). — Vielleicht hat dieser Sprachgebrauch des hl. Augustinus die von Suarez, De fide 23, 2, 11 (ed. Vivès 12, 584) erwähnte Redeweise veranlaßt, daß nämlich die Verbreiter der von andern erfundenen Irrlehren *dogmatizantes* genannt werden: „Secundus gradus [seminantium errores] est eorum, qui haereses ab aliis inventas docent et praedicant, et isti proprie dicuntur *dogmatizantes*, ut videre licet in Eymerico, 2a parte, q. 39." — Anders ist der Sprachgebrauch bei Gregor von Nazianz, der von Christus sagt: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν δογματίζομεν* (Epist. 101; MG 37, 177 B).

B. Griechische Beiworte.

1. *Ἄθεον.* Origenes, De oratione 29, 10 (MG 11, 536 C; BV 1, 385, 32): *ἀθέοις καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν ἑαυτοὺς ἀνατεθείκασι, ἢ ἠλιθίοις* (töricht) *καὶ γελοίοις.*

2. *Αἱρετικῶν.* Athanasius, Contra Apollinarium 2, 4 (MG 26, 1137 C): *Προκείσθω τοίνυν τῶν αἱρετικῶν τὰ δόγματα, καὶ τῆς ὑμετέρας φρονήσεως ἡ γνώμη, καὶ τῆς ἡμετέρας πίστεως ὁ λόγος.*

3. *Ἀνόσιον.* Cyrill von Alexandrien, Explicatio n. 5 (MG 76, 304 B): Nestorius und seine Gefolgschaft sind die Erfinder der unheiligen Dogmen: *οἱ τῶν ἀνοσίων δογμάτων εὑρεταί καὶ Νεστόριός τε καὶ οἱ σὺν αὐτῷ.* — Auch Philo, De confus. ling. n. 36 (ed. Cohn-Wendland II p. 236, 13) redet von *ἀνοσίων δογμάτων.*

4. *Ἀσεβές, δυσσεβές, κενόν.* Origenes, De orat. 29, 10 (s. oben bei *ἄθεον*); Contra Celsum 6, 67 (MG 11, 1400 B; BV 2, 137, 8): *τὸ σκότος τῶν ἀσεβῶν δογμάτων.* — Cyrill von Jerusalem, Catech. 4, 2 (MG 33, 456 C): Die Irrlehrer verstecken das Gift ihrer gottlosen Dogmen unter dem

Namen Christi wie unter Honig: *ὥσπερ μέλιτι τῇ τοῦ Χριστοῦ κατηγορίᾳ τὰ τῶν δυσσεβῶν δογμάτων ἰοβόλα συγκαλύπτοντες.* — Cyrill von Alexandrien, Explic. 12 cap. n. 12 (MG 76, 312 D): Die Nestorianer wollen die eitlen und gottlosen Dogmen dem rechten Glauben beimischen: *οἱ τὰ κενὰ καὶ δυσσεβῆ δόγματα τῇ ὀρθῇ καὶ ἀμωμήτῳ πίστει παρεισχρίνειν ἐθέλοντες.* — Das III. allgemeine Konzil von Konstantinopel 680—681 nennt die monotheletischen Irrlehren mehrfach *ἀσεβῆ δόγματα* (Mansi 11, 555 BC; Kirch, Ench.[4] n. 1083 s.).

5. *Ἔκτοπον*, fremd, ungehörig. Nach den Aposteln kamen Pseudoapostel, wie Simon und andere, die mit fremden Dogmen anfingen: *καὶ ἕτεροι ἑτέρων κατῆρξαν ἐκτόπων δογμάτων, Κήρινθος καὶ Μάρκος* (Constit. Apost. 6, 8, 1; ed. Funk p. 319, 4; MG 1, 924 B).

6. *Καινόν*, neu. Athanasius, Epist. contra Arianos 13 (MG 25, 569 A): *καινῶν ἐφευρεταὶ δογμάτων.*

7. *Μιαρόν*, unrein; *βέβηλον*, profan. Athanasius, Or. c. Arianos 2, 33 (MG 26, 217 A): *Ἡ διάνοια διελέγχει τὴν σκιαγραφίαν τοῦ μιαροῦ δόγματος αὐτῶν*, nämlich der Arianer. — Cyrill von Alexandrien Explic. 12 cap. (MG 76, 294 B 296 A): *Ἦν οὖν ἀναγκαῖον... ἀναθεματίσαι τε αὐτῶν τὰ μιαρὰ καὶ βέβηλα δόγματα.*

8. *Μοχθηρίαι τῶν δογμάτων.* Klemens von Alexandrien, Strom. 7, 16 oder 7, 97, 1 (MG 9, 533 D; BV 3, 68, 31): *Οὕτω γὰρ κατὰ πάσας ἔστιν ἰδεῖν τὰς αἱρέσεις, ἐπιόντας αὐτῶν τὰς μοχθηρίας τῶν δογμάτων* — wenn man den Verwerflichkeiten ihrer Dogmen nachgeht.

9. *Ναυσηρόν.* Athanasius, Or. c. Ar. 2, 43 (MG 26, 240 A): *Ἐπειδὴ ναυσηρὸν παρὰ πᾶσι τὸ παρ' αὐτοῖς δόγμα.*

10. *Ψευδές*, falsch. Die Häretiker beeilen sich, falsche Dogmen zu verbreiten: *φθάσαντες δὲ ἐξενεγκεῖν εἰς τοὺς ἀνθρώπους δόγματα ψευδῆ*: Klemens von Alexandrien, Strom. 7, 16 oder 7, 96, 5 (MG 9, 533 C; BV 3, 68, 24).

11. Die Dogmen, die unserem Glauben vom Hl. Geist entgegen sind, verurteilen wir: *ἀναθεματίζοντες τὰ παρὰ τοῦτο φρονοῦντα δόγματα*: Athanasius, Expos. fid. 2 (MG 25 204 A).

C. Beifügung der Namen von Häretikern.

Irenaeus, Adv. haer. 1, 31, 3: „Necessarium fuit manifeste arguere et in medium afferre *dogmata* eorum", sc. *Valentinianorum.*

Athanasius, Epist. de Syn. 10 (MG 26, 697 A): *μέτοχοι καὶ σύμφωνοι τοῦ Ἀρειανοῦ δόγματος.*

Papst Liberius (352—366), Epist. ad Episc. Ital. n. 2 (CV 65, 157, 10; ML 8, 1373): „Igitur, si quis ignorationis captum resipiscens sermonis nostri advocatione lenissima illud virus in se pestiferum *Ariani dogmatis* subdolum ac latebrosum fuerat expertus, reparatus exhauriat."

Hieronymus, De vir. illustr. 9 (ML 23, 623 A): „Ioannes Apostolus... scripsit Evangelium... adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc *Ebionitarum dogma* consurgens." Die Stelle steht auch in der 4. Brevierlesung des 27. Dezember.

Augustinus, De haer. 22 (ML 42, 29): Marcio „*Cerdonis* secutus est *dogmata.*"— Ibid. 70 (ML 42, 44): „*Gnosticorum et Manichaeorum dogmata.*" — C. epist. Manichaei 3, 3 (ML 42, 175): „Cum in *vestro dogmate* rabiosus et caecus errarem."

Gregorius I., Epist. 9, 52 (ML 77, 986 B): „Quae videlicet Epistula Nestorium inauditum... damnatum asserit, Cyrillum vero in *Apollinaris dogma* cecidisse suspicatur." Sed: „Sancta Synodus et Nestorium, sicut est, haereticum denuntiat et beatum Cyrillum patrem catholicum veneratur." — Derselbe, Epist. 1, 25 (ML 77, 478 A): „*Arii dogma.*"

Die Synode von Heathfield 680 spricht von den „Dogmen" der in den ersten fünf Konzilien verurteilten Irrlehrer: „Suscepimus sanctas et universales quinque synodos beatorum et Deo acceptabilium Patrum, i. e., qui in Nicaea congregati fuerunt trecentorum decem et octo contra *Arium* impiissimum et eiusdem *dogmata*; et in Constantinopoli centum quinquaginta contra vesaniam *Macedonii et Eudoxii* et eorum *dogmata*; et in Epheso primo ducentorum contra nequissimum *Nestorium* et eiusdem *dogmata*...": S. Beda, Hist. eccl. 4, 17 (ML 95, 199 A; Mansi 11, 176 C s.).

I. Cochlaeus, In obscuros viros (1530) cap. 2. (Corpus Cath., Heft 15, hrsg. von J. B. Metzler [1929] 8, 8): „cupientes plaebem in eam trahere opinionem, ut credat, quicquid contra *Lutheri dogmata* statuitur aut ex veteribus obicitur id totum fieri contra evangelium et contra verbum Dei... Sed quando probabunt eruditis sua *barbara et impia dogmata* esse verbum Dei?"

Leo XIII., Encycl. „Quod Apostolici", 28. Dec. 1878 (ASS 11 [1878] 372): „Tanta est inter eorum [*Socialistarum*] prava *dogmata* et purissimam Christi doctrinam dissensio, ut nulla maior exsistat."

(Schluß folgt.)

Neue Angaben über den Erfurter Franziskanertheologen Johannes Bremer.

Von Ludger Meier O. F. M.

Die Erforschung der Theologie des 15. Jahrhunderts ist nicht nur von Bedeutung für die Reformationsgeschichte, sondern wird unter Umständen auch neues Licht über die Voraussetzungen verbreiten, auf denen die glänzende Erneuerung der Scholastik im 16. Jahrhundert aufbaute[1]. Freilich befindet sich die Erschließung jener Periode noch in den Anfängen, so daß nicht selten Namen theologischer Lehrer und Schriftsteller begegnen, über welche in den vorliegenden Verzeichnissen der theologischen Literatur, etwa in Hurters Nomenclator, keine Auskunft zu erlangen ist. Dazu gehört der Erfurter Franziskaner Johannes Bremer, dessen *Sentenzenkommentar* sich erstmalig in einer Münchener Handschrift feststellen ließ[2]. Die Nachforschungen über sein Leben und seine Schriften führten zu eingehender Beschäftigung mit der Erfurter Franziskanerschule[3], die, wenn nicht in sich bedeutsam, so doch im Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung einiger Beachtung wert ist. Johannes Bremer ist in der Reihe der bedeutenderen Erfurter Theologen aus dem Grunde besonderer Aufmerksamkeit seitens der Schulgeschichte zu würdigen, weil er nicht wie seine Mitbrüder Matthias Doering und Nikolaus Lakmann allzu früh dem wissenschaftlichen Arbeiten entrissen und dem wechselvollen Getriebe der Ordensregierung ausgesetzt wurde, sondern gleich dem zeitlich etwas späteren Kilian Stetzing sich fast ununterbrochen den Studien widmen konnte, wenigstens soweit wir bisher von seinem Leben wissen. Vielleicht war er von Anfang an ein Mann der Schule und der stillen Arbeit, im Gegensatz zu dem kampfesmutigen Matthias Doering. Auf alle Fälle hat eine vorläufige Untersuchung seines Sentenzenkommentars gezeigt, daß er als Didaktiker der Theologie mancherlei Vorzüge sein eigen nennt.

Wir unterziehen in den folgenden Darlegungen die Münchener Handschrift einer neuerlichen, genauen Beschreibung[4], geben ein Verzeichnis der Quästionen und ziehen aus den positiven Gegebenheiten einige Folgerungen.

---

[1] Vgl. die Anregung von P. Franz Pelster S. J., Schol IV (1929), 134 (n. 27).

[2] Siehe unsere Arbeit: *Der Sentenzenkommentar des Johannes Bremer*, FranzStud XV (1928), 161—9.

[3] Siehe unsere größere Studie: *De schola Franciscana Erfordiensi saeculi XV*, Antonianum V (1930). Wegen Johannes Bremer vgl. darin besonders 59, 66, 70—81, 102, 157, 170, 175, 187 f., 333, 336 f., 354 ff., 360 ff., 446 f., 450, 454 ff., 461, 464, 466 ff., 472 f.

[4] Der Handschriftenabteilung der Münchener Staatsbibliothek, besonders Herrn Geheimrat Dr. Leidinger, sind wir für großes Entgegenkommen zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

1. Beschreibung der Münchener Handschrift.

Clm (Codex latinus Monacensis) 9027 ist eine Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts, gebunden in Holzdeckel mit braunem Lederüberzug und Lederrücken. Schließen und Kettenbeschläge sind abgenommen. Sie besteht aus 1 Pergamentvorsatzblatt und 392 Papierblättern, zusammen 393 Blättern, Größe 207 × 140 mm, welche von neuer Hand durchlaufend mit roter Tinte foliiert sind. Zwischen den Bll. 365 und 366 sind mehrere Bll. herausgeschnitten. Der Lederrücken ist mit einem weißen Papierstreifen beklebt; darauf alte Bibliotheks-signaturen: In schwarzer Tinte, vermutlich von einer Hand des 18. Jahrhunderts: *Commentarii super IV libros Sententiarum. Theol. C;* dazwischen auf einem gelben Zettel von einer Hand des 19. Jahrhunderts: *Monac. Francisc. 327,* und auf einem Zettel die neueste Signatur: *Cod. lat. 9027.* — Auf dem äußeren Vorderdeckel, am oberen Rand, ein gelbgrauer Pergamentstreifen, 90 × 33 mm, darauf (15. Jahrhundert): *Lectura super 4 libros Sententiarum;* darunter auf einem weißen Papierzettel, 42 × 36 mm, alte monogrammatische Signatur: *Z.* — Auf dem inneren Vorderdeckel, auf einem aufgeklebten Papierblatt, in der Mitte, von einer Hand des späten 15. Jahrhunderts: *Devoto necnon religioso fratri, Fratri Ioanni Pranntmair, Ordinis Minorum, in (?) Monaco. Pura (?) lectura.* Darunter neuerer Bleistiftvermerk: *N. 540,* sowie einige alte Federproben. — Auf dem inneren Hinterdeckel ebenfalls der Bleistiftvermerk: *N. 540;* darüber in roter Tinte der Vermerk: *393 Foliorum numeris insignivit, 10. die Febr. 1855, Schanzer M. (?)*

Das Pergamentvorsatzblatt (Bl. 1) enthält recto die „Arbor consanguinitatis" nebst einigen Bemerkungen, verso von einer Hand des 15. Jahrhunderts einen Traktat hierüber. Zum Binden sind als Falze Streifen von Pergamentblättern verwendet, die beschrieben waren, anscheinend von der gleichen Hand.

Die Handschrift zerfällt in zwei deutlich unterschiedene, ungleich große Teile. Der erste, ältere Teil umfaßt die Bll. 2—377 und ist durchwegs von einer einzigen Hand (A) in charakteristischer, gepflegter Buchkursive geschrieben. Der zweite, spätere Teil reicht von Bl. 378—393. Er ist von anderer Hand (Fridericus Blur..us?) in plumper Kursive auf schlechterem Papier geschrieben.

Die Handschrift enthält mehrere Werke, und zwar

1. Bl. 2^r—357^r den benannten Kommentar des Johannes Bremer zu den vier Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus, geschrieben von Hand A in 1 Kolumne zu etwa 30 Zeilen, ohne Rubrikation, dagegen mit zahlreichen Randbemerkungen, wodurch die Einteilung in Distinktionen, Artikel usw. gut erkennbar wird. Zu Beginn jeder *Distinctio* sind die Anfänge des Lombarden-

textes in großer und fetter Schrift mit wenigen Worten angegeben. — Die Anfänge und Enden der vier Bücher teilen wir hier mit:

Buch I, Prologus, beginnt Bl. 2r: „Poesis iocunda copia sermonis fert externi, quoniam quidam nunc gaudent brevitate moderni, eo quod brevius semper delectabilius est, ut inquit Philosophus, III. Rhetoric." — Distinctio 1 beginnt Bl. 8r: „*Veteris* ... Sic incipit secunda pars principalis tractatus Magistri Petri Lombardi, quae sui operis ac compilationis est executio. Et potest ad partem praecedentem continuari sic." — Ende des Buches Bl. 96r: „Pro executione tertii adducam septem *metra,* continentia 48 terminos correspondentes distinctionibus huius libri. Et sic est finis huius libri ... (Folgen die *metra*)."

Buch II beginnt Bl. 97r: „*Creationem* ... Sic initiatur secundum horreum huius quadriclinii, in quo tamquam in promptuario continetur materia panis naturae et materialis refectionis." — Ende Bl. 182v: „Pro executione tertii adducam 6 *metra,* continentia 44 terminos correspondentes distinctionibus huius libri, sub his verbis: ... (Folgen die *metra*) ... (fol. 183r) ... Quantum ad secundum principale resumo thema *Principii* mei, sc. ‚Habet potestatem', et sic terminatur lectura fratris Johannis Bremer super II. Sententiarum."

Buch III beginnt Bl. 183r: „*Cum igitur* ... Sic suborditur tertium horreum huius quadriclinii, in quo velut in deposito habetur panis doctrinae et exemplaris instructionis." — Ende Bl. 257v: „Pro executione tertii adducam 6 *metra,* continentia 40 terminos correspondentes distinctionibus huius libri, qui sunt: ... (Folgen die *metra*) ... Quantum ad secundum resumo thema *Principii* mei, sc. ‚Habet potestatem', et sic terminatur lectura super III. Sententiarum."

Buch IV beginnt Bl. 258r: „*Samaritanus* ... Sic aperitur quartum horreum huius quadriclinii, in quo tamquam in sacrario fovetur panis eucharistiae et sacramentalis communionis." — Ende Bl. 356v: „Pro conclusione epilogi adducam 7 *metra,* continentia 50 terminos correspondentes distinctionibus huius quarti, quae sunt: ... (Folgen die *metra*) ... (fol. 357r) ... Quantum ad secundum resumo thema *Principii* mei etc., et sic completur lectura IV. Sententiarum per fratrem Joannem Bremer, S. Theologiae bacelarium, qui rogitans sibi non imputari laboris insufficientiam, sed magis sufragi (!) correctionis benevolentiam, flagitat omnium eadem lectura utentium habere pro consorte orationes devotas et indefessas in vita pariter atque in morte. Amen. Jesus Christus. 1463. Sit laus Deo."

2. Eine unbenannte Quaestio über die zeitlichen Güter der Kirche, geschrieben von Hand A in gleicher Weise. Die Quaestio beginnt Bl. 357r mit nur 7 Zeilen Abstand vom Ende des IV. Sentenzenbuches, folgendermaßen: „Utrum Ecclesia religione varia Spiritus Sancti congregata, iuste temporalibus propriis et communibus gaudeat dotata. Et videtur quod non. Nam iustum gaudium Ecclesiae fundatur super omnium temporalium abdicatione, ergo non super dotatione nec dotationis receptione. Tenet consequentia." — Ende Bl. 363v: „Hoc modo omnia sunt Dei et iustorum i. e. fidelium quantum ad res ecclesiasticas, de quibus tractat ius canonicum; quantum ad decimas et primitias et huiusmodi, et sic dividitur ius divinum contra civile. Et sic est finis huius quaestionis."

3. Eine Reihe juristischer Fachausdrücke, deren Inhalt aus den positiven Rechtsquellen bestimmt bzw. unterschieden wird. Die Arbeit ist unbenannt, in gleicher Weise geschrieben von Hand A und schließt sich mit nur 2 Zeilen Abstand an die Quaestio an. Sie beginnt Bl. 363v: „Votum est alicuius boni cum deliberatione facta promissio. Et dicitur ‚boni', quia de re mala." — Ende Bl. 365r: „Cum dicitur: Non occides, hoc non licet nisi cui lex concedit, ut iudici etc." — Bl. 365v ist unbeschrieben. Anschließend sind 7 Bll. herausgeschnitten. Ob sie beschrieben waren oder nicht, läßt sich nicht feststellen.

4. Eine Erklärung aristotelischer Fachausdrücke in alphabetischer Ordnung, geschrieben von Hand A in gleicher Weise. — Sie beginnt Bl. 366r: „Incipiunt aliquae auctoritates Aristotelis, quomodo debent intelligi. (Dies die Überschrift. Der Text beginnt:) Quando enim dicitur: Inter agens infinitum et patiens finitum nulla est proportio, verum est de agente naturali, non de voluntario." — Ende Bl. 374v: „Et his voluntas cogitur, alia vero sunt contingentia. — Expliciunt distinctiones de diversis auctoritatibus doctorum modernorum secundum ordinem alphabeti etc. Sequitur tabula." — Bl. 374v—377r alphabetisches Verzeichnis der behandelten Gegenstände. Bl. 377r: „Explicit tabula super declarationes Aristotelis, scripta Argentini. Anno 1464."

5. Eine stark gekürzte Niederschrift einer Pariser Vorlesung über I.—III. Sentenzen, geschrieben von anderer Hand auf anderem Papier, in schlechter Schrift. Sie bildet den zweiten, kleineren Teil des Bandes und wurde offensichtlich erst später beigebunden.

Buch I beginnt Bl. 378r: „*Cupientes* ... Notabilis iste liber generali sui divisione dividitur in 3 partes, sc. in prooemialem et dispositivam: In principio. In principalem et executivam: Veteris ac... In finalem et epilogativam." — Ende Bl. 384v „Epilogat de libro finito: Quoad mysterium. Et sic patet divisio distinctionis ultimae primi libri Sententiarum etc."

Buch II beginnt Bl. 385r: „*Creationem* ... Postquam Magister ostendit de Beatae Trinitatis luminata (?) natura, hic tractat de creatae novitatis citata (?) factura." — Ende Bl. 389v: „Quarto ponit succedentiam dicendorum dictis his ultimis (?) etc. Et sic patent divisiones omnium distinctionum totius secundi libri Sententiarum, completae A. D. 1474 Parisius, in die S. Barnabae Apostoli, per Fridericum Blur ... us (?)."

Buch III beginnt Bl. 389v: „*Cum autem* ... Postquam Magister egit de rebus, quibus est fruendum, et de rebus, quibus est utendum, nunc agit de his, quibus est fruendum et utendum." — Ende Bl. 393v: „Et haec sunt divisiones secundum stilum modernorum totius tertii libri Sententiarum."

2. Quästionenverzeichnis des Sentenzenkommentars.

Bereits vor einem halben Jahrhundert, als die Erforschung der mittelalterlichen theologischen Literatur noch in den Anfängen stand, machte Kardinal Ehrle[5] darauf aufmerksam, daß bei vielen ungedruckten Werken, deren Edition unmöglich sei, ein Verzeichnis der darin behandelten Fragen einen gewissen Ersatz bieten und der Forschung wertvolle Dienste leisten kann. Neuerdings hat der verdiente Nestor unter den scholastischen Forschern in seiner bahnbrechenden Arbeit über *Peter von Candia*[6] nachdrücklich auf diesen methodischen Behelf hingewiesen und die Bedeutung solcher Verzeichnisse für die Literatur- und Ideengeschichte kurz gewürdigt. Wir glauben daher der Erforschung der spätmittelalterlichen Theologie zu dienen, wenn wir im folgenden die Fragestellungen Johannes Bremers zugleich mit ihrem Standort in der Handschrift mitteilen, so daß für die Einzeluntersuchungen ohne Schwierigkeit von der Bibliothek die entsprechenden Photographien erbeten werden können.

I. Buch.

Prologus, Bl. 4r: Utrum studere scientiam Scripturae divinalis Sit homini meritorium vitae aeternalis.
Dist. 1, Bl. 8r: Utrum meritorie sit utendum qualibet creatura Tantumque fruendum sit divina natura.
„ 2 „ 11r: Utrum Deus supremus sit unus essentialiter Trinusque personaliter.
„ 3 „ 13r: Utrum reluceat in rebus creatis Vestigium et imago increatae Trinitatis.
„ 4 „ 15v: Utrum in divina et simplicissima natura Unius ab alio sit vera genitura.
„ 5 „ 17v: Utrum essentia divina tribus personis communicata Sit formaliter generans ut non generata.
„ 6 „ 19r: Utrum Deus Pater genuerit necessitate Deum Filium an voluntate.
„ 7 „ 20v: Utrum potentiam generandi quam habet Deus Pater ex sui natura Communicaverit Filio aeterna genitura.
„ 8 „ 22v: Utrum Deus aeternus, qui vere est et ineffabilis Sit solus summe simplex et incommunicabilis.
„ 9 „ 24v: Utrum personae divinae sint realiter distinctae et consubstantiales Ac in aeternitate omnino coaequales.

---

[5] *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik,* ZKathTh VII (1883), 1—51. Siehe besonders S. 49: „... Hierauf möchten wir ... das Verzeichnis der in denselben behandelten Fragen folgen lassen. Freilich mögen diese gewöhnlich mehrere Seiten füllenden Register manchem der Leser etwas verwunderlich vorkommen; nichtsdestoweniger hegen wir die feste Zuversicht, daß wir uns durch dieselben den Dank mancher Erforscher des mittelalterlichen Geisteslebens verdienen werden ...."

[6] *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* Münster 1925, 24—7.

Dist. 10, Bl. 26r: Utrum Spiritus Sanctus Patris et Filii proprius sit nexus
Sive utriusque mutuus amplexus.
„ 11 „ 27r: Utrum Spiritus Sanctus, qui tertia persona in Trinitate censetur
A Patre et Filio procedat sive spiretur.
„ 12 „ 29r: Utrum Spiritus Sanctus procedat prius aut plenius a Patre superno
Quam a Dei Filio Patri coaeterno.
„ 13 „ 30v: Utrum Spiritus Sanctus productus de Patris substantia
Possit dici Filius vel genitus veridica sententia.
„ 14 „ 31v: Utrum Spiritus Sanctus aeternaliter procedens a Patre et Filio consubstantiali
In tempore donetur creaturae rationali.
„ 15 „ 33r: Utrum Spiritus Sanctus seu etiam Dei natus
Procedat a se ipso vel a se sit datus.
„ 16 „ 34v: Utrum Filii et Spiritus Sancti, qui invisibiles existunt in Deitatis natura
Missio visibilis facta sit in aliqua speciali creatura.
„ 17 „ 37r: Utrum caritas, qua diligitur Deus et proximus formaliter
Possit augeri vel minui essentialiter.
„ 18 „ 39r: Utrum donum vel donabilitas
Sit personae Spiritus Sancti distincta proprietas.
„ 19 „ 40v: Utrum in divinis, ubi est personarum aequalitas cum circumincessione
Sit proprietas universalis cum totius ratione.
„ 20 „ 42v: Utrum inter personas divinas aequales in potentia
Naturae possit probari ratione aut sententia.
„ 21 „ 44r: Utrum in divinis, ubi est personarum pluralitas
Dictionis exclusivae possit admitti proprietas.
„ 22 „ 45v: Utrum Deus, qui est in sui natura implurificabilis
Pluribus nominibus ex(fol. 46r)stet nominabilis.
„ 23 „ 47v: Utrum essentia divina, quae sive et persona dicitur substantialiter
Etiam de suppositis dicatur pluraliter.
„ 24 „ 49v: Utrum unitas et termini naturales, qui praedicant relationem
In divinis dicant aliquam positionem.
„ 25 „ 51v: Utrum hoc nomen persona, quod praecise nec dicit primam nec secundam intentionem
In divinis praedicet substantiam et relationem.
„ 26 „ 53v: Utrum personae divinae distinctae realiter per rationes ultimo distinctivas
In esse personali constituantur per proprietates relativas.
„ 27 „ 55v: Utrum in divinis, ubi tantum tres sunt proprietates distinguentes personas realiter
Verbum et imago dicantur secundum substantiam sive essentialiter.
„ 28 „ 57v: Utrum ingenitum et innascibilitas
Sit idem, personae Patris constitutiva proprietas.
„ 29 „ 59v: Utrum sicut tres personae sunt unum principium causativum respectu cuiuslibet entis creati
Sic Pater et Filius existant unum et idem principium productivum respectu Spiritus [in]creati.

Dist. 30, Bl. 61v: Utrum nomina de Deo dicta secundum denominationem temporalem
In ipso exprimant aliquam relationem realem.
„ 31 „ 63v: Utrum in divinis, ubi essentialitas dicit realem relationem
Essentialia possint pertinenter attribui personis per appropriationem.
„ 32 „ 66r: Utrum Pater, qui non est sapiens genita sapientia,
Filium diligat, et e contra, Spiritus Sancti subsistentia.
„ 33 „ 67v: Utrum in divinis, ubi persona et essentia sunt unum realiter
Relatio et essentia existant unum et idem totaliter.
„ 34 „ 69r: Utrum in divinis, ubi essentia et persona sunt idem non per adaequationem
Unius de alio fides concedat unam praedicationem.
„ 35 „ 71r: Utrum intellectus divinus, cuius essentia divina est obiectum primum secundum adaequationem
Intelligat alia a se seu habeat alius a se cognitionem.
„ 36 „ 72v: Utrum omnia, quorum Deus habet distinctam cognitionem
In ipso Deo habeant propriam idealem rationem.
„ 36 „ 72v, am oberen Rand: Vel istam quaestionem:
Utrum Deus habens distinctam rerum notitiam et earum rationem idealem
Esse ubique habeat tamquam conditionem propriam et singularem.
„ 37 „ 74v: Utrum esse ubi[que] propter aliquam praesentiam et essentiam
Solus Deus habeat ut proprietatem et excellentiam.
„ 38 „ 76v: Utrum Deus, cuius scientia est causa omnium entium
Habeat certam praescientiam futurorum contingentium.
„ 38 „ 76v: Vel sic:
Utrum Deus habens praescientiam certam et infallibilem futurorum contingentium
Habeat et scientiam omnino invariabilem respectu inferiorum entium.
„ 39 „ 78v: Utrum scientia Dei ineffabilis
Sit in se omnino invariabilis.
„ 40 „ 80r: Utrum sicut praescitum possibile est salvari
Sic et praedestinatum possibile sit damnari.
„ 41 „ 82r: Utrum sicut nulla est causa praedestinationis
Sic nec aliqua sit ratio reprobationis.
„ 42 „ 83v: Utrum Deus sua omnipotentia
Possit in omnia possibilia entia.
„ 42 „ 83v, am oberen Rand: Vel illam:
Utrum Deus sit infinitus in potentia
Qui potens est facere omnia possibilia entia.
„ 43 „ 85v: Utrum Deus, qui est infinitus in essentia
Sit et infinitus in potentia.
„ 44 „ 87r: Utrum Deus, qui omnia dicitur bene fecisse
Mundum meliorem potuerit produxisse.
„ 45 „ 89r: Utrum voluntas Dei, quae nullius mali est productiva
Sit vere causa prima et immediate effectiva.

Dist. 46, Bl. 91r: Utrum a Dei voluntate mala sint ordinabilia aut ordinata
Qui vult omnes homines salvos fieri voluntate condicionata
„ 47 „ 92v: Utrum voluntas Dei beneplacens semper adimpleatur
A qua malum formaliter numquam demandatur.
„ 47 „ 92v, am unteren Rand: Vel sic:
Utrum voluntati divinae, quae nequit frustrari
Voluntas nostra in volito debeat semper conformari.
„ 48 „ 94r: Utrum sicut in modo volendi tenemur Deum imitari
Sic in volito nostra voluntas divinae semper debeat conformari.

II. Buch.

Dist. 1, Bl. 97r: Utrum primum principium seu conditio naturae
Sit solum productivum totius creaturae.
„ 2 „ 99v: Utrum angelica natura in caelo quae est locata intellectuali
A Deo sit creata in fluxu temporali.
„ 3 „ 101v: Utrum angelica natura simplex et distincta personali proprietate
Fuerit creata in originali bonitate.
„ 3 „ 101v, am oberen Rand: Vel sic:
Utrum angeli perfecti creati in originali bonitate
Certam habuerint praescientiam de lapsu vel felicitate.
„ 4 „ 103r: Utrum angelus non beatus creatus, sed perfectus
Sui fuerit praescius lapsus vel profectus.
„ 5 „ 105r: Utrum mali angeli sint reprobati in sua a Deo aversione
Et boni confirmati in sua ad Deum conversione.
„ 5 „ 105r, am unteren Rand: Vel sic:
Utrum angeli aversi volentes Deo fore aequales
Omnes sint demersi in tenebras infernales.
„ 6 „ 107r: Utrum daemones inter se aequales
Omnes demersi sint in tenebras infernales.
„ 7 „ 109r: Utrum iustificationis impossibilitas sit in spiritibus malignis
In quibus adhuc viget scientiae subtilitas potestasque in signis.
„ 8 „ 110v: Utrum angelis naturaliter sit unita substantia corporalis [naturae]
Malisque sit elargita potestas intrandi intima creaturae.
„ 9 „ 112v: Utrum in angelis, qui sunt nobilissima Dei cognitio
Hierarchiarum et ordinum sit varia distinctio.
„ 10 „ 114r: Utrum omnes angeli divinum ad imperium
Propter nos mittantur ad nostrum ministerium.
„ 11 „ 116r: Utrum angeli deputati ad custodiam viatorum
Usque ad diem iudicii sint sub profectu meritorum.
„ 12 „ 118r: Utrum in materia prima, quae in principio exstitit sine forma determinata
Omnia corporalia simul et semel sint creata.
„ 13 „ 120r: Utrum lux exiens forma corporalis et non corpus luminosum
Primo die sit facta per Deum aeternum et gloriosum.

Dist. 14, Bl. 122r: Utrum caelum sphaerice motum immediate ab intelligentia
Aliquem effectum habeat in inferioribus sua influentia.
„ 15 „ 123v: Utrum omnia sensibilia ex quattuor elementis composita
Propter hominem finaliter sint producta.
„ 16 „ 125v: Utrum homo mobilis Dei propago
Vere existat ipsius similitudo et imago.
„ 17 „ 127v: Utrum Deus, qui creavit in corpore Adae eius animam rationalem
Ipsam animam posuerit in paradisum corporalem.
„ 18 „ 129v: Utrum mulier de viri costa [constructa]
Secundum rationem seminalem sit producta.
„ 19 „ 131v: Utrum immortalitas, quam Adam habuit ab initio
Fuerit ex conditione naturae et non gratiae beneficio.
„ 20 „ 132v: Utrum in statu innocentiae, in quo fuisset generatio
Parvulis concreata exstitisset scientiae perfectio.
„ 21 „ 134v: Utrum peccatum, quod fuit extensive maximae laesionis
Dignum extiterit venia et gratia remissionis.
„ 22 „ 136v: Utrum peccatum primorum parentum possit excusari mediante ignorantia
Quod fuit perpetratum ex superbia et inobedientia.
„ 23 „ 138v: Utrum Adam, qui non potuit creari impeccabilis, secundum naturae excellentiam
In statu innocentiae Deum viderit per essentiam.
„ 24 „ 140r: Utrum in homine, qui non potuit mereri per solam creationis gratiam (fol. 140v)
Voluntas naturalis et deliberativa sint distinctae secundum diversam potentiam.
„ 25 „ 142r: Utrum liberum arbitrium, quod potissime in Deo debet assignari
A fine ultimo possit cogi atque necessitari.
„ 26 „ 144r: Utrum gratia existens quid creatum
Aliquid possit citra ipsum gratificatum.
„ 27 „ 146r: Utrum aliquis possit mereri gratiae augmentum
Quae in una anima est tantum fulcimentum.
„ 28 „ 147r: Utrum per liberum arbitrium absque gratia et caritate
Posset quis resurgere a peccati foeditate.
„ 29 „ 149v: Utrum Adam ante lapsum in statu innocentiae
Gratiam Dei habuerit per modum benevolentiae.
„ 30 „ 151r: Utrum in humanae naturae veritatem aliquid transeat de alimento
Quae propter peccatum originale continue est subesse detrimento.
„ 31 „ 152v: Utrum anima existens subiectum primum peccati originalis cum corpore copulata
Ipsum originale contrahat a carne infecta et concupiscentialiter seminata.
„ 32 „ 155v: Utrum peccatum originale, quod est iustitiae originalis carentia
In baptismo remittatur et mitigetur concupiscentia.

Dist. 33, Bl. 158r: Utrum pro peccato originali parvuli decedentes poena sensus puniantur aeternaliter
Quod in ipsos et non actuale operantibus transfunditur aequaliter.
„ 34 „ 159v: Utrum malum, quod non est abstractive
Aliquo modo derivetur causative.
„ 35 „ 161v: Utrum peccatum existens divinae legis praevaricatio
Per se existat boni corruptio vel privatio.
„ 36 „ 163r: Utrum peccatum, prout est poena peccati privativa
Sit ab ipso Deo tamquam a causa effectiva.
„ 37 „ 165r: Utrum omnis res positiva
Sit a Deo tamquam a causa principali effectiva.
„ 38 „ 167r: Utrum bonarum voluntatum, quae ex fine habent indicari
Pro fine principali caritas habeat assignari.
„ 39 „ 168v: Utrum sicut conscientia potest errare
Sic etsi vides possit peccare.
„ 40 „ 171v: Utrum omne opus pensetur bonum ex intentionis bonitate
Sine quo bona intentio non fit ad salutem habita opportunitate.
„ 41 „ 173r: Utrum peccatum, sine quo non fiunt infidelium actiones
Sit aliquo modo voluntarium ad omnes eius specificas rationes.
„ 42 „ 175r: Utrum mortale peccatum, quod unum est in opere et eius voluntate
Per differentias formales habeat dividi aliqua perseitate.
„ 43 „ 177r: Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit omnino irremissibile
Quod ceteris exstat gravius et magis [horribile?].
„ 44 „ 179r: Utrum omni potestati praelatorum, quae est a Deo principaliter
Subditi obedire teneantur generaliter.

III. Buch.

Dist. 1, Bl. 183v: Utrum in incarnatione possibili existenti Dei omnipotentia
Una sine alia possit incarnari divina subsistentia.
„ 2 „ 185v: Utrum in Christo, qui non habet communem speciem cum aliis hominibus et subsistentia
Caro assumpta fuerit mediante rationali essentia.
„ 3 „ 188r: Utrum Maria Virgo, cuius filii caro non fuit in Abraham decimata
Pari quod instans temporis macula originalis criminis extiterit deformata.
„ 4 „ 189v: Utrum ratione incarnationis, cuius opus Spiritui Sancto appropriatur
Christus secundum hominem Spiritus Sancti filius forte asseratur.
„ 5 „ 191v: Utrum in unione hypostatica, in qua natura divina cum humana est copulata
Antea sit assumpta natura quam iam personata.

Dist. 6, Bl. 192v: Utrum personam Christi fore concretam sit alicuius evidentiae
In qua plura reperiuntur esse existentiae.
„ 7 „ 194v: Utrum sicut hanc orationem „Deus factus est homo" concedit intellectus fide illuminatus
Sic et illam propositionem „Christus in quantum homo esse Filius Dei est praedestinatus".
„ 8 „ 197r: Utrum Christus, in quo natura divina non est natura de Virgine
Bis dicatur genitus ex duplici reali origine.
„ 9 „ 199r: Utrum latria soli Deo debita de iure
Possit exhiberi ipsi creaturae.
„ 10 „ 200v: Utrum Christus sit Filius Dei per adoptionem
Qui secundum quod homo non habet formaliter personae condicionem.
„ 11 „ 202v: Utrum Christus incepit esse sive existat creatura
Cuius (fol. 203r) persona praedestinata est secundum hominem assumptum ac hominis natura.
„ 12 „ 204v: Utrum Christus, qui non potuit peccare nec esse reus sceleris
Potuisset hominem assumpsisse alterius quam Adae generis.
„ 13 „ 206r: Utrum Christi animae summa gratia fuerit collata
Cuius causa singularis personae quam unionis et capitis gratia exstat creata.
„ 14 „ 208r: Utrum animae Christi habenti omnem scientiam Deus potuerit contulisse omnipotentiam.
„ 15 „ 210v: Utrum Christus, in quo simul fuit gaudium cum doloris acerbitate
Nostros defectus poenales assumpserit ex mera voluntate.
„ 16 „ 212v: Utrum Christus habuerit moriendi et patiendi necessitatem contractam ex impotentia
In cuius anima non caret potestate non mori passionis violentia.
„ 17 „ 214r: Utrum in Christo sint plures voluntates
Quam orare decuit propter multas utibilitates.
„ 18 „ 215v: Utrum Christus ab instanti suae conceptionis
Meruerit atque etiam per martyrium passionis.
„ 19 „ 218r: Utrum secundum humanam naturam Christus mediator
Per cuius passionem multis malis redemptus est peccator.
„ 20 „ 220r: Utrum congruum fuerit reparari humanam naturam
Pro qua plena satisfactio fieri non potuit per puram creaturam.
„ 21 „ 221v: Utrum caro Christi remanens Verbo copulata
Poterat dici mortua ab anima separata.
„ 22 „ 223r: Utrum Christus in mortis triduo fuerit homo formali habitudine
Cuius anima pro tunc in nullo fuit retractata (?) a perfecta beatitudine.
„ 23 „ 225v: Utrum fides existens una virtus dispositiva mentium
Sit substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.

Dist. 24, Bl. 227v: Utrum fides possit simul haberi cum scientia de credibilibus revelatis
Cuius obiectum per se primo est complexio primae et immensae veritatis.
„ 25 „ 229r: Utrum fides mediatoris profecerit secundum tempora varia
Quae fuit in omni statu ad salutem necessaria.
„ 26 „ 231r: Utrum spes existens virtus theologica
Sit a fide et caritate distincta differentia specifica.
„ 27 „ 233r: Utrum caritas, cuius Christus inter cunctos habuit praeconia
Sit habitus virtuosus inclinans ad diligendum Deum super omnia.
„ 28 „ 234v: Utrum ex caritate, qua non diligimus creaturas irrationales
Angeli sint diligendi existentes natura intellectuales.
„ 29 „ 236v: Utrum ex caritate sit ordo respectu diligibilium
Quae censetur maxima virtutum laudabilium.
„ 30 „ 238r: Utrum maioris meriti sit amicum vel inimicum diligere
Cuius parvulis ratio in caritate videtur consistere.
„ 31 „ 239v: Utrum caritas, quae per gloriam dilatatur
Hic in via habita semel aliquotiens [a]mittatur.
„ 32 „ 241v: Utrum Deus aequaliter diligat omnem creaturam
Cuius dilectio est aeterna secundum naturam.
„ 33 „ 243r: Utrum virtutes morales necessariae in vita temporali
Maneant quoad habitus in statu aeternali.
„ 34 „ 245v: Utrum [dona] Spiritus Sancti
Sint a virtutibus habitus distincti.
„ 35 „ 247r: Utrum scientia, intellectus et sapientia
Sint Spiritus Sancti dona differentia.
„ 36 „ 248r: Utrum virtutes morales habeant connexionem
Quae in uno et eodem sint aequales secundum habitus perfectionem.
„ 37 „ 250r: Utrum aliqua praecepta decalogi sint dispensabilia
Quae secundum legis naturae consonantiam sunt omnino observabilia.
„ 38 „ 252r: Utrum omne mendacium generaliter
Peccatum sit et vitium formaliter.
„ 39 „ 254r: Utrum iuramentum aliquo modo sit licitum
Ex quo periurium omnino est prohibitum.
„ 40 „ 255v: Utrum lex nova habens gratiae abundantiam
Gravior sit antiqua quoad observantiam.

IV. Buch.

Dist. 1, Bl. 258v: Utrum circumcisio contulerit aliquam gratiam
Quae contra originale peccatum habuit efficaciam.
„ 2 „ 260r: Utrum sacramenta novae legis habeant efficaciam a Christi passione
Inter quae baptismus praeeminet primitatis condicione.
„ 3 „ 262r: Utrum sacramentum baptismi per eius institutionem
Ab instanti evacuaverit circumcisionem.

Dist. 4, Bl. 264r: Utrum in baptismo deleatur omnis poena
Quae fore comparatur necessaria salutis vena.
„ 5 „ 266r: Utrum mali sacerdotes vere possint baptizare
Qui hoc facientes solemniter de facto videntur peccare.
„ 6 „ 268r: Utrum baptismus requirens baptizandi intentionem
Sit initerabilis propter characteris impressionem.
„ 7 „ 270r: Utrum in confirmationis sacramento
Character imprimatur virtutum cum augmento.
„ 8 „ 272r: Utrum sacramentum eucharistiae, cuius res est nobilissima
A Christo debuerit institui sub certa forma in coena novissima.
„ 9 „ 274r: Utrum in sacramento eucharistiae Christus vere manducetur
Cuius duplex modus manducandi (fol. 274v) fore prohibetur.
„ 10 „ 275v: Utrum corpus Christi quod sub sacramento vere continetur
Ibidem ut quantum loco mensuretur.
„ 11 „ 277v: Utrum in sacramento eucharistiae, ubi panis non annihilatur
Totus Christus sub utraque specie vere et realiter contineatur.
„ 12 „ 280r: Utrum in eucharistia, ubi sine substantia existunt accidentia
Fiat fractio et partitio in corporis Christi essentia.
„ 13 „ 282r: Utrum sacramentum eucharistiae, ad quod intentio requiritur de necessitate
Ab haereticis et praescissis ab Ecclesia conficiatur in veritate.
„ 14 „ 284r: Utrum poenitentia necessario requisita ad peccati mortalis deletionem
Possit pluries iterari propter salutis completionem.
„ 15 „ 286v: Utrum in poenitentia, quae est peccatorum punitiva actio
Unius peccati sine alterius possit fieri satisfactio.
„ 16 „ 289r: Utrum partes poenitentiae sint contritio, confessio et satisfactio
In qua remissio culpae et infusio gratiae non sunt duplex realis mutatio.
„ 17 „ 290v: Utrum confessio instituta a divina auctoritate
Sit necessario facienda constituto in sacerdotali dignitate.
„ 18 „ 293r: Utrum sacerdos virtute clavium sibi collata
Facultatem habeat dimittendi peccata.
„ 19 „ 295r: Utrum cuilibet sacerdoti in ordinis susceptione
Omnes claves Ecclesiae conferantur cum executione.
„ 20 „ 297v: Utrum poenitentia vera, sine qua non potest salvus fieri peccator
Homini semper valeat quamdiu est viator.
„ 21 „ 299v: Utrum alicuius peccati post hanc vitam possibilis sit remissio
Cuius a sacerdote nullatenus revelanda est confessio.
„ 22 „ 301r: Utrum peccata in recidivante redeant formaliter
Quae per poenitentiam dimissa sunt totaliter.

Dist. 23, Bl. 303r: Utrum sacramentum extremae unctionis valeat pluries iteratum
Cuius materia est oleum de oliva ab episcopo consecratum.
„ 24 „ 305r: Utrum in ordine secundum quod est sacramentum
Character imprimatur in animae ornamentum.
„ 25 „ 307r: Utrum sacri ordines, qui certam in suscipiente requirunt aetatem
A quolibet episcopo servata Ecclesiae forma conferantur secundum rei veritatem.
„ 26 „ 309r: Utrum matrimonium habens a Deo institutionem
Requirat necessario copulam carnalem ad sui perfectionem.
„ 27 „ 311r: Utrum in matrimonio, quod efficit principaliter consensus expressus per verba de praesenti
Unus coniugum altero invito uniri possit religiose in vita continenti.
„ 28 „ 313r: Utrum sicut matrimonium vere contrahitur per consensum de praesenti et condicionatum
Sic et ipsum perfecte efficiatur per consensum de futuro iuramento firmatum.
„ 29 „ 314v: Utrum consensus factus contra voluntatem
Matrimonium impediat secundum rei veritatem.
„ 30 „ 316r: Utrum matrimonium excludens erroris defectum
Inter Mariam et Ioseph fuerit verum et perfectum.
„ 31 „ 317v: Utrum actus coniugalis excusetur a peccati inquinamento
Per tria bona coniugii, quae sunt fides et proles cum sacramento.
„ 32 „ 319r: Utrum in matrimonio inconsummato, in quo tempus est servandum quoad debiti exigentiam
Unus coniugum sine consensu alterius possit vovere continentiam.
„ 33 „ 320v: Utrum in coniugio bigamia fuerit licita vigore dispensationis
Cui non semper praefertur virginitas in valore meritoriae operationis.
„ 34 „ 322r: Utrum inter impedimenta matrimonii ac ipsum dirimentia
Computetur causa naturalis quam actualis coeundi impotentia.
„ 35 „ 323v: Utrum coniuges valeant invicem reconciliari post divortium
Qui causa fornicationis ab invicem possunt separari quoad consortium.
„ 36 „ 325r: Utrum sicut matrimonium impeditur per errorem condicionis
Sic et impediatur per defectum aetatis et annorum discretionis.
„ 37 „ 326v: Utrum coniugium per sacros ordines impediatur
A quo uxoricida ut indignus de iure repudiatur.
„ 38 „ 328r: Utrum matrimonium impediatur per continentiae votum solemniter emissum
Quod nequit separari quoad coniugale vinculum propter aliquod commissum.

Dist. 39, Bl. 330r: Utrum matrimonium impediatur per cultus disparitatem
Quod etiam est legitimum inter foventes infidelitatem.
„ 40 „ 331v: Utrum matrimonium impediat carnalis cognatio
Cuius varia est graduum assignatio.
„ 41 „ 333r: Utrum affinitas matrimonium impediat realiter
Quae per omnem seminum commixtionem contrahitur generaliter.
„ 42 „ 335r: Utrum matrimonium impediat spiritualis cognatio
Cuius novarum (?) nuptiarum damnabilis non est celebratio.
„ 43 „ 337v: Utrum in resurrectione generali unius et eiusdem numero sit possibilis reparatio
Qua omnium occultorum cordium erit infallibilis reserratio.
„ 44 „ 339r: Utrum post resurrectionem, quae sit secundum idem, quod est de naturae humanae decore et veritate
Damnati crucientur in corpore et anima ab ignis infernalis ardore et acerbitate.
„ 45 „ 341v: Utrum orationes factae pro salute defunctorum
Ab animabus cognoscantur in gloria sanctorum.
„ 46 „ 343v: Utrum per veniam Dei de poena damnatorum aliquid relaxetur
Quae una cum iustitia in omni eius opere relucere perhibetur.
„ 47 „ 346r: Utrum ante universale iudicium per ignem purgetur mundus temporalis
In quo Christus iudicabit et electorum coetus generalis.
„ 48 „ 348r: Utrum post iudicium finale caeli motus cessabit
In quo sub forma humana Christus iudicabit.
„ 49 „ 349v: Utrum beatitudo ab omnibus participetur aequaliter
Quae in operatione voluntatis consistit principaliter.
„ 50 „ 352v: Utrum damnati in inferno careant peccandi facultate
[Qui] videre nequeunt in superna claritate.

3. Folgerungen.

Zunächst können wir auf Grund der Beschreibung der Münchener Handschrift der Reihe von Bremers Werken ein neues, bisher verschollenes Werk mit Sicherheit hinzufügen, nämlich ein *Principium in Sententias,* welches beginnt mit den Worten: „Habet potestatem." Dieses *Principium,* welches unter dem gleichen Incipit wohl vier verschiedene Einleitungsvorlesungen zu den vier Sentenzenbüchern enthält [7], ist uns einstweilen handschriftlich noch nicht belegt, jedoch durch Bremers dreifaches Selbstzeugnis sicher verbürgt.

In der auf den Sentenzenkommentar unmittelbar folgenden unbenannten *Quaestio* vermuten wir ebenfalls ein bisher unbekanntes Werk des Johannes Bremer. Wir hoffen den Nachweis hiefür, der

[7] Vgl. Ehrle, ebd., 39—56.

längere Darlegungen verlangt, bei anderer Gelegenheit führen und die Vermutung zur historischen Gewißheit erheben zu können. Die *Quaestio,* von der wir eine Abschrift genommen haben, ist von großer Bedeutung für die Lehre von der Kirche, welche in jeder Hinsicht orthodox zu sein scheint.

Über die Autorschaft der restlichen Werke des Sammelbandes haben wir vorläufig keine positiven Anhaltspunkte.

Auch das Quästionenverzeichnis läßt verschiedene Schlüsse zu. Ohne hier auf die philologische Seite näher einzugehen, welche sich mit der Verwendung der Reimprosa in der Fragestellung wie auch in anderen Partien des Textes zu beschäftigen hätte, ersehen wir doch aus den oben gebotenen Formulierungen der Quästionen, daß darin ein gewisser Wechsel sich ausdrückt. Wir haben nämlich zum kleineren Teil inhaltlich einfache Fragestellung, zum größeren Teil aber, vor allem im vierten Buch, doppelte Themastellung, wovon der eine Teil affirmativ, der andere fragend ist. Nur so sind verschiedene im Text wiederkehrende Formeln richtig zu deuten, wie z. B. „Corollarium responsivum est pars affirmativa quaestionis", u. ä. — Solche stereotype Formeln können bei der Zuweisung anonymer Schriften gute Dienste leisten.

Ein gewisser Wechsel in der Textgestaltung zeigt sich auch in der Verwendung der sogenannten Corollarien. Bei den ersten drei Büchern sind sie zumeist (nicht überall!) am Rand oben oder unten beigefügt. Im vierten Buch dagegen haben wir sie im Text selber eingefügt, und zwar nach den drei *Conclusiones* des ersten Artikels je drei *Corollaria*[8]. Wir können vorläufig diese Verschiedenheit nicht gut erklären. Es bleibt zu beachten, daß die Handschrift 1463—4 in Straßburg geschrieben ist, während das Werk selber in den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts in Erfurt entstanden ist. Endgültige Lösungen werden sich daher auf ältere, dem Original nahestehende Handschriften stützen müssen. Wir hoffen über die Beschaffenheit des Textes an Hand von Proben anderswo ausführlicher handeln zu können. — Auch die Corollarien sind in Kunstprosa verfaßt[9].

Mit Sicherheit läßt sich dagegen aus den Fragestellungen das folgern, daß der Verfasser als Vertreter einer traditionsgebundenen Theologie zu betrachten ist. Er schließt sich eng an die Gliederung

[8] Über die Darstellungstechnik haben wir gehandelt *De schola...*, a. a. O., 448—52.

[9] Als Beispiel greifen wir heraus die Corollarien zu I. Sent. 43 auf Bl. 85v:

1. Deus plus potest de potentia absoluta
   Quam valeat facere de sua potentia ordinata.
2. Voluntas Dei et eius potentia distinguuntur formaliter
   Licet idem existant realiter.
3. Quamquam Deus semper agat independenter
   Nihilominus ad extra agit libere et contingenter.

der Sentenzenbücher an und überspringt keine einzige Distinctio. Gemäß den von Kardinal Ehrle aufgestellten Kriterien[10] können wir daraus allein schon mit hoher Wahrscheinlichkeit erschließen, daß Johannes Bremer nicht der ockhamistischen Lehrrichtung angehört.

Ferner ergibt die Betrachtung der Fragestellungen, daß hier keinerlei Spitzfindigkeiten und fernliegende Streitfragen der Schule abgewandelt werden, sondern daß eine solide Theologie geboten wird, welche die Hörer auf die Seelsorge vorbereiten soll. Man beachte die Sakramentenlehre im vierten Buch, wo besonders in den Traktaten *De matrimonio* eine Fülle von Recht und Moral hineingearbeitet und schon aus der Fragestellung ersichtlich wird. Auch sonst zeigt sich in den Texten, mit denen wir uns in späteren Einzeluntersuchungen beschäftigen wollen, die positive, aller Hyperdialektik abholde wissenschaftliche Art des Verfassers, dessen Hauptquelle neben Schrift und Vätertheologie sowie den Autoren der eigenen Ordensschule in hohem Maß das *Corpus Iuris Canonici* ist, und zwar in fast allen Partien des Kommentars. Wir haben auf die starke Betonung der juristischen Studien in der Erfurter Franziskanerschule bereits an anderer Stelle[11] aufmerksam gemacht.

Nach der didaktischen Seite erinnern wir an die interessante Eigenart des Verfassers, wonach er am Schluß der sehr einfach und positiv gehaltenen Darlegungen seine Hörer auf die ausführlicheren Untersuchungen bei Bonaventura, Skotus, Franz Mayronis u. a. hinweist und sie damit gewissermaßen zu einem vertiefenden Privatstudium auffordert[12]. Alle diese Wahrnehmungen verstärken unsere auch dokumentarisch begründete Ansicht[13], daß dieser Kommentar nicht an der Universität, sondern am Studium generale des Ordens entstanden ist und ausschließlich für franziskanische Hörer bestimmt war.

---

[10] A. a. O., 24—6; 111.
[11] *De schola...*, a. a. O., 469—70.
[12] Vgl. *Der Sentenzenkommentar des Joh. Bremer*, a. a. O. — Ferner den von uns publizierten Text, *De schola...*, a. a. O., 77—81.
[13] Vgl. *De schola...*, ebd., 352—62.

Besprechungen.

Ferreres, Juan B., S. J., Historia del Misal Romano. Su origen (Sacramentarios, Antifonarios, Epistolarios etc.), el Misal Plenario, el Misal de Curia, su variadísimo desarrollo en la Edad Media, su unidad desde San Pío V, su brillante coronación con la fiesta de Cristo Rey. gr. 8° (CXXIV u. 425 S.) Barcelona 1929, Subirana. *Pes* 15.—; Lw. *Pes* 18.—.

Diese „Geschichte des römischen Meßbuches" besteht aus zwei voneinander unabhängigen Teilen. Im ersten werden die Missalien und einige andere liturgischen Werke aus der Zeit vor Pius V., die der Verf. in den Bibliotheken der alten Kirchenprovinz Tarragona gefunden, aufgezählt und nicht wenige Auszüge daraus geboten, ähnlich wie das Johann Köck für Steiermark, Adalbert Ebner für Italien und V. Leroquais für Frankreich getan haben. Im zweiten Teile werden zunächst die alten Sakramentarien und Meßbücher beschrieben und ihr Inhalt angegeben; daran reiht sich eine Darlegung des Meßritus und eine Inhaltsangabe vieler Sonntags- und Heiligenmessen einst und jetzt. Am Schlusse wird noch die Geschichte der Christkönigverehrung und die Einführung des Festes durch Pius XI. behandelt.

Der wissenschaftliche Hauptwert des Buches liegt in dem ersten Teile, der dem Liturgiker wertvolle Unterlagen für die Entwicklung des nordostspanischen Missale und Meßritus bietet. Im zweiten Teile wollte der Verf. eine Darstellung der Geschichte des Missale romanum, des Ritus und des Kirchenjahres geben. Leider wollte er das nicht nur, wie es auf Grund der von ihm beschriebenen und exzerpierten Handschriften und Drucke nahegelegen hätte, für die spanische Kirche leisten, sondern er dehnte sein Ziel weiter aus und versuchte auch eine Gesamtgeschichte zu schreiben. Dieser Versuch ist nur sehr unvollkommen geglückt. Zunächst weil er mit unzureichenden wissenschaftlichen Hilfsmitteln unternommen wurde. Der Verf. hat zwar die gedruckten französischen, englischen und italienischen Meß- und Ritualbücher eingehend verwertet und dadurch eine Fülle wertvollen Materials zusammengestellt. Aber die vielen deutschen und nordischen Publikationen, z. B. von Jos. Freisen, Ad. Franz, Joh. Köck, Herm. von Bruiningk u. a., blieben unbenutzt oder wurden wie Ant. Baumstark nur nach französischen Schriftstellern zitiert. Noch schlimmer wirkte sich die Nichtbenützung der übrigen neueren liturgischen Literatur aus, die für die Geschichte des Missale und des Meßritus unentbehrlich ist. Die frühmittelalterlichen Synoden zum Beispiel und die Heiligenlegenden wurden zu wenig oder nur aus zweiter Hand oder nach veralteten Ausgaben angeführt [1]. Auch die zahlreichen historischen Zeitschriften Frankreichs, Italiens, Österreichs und Englands, in denen viele einschlägige Texte und Abhandlungen veröffentlicht wurden, blieben so gut wie unverwertet; nicht einmal die liturgischen Zeitschriften, wie „La Vie et les Arts

[1] Der Verf. zitiert zum Beispiel die merowingisch-karolingischen Synoden nach Mansi und die Briefe Gregors d. Gr. nach Migne. Daß Pelagius II. (579—590) die Anzahl der Präfationen verkürzt habe, will er mit einem Zitat aus Honorius Augustodunensis († 1152) beweisen. S. 194 wird eine Angabe über die Häufigkeit des Kommunionempfangs bei Ambrosius gemacht, aber nicht angegeben ist, wo die Stelle steht; tatsächlich ist die betreffende Predigt aus einer viel späteren Zeit. Daß Texte ohne Belege zitiert oder übernommen werden, ist auch sonst nicht selten.

liturgiques" und das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" wurden beachtet. Ebenso sind die Mönchsregeln des Frühmittelalters, die für eine Geschichte des Meßritus, wie sie der Verf. schreiben wollte, sehr viel Stoff liefern, beiseite gelassen worden; nicht einmal die lateinischen Texte, die E. Martène, M. Herrgott, Ph. Guignard, Br. Albers u. a. publiziert haben, sind beigezogen worden.

Bei dieser ungenügenden Quellen- und Literaturbenutzung kann es nicht wundernehmen, daß der Verf. Grundprobleme der heutigen Sakramentarforschung, wie das Verhältnis des gregorianischen Gelasianums zum hadrianischen Gregorianum oder die Frage nach der Entstehung und Entwicklung des Kanons nicht aufgegriffen oder nur ganz ungenügend behandelt hat. Für die Beantwortung jenes Verhältnisses hat Ad. Ebner schon 1896 Grundlagen und Handschrifteneinteilungen gegeben, die weit über das hinausgehen, was der Verfasser in seinem Abschnitt „Los Sacramentarios y demás precedentes del Misal Romano" bietet. Es wäre wertvoll gewesen, wenn er die vielen Handschriften und Drucke, die er in langjähriger, mühevoller Arbeit in den spanischen Archiven durchgearbeitet, auf ihre Abhängigkeit voneinander oder von einigen Grundtypen untersucht und dann in ein bestimmtes Schema eingereiht und so für die eigentliche Entwicklungsgeschichte des Missale Romanum fruchtbar gemacht hätte.

Daß er das nicht getan, hängt, wie mir scheint, mit einem anderen methodologischen Mangel seines Werkes zusammen. Er versucht nämlich so gut wie nie, die historische Abfolge und gegenseitige Abhängigkeit seines Materials aufzuzeigen und es entwicklungsgeschichtlich zu verarbeiten; meistens wird nicht einmal gesagt, wann ein Ritus zum erstenmal bezeugt ist. Bei dem Abschnitt über das Confiteor zum Beispiel, das der Priester heute am Anfang der Messe betet, werden wohl viele Texte, besonders auch aus spanischen Meßbüchern gegeben, aber nicht in chronologischer Reihenfolge, und vor allem wird nicht gezeigt, wann und wo es seinen Ursprung genommen und wie es sich allmählich zur heutigen Form entwickelt hat. Die Zusätze, die man in einzelnen Diözesen und Orden zur Grundformel machte, die Heiligen, die man einschob, würden interessante Beiträge zur Heiligenverehrung, zur Patroziniumsforschung und zur Entwicklungsgeschichte des liturgischen Gebetes überhaupt geboten haben. Ganz besonders deutlich zeigt sich dieser Mangel an geschichtlicher Darstellung in dem letzten Abschnitt des Werkes über das Christkönigsfest, den der Verf. mit besonderer Liebe bearbeitet hat. Aus Brevieren und Meßbüchern werden unzählige Gebete zum Rex Christus aneinandergereiht; aber was man gerne wissen möchte, welche Phasen diese Andacht durchlaufen hat, wie sie sich allmählich zur heutigen Festmesse entwickelt hat, welches Land am meisten dazu beigetragen hat usw., wird nicht gesagt. Das muß man sich aus dem Material selbst zurechtzulegen versuchen.

Aber das ist in diesem Teile wie im ganzen Werke sehr anzuerkennen: das Material wird wirklich in reicher Fülle geboten und kann für viele Wissenschaften ausgewertet werden. In erster Linie natürlich ist es der Liturgiker, der daran nicht vorbeigehen kann. Auch die Kultur- und Sittengeschichte kann viel daraus entnehmen; es sei nur auf den mit vielen Belegen gestützten Abschnitt „Misas supersticiosas" hingewiesen. Nicht zuletzt kann auch der Dogmatiker aus diesem Buche viel lernen und für seine Traditionsbeweise, z. B. der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter, verwerten. Auch über die Frage nach der Konsekrationsform, ob man früher meinte, durch das Vaterunser konsekrieren oder den Wein durch Eintauchen der konsekrierten Hostie in Blut wandeln zu können, bietet es viel Stoff. Leider ist die Kunst-

geschichte ganz leer ausgegangen; es wäre doch wohl nicht allzu schwer gewesen, ähnlich wie Ad. Ebner und V. Leroquais es getan, bei der Beschreibung der Handschriften ihren künstlerischen Wert wenigstens anzudeuten und die Art und den Inhalt der Miniaturen kurz anzugeben.
P. Browe S. J.

Schwamm, Hermannus, Magistri Ioannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina. Inquisitio historica (Analecta Gregoriana. Fasc. I). gr. 8° (XI u. 227 S.) Romae (Impr. 1930), Pontif. Univ. Greg. *L* 15.— Ders., Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen (Philos. u. Grenzwiss. III 5). gr. 8° (IV u. 67 S.). Innsbruck 1931, Rauch. *M* 2.—.

Die Reihe der Analecta Gregoriana der päpstlichen Universität wird mit einer hochbedeutsamen Untersuchung eines deutschen Forschers vielversprechend eröffnet.

Die Hauptergebnisse sind diese: Johannes de Ripa, ein Franziskaner, der zu Paris um die Mitte des 14. Jahrh. lehrte und zwischen 1344 und 1357 seinen Kommentar zum ersten Sentenzenbuch schrieb, entwickelt über das göttliche Vorherwissen der *futura contingentia*, d. i. aller zukünftigen geschöpflichen Wirkungen einschließlich der freien Handlungen der Geschöpfe, die folgenden Ansichten: Gott erkennt dieselben in ihm selbst innerlichen *rationes contingentes*, die innere *determinationes* sind, wodurch der göttliche Wille sich selbst zum Handeln nach außen hin bestimmt. Zwischen diesen göttlichen Selbstbestimmungen und der bestimmten geschöpflichen Wirkung besteht nämlich eine unfehlbare ursächliche Verknüpfung. Somit werden alle geschöpflichen Wirkungen, auch die freien Akte der Geschöpfe, von Gott im voraus und unfehlbar determiniert. Dadurch wird aber die Freiheit der geschöpflichen Handlung nicht aufgehoben; denn die göttliche Prädetermination schafft keine *necessitas antecedens*, sondern nur eine *necessitas consequentiae causalis*. Weil die göttliche Determination selbst höchst kontingent ist, kann aus ihr auch nur eine kontingente geschöpfliche Wirkung folgen. Es bleibt im freien Geschöpf die *potentia ad oppositum*, mag auch ihre Verwirklichung durch die göttliche Determination verhindert werden. Wenn Gott eine solche Potenz zum Handeln appliziert, dann handelt sie wesentlich frei. Auch der göttliche Wille wird ja durch seine Determination verhindert, den entgegengesetzten Akt zu haben, und das ohne Einbuße seiner Freiheit (s. bes. die Zusammenfassung S. 106 f.). Unbeachtet läßt Ripa den wesentlichen Unterschied, daß der göttliche Wille eben sich selbst determiniert und so gerade seine Freiheit betätigt, während der geschöpfliche Wille von einem anderen, Gott, determiniert würde, was mit der Freiheit in Widerspruch zu stehen scheint. Beim sündhaften Akt wird nach R. von Gott ein *praevium* zur Schuld, mit dem diese aber unfehlbar verbunden ist, im voraus unfehlbar *causaliter* determiniert; gleichwohl müsse die Schuld allein dem Geschöpfe zugeschrieben werden (138 ff.). — Die nahe Verwandtschaft des Systems der jüngeren Dominikanerschule mit diesen Lehren springt in die Augen.

Ripa bekämpft einerseits Thomas Bradwardine, der ebenfalls den göttlichen Willen alle geschöpflichen Wirkungen vorausbestimmen läßt, dann aber sich auch nicht scheut zu sagen, dadurch ergebe sich eine die Freiheit aufhebende *necessitas antecedens* für den Akt des Geschöpfes. Anderseits wendet sich aber unser Autor auch scharf gegen die *sententia communis modernorum*, insbesondere gegen die Okkamisten Adam Wodham und Gregor von Rimini, die das göttliche

Vorherwissen aus der Unendlichkeit des göttlichen Verstandes ableiten in Verbindung mit der Tatsache, daß die betreffende geschöpfliche Handlung einmal wirklich sein wird.

Soweit die Untersuchung Ripas Ansicht in den geschichtlichen Zusammenhang und Entwicklungsgang einordnet, ergibt sich: Der Ursprung dieser Lehre ist bei Scotus zu suchen, der die Grundidee bereits hat. Ripa hat sie folgerichtig ausgearbeitet, bis zu ihren letzten Konsequenzen durchgeführt und mit einigen eigenen Ideen in minder wesentlichen Stücken bereichert (156—158). Von den Autoren des 14. Jahrh., die sich Ripas Lehre im wesentlichen angeeignet haben, werden außer dem Weltpriester Richard Barba und dem Augustinereremiten Johann von Basel die beiden Franziskaner Peter von Candia und Franz von Perugia, der letztere sehr eingehend (166—203), untersucht. Als unerweisbar ergibt sich die Vermutung Kardinal Ehrles, Ripa sei mit den beiden verurteilten extremen Nominalisten Nikolaus von Autrecourt und Johann von Mirecourt in Verbindung zu bringen (213—221).

Die zweite Arbeit Schwamms stellt ebenfalls einen sehr wertvollen Beitrag zur Aufhellung der geschichtlichen Entwicklung der gleichen Kontroverse über das göttliche Vorherwissen dar. Robert Cowton war ein englischer Franziskaner der Oxforder Schule, einige Jahrzehnte älter als Johann de Ripa, noch Zeitgenosse des Scotus, dessen Opus Oxoniense er in seinem Sentenzenkommentar bereits berücksichtigt. Verf. ediert hier (5—23) Cowtons Quaestio zu 1 Sent. dist. 38 f. nach einer Leipziger und einer Cambridger Handschrift, die sich als zwei verschiedene Reportata der Sentenzenvorlesung Cowtons erweisen. Es folgen (23—43) erklärende Bemerkungen und eine Zusammenfassung der Lehre des englischen Franziskaners. Er sucht eine eigenartige Mittelstellung zwischen Thomas und Scotus einzunehmen. Mit dem ersteren lehrt er: Alles Zukünftige wird von Gott in der Gegenwart der Ewigkeit erkannt; dem anderen entnimmt er gelegentlich die *determinatio voluntatis divinae* als Wahrheitsquelle und Erkenntnisgrund für das kontingent Zukünftige. Der Versuch einer Synthese zweier so verschiedener Auffassungen ist ihm nicht recht geglückt. Offensichtlich legt er das Hauptgewicht auf den thomistischen Gedanken, daß das Vorherwissen Gottes ein Anschauen *(intuitio)* des aktuellen Seins der Dinge ist.

Im zweiten Teil (44—60) wird nach einer vatikanischen Handschrift die entsprechende Quaestio des Jacobus de Aesculo ediert und erklärt. Dieser Scholastiker, der unter die Schüler oder ersten Anhänger des Scotus zu rechnen ist, setzt hier der Lehre des hl. Thomas die Argumente des Scotus entgegen; dann bringt er die Bekämpfung der Gründe des letzteren durch Cowton, sucht diesen zu widerlegen und beschließt die Untersuchung mit Vorlegung seiner eigenen Meinung. Als Lehre des Aquinaten gilt ihm ohne Frage: Der ganze Zeitlauf mit allen Geschehnissen ist der Ewigkeit Gottes gegenwärtig, und das bietet die Erklärung des unfehlbaren göttlichen Vorauswissens. Daß Thomas dazu etwa *decreta praedeterminantia* heranziehe, schließt er aus, indem er Cowton, wo dieser durch das von Scotus übernommene Element der *determinatio voluntatis divinae* jener Lehre nahekommt, sofort aufmerksam macht: „In ista responsione patet plane, quod recedit ab opinione Thome" (57). Jakob selbst erklärt das Vorherwissen Gottes im unmittelbaren, oft wörtlichen Anschluß an Scotus ausschließlich durch die *determinatio voluntatis divinae.*

Das wohl unanfechtbare und für die Dogmengeschichte gewiß sehr wichtige Ergebnis der beiden fleißigen Arbeiten ist also dieses: Die

Lehre, daß Gott die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe in prädeterminierenden Dekreten seines Willens erkenne, die man seit dem 16. Jahrh. so gern als Lehre des hl. Thomas ausgibt und die unter dieser Flagge von jener Schule, die sich ihrer besonders engen Gefolgschaft gegenüber dem *doctor communis* rühmt, aufs eifrigste verteidigt wird, findet sich bereits im 14. Jahrh. als recht entwickeltes System, aber nicht bei den Thomisten, sondern in der Schule des Scotus. Sie erweist sich auch als durchaus skotistischen Ursprungs. Auf den ersten Blick scheint zwar zwischen ihr und den Ideen des Scotus über die *determinatio voluntatis divinae* ein großer Unterschied zu bestehen. Aber der Gedanke des *doctor subtilis* führt in folgerichtiger Entwicklung zu den *decreta praedeterminantia.* Mehr und mehr läßt sich beim Fortschreiten der geschichtlichen Erforschung des 14. Jahrh. diese Entwicklung feststellen. Zuerst hatte Pelster (ZKathTh 46 [1922] 383—386) an der Kritik, die der Dominikaner Thomas von Sutton an Scotus übt, auf den skotistischen Ursprung der bañezianischen Lehre hingewiesen. Schwamms Arbeiten bringen jetzt den überraschenden, aber auch überzeugenden Beweis, daß im Anschluß an Scotus schon Mitte des 14. Jahrh. ein ziemlich entwickeltes System vorlag, das von Skotisten als Lehre ihres Meisters verteidigt wurde, und daß es schon vorher als ausgemacht galt: Wer den Grundgedanken dieser Erklärung des göttlichen Vorauswissens übernimmt, der entfernt sich damit ohne weiteres von der Lehre des hl. Thomas. Am Schluß des zweiten Werkes (63) heißt es: „Außer den schon erwähnten gibt es noch andere Theologen des 14. Jahrh., die direkt oder indirekt auf den skotistischen Ursprung der Lehre von den *decreta praedeterminantia* hinweisen, wie bei anderer Gelegenheit gezeigt werden soll. Es wird sich herausstellen, daß diese Lehre von den Skotisten des 14. Jahrh., hauptsächlich Franziskanern, vertreten und weiter ausgebaut wurde, während sie bei den gleichzeitigen Dominikanern bzw. Anhängern des hl. Thomas nicht zu finden ist." Mögen die in Aussicht gestellten weiteren Veröffentlichungen bald folgen! H. Lange S. J.

Robinson, Lewis, Kommentar zu Spinozas Ethik. 1. Band: Einleitung. Kommentar zum ersten und zum zweiten Teil der Ethik. 8° (379 S.) Leipzig 1928, Meiner. *M* 8.—; geb. *M* 10.—.

R., im Spinozaschrifttum bekannt durch seine trefflichen Forschungen zum Substanz—Attribut-Begriff der Erstlingsschrift Spinozas, der *Korte Verhandeling,* wählte die, wie er sagt, „veraltete" Form des Kommentars, um, im engsten Anschluß an den Text der Ethik, fern von allen künstlichen Verkettungen und willkürlichen Gestaltungen des Spinozistischen Systems, endlich einmal dem Wirrsal der Deutungen ein Ende zu machen. Er zählt an 20 Interpretationsgruppen auf. Ich kenne über 60 Einzeldeutungen. R.s Untersuchungen sind um so wertvoller, als er auch die anderen Schriften Spinozas zur Gegenprobe heranzieht, ständig auf Descartes und seine Schule Rücksicht nimmt, die zeitgenössische Scholastik und manchmal auch die Hochscholastik, stets interessant, wenn auch nicht immer richtig, in Einzelfragen vorführt. Seine gründlichen und scharfsinnigen Erörterungen haben denn auch manche umstrittene Punkte zu befriedigender, wenn auch vielleicht noch nicht zu endgültiger Klarheit gebracht. So die Frage der Idee im Menschengeist, die Frage der unendlichen Idee und des unendlichen Verstandes in Gott, die innere systematische Notwendigkeit der unendlich vielen Attribute der einen, in und aus sich bestehenden Substanz; R. hat ausgezeichnet dargetan, daß Gott als *ens absolute indeterminatum* nur unbegrenzt bei Spinoza erscheint, nicht bestimmungs-

los, eine Tatsache, die eigentlich einleuchtend ist, obwohl sie noch nicht allgemein anerkannt wurde.

Leider ist es aber dem Verfasser nicht gelungen, die große Grundfrage, wie sich bei Spinoza die Attribute zur Substanz verhalten, befriedigend zu beantworten, ja auch nur einer annehmbaren Lösung näherzubringen. Er hat die Frage vielmehr durch Zurückgehen auf die alte Ansicht von Thomas, „Spinozas Individualismus und Pantheismus" (1848), und auch von anderen aufgehalten. Robinson läßt den Spinozismus als strengen Monismus und als Identitätsphilosophie nicht gelten; die spinozistischen Attribute sind nach ihm ebenso viele Seinsarten, voneinander real unterschieden; ihre Gesamtheit fällt mit der unendlichen Substanz zusammen, sie ist mit ihr identisch. R. kommt von der Szylla in die Charybdis. Er will die inneren Widersprüche des Systems vermeiden, die sich, seiner Meinung nach, nicht in Wirklichkeit, einstellen, wenn man den Spinozismus als Identitätsmonismus faßt. Aber diese scheinbaren Widersprüche kommen entweder von einem unrichtigen Entweder-Oder — die Attribute sind Verstandesdinge oder Kräfte, allenfalls noch Substanzen; vom Entweder-Oder — „phänomenalistisch oder idealistisch oder realistisch" — u. ä. m., lauter Rahmen und Grundrisse, in die sich eben der Gedanke Spinozas nicht fügt; oder man setzt fälschlich voraus, daß Spinoza ebendasselbe als Widerspruch erkannte, was seine Kommentatoren als solchen erklären, ein ungeheurer methodischer Irrtum. Gewiß sind die Attribute für Spinoza real voneinander verschiedene Seinsarten, sie sind keine bloßen Verstandesdinge, aber auch keine Kräfte; gewiß ist die Substanz kein wesenloser Träger, gewiß ist die Gesamtheit der Attribute mit der Substanz irgendwie identisch; nie hat aber Spinoza gelehrt, daß eine Summe von Wesenheiten, die nur in ihrer Art unendlich sind, ein in sich und absolut unendliches Sein konstituieren können. Außer den genannten Möglichkeiten gibt es noch andere. Die Attribute sind nicht bloß wesenlose Seiten, Anschauungen einer und derselben Sache; denn jedes einzelne Attribut „macht die ewige und unendliche Wesenheit Gottes aus"; ist mit ihr identisch. Jedes Attribut erscheint mit seinen Wirkungen nach Spinoza als eine und dieselbe Natur. Wenn man mit R. die „Gesetzmäßigkeit" zur einzigen Einheit der Attribute macht, ist die Grundlage des ganzen Systems ein Abstraktum. Die Gesetzmäßigkeit, die eine notwendige Ordnung, ist dann eigenflich auch die eine Substanz. Jedes Attribut in sich gefaßt, ohne alle Beziehung zu den anderen, hat ja nach Spinoza seine eigene unabhängige Gesetzmäßigkeit. Die Gesetzmäßigkeit der Gesamtheit aller Attribute stünde dann, wenn es nichts Reales gibt, außer den Attributen und den Modi, grund- und ursachlos da. Die Gesamtheit aller Attribute als letzte „ratio" der Ordnung ist nur ein wesenloser schattenhafter Begriff, ja, ein bloßes Wort. Nie und nirgendwo hat Spinoza die Gesetzmäßigkeit so abstrakt aufgebaut. Eine Gesetzmäßigkeit, als letzter Grund der Einheit aller Attribute, die aus sich ist und aus sich allein begreiflich ist, kann nach Spinoza nur ein unendliches Reales, ein wesensvolles Sein, es kann nur das Sein bedeuten, die eine Substanz, freilich nicht als Trägerin der Attribute, wohl aber als ihr Urgrund, mit allen und irgendwie mit jedem identisch. Die Möglichkeit dieser scheinbaren Unmöglichkeit, dieses „mit allen" und „mit jedem" zu erweisen, bemühte sich Spinoza unablässig. Wir werden in einem kommenden Werk nachweisen, daß sich Spinozas System auf Grund aller Texte und bei Hinnahme seiner apriorischen Voraussetzungen, unter Hinzuziehung der intuitiven Erkenntnisart, ohne jeden Riß und

ohne jeden inneren Widerspruch als Identitätsphilosophie begreifen läßt; vollkommen anders freilich, als es die Forschung bisher darstellte. — Noch ein anderer Hauptsatz R.s widerspricht allen Grundannahmen Spinozas, der Satz, daß der unendliche Verstand Gottes, als unendlicher Modus der Substanz, nichts begründe.

Auch in der Einleitung, die Spinozas Leben behandelt, finden sich Behauptungen, die mit den kritisch gesichteten Quellen nicht recht vereinbar sind; so z. B. die Anzweiflung der Apologie an die jüdische Gemeinde, die zu späte Ansetzung der philosophischen Studien, die Leugnung einer naturalistischen Durchgangsperiode des Philosophen. Durchschlagende Gründe für diese Aufstellungen bringt R. nicht vor. Die Apologie ist, sogar in manchen Teilen ihres Inhaltes, sicher bezeugt. Für eine Jugendentwicklung Spinozas, in ausgesprochenem Gegensatz zu R.s Hypothesen, spricht die größere Wahrscheinlichkeit, sobald man nicht bloß die nackten, noch dazu fraglichen Daten, sondern die psychologischen Zusammenhänge und das wichtigste Gesetz für Biographien, die Analyse der Ganzheit eines bestimmten Lebensabschnittes, sich auswirken läßt. Die bloße Wahrscheinlichkeit muß man freilich immer betonen. Denn es bliebe nur ein armseliger Rest übrig, wenn man den Maßstab strenger Gewißheiten an die Berichte über Spinozas Jugend anlegte.

Trotz dieser Meinungsverschiedenheiten erwarten wir mit Spannung den folgenden Band, welcher hoffentlich die ganz unwahrscheinliche Hypothese von der „Gesetzmäßigkeit" als dem einzigen Einheitsprinzip im Spinozismus nicht zur Grundlage der Erklärung nehmen wird. In jedem Falle wird man aber R.s hochwertige Durchdringung und Verarbeitung der Quellen und des Textes immer mit ungewöhnlichem Nutzen studieren.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Heisenberg, Werner, Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie. Mit 22 Abbildungen im Text. gr. 8° (VIII u. 117 S.) Leipzig 1930, Hirzel. *M* 7.—; Lw. *M* 8.50.

Inhalt: I. Einleitung. II. Kritik der physikalischen Begriffe des Partikelbildes. III. Kritik der physikalischen Begriffe des Wellenbildes. IV. Die statistische Deutung der Quantentheorie. V. Diskussion wichtiger Experimente. Der mathematische Apparat der Quantentheorie.

Niemand ist wohl besser geeignet, uns über die Quantentheorie der Atomphysik zu unterrichten, als Heisenberg. Das Buch ist für Physiker geschrieben. Ein flüchtiger Blick auf die Inhaltsangabe zeigt jedoch, daß es prinzipielle Fragen behandelt, an denen der Naturphilosoph nicht vorübergehen darf. Die Naturforscher unserer Zeit sind philosophischer eingestellt als ihre Vorgänger. Auf S. 49 macht H. selbst auf diesen Wandel bei den Naturwissenschaftlern aufmerksam.

Das Buch beginnt mit einer philosophischen Erörterung über Theorie und Experiment. Jede Theorie benutzt erst Begriffe, die aus dem täglichen Leben genommen sind. Im Lauf der Zeit stellt sich dann die Notwendigkeit ein, diese Begriffe zu verfeinern. Als ein Beispiel dieser Entwicklung wird die Relativitätstheorie herangezogen. Jedes Experiment und jede Beobachtung in der Atomphysik ist begleitet von einer Wechselwirkung zwischen dem zu beobachtenden Objekt und dem Beobachter. Der Einfluß der Messung ruft unvermeidliche Störungen im Vorgange selbst hervor. Es entsteht daher die Frage: Mit welchem Grade von Genauigkeit lassen sich im

günstigsten Falle Messungen in der Atomphysik durchführen? Diese Frage wird durch die Unbestimmtheitsrelationen beantwortet, denen ein großer Teil des Buches gewidmet ist. Da nun die Grundbedingung jeder streng deterministischen Darstellung die genaue Kenntnis des Ortes und des Bewegungszustandes des Teilchens zu einer bestimmten Zeit ist, diese Bedingung aber gemäß den Unbestimmtheitsrelationen in der Atomphysik prinzipiell nicht realisiert werden kann, so hat es auch keinen Sinn, die Atomphysik deterministisch behandeln zu wollen. Nur Wahrscheinlichkeitsaussagen lassen sich machen, und deshalb sind die Gesetze der Quantentheorie statistische Gesetze. Damit wird aber der kausale Zusammenhang in der Natur selbst nicht allgemein geleugnet. Auf S. 43 wird sogar die Bedingung angegeben, die erfüllt sein muß, damit zwei quantentheoretische Größen kausal aneinandergeknüpft seien. Auf S. 45 wird dann eine Art Kausalgesetz für die Quantentheorie formuliert. Für gewisse Vorgänge der Atomphysik und für alle makroskopischen Prozesse kann die klassische Theorie unbedenklich angewendet werden. Die Quantentheorie wird nur für die feineren Züge der Phänomene, sozusagen unterhalb der Unbestimmtheitsrelationen, wesentlich (50).

Materie und Strahlung weisen beide eine merkwürdige Doppelnatur auf. Ihr Verhalten gleicht einmal dem Verhalten von Wellen, ein anderes Mal dem von Korpuskeln. Die Materie kann aber nicht gleichzeitig aus Wellen und aus Korpuskeln bestehen, die beiden Vorstellungen sind viel zu verschieden. Die Lösung dieser Schwierigkeit sieht H. darin, daß beide Bilder (Partikel- und Wellenbild) nur ein Recht auf Analogien beanspruchen können. Der Benutzung eines jeden dieser Bilder sind Grenzen gesetzt. Für atomare Prozesse haben wir keine Anschauung, und deshalb sind Atomphänomene als Ganzes nicht unmittelbar in unserer Sprache beschreibbar (6 f.). „Die Tatsache, daß Partikelbild und Wellenbild zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben physikalischen Realität sind, bildet das Zentralproblem der Quantentheorie. Es ist befriedigend, daß auch im mathematischen Apparat der Theorie eine vollkommene Analogie zur eben betrachteten Doppelnatur der Atomphänomene existiert. Sie besteht darin, daß ein und dasselbe mathematische Schema einmal als Quantentheorie des Partikelbildes, einmal als Quantentheorie des Wellenbildes gedeutet werden kann" (109 f.).

Es ist unmöglich, hier auf alle philosophischen Fragen einzugehen. Wer sich dafür interessiert, nehme das schöne Buch selbst zur Hand. Die Schrift selbst ist keine Einführung in die Quantenmechanik. Sie ist eine Untersuchung der Prinzipien, die dieser neuen Theorie zugrunde liegen. Gerade hierin liegt ihre Bedeutung für die Naturphilosophie. Die Mathematik ist auf ein Minimum beschränkt, freilich kein absolutes, sondern ein relatives Minimum. Ohne Mathematik ist nun einmal in diesen und in manchen anderen Fragen der heutigen Naturphilosophie nicht auszukommen.

Die Ausstattung des Buches ist ganz vorzüglich, wie man es ja beim Hirzelschen Verlage gewohnt ist. A. Steichen S. J.

The Wittenberg Symposium: Feelings and Emotions. Edited by M. Reymert. gr. 8° (XVI u. 454 S.; mit Photographien der Verfasser) Worcester (Mass.) 1930, Clark University Press. *Doll* 6.—.

Das sehr lehrreiche Buch enthält 34 Vorträge, die von führenden Psychologen der ganzen Welt über die Grundfragen des Gefühlslebens gehalten wurden. Die Mehrheit der Beiträge geht auf das Wesen des

Gefühls und im besonderen der Gemütsbewegung, Emotion, wie Furcht, Zorn, Liebe usw. Einige lösen diese in rein körperliche Bewegungsvorgänge auf (Dunlap, Weiß, Washburn, Bechterew), was von den verschiedensten Seiten energisch zurückgewiesen wurde (Bühler, Cannon, Prince u. a.). Eine andere Richtung sieht, wie einst die Stoiker, in der Emotion eine Unordnung, was Howard und Carr durchführen; auch für Piéron heißt Emotion die gewaltsame und ungeordnete Reaktion, bei der die Höhe des Affektes an das Pathologische grenzt. Claparède bezeichnet die Emotion geradezu als Entgleisung des Instinktes. Er kann freilich nicht leugnen, daß die Furcht auch nützliche Folgen habe; dann nennt er sie eben nicht mehr Emotion, sondern Gefühl der Furcht. Ihr Werdegang ist der: die Wahrnehmung einer Gefahr weckt instinktiv die Haltung der Flucht; die Wahrnehmung dieser inneren Haltung soll das Gefühl der Furcht sein; erst aus ihm folgt je nach Umständen entweder die nutzlose Emotion oder die zweckmäßige Handlung. Gegen diese Anschauung wurde mit Recht eingewendet, daß sie dem Sprachgebrauch nicht genügt, der auch eine zweckmäßige Emotion kennt. Ganz vereinzelt steht die Auffassung Krügers, der im Gefühl eine Qualität der Komplexe sieht. Seine wohl auch im Original nicht ganz leicht verständliche Darstellung ist leider durch die Übersetzung fast unverständlich geworden. Einen auffallenden Befund berichten die Versuchspersonen von Hoisington, wonach im Erlebnis der Lust und Unlust eine Art lokalisierter Druckempfindung vorliege; da das nicht wohl das Gefühl selbst sein kann, bleibt zu erforschen, woher diese sonderbare Assoziation kommt.

Im Sinn der anerkannten Lehre erklärt Kiesow den Gefühlston der Empfindung gegenüber Stumpf und Ziehen. Aveling sondert in klarer Weise das Gefühl, das Streben im weiteren Sinn (conation), den Willensakt, dessen Eigenart er betont, endlich die Emotion mit ihrem Empfindungskomplex der organischen Veränderungen, dem Bestandteil von Streben und Gefühl. Spearman bemerkt, daß die in der modernen Psychologie scheinbar längst überwundene Entität des Willens wieder ihre Auferstehung feiert. Webb stellt die Konstanz des Willens infolge überlegten Denkens fest, die in Wirklichkeit nichts anderes ist als der alle Neigungen beherrschende Wille. Mc Dougall sondert die primären Emotionen, die auf spezialisierte Objekte gehen, von den reinen Gefühlen Lust und Unlust und von den aus dem Streben folgenden Emotionen im weiteren Sinn wie Hoffnung oder Angst. Woodworth leugnet, daß sich die einzelnen Emotionen rein subjektiv voneinander abgrenzen lassen; das sei nur möglich, wenn man den Reiz und die Erfolgshandlung miteinbeziehe. Diese Ausführung verdient alle Beachtung. Ein sehr interessanter Beitrag von Cannon weist ein Gefühlszentrum im Thalamus nach, das allein tätig die stärksten emotionalen Reaktionen liefert, aber normalerweise durch die Wirkung des Gehirns geregelt wird.

Eine Reihe Beiträge geht auf Grenzgebiete, auf die Pathologie des Gefühlslebens (Janet, Adler) sowie auf pädagogische Anwendungen, wie die Charaktererziehung und ihre Mittel (Terry, Katz). Langfeld betont die Bedeutung der Emotionen für das künstlerische Schaffen und Genießen. Gruehn gibt einen historischen Überblick über die Entwicklung der Religionspsychologie. Wenn er im Sinn des heutigen Protestantismus das Wesen der Religiosität im Gefühl sieht, Ideen, Denken und Willensprozesse sekundär findet, so wird das dem „Dienst Gottes“ sicher nicht gerecht.

Dem Kenner der Gefühlspsychologie werden nicht alle Beiträge gleich viel bieten. Aber wenn man die Mühe nicht scheut, sich auch in gegnerische Ansichten hineinzuleben, wird man über die Summe der Belehrung überrascht sein, die man empfängt. So wird beispielsweise die Bedeutung der viszeralen Veränderungen für die Emotion von den verschiedensten Standpunkten besprochen. Daß von der sog. James-Langeschen Theorie ein erheblicher Teil übrigbleibt, läßt sich nicht mehr leugnen; anderseits weisen auch gerade führende Physiologen auf die Grenzen dieser Theorie hin. Der Herausgeber hofft, eine ähnliche Übersicht über den Stand der Gefühlspsychologie alle fünf Jahre erneuern zu können. Es ist sehr zu wünschen, daß die Durchführung dieses Vorsatzes gelinge. J. Fröbes S. J.

Bolley, Alphons, Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchung zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. gr. 8° (247 S.) Düsseldorf 1930, Pädagogischer Verlag. Lw. *M* 12.—.

Schon allein die Tatsache, daß wir in diesem Werk eine große religionspsychologische Untersuchung auf empirischer Grundlage vor uns haben, verdient Beachtung. Denn wenn auch das umfangreichste deutsche Buch dieser Art, Girgensohns „Seelischer Aufbau des religiösen Erlebens", im letzten Jahr eine neue Auflage erlebt hat (s. Schol 6 [1931] 101 ff.), sind ihm doch, sicher nicht zuletzt wegen der Schwierigkeit der Sache, nur wenige nachgefolgt. Dazu hat sich B. ein ebenso anregendes wie nützliches Thema gestellt: die Erforschung des Gebetes und besonders seines Kernerlebnisses. Wie er selbst in gelegentlichen Auseinandersetzungen mit Heiler und Otto hervorhebt, war diesen die Analyse des Gebetserlebnisses trotz reichen Materials nicht vollkommen gelungen, zum Teil vielleicht deshalb, weil sie sich auf das objektive Gebet beschränkten, nicht aber unmittelbar in den subjektiven Akt einzudringen versuchten.

Diese letzte ist B. möglich geworden durch die von ihm angewandte empirische Methode. Sie hält die Mitte zwischen bloßen Fragebogen und dem eigentlichen Experiment. B. hat erst zu seinen Vpn (= Versuchspersonen) ein persönliches Verhältnis gewinnen und so ein genügend klares Verständnis erzielen können. Doch hat er nicht das Gebetserlebnis direkt in ihnen erzeugt und sie gleich anschließend darüber Bericht geben lassen, wie Girgensohn es zum Teil getan hatte, sondern aus der Erinnerung kleine Aufsätze schreiben lassen über das eigene Gebetsleben, so daß die Kernpunkte: spontanes Gebet, andächtiges Gebet, Hemmnisse des Gebetes, in den schriftlich vorgelegten Fragen klar und geschickt herausgearbeitet waren. Die nötige breite Grundlage konnte sich B. schaffen, indem er nicht nur die in- und auswärtigen Zöglinge der Gymnasialanstalt heranzog, an der er tätig ist, sondern auch Jungen und Mädchen anderer Schulen sowie Strafgefangene. Daß für eine Zahl von 250 und mehr, dazu meist jugendlichen Vpn das Experiment nicht in Betracht kommen konnte, hat B. richtig gesehen. Er hat aber auch erkannt, daß es etwas anderes ist, religiöses Nachdenken und Fühlen mit anschließender Stellungnahme zu untersuchen oder die persönliche Stellungnahme, das Gebet, selbst. Denn wenn der Mensch die wirklich intime Aussprache mit einem Freund oder der Mutter kaum je einem anderen anvertrauen wird, so wird er ebensowenig bereit sein, gewissermaßen im Laboratorium zu beten und gleich darnach seine inneren Vorgänge vor einem anderen zu analysieren und ihm in dieser Sitzung dieses, in jener jenes Element

herauszuschälen. Immerhin gäbe es doch ein dem eigentlichen Experiment noch näherstehendes Verfahren, das wenigstens mit einigen ausgewählten und gutgeschulten Vpn anzuwenden wäre: unmittelbar nach einem Gebet bald dieses, bald jenes psychologische Element rückschauend zu beschreiben.

Die von B. benützte Methode rechtfertigt sich selbst durch den reichen Inhalt, den sie zutage fördert. Es sind natürlich keine ganz neuen Erkenntnisse. Aber durch das geschickte Fragen ist der Blick der Vpn auf nur einen Punkt des weiten religiösen Lebens gerichtet und durch die große Zahl der Vpn sind auch davon wieder eine Fülle von Unterschieden, Aufbauelementen, Zusammenhängen bloßgelegt worden, wie man sie sonst entweder ganz übersieht oder wenigstens nicht mit der gleichen Sicherheit vorlegen kann. So ziehen wohlgeordnet die verschiedenen äußeren und inneren, gedanklichen und affektiven Anregungen zum Gebet, aber auch die Hemmungen, eine Unzahl von Motivationen, eine Reihe von Methoden, um andächtig zu beten, vor dem Auge des Lesers vorüber. Schon diesen Reichtum der doch verhältnismäßig einfachen Innenwelt der jugendlichen Seele zu erkennen, ist für die Religionspsychologie ein Gewinn. Dazu kommt aber noch, daß sich die Teile im Experiment viel klarer voneinander und vor allem vom eigentlichen Gebetserlebnis selbst abheben und daß Aufbau und Struktur des Gebetsaktes deutlich wie im Lichtbild vor die Seele tritt. Besonders eigenartig muß es berühren, mit B. festzustellen, wie die spontane Wirklichkeit so genau mit der manchen viel zu scharf gegliedert erscheinenden Gebetsmethode der ignatianischen Exerzitien übereinstimmt. Wenn man noch etwas für die in überaus angenehm lesbarer Art vorgelegten Analysen wünschen könnte, so wäre es höchstens eine noch etwas weitere Auswertung und noch schärfere Gliederung der Ergebnisse.

Ein Hauptwert der empirischen Methode liegt darin, daß bei ihr Analyse und Deutung, die sonst so oft verschwimmen und dem Leser ein sicheres Urteil erschweren, geschieden sind. Was nun diese Deutung betrifft, soll hier nur auf einen, allerdings den zentralen Punkt des Werkes eingegangen werden. Es ist die Begriffsbestimmung des eigentlichen Gebetserlebnisses nach seiner formellen und inhaltlichen Seite. B. möchte es nicht einen Willensakt nennen, anscheinend schon deswegen, weil es eine Willenshandlung ist; d. h. in scholastischer Ausdrucksweise, es sei kein *actus elicitus a voluntate,* weil es ein *actus imperatus* ist. Doch ist das sicher kein Hindernis für diese Benennung. Dazu weist gerade B.s Analyse auf Eingliederung in das Strebevermögen. Denn sie zeigt klar, daß das Gebetserlebnis in seinem Wesen weder Erkenntnis noch Gefühl ist. Wollen wir also kein ganz neues Vermögen einführen, so bleibt doch wohl nichts übrig als das Streben. Wohl hat B. auch ein passives, mehr gefühlsmäßiges Element des von Gott Gezogenwerdens gefunden, doch ist das nach seinen Protokollen nicht notwendig vorhanden. Die von B. durchaus glücklich aus dem zusammengesetzten Gebetserlebnis herausgelöste „eigentümliche, intentionale Ichfunktion" kann man wohl konkret mit dem von ihm mehrfach zitierten hl. Ignatius als „Suscipe, Domine" ausdrücken. Was sie erkennbar spezifiziert, ist viel weniger ihr subjektives Element als ihr objektives oder ihr Inhalt: das einzigartige, absolute Sein und das diesem nicht äußerlich, sondern innerlich gegebene ganze Ich. Andere Willensakte haben andere Inhalte, aber auch sie sind eine unauflösliche Einheit von gedanklicher und willensmäßiger Intention. Innerhalb des Gebetes ergeben sich Unterarten

dadurch, daß die Art der Beziehung des Ich zu Gott, die man generisch vielleicht als „subiectio ad Deum" bezeichnen kann, in der Bitte, dem Dank, dem Lob, der Liebe, sowohl qualitativ als intensiv wechselt. E. Raitz v. Frentz S. J.

Herrig, Johannes, Person und Kind. Das „Kindliche" im Reiche des Religiös-Sittlichen (Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausgeg. von F. Tillmann, 9. Bd.) gr. 8° (232 S.) Düsseldorf 1929, Schwann. *M* 7.50; Halbleinen *M* 9.50.

Auf Grund einer meist im Schelerschen Sinne gesehenen, aber oft auch ganz selbständig weitergeführten und vertieften phänomenologischen Wesens- und Werterfassungslehre wird der sittliche Persönlichkeits- und Aktwert erforscht. Sodann wird die Frage aufgeworfen, inwieweit das Kindsein schon in diesen sittlich-religiösen Persönlichkeitsbereich hineingehörte oder wenigstens, welche Beziehungen zu diesem Bereich das Kind schon habe oder doch anderen offenbare. Die erkenntnis- und werttheoretische Grundlegung stellt eine ernste Auseinandersetzung zwischen der Phänomenologie und der aristotelischen Scholastik dar. Die oft zu hoher Schönheit sich erhebende Kennzeichnung der Geheimnisse des Kindlichen, dessen Unbewußtheit den kommenden Rätseln gegenüber einmal tiefsinnig mit unserer Stellung zur Gnadenordnung verglichen wird (212), bietet beachtenswerte Winke für Erzieher, z. B. über falsche und wahre Kindesautonomie. Daß im Kinde der Unterschied zwischen der ontologischen Menschennatur (der persona im scholastischen Sinne) und der sittlichen Persönlichkeit auf das schärfste herausgearbeitet werden konnte, sah H. mit Recht.

Wenn H. mit derselben endlosen Geduld, mit der er den oft gewiß lohnenden, aber zweifelsohne noch öfter enttäuschenden, weil meist willkürlichen Gedankengängen einiger Phänomenologen nachging, auch Aristoteles und Thomas oder Suarez einmal noch mehr zusammenhängend aus erster Quelle bezüglich der behandelten Fragen erforscht haben wird, mag sein Vergleich der Phänomenologie mit der Scholastik erfolgreich werden. Im Hinblick auf manche wohl irrige Voraussetzungen H.s (die er freilich anderswo oft selbst zurückzunehmen scheint) sei hier einiges kurz positiv angedeutet. Wie fast die gesamte maßgebende heutige Psychologie nimmt die Scholastik kein Gefühl oder Streben ohne Erkenntnisgrund an. Im Erkennen unterscheidet Thomas das unfehlbare intellegere, das sich auf die ersten Prinzipien und die einfache, vorläufige Wesenserfassung erstreckt, von der diskursiven, an sich teleologisch ebenso unfehlbaren und uns viele Dinge erst erschließenden ratio. H. scheint der Scholastik oft nur letzteres Erkennen zuzubilligen. Den Charakter des Guten und Werten als solchen erhält jener Erkenntnisgegenstand erst vor dem auf das höchste Gut angelegten Willensstreben, das als solches selbstverständlich „irrational" ist. Aber die Teleologie weist Streben und Erkennen auf dasselbe höchste Ziel: voluntas est „rationalis per participationem"; an sich drängt es den (selbst „blinden") Willen, dem erkannten Guten der Vernunft zu folgen. Vernunft und Denken, die im weiteren Verlauf selbst wieder in etwa der Willensleitung unterstehen, müssen dem Streben das höchste Ziel und die Wege zum Ziel offenbaren. So ist das Zielbringende, das Wesenerfüllende, bonum humanum, zunächst als verum, wie Thomas oft betont, dem Erkennen erschlossen, aber als zielbringend ist es Willensobjekt. Ein anderes Erkennen oder

eine andere Schau als entweder das Intellektive oder Rationale gibt es für den Menschen hienieden an sich nicht. Scheler hat in einem Stadium seiner Wandlungen selbst diesen geschmähten „Intellektualismus" bestens verteidigt. Es gibt demnach ein wahres Werterkennen und darnach ein Wertfühlen und dann — vielleicht nach vielen Gegenseitigkeitsakten zwischen Erkennen und Streben — ein Wertwählen. Der im Lichte des Zieles, des Menschenwesens im ewigen Gotteswesen, dieses vollendeten Seins „als" Sollens (der lex naturalis-aeterna) erkannte „Mensch" wird, in freier schöpferischer Willenstat verwirklicht, die sittliche gottähnliche Persönlichkeit. Das noch unfreie Kind ist aber schon Rechtssubjekt und demnach Person. J. Gemmel S. J.

Orel, Anton, Revision der modernen Wirtschaftsauffassung. Eine gemeinverständliche Philosophie und Geistesgeschichte der Wirtschaft und ihrer Beziehungen zu Religion, Recht und Gesellschaft, insbesondere zu den sozialen Fragen. In 5 Bänden. I. Bd. Oeconomia perennis. Eigentum und Arbeit. gr. 8° (445 S.) Mainz 1930, Matthias-Grünewald-Verlag. *M* 10.—; Lw. *M* 12.—.

Der drohenden Sintflut des Kommunismus muß Christi Wirtschaftslehre, die *Oeconomia perennis,* entgegentreten. O. umreißt die mittelalterliche Wirtschaftsordnung, sodann den Eigentums- und Arbeitsbegriff nach dem Naturrecht und der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes, den Kapitalbegriff und zuletzt die Arbeitsfruchtbarkeitstheorie nach Aristoteles, den Arbeitswerttheoretikern und nach der kirchlichen Lehre. Die folgenden Bände behandeln das kanonische Zinsverbot, den modernen Kapitalismus, die kommunosozialistische Fata morgana, den wahren Sozialismus. Die drei ersten Bände umschließen die „Oeconomia perennis" als „Die Wirtschaftslehre der Menschheitsüberlieferung im Wandel der Zeiten und in ihrer unwandelbaren Bedeutung". Sehr gut wird die nähere und höchste natürliche Sittennorm das Naturrecht, sowie das Verhältnis von Natur und Offenbarung und die erhabene Aufgabe der Kirche Christi geschildert (z. B. 146 321). Berechtigte Werturteile werden gegenüber Sombart verteidigt (78). Die anzuerkennende Absicht, das soziale Ethos des Verf. und die Reichhaltigkeit des geschichtlich und systematisch weitgespannten Werkes werden den Leser immer wieder erfreuen.

Folgende Ergänzungen mögen zu weiterer Forschung anregen. O. meint, Moses hätte seinen Landsleuten den Zins nicht verbieten können, wäre er naturrechtlich erlaubt (156). Nach den meisten Scholastikern wäre tatsächlich damals dieser Zins unerlaubt gewesen in Anbetracht der damaligen durchschnittlichen wirtschaftlichen Unproduktivität des Geldes, während die spätere Änderung der Geldfunktionen andere Pflichten und Rechte erzwang. — Zu S. 130: Aristoteles versagt den Handarbeitern nicht die „sittliche" Tugend (Thomas: virtus simpliciter), sondern die „virtus secundum quid", die Teil-Tüchtigkeit (ἀρετή) der politischen und gesellschaftlichen Vornehmheit, den „Adel". — Des Aristoteles Preislehre haben nach O. weder Thomas noch Marx noch Hohoff verstanden (399). Wenn O. Nik. 1133 b 20 so deutet, daß danach nicht das Bedürfnis, sondern nur das Geld den gesuchten Einheitsbezug beim Tausch begründet (398), so schließt 1133 a 25 ff. jeden Zweifel aus (vgl. Thomas, In Nic. V lect. 9). — O. erklärt die menschliche Arbeit, deren Würde er übrigens gegen Marx wirkungsvoll verteidigt (271 f.), als einzige Wertquelle (320), wobei er freilich der Marxschen Arbeitswertlehre seine „Arbeitsfruchtbarkeitslehre" ent-

gegenstellt. In manchen Folgerungen schließt er sich immerhin weitgehend Marx an. Das Kapital wird definiert: „Ein Wirtschaftsmittel, das arbeitsloses Einkommen verschafft" (82); der Kapitalismus: „Herrschaft des pflichtenlosen Besitzes über die menschliche Arbeit" (306). Wenn O. (393) in dem Beispiel, der Großkapitalist gebe, in der Wüste verschmachtend, für die Flasche Wasser größte Summen, die Arbeit als Wertquelle dadurch verteidigt, daß diese Summen eben der Arbeit und den Kosten des erforderten Wassertransportes gälten, so ist darauf hinzuweisen, daß er dieselben Summen gäbe, wenn ihm, dem etwa Gefesselten, die nur 1 m entfernte Flasche für jenes Geld gereicht würde. — Die bekannte Stelle über die Arbeit in Rerum nov. besagt, wie auch O. (244) richtig andeutet, ohne menschliche Arbeit sei die gesamte nationale Wohlfahrt undenkbar, aber nicht, jeder Einzelwarenwert empfange diesen Wert nur von menschlicher Arbeit. Die weitere Bewertung der Autorität jener Enzyklika (245) wird O. nicht aufrechthalten können. Er meint, Leo XIII. habe darin den römisch-heidnischen Eigentumsbegriff nicht vom naturrechtlich-christlichen geschieden, überhaupt keine „abstrakte, dogmatisch-rechtsphilosophische Abhandlung, sondern ein Hirtenschreiben" geboten, das nur Verhaltungsmaßregeln „auf dem Boden der gegebenen heidnischen Tatsachen, des kapitalistischen Wirtschaftssystems" anweise. Gerade die Eigentumsinstitution wird vom Papste in dieser Enzyklika, deren Jubiläum wir dankbar feiern, als naturrechtlich bekräftigt, ohne dieses Recht im einzelnen Falle an den Arbeitsursprung zu binden: „Bona privata possidere ... ius est homini naturale." — Mögen die folgenden Bände die vielen, unbezweifelbaren Vorzüge dieses ersten noch gesteigert aufweisen.

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

266. Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender 1931. Hrsg. von G. Lüdtke. 4. Ausgabe. Lieferung 1.—7. (Sp. 1—2272). 8° Berlin 1931, de Gruyter. Jede Lieferung *M* 5.— 1925 wurden die wissenschaftlichen Schriftsteller aus „Kürschners Deutschem Literatur-Kalender" herausgenommen und in einem besonderen „Kürschner" zusammengefaßt. Die Maßnahme hat sich in drei Ausgaben bereits glänzend bewährt: Der „Gelehrten-Kalender" ist, besonders durch seine ausführliche Bibliographie der Zeitschriftenaufsätze, zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk für den Einzelforscher wie für wissenschaftliche Bibliotheken, Institute und Schriftleitungen geworden. Die neue Ausgabe, deren größere Hälfte bereits vorliegt (das Gesamtwerk ist auf etwa 120 Bogen zu einem Gesamtpreis von geb. *M* 60.— berechnet), hat die bewährte Gliederung der letzten Ausgabe beibehalten. Die Zahl der Gelehrten wurde um 1500 Namen vermehrt, die Bibliographien sorgfältig ergänzt. Hentrich.

267. Apel, Max, Philosophisches Wörterbuch (Sammlung Göschen Bd. 1031). 16° (155 S.) Berlin 1930, de Gruyter. Geb. *M* 1.80. — Das Werkchen will ein Hilfsmittel bei der ersten Einführung in die philosophischen Gegenwartsprobleme und beim Studium philosophischer Autoren sein. Der kantische Standpunkt des Verf. kommt überall zum Ausdruck. — Willensfreiheit (metaphysisch) wird S. 152 als „Ursachlosigkeit, Handeln unabhängig vom Kausalgesetz" erklärt. — Beim Stichwort „generatio aequivoca" (53) werden wir belehrt: „Zur Erklärung der Tatsache, daß die Erde früher als Feuerball ohne Leben war, jetzt aber mit lebenden Organismen bedeckt ist, bleibt nur die Wahl zwischen Annahme der Urzeugung oder der Hypothese der Panspermie." Die Erschaffung der Lebewesen durch Gott, die die christliche Philosophie im vitalistischen Gottesbeweis als Tatsache nachweist, verdient also nicht einmal, als dritte Möglichkeit erwähnt zu werden. — Das Büchlein kann für den vom Verf. beabsichtigten Zweck nicht empfohlen werden. H.

268. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Hrsg. von Gust. Kafka. 38 Bände. 8° (je 200 bis 500 S.) München 1921—1931, Ernst Reinhardt. Gesamtpreis *M* 130.—; Lw. *M* 175.— (jeder Band auch einzeln käuflich zu *M* 3.— bis *M* 10.—, bzw. *M* 4.50 bis *M* 12.—). — Im August 1921 trat der Münchener Philosophieprofessor G. K. mit dem Plane einer großangelegten Gesch. d. Philosophie hervor. Noch im gleichen Jahre erschienen die ersten Bände der Sammlung: „Die Vorsokratiker" und „Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis", von Kafka selbst verfaßt. Nunmehr liegt nach zehn Jahren die Sammlung nahezu vollendet vor. In jedem Bande wird von einem der 25 Mitarbeiter jeweils ein führender Philosoph oder eine bestimmte Geistesrichtung dargestellt. Naturgemäß bringt diese Vielheit der Verfasser den Nachteil mit sich, daß die Verbindungsfäden zwischen den einzelnen Abschnitten und Denkern nicht so klar herausgearbeitet werden können, im Gegenteil die Auffassungen der verschiedenen Bände sich zuweilen widersprechen. Man mag das bedauern. Aber kann denn heute eine großangelegte, die Ergebnisse der gesamten Forschung ausschöpfende Philosophiegeschichte anders geschaffen werden als durch eine derartige Arbeitsaufteilung? — Getreu den von K. aufgestellten Leitsätzen bringen die Bände nicht nur,

wie viele andere Philosophiegeschichten, eine gefällige Kompilation, sondern bieten durchweg die Ergebnisse selbständigen Quellenstudiums. Eingehende Stellennachweise sollen den Leser zum Nachprüfen an den Werken der Philosophen selbst führen. — Während die meisten Darstellungen der Philosophiegeschichte bei den Indern, oder gar (wie z. B. Ueberweg) bei den Griechen einsetzen, beginnt diese Sammlung mit einer Untersuchung des führenden Ethnologen Gräbner über die Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern, mit dem „Weltbild der Primitiven". — Der philosophische Standpunkt, den mancher der Verfasser einnimmt, ist abzulehnen. Auch zur ersten Einführung des weltanschaulich noch nicht Gefestigten in die philosophische Problemenwelt ist die Sammlung weniger geeignet als eine einheitlich geschriebene Philosophiegeschichte. Dem Forscher dagegen werden alle Bände zweifelsohne wertvolle Anregung und Förderung bieten. H.

269. Festugière, F. M., Les Origines de l'Idée de Dieu chez Platon: NewSchol 4 (1930) 349—377. — Für seine Theologie hatte Pl. eine dreifache Quelle: den sittlich geläuterten Gottesbegriff der Dichter und Tragiker (bes. Pindar und Aeschylus), die kosmologischen Spekulationen der Philosophen, die in der Richtung eines unklaren, schwebenden Pantheismus gingen, die menschenfreundliche, aus dem Kerker des Leibes zur Vergöttlichung führende Gottheit der Orphik und der Pythagoreer. In Pl. begegnen sich diese drei Ströme zu einer stark religiös empfundenen Einheit, der man aber ihre Ursprünge anmerkt und die nicht völlig ausgeglichen ist. Der pantheistische Einschlag erklärt das Beibehalten des Polytheismus und das unklare Verhältnis von Weltseele und Demiurg. Eine Schöpfung hat das ganze Griechentum nicht gekannt; ποιεῖν heißt: Ungeformtes formen wie der Töpfer. — Die Arbeit setzt Platos Theologie gut in seine Zeit hinein und versucht nicht zu scheiden und zu entscheiden, was er nicht geschieden oder entschieden hat. Brunner.

270. Winter, Ernst Karl, Platon. Das Soziologische in der Ideenlehre. Mit einem ikonographischen Exkurs. Mit 7 Kunstblättern. gr. 8° (139 S.) Wien 1930, Gsur. *M* 8.—; Gzl. *M* 10.— Platons Ideenlehre und Soziologie sind zwei unerschöpfliche und, wie W. mit Recht betont, engst verflochtene Themen. Sie werden hier mit sorgfältiger Quellenangabe aus Pl. selbst wie aus der wichtigsten neuesten Literatur behandelt. Dabei tritt W.s eigenwillige Selbständigkeit in allem hervor, wenn er sich auch meist der den Idealtypus mehr als den geschichtlichen Pl. suchenden Deutung Natorps anschließt. Nach W. steigt die platonische Ideenlehre in drei Stadien von einer Jenseits-Dialektik über die Empirie zu einer konstruktiven Synthesis beider empor. Diese drei Stadien spiegeln sich in den drei Staatslehren der Politeia, der Nomoi und des Politikos, des reifsten platonischen soziologischen Werkes, wider. — W. will hier die platonisch-augustinisch-kantische Linie seiner „Sozialmetaphysik der Scholastik" (vgl. Schol 5 [1930] 165) erkenntnistheoretisch verdeutlichen. Die wahrhaft „romantische" Vergleichung so vieler Systeme und Entwicklungslinien bietet oft Einsichten, die das künstlerisch schön ausgestattete Buch auch wissenschaftlich bedeutsam machen. W. wird aber angesichts der Fülle der berührten Probleme nicht erwarten, daß jede Einzelheit Billigung finde. Gemmel.

271. Arnim, Hans v. Die Ethik des naturgemäßen Lebens: Logos (Tüb.) 20 (1931) 1—16. — Nach Sichtung der Quellen für die Ethik Theophrasts wird diese als Anwendung des aristotelischen Natur-Teleologieprinzips auf die Ethik beschrieben und als Ethik des

naturgemäßen Lebens bezeichnet. Ihr Ziel, der geordnete und deshalb auch sozial und menschheitlich empfindende, wenn auch dadurch allein noch nicht „selige" Mensch, muß stets durch den λόγος ermittelt werden. Demgegenüber bot die Stoa trotz ihres ähnlich klingenden Prinzips eine naturfeindliche, heteronome, individualistische Vernunft-Ethik als bereits identisch mit der Glückseligkeit. — Die anregende Darstellung darf zugleich als treffende Wiedergabe der Kerngedanken der Nikomachischen Ethik gelten. G.

272. Simonin, H. D., O. P., La doctrine de l'Amour naturel de Dieu d'après le Bienheureux Albert le Grand: RevThom 36 (1931) 361—370. — S. schildert entwicklungsgeschichtlich mit reicher Quellenangabe die Unentschiedenheit der Lehre des sel. Albert des Großen über die natürliche Gottesliebe, den *amor concupiscentiae* und *amicitiae,* sowie die diesbezügliche Abhängigkeit Alberts besonders von Augustin und Bernhard. G.

273. Luckey, Hans, Die Bestimmung von „gut" und „böse" bei Thomas von Aquin. gr. 8° (62 S.) Kassel 1930, Oncken. *M* 2.— L., von dem wir schon eine Darstellung über „die ethische Bedeutung der Glückseligkeit bei Thomas von Aquin" besitzen, untersucht in dieser Arbeit (Dissertation bei Reinh. Seeberg) das Problem des sittlich Guten und Bösen beim Aquinaten. In diesem ersten gedruckten Teil erforscht er dessen Lehre über die Wertverhältnisse im Objekt, da Th. den sittlichen Wert vom Objekt herleite. Von dem zweiten, kritischen Teil bietet er nur den Schluß (3—6), wonach Th. das Wichtigste im sittlichen Akt, das Persönliche, Subjektive, die *conscientia* und den *consensus,* zu sehr vernachlässigt hat. Soweit er davon spreche, sei es ein Hinübergreifen in das (je nach dem Standpunkt außerethische) „Religiöse", Göttliche. — Ein weitgehendes Verständnis des Th. ist bei L. anzuerkennen. Notwendige Ergänzungen im wahren Sinne des hl. Th. dürften sein: Der Inhalt des Guten (bonitas obiectiva) stammt von der Objektbeziehung auf den Menschen, das Wichtigste, die Verwirklichung des Guten (bonitas formalis) stammt ausschlaggebend vom Subjekt. Wenn letztlich sowohl Inhalt als Verpflichtungskraft des Guten von Th. auf Gott zurückgeführt werden — worin übrigens (zu S. 3) Mausbach und Cathrein übereinstimmen —, so ist hier das Göttliche noch rein philosophische, ethische Wahrheit, die dann erst Grundlage wird für die „religiöse" Hingabe. — Sodann unterscheidet Th. das *bonum universale* (bonum in communi), die *beatitudo indeterminate sumpta* von der *beatitudo concreta,* dem Besitze Gottes. Nur zur allgemeinen *beatitudo,* der „Werthaftigkeit" überhaupt, liegt der Wesenszwang im Willen vor, zu Gott — hienieden — nicht. — Zu S. 36 u. 37, Anm. 8: In der läßlichen Sünde liegt eine Trübung des Gotterstrebens vor, aber nicht die *aversio.* Wenn letztere auftritt, ob auch nur in freier Gedankensünde, ist sie schwere Sünde (vgl. Mt 5, 28). — Zu S. 33 Anm. 8: Es sind Objekte verschiedener Akte gemeint. — Für Th. ist Formalobjekt und direktes Aktziel oder nächster Zweck (finis) identisch; 1, 2 q. 18 a. 4 handelt über hinzutretende Fernziele. — Zu S. 54 Anm. 7: Die Schlüsse aus dem sittlichen Naturgesetz sind wie Mittel zu seiner, des „Gesamtguten", Durchführung dienlich, „nützlich", was hier nichts mit dem „Teilguten" des Utilitarismus zu tun hat. — Nach Th. ist das Böse immer ein Vorziehen eines niederen (physischen) Seinswertes, aber nicht immer ist das Vorziehen eines niederen, aber doch noch sittlich guten Wertes Sünde. Auch ist der Drang zu höheren, geistigen Werten nicht immer schwächer (zu S. 4). G.

274. Lorenz, Jakob, Soziale Aktivierung des Thomismus: DivThom(Fr) 9 (1931) 52—68. — Da auf wirtschaftlichem Gebiete die Berufung auf den hl. Thomas eher neue Uneinigkeit entfesselt habe, sei eine planmäßigere Thomasdeutung erfordert. Außerdem müsse man unterscheiden zwischen den Prinzipien des hl. Thomas und ihren Anwendungen auf die in vielem verschiedene Wirtschaftslage seiner und unserer Zeit. Thomasdeutung im Lichte der Wirtschaftsgeschichte! Darum verlangt L. ein soziologisch-thomistisches Institut als zentrale Informationsstelle. G.

275. Lacombe, O., La Critique des théories de la connaissance chez Duns Scot: RevThom 35 (1930) 24—47 144—157 217—235. — Der Verfasser geht der Kritik nach, die Skotus an der Erkenntnislehre anderer Scholastiker, wie Gottfried von Fontaines, Heinrich von Gent, Peter de Trabibus und besonders Thomas von Aquin übt. In drei Problemkreise gliedert er seinen Stoff: Eigenobjekt des menschlichen Verstandes, intelligible Struktur des erkannten Dinges, Natur und Funktionsweise der menschlichen Erkenntnis. All die scharfe Einzelkritik des Skotus ist nach L. letztlich von zwei Gedanken getragen. Es ist einmal das Bestreben, den Menschengeist möglichst hoch zu stellen und deshalb seiner Erkenntnisweise die Seinsweise der Dinge möglichst anzugleichen, und dann das Festhalten am Aristotelismus mit seiner wissenschaftlichen Exaktheit. Unseres Erachtens wäre noch ein drittes fundamentales Moment in Skotus' Denken hervorzuheben, nämlich die starken neuplatonischen Einflüsse, die in ihm trotz seines grundsätzlichen Aristotelismus wirksam sind. Lotz.

276. Thomson, S. Harrison, The philosophical basis of Wyclif's theology: The Journal of Religion 11 (1931) 86—116. — Th. legt die philosophischen Anschauungen Wyclifs dar — es ist ein massiver, nicht sonderlich klarer Begriffsrealismus — und zeigt den allerdings recht seltsamen Zusammenhang seiner theologischen Lehrmeinungen, namentlich der Leugnung der Transsubstantiation, mit der überrealistischen Auffassung der Universalien und der Possibilien. de Vries.

277. Strauß, Leo, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat. gr. 8° (288 S.) Berlin 1930, Akademie-Verlag. *M* 7.50; geb. *M* 9.— Für die Spinozaforschung ist dieses Buch von hohem Wert; aber auch die apologetische Wissenschaft und die Geschichte der Scholastik wird durch Strauß' Untersuchung bereichert; zumal seine Kritik des Verhältnisses Spinozas zu Maimuni und Kalvin bringt theologischen und philosophischen Kreisen guten Gewinn. — Was über den Einfluß Da Costas und der „Präadamiten" Isaac de la Peyrères auf die theologisch-politische Abhandlung bereits bekannt war, wird hier bedeutend erweitert durch das Zurückgehen auf die Religionskritik Epikurs und Demokrits und durch die Einführung Servets und der Socinianer in das Blickfeld der beiden Marranen, Da Costa und Peyrère. Auch die Zusammenhänge mit Hobbes werden neu geprüft und fruchtbar gemacht. Strauß' gründliche, ganz in die Tiefe gehende, manchmal vielleicht überfeinerte Zergliederung der Gedankengänge und Absichten Spinozas geben im wesentlichen, so zumal in der kausalen Reihenfolge, welche der Titel des Buches kennzeichnet, eine endgültige Lösung; Einzelheiten müssen umstritten bleiben. v. Dunin Borkowski.

278. Przywara, E., Kant heute. Eine Sichtung. 8° (VI u. 113 S.) München 1930, Oldenbourg. *M* 5.50. — In zielsicherem Gedankenfortschritt, dem man geradezu mit Spannung folgt, zeigt P., wie in den einander widersprechenden Antworten der heutigen von Kant abhän-

gigen Richtungen der innere Widerspruch in der Lösung Kants selber aufgedeckt wird. Aber diese Wende vom „systematischen Kant" zum „aporetischen Kant" (N. Hartmann) ist nicht der letzte Sinn der gegenwärtigen philosophischen Lage. Kant wollte doch eine Lösung geben, und zwar durch das „transzendentale Subjekt". Aber gerade dadurch, daß er die letzte Lösung im Menschen sucht, macht er aus diesem eine Zwangseinheit von einem empirischen Ich, das schließlich entsprechend der lutherischen Erbsündelehre als „radikal Böses" gefaßt wird, und einem reinen Ich, das im Sinn der Aufklärung geradezu als Vergötterung der Humanität erscheint. Jetzt aber, da der innere Widerspruch dieser Lösung offenbar ist, erhebt sich von neuem die alte Problematik. Sie ist die Problematik auch Thomas von Aquins. Aber trotz gewisser Übereinstimmungen in der Fragestellung und im Lösungsweg ist seine Antwort von der Kants grundverschieden. Er versucht eben nicht, eine letzte Lösung im Menschen allein zu erzwingen, sondern öffnet unbefangen seinen Blick für die menschliche Geschöpflichkeit und findet so in einer Metaphysik der *analogia entis* eine ausgeglichene Lösung. In sehr anregender Auseinandersetzung, namentlich mit Maréchal, Heidegger und Herrigel weist dann P. mehr im besonderen auf die Wege hin, die von Kant zu Thomas führen. Vielleicht wird man Einzelheiten angreifbar finden, z. B. wenn Maréchals erkenntnistheoretischer Dynamismus als „kritischer Platonismus" bezeichnet wird (69). Vielleicht wird man auch zuweilen wünschen, die deutende Weiterführung der Gedanken anderer (z. B. Herrigels) möchte von der schlichten Darlegung ihres Standpunktes merklicher geschieden werden. Im ganzen aber beweist diese „Sichtung" wieder die Meisterschaft P.s, in der verwirrenden Mannigfaltigkeit der Meinungen das wahrhaft Wesentliche sichtbar zu machen. de Vries.

279. Nink, C., S. J., Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. gr. 8° (XVI u. 294 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. *M* 10.50; geb. *M* 12.— N. bietet uns hier in dankenswerter Weise eine Erklärung der entscheidenden Abschnitte von Kants Kritik der reinen Vernunft, und damit verbunden eine kritische Würdigung vom Standpunkt der scholastischen Philosophie. Die beiden Vorreden, die Einleitung, die transzendentale Ästhetik, die Analytik der Begriffe und die wichtigsten Teile der Dialektik kommen zur Behandlung. Vorausgeschickt ist eine kurze Darstellung der scholastischen Lehre von der intellektuellen Erkenntnis, eine Zusammenfassung der Hauptpunkte der Erkenntnistheorie N.s (vgl. Nr. 324): Der Verstand erkennt im Gegebenen etwas Wesenhaftes; daraus folgt die Möglichkeit erkenntniserweiternder, absolut notwendiger und doch für die Dinge selbst geltender Urteile. Mit Recht betont N., der Grundfehler der Kritik Kants beruhe darauf, daß Kant diese Lösung seines Problems gar nicht kenne und daher auch nicht berücksichtige. Er lehne vielmehr schon in der Einleitung fast ohne den Versuch einer Begründung jede Möglichkeit ab, durch Ausgang vom Gegebenen zu absolut notwendigen Erkenntnissen zu kommen, und „in dem ganzen Buche hat er keinen einzigen Gedanken mehr gebracht, wodurch die entscheidenden Sätze der Einleitung eine weitere Begründung gefunden hätten" (253). Die Ablehnung der Wesenserkenntnis macht es für Kant folgerichtig unmöglich, durch Begriffsvergleichung neue Erkenntnisse zu gewinnen. Damit ist die Einschränkung der Erkenntnis auf die Erfahrung und die Unmöglichkeit der Gottesbeweise notwendig gegeben. — Die Erklärung der Gedanken Kants hält sich vielleicht zuweilen (z. B. bei der transzendentalen Deduktion) zu sehr an die Worte Kants, so daß der Zweck eines Kommentars, die Dunkelheiten des Textes zu klären, ein

wenig darunter leidet. Vielleicht hätte es sich auch empfohlen, das für das Gesamtverständnis nicht unbedeutsame Schematismus-Kapitel mit in die Erklärung einzubeziehen. de Vr.

280. Nink, C., Die Grundlagen der Philosophie Hegels. Eine kritische Untersuchung: PhJb 44 (1931) 171—202. — N., der vor kurzem einen klaren, didaktisch vorzüglichen Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie veröffentlicht hat, zeigt in vorliegendem Artikel in vorbildlich übersichtlicher Weise, welches die das ganze System und dessen Einzelausführungen tragenden Fundamente sind. Mit Recht sieht er sie erstens in der „Identität von Sein und Nichts", d. h. in der Leugnung des Kontradiktionssatzes; zweitens in dem „Begriff des Allgemeinen", der spezifische und numerische Gleichheit vermengt, das Universale verselbständigt und es an die Stelle des konkreten Einzelnen setzt bzw. das Allgemeine als das allein Wahre und Vernünftige betrachtet; drittens in der „dialektischen Bewegung" und dem damit zusammenhängenden absoluten Idealismus, wonach jeder Inhalt in sein Anderes übergeht, mithin von sich selbst verschieden und zugleich mit sich identisch ist, in seine Negation übergeht, die aber höchste Positivität ist — der „absolute Begriff", das „unendliche Subjekt" faßt alle endlichen Bestimmtheiten als Momente, Setzungen in sich und weiß als Selbstbewußtsein um sie als seine Setzungen —; endlich viertens in der Bestimmung des Organs der absoluten Philosophie als der „spekulativen Vernunft" (im Gegensatz zum „abstrahierenden, reflektierenden, die festen Bestimmungen setzenden Verstand"), die diese festen Bestimmungen dialektisch verflüssigt, sie als das erweist, was sie in Wirklichkeit sind, d. h. als Darstellungen des absoluten Geistes. — Ein besonderer Vorzug der Ausführungen, der das Vertrauen des Lesers erweckt, sind die sorgfältigen Quellennachweise. Sie verraten jedem Kenner des Hegelschen Schrifttums, daß der Verfasser aus dem Vollen schöpft. — Die Ausführungen sind die des kritischen Systematikers, die genetische Betrachtungsweise des Historikers scheidet völlig aus. — So nachdrücklich der Vf. betont, daß der Gegensatz formell sehr logisch ein kontradiktorischer ist, so wäre es für das restlose, tiefere Erfassen der Absichten Hegels im Einzelnen und den dynamischen Fortgang des Panlogismus als Ganzen, vor allem aber für die Erklärung, daß der Philosoph der geniale, so reich befruchtende Begründer der Geschichte der Philosophie — teilweise auch der Philosophie der Geschichte, kurz der Dialektik der menschlichen Geistesschöpfungen — ist, vorteilhaft, wenn nicht gar notwendig gewesen, zu betonen, daß der tatsächliche Sinn des Gegensatzes sehr oft der konträre bzw. der relative ist. Jansen.

281. Hegel, G. W. Fr., Sämtliche Werke. Herausgegeben von Georg Lasson. Bd. XIII u. XIV a: Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Die Naturreligion; Die Religionen der geistigen Individualität; Die absolute Religion. — Bd. XIV b: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes (Der Philos. Bibl. Bd. 60 61 63 64). 8° (IX u. 247, IV u. 256, XI u. 244, XI u. 189 S.) Leipzig 1927—30, Meiner. Je *M* 9.—; geb. je *M* 11.—; Subskr. je *M* 8.10 bzw. *M* 9.90. — Mit Bd. XIII und XIV ist Hegels Religionsphilosophie abgeschlossen. Sowohl Herausgeber wie Verlag gebührt für das verdienstvolle und sicher auch entsagungsreiche Unternehmen der Dank aller philosophisch Interessierten. Der große Vorzug dieser Ausgabe ist, daß wir hier das Manuskript Hegels besitzen, das L. zu entziffern und lesbar zu machen sich bemüht hat, wozu er wie kein anderer berufen war. Allerdings enthält dieses Manuskript nur die für die Vorlesung

hingeworfenen Leitgedanken, deren nähere Ausführung dem mündlichen Vortrag überlassen blieb. Darum kann es auch allein nicht genügen, und wir bleiben auf das bedeutend unsicherere Material angewiesen, das uns die Nachschriften von Hörern liefern. Für Bd. XIII und den Anfang von XIV war L. in der glücklichen Lage, eine sehr wertvolle Nachschrift von C. Pastenacci aus dem Jahre 1824 benützen zu können. Sie ist bedeutend getreuer als die von Hotho. Wo v. Griesbach und Pastenacci übereinstimmen — und das ist weitgehend der Fall — kann man wohl sicher sein, wenigstens die Gedanken und in etwa auch die Ausdrucksweise Hegels vor sich zu haben. L. hat aus den verschiedenen Quellen einen einheitlichen Text geschaffen und das, was die Ausgabe der Werke außerdem enthält, unter dem Strich dazugefügt. Die Bestandteile sind aber gegeneinander kenntlich gemacht. Gewisse Umstellungen und, in den Nachschriften, die Wahl zwischen verschiedenen Ausdrücken waren dabei unvermeidlich, tragen allerdings eine gewisse Subjektivität in den Text hinein, die aber nicht so bedeutend ist, einmal, da es sich doch nur um Nachschriften handelt, dann, weil wohl niemand zu der Wahl eine solche Vorkenntnis mitbringt wie L. Manche hätten vielleicht gewünscht, man hätte jede Quelle für sich abgedruckt. Doch hätte das zu unnützen Wiederholungen geführt. Selbst die andere Lösung, das Manuskript Hegels für sich zu drucken und parallel dazu den aus den Nachschriften gewonnenen Text, kann wohl wegen der Kürze des Manuskripts und seiner schweren Verständlichkeit nicht unbedingt als die bessere angesehen werden. — Die Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes sind unter Berichtigung von offenbaren Fehlern aus den Werken abgedruckt. Brunner.

282. Lasson, Georg, Einführung in Hegels Religionsphilosophie. (Hegel, Sämtliche Werke, Bd. XIV. Der Philosophischen Bibliothek Bd. 65) 8° (VII u. 150 S.) Leipzig 1930, Meiner. *M* 8.—; geb. *M* 10.—; Subskr. *M* 7.20 bzw. 9.— Seiner Ausgabe von Hegels Religionsphilosophie hat L. in dankenswerter Weise eine Einführung beigegeben, die von großer Vertrautheit mit ihrem Gegenstande zeugt. Manche landläufige Irrtümer werden berichtigt, manche starke Äußerungen Hegels verlieren ihren grotesken Sinn. Doch geht L. zuweilen in der Verteidigung zu weit. Es ist die mehr oder minder große Verschiebung des Sinnes gerade der Hauptbegriffe in Hegels System nicht genügend in Rechnung gestellt. So ist gewiß das System nicht einfachhin, unmittelbar Pantheismus; trotzdem kann man mit Recht einen gewissen mittelbaren Pantheismus von ihm behaupten, da ja das Endliche nur ein Moment der Bewegung des Absoluten ist. Ebenso läßt sich der Vorwurf nicht völlig abweisen, daß die Religion, trotzdem H. an ihrer Ursprünglichkeit festhält, bei ihm doch nur eine mythologische Philosophie ist, oder die Philosophie eine verkappte Theologie. Gewiß glaubte H. auch, ein guter Christ und Lutheraner zu sein. Aber objektiv hat er doch gerade die Grundbegriffe des Christentums ihres eigentümlich christlichen Gehaltes beraubt — so Gott, Offenbarung, Sünde, Versöhnung — und damit zur Auflösung des Christentums beigetragen. Br.

283. Winter, Ernst Karl, Anton Günther. Ein Beitrag zur Romantikforschung: ZschrGsmtStaatswiss 88 (1930 I) 281—333. — Der Artikel bietet eine reichhaltige literar- und ideengeschichtliche Übersicht über so wichtige Gegenwartsfragen wie das Verhältnis von Glaube und Wissen, Natur und Übernatur, Erkenntnistheorie und Metaphysik, Naturrecht, paternale Staatstheorie, Kirche und Staat. — Bei aller Anerkennung des weitgespannten Interesses und staunens-

werten Fleißes W.s muß man die Befürchtung hegen, daß er nicht alle von ihm gewürdigten Systeme, wie etwa das des hl. Thomas von Aquin oder Kleutgens, in ihrem Gesamtaufbau aus erster Quelle kenne und so ihre wahre Einheits-„Idee" nicht erfasse. Seine „methodendualistische" Sonderung von autoritärer und wissenschaftlicher Behandlung der Offenbarung bedürfte sorgsamster Klärung, um noch von einem drohenden Realdualismus geschieden werden zu können. (Vgl. Ed. Winter, Anton Günther und die barock-romantische, paternalfamiliale Soziologie E. K. Winters: ThQschr 111 [1930] 399—411.) Gemmel.

284. Ritter, J., Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen: Neue Jahrb. f. Wissenschaft u. Jugendbildung, 6 (1930) 593—605. — R. stellt zustimmend C.s Versuch dar, in seiner „Philosophie der symbolischen Formen" die Marburger Philosophie, die wie aller bisherige Kantianismus die Wissenschaft zum Ausgangspunkt hatte, auszuweiten zu einer philosophischen Bewältigung aller Erkenntnisarten, besonders des von dem unseren scheinbar so weit entfernten primitiven Denkens. Die jeweilige Erkenntnisganzheit ist das Ergebnis einer besonderen funktionalen Formung durch die Vernunft, einer Art geistigen Zugriffs ohne passiv perzeptive Gegebenheit. Dieser Erklärung wird Schelers Ansicht gegenübergestellt, der die verschiedenen Erkenntnis- und Denkarten aus der Verbindung des Geistes mit dem Leben hervorgehen läßt. — Wie in C.s Erklärung die Einheit der Vernunft, die doch für ein idealistisches System wesentlich ist, noch mehr als ein Wort sein kann, ist nicht zu sehen. Brunner.

285. (Leimbach, K. A.) Konstantin Gutberlet. Eine Selbstbiographie. 8° (229 S.) Fulda 1930, Fuldaer Aktiendruckerei. *M* 4.— Über G. sind bereits zwei Biographien erschienen. 1911 schrieb sein Amtsgenosse Leimbach über ihn „Eine Lebensskizze zu seinem goldenen Priesterjubiläum entworfen" auf 74 Seiten. 1923 erschien im 4. Bde der „Philosophie der Gegenwart" auf 28 Seiten eine Selbstbiographie. Im Sommer des gleichen Jahres begann der 86jährige Greis die vorliegende Beschreibung seines Lebens und vollendete sie im Juli 1924. Nach G.s Tode (27. April 1928) gibt sie nun sein Freund L. unverändert heraus. Vier Nachträge sind beigefügt: Die Feier des goldenen Priesterjubiläums; Die Abschiedsfeier bei G.s Scheiden aus dem Lehramte; Der Briefwechsel zu G.s Berufung nach Löwen; G.s Tod. — Für G.s philosophische Entwicklung, seine Forschungsarbeit und Schriftstellerei bietet die 1923 erschienene Biographie am meisten. Die Lebensskizze von 1911 hat den Vorteil der Knappheit und klaren Übersichtlichkeit. In dem vorliegenden Buche breitet G. mit der behaglichen (oft allzu behaglichen) Breite des Alters die tausend kleinen Erinnerungen seines Lebens vor dem Leser aus. „Mein Leben ist ziemlich einförmig dahingeflossen; es weist keine starken Spannungen und überraschenden Lösungen auf" (8). Jedoch sind manche Abschnitte über seine Beziehungen zu Schell, Tongiorgi, Pohle, dem Mathematiker Cantor usw. für eine Geschichte der Neuscholastik von Bedeutung; wertvoll ist der in der Anlage abgedruckte Brief Merciers (216—222). Vor allem ist das Buch ein ungewolltes Selbstzeugnis für die einfache, bescheidene und liebenswürdige Persönlichkeit des einst gefeierten Vorkämpfers der deutschen Neuscholastik. — Vermißt habe ich einen bibliographischen Anhang der Schriften und Aufsätze G.s (als Fortsetzung des 1911 erschienenen). Hentrich.

286. Schreiber, Georg, Joseph Mausbach (1861—1931). Sein Wirken für Kirche und Staat. Schlichte Gedächtnisblätter. 8°

(32 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. *M* 0.90. — Ein pietätvoller Nachruf des wissenschaftlichen und politischen Kollegen M.s. Möge das Büchlein der Vorbote einer umfassenden, dieser Zierde und dieses Wohltäters des katholischen Deutschlands und der Menschheit würdigen Biographie sein! S. schildert mit Benützung der Reichstagsdrucke die Tätigkeit M.s vor allem in der Weimarer Nationalversammlung und in der Reichsschulkonferenz. Er vertritt im Sinne M.s die Auffassung, daß nach der Reichsverfassung die Religionsgesellschaften „Körperschaften des öffentlichen Rechts, soweit sie solche bisher waren" (16) sind. Es sei hingewiesen auf das Verzeichnis der Lebensdaten und der über 124 Nummern zählenden Schriften M.s. Mit Recht wird er als Vertreter der wahrhaft katholischen, wahrhaft religiösen Anschauung geschildert, daß die Religion Kulturbringerin für alle Lebensgebiete sein müsse. Gemmel.

287. Burke, Francis, S. J., Humanism: Its Law of Thought: Thought 5 (1931) 641—660. — Die erste philosophische „Schule" der Vereinigten Staaten, der Neo-Humanismus von Babbitt, More, wird in seiner Erkenntnistheorie, besonders aber auch in seiner Ethik der „Demut", der Selbstzügelung und der Lebenseinheit *(integration of life)* geschildert und im Lichte der einschlägigen scholastischen Lehren geprüft. G.

2. Augustinus und Augustinismus.

288. Études sur saint Augustin: ArchPh 7 (1930) Cahier II. — Jolivet, R., Le Problème du Mal chez s. Augustin (1—104) s. Schol 6 (1931) 111. — Boyer, Ch., La preuve de Dieu augustinienne (105—141). B. bringt den Gottesbeweis Augustins auf folgende Formel: Wir nehmen im Universum eine Rangordnung der Dinge wahr, von denen das jeweils Niedere vom Höhern normiert wird. Nun kann keine Vollkommenheit auf unvollkommeneren Stufen existieren, wenn sie nicht im höchsten Grad vorhanden ist. Denn jede der Stufen ist sich selbst Norm oder empfängt diese von einer höheren. Da ein *regressus in infinitum* nicht möglich, gibt es einen Grad der Vollkommenheit, der für sich selbst und für die übrigen Norm ist. Der menschliche Geist kann diese Norm nicht sein, da er sich selbst normiert weiß; er muß also seine Norm, sein Licht auch suchen. Dieses läßt sich hienieden nur in Abbildern finden, von denen die Menschenseele das vollkommenste ist. — Monnot, P., Essay de synthèse philosophique (142—185). Im Anschluß an „De Civitate Dei" lib. 11 c. 25—28 sucht M. eine interessante Synthese zu bieten, die sich vor allem auf das Axiom stützt: Unum, verum et bonum convertuntur. Die Anwendung desselben auf Logik, Ontologie und Ethik gibt das Gerüst für den Aufbau. — Cavallera, F., S. Augustin et Le livre des Sentences (186—199), zeigt an Hand einer statistischen Vergleichung den Einfluß Augustins auf den Lombarden. — Romeyer, B., Trois problèmes de philosophie augustinienne. A propos d'un livre récent (200—243). R. stellt drei Thesen auf, z. T. gegen Gilson (vgl. Schol. 5 [1930] 440; 6 [1931] 273). 1. Augustins Ausgangspunkt, um Gott zu beweisen, ist nicht der Glaube, sondern die Philosophie. Christliche Philosophie offenbart sich bei dem großen Afrikaner vor allem durch das Heranziehen von natürlichen Wahrheiten, um die Glaubensgeheimnisse zu erläutern, sodann, wenngleich in zweiter Linie, weil er ein Gebäude von natürlichen Wahrheiten aufgerichtet hat, das als Ausgangspunkt für den Beweis des Glaubens dient. — 2. Wir können auch bei Augustin von einer geistigen Abstraktion

sprechen, wenn auch nicht im aristotelischen Sinne. Der Mensch erkennt seine konkrete Seele in seinen eigenen individuellen Denk- und Willensakten. Die spezifische und allgemeine Kenntnis der Seele aber gewinnt er unter dem doppelten Einfluß einerseits ihrer geistigen Realität, anderseits der übergeordneten göttlichen Ideen. Die materiellen Dinge erkennt unser Geist ebenfalls auf geistige Weise, insofern dieselben als Nachbilder der ewigen, unveränderlichen Ideen exemplarisch und final auf ihn wirken. — 3. In den großen Fragen: Vorherwissen Gottes, Gnade und Freiheit, hat Aug. der Sache nach stets die *scientia media* vertreten. — Sinéty, R. de, Saint Augustin et le transformisme (244—272). Nach Augustins Auffassung entwickeln sich aus dem Schlamm vermöge der Kräfte, die Gott in ihn gelegt, die verschiedenen Lebewesen ohne Zwischenglieder; also kann man Aug. nicht als Kronzeugen für die Entwicklungstheorie anrufen. Ein mit den heutigen biologischen Errungenschaften vertrauter Aug., mit dem sich der Verf. identifiziert, wäre gegen einen „Fixismus", demzufolge Gott jede Art neu geschaffen hätte; aber zu einem allgemeinen Transformismus würde er sich auch heute nicht bekennen. Die Abstammung des menschlichen Körpers vom Tiere würde er sicher ablehnen, weil dies gegen die kath. Lehre verstößt. Indessen macht S. in seiner Anmerkung eine kleine Einschränkung. Rast.

289. Blondel, M., Quinzième Centenaire de la Mort de Saint Augustin. L'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique: RevMétMor 37 (1930) 423—469. — Der Artikel will die leitende, lebendige Idee herausarbeiten, die dem Denken Augustins Einheit verleiht und ihn befähigte, eine christliche Philosophie zu schaffen, ohne die Philosophie oder das Christentum in ihrer Eigenart und ihrem Eigenrecht zu verkennen. B. sieht den Mittelpunkt in der Einheit der beiden Lehren von der Notwendigkeit der *illuminatio* durch Gott für jede geistige Erkenntnis, ohne daß aber dabei Gott geschaut wird, und der Unfähigkeit des wirklichen Menschen, sein letztes Ziel aus eigener Kraft allein zu erreichen, ohne dem Menschen jede Erkenntniskraft und Fähigkeit zu sittlichem Handeln abzusprechen. Die Gegenstände und der menschliche Geist sind nicht selbst Licht, und doch nicht bloße Negationen. Aug. konnte beiden Wahrheiten immer zugleich gerecht werden, weil er den wirklichen Dingen immer nahe bleibt, nicht ein System von Abstraktionen über Abstraktionen aufbaut, sondern vom ersten Grade der Abstraktion gleich ins Letzte vorstößt; weil für ihn Leben und Erkennen, Natur und Übernatur wohl verschiedene, aber nicht getrennte Bezirke im einen wirklichen Menschen bedeuten. Wer diese ausgeglichene Einheit nicht aufrecht erhält, verrät, wie die Reformatoren, Ontologisten usw., den Geist und zuletzt auch den Buchstaben der augustinischen Lehre, während Kritiker, die wie die Scholastiker dem Geiste treu blieben, durch Kritik an Einzelpunkten und genauere Unterscheidungen sie neu belebten und Aug.s wahre Nachfolger sind. — Zuweilen ist Aug. wohl etwas zu sehr durch das eigene System hindurch gesehen, das sich allerdings in der langen Zeit seit dem Erscheinen der „Action" an entscheidenden Punkten geklärt und verdeutlicht hat; aber im ganzen ist der Punkt, wo die reiche Gedankenwelt Aug.s sich zu einer lebendigen Spannungseinheit zusammenfindet, wohl richtig geschaut. Brunner.

290. Gilson, É., L'Avenir de la Métaphysique augustinienne: RevPh 37 (1930) 690—714. — Hat der Augustinismus eine Zukunft? Dem scheint im Wege zu stehen, daß er eine wesentlich christliche Philosophie ist, daß er nie die Vollendung und das Abgerundete der thomistischen Philosophie erreicht hat, daß er durch seine Verbindung

mit dem Cartesianismus und Ontologismus beschwert ist, daß augustinische und thomistische Erkenntnistheorie nicht vereinbar sind und sich darum der Hauptbeweis Augustins für das Dasein Gottes, *ex veritate*, nicht ins thomistische System einbauen läßt. Aber die Verbindung mit dem Cartesianismus ist rein äußerlich. Das „sum" von Descartes ist nur das Denken, das augustinische umgreift den ganzen konkreten Menschen und findet darum dort Leib und Seele, Natur und Übernatur. Ontologismus hat Augustin nie gelehrt. Der Augustinismus hat eine Zukunft, wenn seine Anhänger es verstehen, ihn auszubauen zu einem System, besonders den Weg zu Gott vom Menschen und der menschlichen Seele aus. Br.

291. Boyer, Ch., Philosophie et Théologie chez saint Augustin: RevPh 37 (1930) 503—518. — Obschon Aug. sich nicht ausdrücklich mit der Frage nach dem Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Ordnung auseinandergesetzt hat, so konnte sie ihm doch nicht völlig entgehen. Er stieß darauf vor allem in der Frage nach dem Verhältnis von Vernunfterkenntnis und Autoritätsglauben. Gleich nach seiner Bekehrung war er geneigt, die Kraft der natürlichen Erkenntnis etwas zu übertreiben; aber selbst damals scheint er nicht angenommen zu haben, bei fortschreitender Erkenntnis müßten alle Glaubenswahrheiten einsichtig werden. Später ist seine Stellung klar: in den Geheimnissen des Glaubens kommt der forschenden Vernunft nur die systematische Anordnung und Verbindung der Wahrheiten zu; dies kann man aber in einem gewissen Sinne ein Verständnis des Glaubens nennen. Wenn er den Mangel an Einsicht in die Glaubenswahrheiten zuweilen unserer unreinen Natur zuschreibt, so darf man nicht vergessen, daß Aug. fast nie von der *natura pura* spricht, sondern von der *natura lapsa*, die verschiedene Privilegien, welche die *natura elevata* im Paradies besaß, darunter auch das einer größeren übernatürlichen Erkenntnis, verloren hat. Br.

292. Jolivet, R., La Doctrine augustinienne de l'Illumination: RevPh 37 (1930) 382—502. — Die Illuminationslehre ist das Kernstück der Erkenntnislehre Augustins. Aber worin besteht diese Erleuchtung? Es muß im Auge behalten werden, daß Aug. vom Skeptizismus herkommt, und darum für ihn die Frage nicht nach der Bildung der Ideen, sondern nach dem Grunde wahrer Sicherheit, wahrer Urteile, geht. Dabei ist er von der platonischen Ideenlehre und der platonischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele beeinflußt. Aber überwiegend ist in seinem Denken der christliche Einfluß. Die Erkenntnis der materiellen Dinge geschieht nach Aug. mit Hilfe der Sinne, wobei diese aber nicht wie im Aristotelismus innere Mitursache der geistigen Erkenntnis sind, sondern eher Bedingung. Die Wahrheit und geistige Dinge, wie Tugend, erkennt die Seele nur, wenn sie sich, von den Sinnen dazu veranlaßt, zu sich selber wendet und dort die Abbilder der ewigen Ideen im Lichte Gottes betrachtet. Dieses Licht ist geschaffen, und die Seele kann es durch asketische Vorbereitung und philosophische Analyse in sich finden, womit dann ohne weiteres das Dasein Gottes erwiesen ist. Von Ontologismus kann also keine Rede sein. Die Präexistenz der Seelen habe Aug. nie gelehrt, wohl aber habe er anfangs zur Lehre von den *ideae innatae* hingeneigt, an der er stets in dem Sinne festgehalten habe, daß die Ideen nicht *formaliter* immer in der Seele seien, sondern nur *potentia;* die *memoria* ist nichts als die geistige Seelensubstanz, die durch die Illumination zu den einzelnen Ideen aktuiert wird. Somit kann man sagen, daß die *memoria* jeder Erkenntnis bereits vorausgeht; sie ist uns durch die Schöpfung der Seele geschenkt.

Zum Schluß wird darauf hingewiesen, daß Aug. und Thomas in der Grundauffassung, daß alle Erkenntnis der Mithilfe Gottes bedarf, einig sind; aber ihre Erklärung dieser Hilfe, der Illumination, sei ganz verschieden und die eine mit der anderen nicht vereinbar. Eine solche Vereinbarung habe Thomas auch nie gesucht, wenn er sich auch der Terminologie Aug.s anschloß, so weit dies möglich war. Br.

293. Boyer, Ch., S. J., La Philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction? NouvRevTh 57 (1930) 817—830. — Gilson meint, Augustin könne deshalb keine Abstraktion annehmen, weil er die sinnliche Wahrnehmung schon für immateriell halte. Aber hier liegt eine Verwechslung vor: Selbst wenn Aug. etwa das Sein der Sinneserkenntnis als vom Körper innerlich unabhängig ansieht, so hält er doch ihren Inhalt in keiner Weise für intelligibel. Trotzdem erkennen wir das Intelligible (z. B. Einheit, Schönheit) auch in den Körpern. Die Seele erwirbt also in Abhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung eine Kenntnis des Wesenhaften in den Körpern. Damit ist aber der Kern der Abstraktionslehre gegeben. — Wirklich schon damit gegeben oder nur daraus erschließbar? Hat aber Aug. die Folgerung gezogen? Es scheint doch, daß nach ihm die Ideen der Einheit usw. nicht durch Selbsttätigkeit der Seele aus dem Sinnlichen erarbeitet werden, sondern daß wir nur deshalb die Einheit in den Körpern erkennen können, weil wir schon anderswoher eine rein geistige Erkenntnis der Einheit als solcher haben; eine solche Erkenntnis wird aber niemand Abstraktion nennen. de Vries.

294. Schäfer, Peter, Das Schuldbewußtsein in den Confessiones des heiligen Augustinus. Eine religionspsychologische Studie (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. v. G. Wunderle, Heft 25) 8° (XV u. 144 S.) Würzburg 1930, C. J. Becker. *M* 3.50. — Sch. stellt sich ein drängendes Problem der Augustinusforschung: „Wie entsteht die Bußstimmung der Confessiones, die den ersten Schriften Augustins nach seiner Bekehrung nahezu fremd ist?“ (S. IX.) In seiner Lösung kann man wohl ein absolutes und ein relatives Moment unterscheiden. Das erste sagt einfach, daß in Augustins Seele Pessimismus weltflüchtige Stimmung, Melancholie, Neigung zu Tränen, Angstzustände, ein großer Gottesgedanke und ein tiefes Kreaturgefühl gelebt habe, und daß das alles, zuletzt und ausschlaggebend aber die paulinische Gnadenlehre, die ganze Seelenhaltung der Confessiones verständlich mache. Das wird man, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, unbedenklich zugeben können und dem Verf. für seine sorgfältige Analyse danken. Anders wird man das relative Element beurteilen, d. h. das Ergebnis für die Confessiones und die Persönlichkeit des Heiligen. Derselbe, der vom Verf. mit dem allgemeinen Urteil als der tiefste Psychologe und Kenner der eigenen Seele gefeiert wird, soll nämlich seine eigene Entwicklungslinie so verzeichnet haben, daß an objektiven Fehlern fast nichts übrig bleibt und die Confessiones Ausfluß eines überspannten religiösen Idealismus werden. Verdiente aber dann das Buch noch so gerühmt und so eifrig gelesen zu werden? — Der Grund für diese Auffassung Sch.s liegt in einer bedauernswerten Überschätzung des Unterbewußtseins. „Die wenigsten unserer Urteile und Wertungen sind sonnenhelle Syllogismen, die in der vom Bewußtsein belichteten Sphäre unseres Geistes sich zusammenfügen. Weitaus die meisten unserer Urteile empfangen ihre geheime Inspiration aus unbekannten Seelenschichten, die tief unter dem Spiegel des aktuellen Bewußtseins liegen“ (S. 101 f.). Für einen Mann wie Augustin muß man gerade das Gegenteil aussagen: mit ganz klarem Bewußtsein hat er tiefer als die meisten Menschen

in Gottes Unendlichkeit und des Geschöpfes Winzigkeit hineingeblickt und eben durch dieses ganz taghelle Bewußtsein erklärt sich sein Sündengefühl im wesentlichen, während nur Unwesentliches in seinen Confessiones aus anderen Quellen gespeist sein kann. v. Frentz.

295. Roland-Gosselin, B., Les fondements de la Morale de Saint Augustin: RevPh 37 (1930) 519—538. — Die rechte Würdigung der Menschennatur, ihrer Sehnsucht und ihrer Erkenntnis als der Wege zum Glück und zur Wahrheit in Gott, wird bei Aug. in ihrem Fortschritt gegenüber Aristoteles, der Stoa und dem Manichäismus geschildert. Es kommt der Freiheitsbegriff Aug.s, seine Lehre von der *humilitas* und *caritas* in anregender Weise — freilich ohne Quellenangabe — zur Darstellung. Gemmel.

296. Il Pensiero sociale di S. Agostino. La schiavitù: CivCatt 82 II (1931) 130—141. — Zahlreiche treffende Augustinustexte beleuchten das Urteil Monods, Aug. billige, im Gegensatze etwa zu Origenes, die Sklaverei. G.

297. Brière, Yves de la, La conception de la Paix et de la Guerre chez saint Augustin: RevPh 37 (1930) 557—572. — Es werden die bezeichnendsten Texte zu Aug.s Lehre über Krieg und Frieden geboten sowie die Hauptquellen seiner Lehre und ihre Wirkungen auf die Folgezeit untersucht. G.

298. Arquillière, H. X., Observations sur l'Augustinisme politique: RevPh 37 (1930) 539—556. — A., der ein Werk über Gregors VII. Anschauungen bezüglich der päpstlichen Gewalt in Aussicht stellt, unterscheidet scharf zwischen der Lehre Aug.s über Kirche und Staat und jener der hierokratischen „Augustinisten", besonders des 9. Jahrhunderts, die er durch Jonas' von Orléans „De institutione regia" kennzeichnet. Einige Aufstellungen Bernheims werden mit Recht zurückgewiesen. — Bei der Deutung des Jonas wie Gregors VII. müßte man wohl beachten, daß sie oft nicht vom Fürsten schlechthin, sondern vom katholischen Fürsten sprechen, der als solcher für alle sittlichen Akte der (allerdings nicht zu mißbrauchenden) päpstlichen Gewalt untersteht (vgl. Schol 5 [1930] 377). G.

299. Schneider, W. Die Quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus (BeitrGPhThMA 27, 3). gr. 8° (V u. 97 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. *M* 5.20. — Ähnlich wie v. Hertling die Augustinuszitate besonders der Summa geprüft hat, geht S. die von Thomas in *De veritate* angeführten Augustinustexte durch und untersucht, inwieweit Th. tatsächlich Gedanken Aug.s übernommen hat und inwieweit er entsprechend seiner harmonisierenden Art Aug. umgedeutet hat. Durch solche Vergleichung der Texte wird man in der Tat der Erkenntnis des wahren Verhältnisses des Aquinaten zu Aug. eher nahekommen als durch noch so geistreiche allgemeine Vergleiche. Die Ergebnisse der mühsamen Kleinarbeit sind ungefähr diese: In weitgehendem Maß übernimmt Th. Gedanken Aug.s, so besonders in der Lehre vom Wesen Gottes und den Ideen im Geist Gottes, in der Psychologie z. B. die Unterscheidung von *ratio superior* und *inferior* und im allgemeinen die Lehre von der Selbsterkenntnis der Seele. Dagegen erleiden die Texte Aug.s Umdeutungen besonders betreffs der Erkenntnis der *rationes aeternae* — hier ist sich Th. selbst eines Unterschiedes der Auffassung bewußt (De spir. creat. a. 10 ad 8) —, dann auch betreffs der Auffassung der *mens*, wo Th. wegen der Annahme real von der Seele verschiedener Fähigkeiten den Sinn Aug.s nicht getreu wiedergeben kann. — In allen Einzelheiten wird man S. nicht zustimmen. So entspricht z. B. die von Th. gelehrte Unter-

scheidung von *necessitas coactionis* und *necessitas naturalis* nicht der Unterscheidung Aug.s in *De civ. Dei* 5, 10, wo die zweite Art der Notwendigkeit eher die ist, die wir heute *necessitas consequens* nennen; hier und an anderen Stellen gewinnt man den Eindruck, daß Th. bei der Zitation den Text nicht in seinem Zusammenhang vor Augen hatte. — Nebenbei lassen die verhältnismäßig zahlreichen Verbesserungen, die S. an den Zitationen vornehmen muß, ahnen, wie viele falsche Zitationen (bis auf das 19. Buch *De trin.*!) noch immer auch in die neuesten Ausgaben mitgeschleppt werden; freilich sind diese Irrtümer — jedenfalls in den meisten Fällen — nicht Th. selbst zuzuschreiben, da sie sich meist auf die von ihm nicht hinzugefügten Kapitelzahlen beziehen. de Vries.

300. Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae ab Academia Romana S. Thomae Aquin. indictae (Romae, 23—30 Apr. 1930). gr. 8° (344 S.) Turin 1931, Marietti. *L* 25.— Nach der Augustinus-Enzyklika Pius' XI. bietet dieser Band die Reden, Vorträge und Diskussionen, die bei den Veranstaltungen der Römischen Thomasakademie zu Ehren des hl. Aug. gehalten wurden. Aus dem reichen Inhalt heben wir besonders hervor: É. Gilson, L'idée de philosophie chez s. Augustin et chez s. Thomas d'A. (75—87). Trotz der im wesentlichen gleichen Auffassung der Philosophie als christlicher Philosophie besteht ein unverkennbarer Unterschied: Für Aug. ist der Glaube Voraussetzung philosophischer Erkenntnis, daher kommt er zu keiner klaren Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie; für Th. dagegen gehören die Prinzipien der Philosophie der natürlichen Ordnung an. Der tiefere Grund des Unterschiedes: Aug. betrachtet, entsprechend seinen Lebensschicksalen, die Natur fast nur als die durch die Sünde verderbte Natur, Th. geht vom metaphysischen Begriff der Natur als solcher aus. — M. Grabmann, De quaestione „Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum" inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medii aevi agitata (110—139). Nach den tastenden Versuchen des 12. Jahrhunderts bilden sich im 13. Jahrhundert die beiden entgegengesetzten Ansichten klar heraus: Alexander von Hales bejaht die Frage mit Hinweis auf die verschiedenen Formalobjekte, Bonaventura fügt die Berufung auf die Erfahrung hinzu, Matthaeus ab Aquasparta noch klarer als dieser den Gedanken, auch in bezug auf philosophisch eingesehene Wahrheiten bleibe der Glaubensakt notwendig wegen der größeren Festigkeit der Zustimmung, die ihm eigen sei. Thomas dagegen verneint die Frage: Was wir wissen, sehen wir in gewissem Sinn; dem Glauben aber ist es wesentlich, daß er auf Nicht-Gesehenes geht. Den Grund dieser neuen Auffassung sieht Gr. in dem strengeren aristotelischen Begriff des „Wissens". Scotus lehrt ähnlich wie Th. Richard von Mediavilla unterscheidet: Die Akte des Wissens und Glaubens können nicht zugleich sein, wohl aber die Habitus. — Théry (s. folgende Nr.) will zeigen, daß die Lehre von der Mehrheit der Formen zu Unrecht Augustinismus genannt wird. Jedenfalls ist aber die thomistische Auffassung der Einheit der Form, derzufolge der Körper nicht nur das Leben, sondern sogar das Körpersein der Information durch die Seele verdankt, A. durchaus fremd. Das geht auch ziemlich klar aus dem Vortrag des P. Hieronymus a Parisiis O. M. C., De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini (271—311) hervor. Seele und Leib werden bei Aug. beständig in einer Weise gegenübergestellt, daß der Gedanke an eine weitere Zurückführbarkeit dieses Gegensatzes kaum aufkommen kann. Nur einen Text scheint H. irrtümlich im thomistischen Sinn verstanden zu haben: *De immortalitate animae*

c. 15, wo man so verführerische Sätze liest wie etwa: „tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est". Aber *species* bedeutet hier nicht „Art", sondern Gestalt, Aussehen, Schönheit (vgl. c. 8 und De Trin. 6, 10, n. 12); vor allem aber ist nicht die Rede von der Seele als Form, sondern Aug. lehrt im Sinne Plotins, daß die Seele durch ihr Wirken alles Körperliche hervorbringt und zusammenhält; daher ist die Weltseele im Zusammenhang wesentlich — irgendeine Einzelseele wird doch nicht das körperliche Weltall hervorbringen sollen; so versteht man auch besser das Urteil der Retractationes (1, 5, n. 3): „Hoc totum prorsus temere dictum est." de Vr.

301. Théry, G., L'Augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle: Acta Hebd. August.-Thom. 140—200. — Diese Konferenz, deren Druck von reichen Auszügen aus den behandelten Autoren begleitet ist, legt folgende Punkte dar: 1. Die Lehre von der Vielheit der Formen wurde durch Avencebrol in die Scholastik eingeführt. 2. Sie fand vor Thomas ihre Gegner in Wilhelm von Auvergne, Johannes von Rochelle, Richard Fishacre und vor allem in Albert, während Thomas von York und Bonaventura sich ihrem Einfluß nicht entzogen. Es bestand also hinsichtlich dieses Punktes durchaus keine Einheit, noch wurde die Lehre als augustinisch angesehen. 3. Durch Thomas wurde das Problem in seiner Allgemeinheit erkannt und die Lehre von der Einzigkeit der Form konsequent durchgeführt. 4. Die Autorität des hl. Augustinus wird gegen die Einheit der Form erst um 1277 durch Kilwardby, Wilhelm de la Mare und Pecham angerufen, während die Verteidiger der Einheit seit den Zeiten Alexanders und Alberts einen Text des pseudo-augustinischen Liber de ecclesiasticis dogmatibus ins Feld geführt hatten. — Die Arbeit ist vor allem wertvoll wegen der Zusammenstellung des einschlägigen Materials; ebenso war es gut, von neuem darauf hinzuweisen, wie es Ehrle in seinem grundlegenden Artikel vor bereits 40 Jahren mit aller Entschiedenheit getan hatte, daß inbetreff der Einheit oder Mehrheit der Lebensform unter den Anhängern des Augustinismus durchaus keine Übereinstimmung herrschte, oder abermals zu betonen, wie es De Wulf vor 30 Jahren getan hatte, daß im Augustinismus auch Elemente, die von Avencebrol herrühren, enthalten sind. — Anderseits fordert der Aufsatz ganz wesentliche Einschränkungen und Korrekturen. Die Lehre von der Mehrheit der Formen darf nicht nur in Zusammenhang mit Avencebrol gebracht werden, wenngleich diesem wohl der Hauptanteil zukommt. Thomas nennt neben Avencebrol wenigstens zweimal (De spir. creat. a. 3 sol.; S. c. gent. lib. 2 c. 58) Plato und die Platoniker als Urheber dieser Lehre. Ungenau ist ferner, daß Augustin von den Verfechtern der Mehrheit erst seit etwa 1277 als Kampfargument angerufen sei. Kilwardby hat bereits vor 1261 in seinem Sentenzenkommentar — einerlei ob zu Recht oder Unrecht — eine ganze Anzahl von Augustinustexten für die Scheidung der sensitiven und intellektiven Form angeführt. Es ist unbewiesen, daß die vor Albert sehr weit verbreitete Lehre von der Zusammensetzung der Geister und der Seele aus Materie und Form allein auf Avencebrol zurückginge. Hier wird bereits sehr früh Augustinus ins Feld geführt. — Verhängnisvoll ist aber für die ganze Studie, daß zwei ganz verschiedene Untersuchungen nebeneinander geführt und miteinander vermischt werden: die Frage nach der Einheit der Lebensform und die nach der Einzigkeit der Wesensform. Während in der ersten Frage die Ansichten geteilt waren, ist die Leugnung der Einzigkeit eine Grundthese des ganzen Augustinismus, die aufs innigste mit seiner Lehre vom Verhältnis zwischen Leib und Seele und von den *rationes*

seminales zusammenhängt. Hier lag der Stein des Anstoßes, weil Thomas in diesem Punkte im schärfsten Gegensatz zur ganzen Tradition und zur damals üblichen Erklärung mehrerer Dogmen stand. Daher ist die nicht seltene Darstellung des Formenstreites, als hätte es sich in der Hauptsache nur um persönliche Rankünen und Eifersüchteleien gehandelt, durchaus schief. Der Sturm erhob sich hauptsächlich, weil den Theologen diese Lehre mit dem Dogma unvereinbar schien. Der Vorstoß Wilhelms de la Mare war deshalb keineswegs kühn und verwegen, sondern entsprach durchaus der Gesamtlage; sodann ist der Brief Pechams, in dem er versichert, daß er nicht die Dominikaner, sondern den Irrtum treffen wolle, ebenso glaubwürdig wie sein Bericht über die Pariser Vorfälle. Wegen dieser Schwierigkeiten hat sich die Ansicht des hl. Thomas über die Einzigkeit der Form bis heute noch keineswegs durchgesetzt, so daß es genug Theologen gibt, welche die entgegengesetzte Lehre als besser mit dem Dogma vereinbar ansehen, ebenso wie es genug Philosophen gibt, welche den Beweis für dieselbe aus dem *unum per se* mehr oder minder als von einer unbewiesenen Voraussetzung ausgehend erachten. Somit hat Th. gegen die Berechtigung der Scheidung in Augustinismus und Aristotelismus nichts bewiesen. Daß nicht „alle" Lehren des mittelalterlichen Augustinismus Eigentum Augustins sind, wußte man ebensogut, wie man weiß, daß nicht alle Lehren der Thomisten Eigentum von Thomas sind. Es ist aber immerhin gut, daß dies von Zeit zu Zeit wieder betont wird. Pelster.

302. De Wulf, M., L'Augustinisme „avicennisant": RevNéo-scolPh 33 (1931) 11—39. — É. Gilson hatte in zwei Arbeiten der ArchHistDoctrLittMA 1926 und 1930 behauptet, die wesentlichste These des Augustinismus sei die Illuminationstheorie. Im 13. Jahrhundert sei diese mit der Lehre Avicennas, nach der Gott der tätige Verstand ist, innigst verknüpft gewesen. Und diese Lehre habe Thomas vor allem bekämpft. Deshalb rede man am besten von einem „Augustinisme avicennisant". Dagegen betont De W. die goldene Regel, die heute leider nur zu oft vergessen wird, daß man die Personen und Ereignisse der Vergangenheit in erster Linie nach der Geistesverfassung ihrer, nicht unserer Zeit beurteilen und werten müsse. Dann zeigt er zur Evidenz, daß die Gegensätze zwischen Thomas (und Albert) und der bisherigen Philosophie vor allem auf metaphysischem Gebiet lagen, und zwar in einer ganzen Anzahl von Sätzen, die mit der Erklärung der Kontingenz und der Auffassung des Verhältnisses zwischen Materie und Form zusammenhängen, daß deshalb die neue Bezeichnung „Augustinisme avicennisant" weder charakteristisch noch genügend ist. Hoffentlich tragen diese überzeugenden Darlegungen viel zur allseitigen Klärung bei. — Zwei Bemerkungen möchte ich anfügen. Die von De Wulf früher vorgeschlagene Bezeichnung „ältere Scholastik" für die Zeit vor Thomas scheint weniger gut als der Ausdruck „Augustinismus", weil sie zu farblos ist. Vor allem aber läßt sich die Behauptung, daß es erst seit etwa 1280 eine augustinische Partei gebe, nur mit großer Einschränkung aufrechterhalten. Wie ich in dem Aufsatz über Fishacre (s. Nr. 309) gezeigt habe, war man sich des Gegensatzes, der in philosophischen Fragen zwischen den *sancti* mit Augustinus an der Spitze und den *sapientes huius mundi* bestand, bedeutend früher als 1280 voll bewußt. Trotz verschiedener unhaltbarer Aufstellungen scheinen mir doch in einer Hinsicht die Studien Gilsons bahnbrechend zu sein. Durch Leugnung der Illuminationstheorie schuf Thomas eine in ihrem Erkennen und ihren Methoden auf sich selbst gestellte Vernunft und Philosophie. Diese Tat war

von viel bleibenderem Werte als seine neuen Theorien über die Einzigkeit der Form, die von der Seele real verschiedenen Fähigkeiten, den *intellectus agens* in seiner thomistischen Ausprägung und manch anderes. P.

3. Literargeschichte der Scholastik.

303. Wilmart, A., Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme de Roscelin: RechThAncMéd 3 (1931) 20—36. — Die von Anselm in der Einleitung zu De incarnatione verbi — dieser Titel wird von W. als der richtige festgestellt — erwähnte erste Redaktion dieses Traktates war seit Jahrhunderten verschollen. W. hat nun dieses unvollendet gebliebene Schreiben in Cod. 224 von Lambeth Palace London wieder aufgefunden und veröffentlicht. Sehr dankenswert ist es, daß die wörtlichen Übereinstimmungen mit dem Traktat durch Kursive hervorgehoben wurden. Das vergleichende Studium ist dadurch bedeutend erleichtert. In der wertvollen Einleitung mit der Geschichte des Traktates ist auch der von Baluze veröffentlichte, aber von Gerberon übersehene Brief des Mönches Johannes an Anselm von neuem gedruckt. In ihm macht Johannes darauf aufmerksam, daß Roscelin für seinen Tritheismus sich auf Lanfrank und Anselm berufe. Endlich ist es W. gelungen, eine gute Anzahl der von Gerberon für seine Anselmausgabe benützten Hss mit Hss der Pariser Nationalbibl. zu identifizieren. Pelster.

304. Martin, R.-M., Notes sur l'œuvre littéraire de Pierre le Mangeur: RechThAncMéd 3 (1931) 54—66. — M. erbringt den Beweis, daß die mehrfach in Hss vorkommenden Allegorien „In precedentibus" ein Werk des Petrus Comestor sind, allem Anschein nach eine Fortsetzung der Historia Scholastica. Cod. 277 des Trinity College Dublin (saec. 15) enthält Traktate De poenitentia und De confessione secundum magistrum Petrum Manducatorem, Schriften — oder Auszüge aus Schriften — des Petrus, endlich einen tractatus magistri P. Manducatoris De Eucharistia. Es bleibt zu untersuchen, ob die S. 64—65 mitgeteilten Zitationen nicht dieser letzten Schrift entnommen sind, was auch für den Echtheitsbeweis von Wichtigkeit wäre. Endlich ist M. auch nach vielen Bemühungen der Nachweis gelungen, daß der von Denifle behauptete Sentenzenkommentar des Petrus in Cod. F. 208 (heute n. XLII) der Academia de la Historia Madrid nur eine Einleitung zu einem Kommentar ist. Ich vermute, daß in der Behauptung Denifles, Hugo a S. Charo sei einer der letzten gewesen, der diesen Kommentar benutzt habe, ein anderer Irrtum steckt. Es gibt nämlich einen bei Quétif-Echard nicht verzeichneten Kommentar Hugos zur Historia scholastica, den ich vor Jahren in Cod. 1401 fol. 157^{r}—261^{v} der Universitätsbibl. Leipzig feststellen konnte: Accessus domini Hugonis super hystorias. Ecclesiasticus XXIV. Transi hospes, orna mensam.... Hospes est omnis qui extra proprium domicilium commoratur. Wahrscheinlich hat Denifle diese Hs vor mir eingesehen und aus ihr durch ein Versehen seine Ansicht hergeleitet. P.

305. Lacombe, G., The Authenticity of the *Summa* of Cardinal Stephen Langton: NewSchol 4 (1930) 97—114. — O. Lottin hatte sehr triftige Gründe gegen die Echtheit der sog. Bamberger Summa vorgebracht (vgl. Schol 5 [1930] 454). Demgegenüber betont L. stark den Wert der alten Zuteilung in der Bamberger Hs — einen anderen Beweis haben wir nicht —, und er sucht die Bedenken Lottins zu zerstreuen. In einigen Punkten ist dies auch wohl gelungen; wenn wirklich das „Ad hoc quoniam" nur in den Quästionen der einen

Quelle vorkommt, so fällt dieser wichtige Grund gegen die Echtheit fort. Unmöglich scheint mir aber noch immer, daß Langton den Petrus Manducator, der 1169 seinen Lehrstuhl aufgab, als *magister noster* bezeichnet. Er hätte damals schon Theologie studieren müssen. An positivem Gewinn sei hervorgehoben die Datierung einiger Werke Langtons und der Nachweis mehrerer Quellen der Bamberger Summa. Die Bedenken Lottins bleiben aber wohl in wesentlichen Punkten bestehen. P.

306. Gorce, M., La Somme théologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique? NewSchol 5 (1931) 1—72. — Dieser Artikel, für den G. das Material und den Entwurf der Beweisführung von Mandonnet erhalten hat, gibt eine so umfassende Geschichte des Streites um die Echtheit der Summa, daß selbst solche, die sich eingehend mit der Frage beschäftigt haben, manches aus ihm lernen werden. Nach einer Darstellung des Lebens Alexanders, in der allerdings das Neue nur den Wert einer Konstruktion haben dürfte, wird der Beweis für die Unechtheit versucht. Das Ergebnis lautet: Die Summa ist weder echt — Alexander wird Material geliefert haben — noch originell — der Grundstock soll der Theologie Philipps des Kanzlers entsprechen — noch auch hatte sie nennenswerte Einwirkung. — Zuerst eine Feststellung, um Legendenbildung zu verhüten. Man hatte zwar seit langem erkannt, daß das vierte Buch von Wilhelm von Middleton abhängt (vgl. noch neuerdings E. Longpré, Guillaume de Méliton im DictThCath); man wußte ebenfalls durch die Herausgeber der Bonaventuraausgabe und vor allem durch N. Paulus, daß dasselbe auch aus Bonaventura geschöpft hatte; in neuester Zeit war durch Geyer und mich der Beweis für die Richtigkeit der Vermutung P. Minges' geführt, daß die Traktate De corpore humano und De coniuncto humano ein späterer Einschub sind. Was man aber gegen die Echtheit der ganzen übrigen kompakten Masse vorbrachte, überstieg nicht den Wert von Vermutungen und Anzeichen, die allerdings eine neue Prüfung dringend verlangten. Es bleibt das Verdienst von O. Lottin, hier durch den zwingenden Nachweis der Abhängigkeit von Johannes de Rupella eine Bresche geschlagen zu haben. Die Frage lautet jetzt: Inwieweit stammt die Summa von Alexander und inwieweit ist sie Kompilation anderer? Diese Frage läßt sich nur durch langwierige und geduldige Einzelforschung der Lösung näherbringen. — Nun einige kritische Bemerkungen zu Einzelheiten. Der Bulle Alexanders IV. zufolge sei der bereits vorhandene Teil der Summa schlecht redigiert; ja man gewinne den Eindruck, als wäre sie eine nicht-authentische Kompilation (32 f.). Ich finde in der Bulle nur, daß die Summa etwas weitläufig und vor allem unvollendet sei. — Nach dem ausdrücklichen Zeugnis Roger Bacons und dem unabweisbaren der Bulle scheint die Summa unecht (37—41). Andere werden sagen, daß die Worte Bacons zwar Verdacht erregen, daß sie aber mit großer Vorsicht zu gebrauchen sind, da Bacon selbst sie abschwächt. Cod. 182 Assisi, der ausdrücklich über die verschiedenen Redaktionen reden soll, hat, wie im nächsten Heft des Greg. gezeigt wird, mit der heutigen Summa und vor allem mit den drei ersten Büchern nichts gemein. Die Summa de virtutibus als spätere Fortsetzung der bestehenden Summa kommt ebenso für die Echtheitsfrage nicht in Betracht. Von Interesse dagegen ist die Feststellung, daß l. 3 q. 36 m. 4 a. 1 und l. 3 q. 59 m. 4 a. 2 nahe verwandt sind. Solche Doppelredaktionen erregen zum mindesten starken Verdacht. Den zwingenden Beweis, daß, abgesehen von den oben erwähnten beiden Traktaten und dem vierten Buch, auch sonst Entlehnungen aus Bona-

ventura vorkommen, suche ich bis jetzt vergebens. Ich soll dazu gelangen, den Anteil Alexanders auf vereinzelte oder in kleinen Gruppen vorhandene Quästionen zu beschränken (60). Daran habe ich nie gedacht, weil ich dafür gar keine Beweise habe. Die Summa soll in einem aus Vinzenz von Beauvais übernommenen Stück ein „divinus" in „diurnus" verwandelt haben, um so den Pantheismus der Quelle auszuschalten. Es gibt eine viel einfachere Erklärung: Der Kompilator des Speculum, der nachweislich in der Summa starke Anleihen gemacht hat, gibt wohl auch hier einen Auszug; „divinus" ist eine paläographisch leicht zu erklärende Verderbnis aus „diurnus". G. drückt endlich Originalität, Verwendung und Einfluß der Summa stark herab. Aber die noch heute verhältnismäßig sehr große Zahl der alten Hss — sie ist weit größer als bei den Summen Alberts — zeigt jedenfalls, daß Rogers Behauptung von der völlig verstaubten Summa eine seiner gewöhnlichen Übertreibungen ist. Auch in Dominikanerkreisen der Zeit war die Summa nicht unbekannt. Ich erinnere nur an die Bibliotheken von Barcelona, Pisa, Soest; in einer Pariser Hs, die wahrscheinlich schon zu Zeiten des hl. Thomas im Kloster St. Jacques war, fand ich einen Auszug aus dem dritten Buch. Für allgemeine Behauptungen fehlen bisher die nötigen Unterlagen. P.

307. Pelster, F., Intorno all' origine e all' autenticità della Summa di Alessandro di Hales: CivCatt 82 I (1931) 37—49 414—431. — Die Arbeit stellt zunächst die Anzeichen zusammen, welche zu dem Zweifel an der Echtheit der ganzen Summa Alexanders führten. In der Hauptsache ist sie aber eine weitere Ausführung der in Schol 5 [1930] 279 f. nur angedeuteten Gründe für die Unechtheit der Traktate De corpore humano und De coniuncto humano. Diese Traktate, die sich als abhängig von Bonaventura erweisen, sind sicher später eingeschoben. Unter den methodischen Ergebnissen wird besonders hervorgehoben, daß infolge der Erkenntnis dieses Einschubes und mehr noch infolge der Untersuchungen Lottins das Echtheitsproblem der Summa von neuem aufgerollt ist, ferner daß man bei den Untersuchungen des Alexanderkomplexes aus dem Vorkommen einer Frage in der Summa nicht mehr ohne weiteres auf Alexander als Verfasser schließen darf. P.

308. Lottin, O., Alexandre de Halès et la Summa de anima de Jean de la Rochelle: RechThAncMéd 2 (1930) 396—409. — In dieser für das Echtheitsproblem der Summa Alexanders grundlegenden Studie bringt L. zuerst den Nachweis, daß die von Minges vorgebrachten Gründe für die Priorität der Summa de anima vor der Summa Alexanders keineswegs durchschlagend sind; zweitens aber führt er den in den zuletzt angeführten Gründen völlig entscheidenden Beweis, daß die Summa de anima in der Summa Alexanders benutzt wurde. Hat Alexander selbst die Summa de anima und die Summa de viciis, von der in einem früheren Artikel die Rede war, in sein Werk hineingearbeitet? Die abstrakte Möglichkeit besteht, eine positive Wahrscheinlichkeit aber wohl kaum. Damit ist die Echtheitsfrage auch für jene Teile aufgerollt, die bisher intakt geblieben waren. — Ein paar Bemerkungen: Infolge eines wenig klaren Ausdruckes ist L. (401) zur Ansicht gekommen, ich schreibe das Quolibet in Cod. Bologna Univ. 2554 Alexander selbst zu. Ich wollte nur sagen, es gehöre zu dem Alexanderkomplex. Ähnliches gilt auch von den meisten hieher gehörigen Quaestiones disputatae. Die endgültige Zuteilung wird noch viel Arbeit fordern. L. kommt auch auf die Schwierigkeiten zu sprechen, die ich (Schol 5 [1930] 456) gegen die Priorität des Trac-

tatus de multiplici divisione potentiarum animae vor der Summa de anima erhoben hatte. Ich erkenne gerne an, daß er die meisten völlig genügend gelöst hat, wenngleich die verschiedene Art der Aristoteleszitation gerade für diese Zeit ganz gegen meine bisherigen Erfahrungen ist. Wenn Vinzenz von Beauvais erst um 1260 geschrieben hat, ist natürlich die Zitierung der Summa de anima keine Schwierigkeit. Wie aber, wenn das meiste um 1240 entstanden ist? Doch sind das alles keine entscheidenden Gründe gegen die Priorität des Traktats, sondern nur gewisse Bedenken. P.

309. Pelster, F., Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre († 1248): ZKathTh 54 (1930) 518—553. — Hauptzweck der Arbeit war es, das weitverstreute handschriftliche Material zu den erhaltenen Werken Fishacres (Sentenzenkommentar, Quaestio disputata, Schrift De haeresibus) besser zugänglich zu machen. Datierung, äußerer Aufbau und Methode des für die Kenntnis der Zeit sehr wichtigen Sentenzenkommentars werden näher behandelt. Gegenüber neuerdings auftretenden Strömungen wird am Beispiel Fishacres und auch des Franziskaners Richardus Rufus gezeigt, daß der Gegensatz zwischen Aristotelismus und Augustinismus schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts voll ins Bewußtsein getreten ist. Richard steht trotz einer aufkeimenden Hinneigung zu Aristoteles in allen wesentlichen Punkten auf dem Boden des Augustinismus. In der Frage nach der Zahl der Lebensformen vertritt er mit Richardus Rufus die Einheit; die Umbiegung dagegen, welche Albert und Thomas der Lehre von der Mehrheit der Formen gegeben haben, indem sie aus substantiellen akzidentelle Potenzen machen, kennt er nicht. Ihm ist mit Augustin Seele und Potenz und Akt dieselbe Realität, die sich zwar verändert, aber keinen realen Zuwachs erhält. P.

310. Glorieux, P., Maîtres Franciscains de Paris, Fr. Eustache: La France Franciscaine 13 (1930) 125—171. — G. führt die von den Bonaventuraherausgebern und Ehrle begonnenen Studien über den Franziskaner Eustachius weiter. In betreff des Namens kann er auf Grund von Cod. 16499 der Pariser Nationalbibl. dartun, daß ein auch sonst öfter genannter Buisine mit Eustachius identisch ist. Dieser Buisine zubenannte Franziskaner hat aber als Wistasse dis Buisine 1266 zusammen mit Johannes von Mons vor dem Kustoden von Arras und dem Guardian von Cambrai einen Vertrag unterzeichnet. Also sind Eustachius und Wistasse Buisine identisch. — Abweichend von G. möchte ich in der Tatsache, daß Eustachius vor den zuständigen Ordensobern unterzeichnet, den besten Beweis sehen, daß er damals bereits zum mindesten baccalarius in Paris war. Ist doch der ebenfalls vor den Obern unterzeichnende Johannes von Mons recht wahrscheinlich derselbe wie der Sententiarier Johannes de Montchi auf fol. 81^r und 88^v in Cod. Paris. Nat. 15652. — Wistasse ist nun wahrscheinlich identisch mit dem Fr. Huttacius des Cod. Paris. Nat. 13466, der Verfasser eines Quodlibets ist. Wenn übrigens die Lesung von Ehrle *Huitacius* zu Recht besteht, so ist die Ähnlichkeit mit Wistasse noch größer. Soweit stimme ich mit G. überein. Ins Reich der Phantasie dagegen scheint mir die Gleichsetzung Buisine und Gosoinus zu gehören; letzteres ist doch Goswin. Ebenso die Gleichsetzung unseres Eustachius von Arras mit dem Bischof von Coutances Eustachius von Rouen. Woher das völlig verschiedene Patronymicum? Wenig Nutzen hat auch die rein hypothetische Jugendchronologie. In betreff der Datierung der Predigten vermißt

man den Beweis oder einen Hinweis auf eine anderswo gegebene Begründung. In betreff der Schriften darf man wohl als gesichertes Gut annehmen: eine Anzahl von Predigten, ein Quodlibet de Natali, ein anderes Quodlibet — mit welchem Recht G. dieses als Q. de Pascha bezeichnet, ist nicht ersichtlich —, Quaestiones de animabus rationalibus, De exitu animarum a corporibus, De ascensu animarum salvandarum, De agente creato, De ordine caritatis, De beatitudine, De maternitate divina, De corruptione caritatis, De divinarum personarum distinctione, De veniali peccato. Bei der oft ziemlich vagen äußeren Bezeugung vermißt man doppelt das Heranziehen innerer Kriterien; für die übrigen von G. angeführten Fragen ist dies dringend notwendig, bevor man ein irgendwie sicheres Urteil fällen kann. Das Eindringen fremder Bestandteile in solche Misch-Hss ist zu leicht möglich. — Der nach dem alten Katalog von Minciotti nur kurz angeführte Sentenzenkommentar in Cod. 158 der Bibliothek S. Antonio Padua [membr. fol. 138, 31 × 23 cm (2 col) saec. 13] enthält nur die ersten zehn Distinktionen. Es ist allerdings eine hervorragende Leistung. Er beginnt fol. 2r — Prolog und Anfang des ersten Buches fehlen seit alters her —: Utrum frui sit creature racionali secundum omnem vim. Et circa hoc duo principaliter inquiruntur: Primum est utrum sit creature racionalis humane secundum vim sensitivam. Er schließt fol. 138r in der Frage: Utrum [personae] sint coeterne ad invicem mit den Worten: „substancia duplex sc. prima, que est ypostasis vel persona". Die Echtheit ist durch die gleichzeitige Inschrift verbürgt fol. 138v: Primus Eustacii und Iste magister Eustacius fuit lector in conventu. Vom Rest glaube ich ein L als Anfangsbuchstaben des Ortes und Francie zu lesen. — Vier verschiedene Methoden zur Bezeichnung der Seitenzahl ist des Guten doch etwas zu viel. Wenn das „defuncti Eustachii" S. 138 richtig gelesen ist, wäre Eustachius, der nach G. 1282 Bischof von Coutances geworden ist, ja schon kurz nach 1272 gestorben. Ich vermute aber, daß eine irrtümliche Auflösung für dicti vorliegt. — Diese schönen Studien über die Franziskanerlehrer in Paris würden noch bedeutend nützlicher sein, wenn G. sich entschließen könnte, das wirklich Bewiesene von dem mehr oder minder Hypothetischen scharf zu trennen. P.

311. Suermondt, Cl., De textu Summae contra gentiles observationes aliquae ad recensorem quendam: Angelicum 8 (1931) 60—68. — Diese weitere (vgl. Schol 6 [1931] 126) Antwort auf einige an der Edition der Summa contra gentiles gemachte Ausstellungen, deren Übersichtlichkeit leider dadurch gemindert wird, daß S. in allzu großer Gewissenhaftigkeit den Gedankengängen des Rezensenten Schritt für Schritt folgt, betont einmal, daß die erste Abschrift des Autographs keine heute noch erhaltene Hs sei. Dann führt sie die Bedeutung des Pariser Exemplars und der Petien, die wie ein Meteor am Sternenhimmel der Textkritik erschienen waren, auf das rechte Maß zurück. Ja, S. vermutet, daß diese Exemplaria zugleich mit dem System der einzelnen Quaterni die Ursache seien, warum oft in der gleichen Hs die Teile nach Ursprung und Wert so verschieden sind. P.

312. Koch, J. — Glorieux, P., Le mémoire justificatif de Bernard de Trilia: RevScPhTh 19 (1930) 464—474. — K. zeigt gegenüber Gl. (vgl. Schol 5 [1930] 130 f.), daß die Ansicht, nach der Cod. 889 der Mazarine Paris den Sentenzenkommentar des Bernard de Trilia enthalte, nicht genügend bewiesen ist, ferner daß nach dem Sprachgebrauch der Ausdruck „in responsione de quolibet tenui" nicht auf ein Quodlibet, das der Sprecher als Magister regens ge-

halten hat, zu beziehen ist, sondern auf das Q. eines anderen Magisters, in dem der Sprecher als Baccalarius antwortet. — Demnach ist den weitgehenden Folgerungen Gl.s der Boden entzogen. — In seiner Antwort gibt Gl. die Deutung K.s betreffs der responsio in quolibet zu, er hält dagegen an der Identität des Verf. der Rechtfertigung und des Sentenzenkommentars fest, hat aber nachträglich als Verfasser desselben den bekannten Johannes von Paris entdeckt, dem also jetzt auch das Rechtfertigungsschreiben zugeteilt wird. Danach soll dann Johannes von Paris 1285 Baccalarius und 1304 Magister regens gewesen sein, was äußerst unwahrscheinlich klingt. Ich glaube nicht, daß Gl. die triftigen Gründe K.s gegen die Identität der beiden Schriften widerlegt hat. Weder für das Jahr noch für die Zuteilung an den einen oder anderen haben wir bisher irgendwelche solide Gewißheit. — Ein frommer Wunsch sei geäußert. Man kann ein aufrichtiger Freund einer guten Arbeitshypothese sein, selbst wenn sich diese einmal als falsch erweist. Aber was nun in den letzten Jahren an Konstruktionen und Datierungen geleistet ist, geht doch weit über alles Maß des Zulässigen hinaus. Zum wenigsten sollte man sich ernst bemühen, das wirklich Bewiesene von dem Hypothetischen scharf zu scheiden, und sich stets vor Augen halten, daß ein einziger Punkt, der wirklich bewiesen ist, mehr gilt als zwanzig Lufthypothesen. Es besteht Gefahr, daß wir der kommenden Generation die undankbare Aufgabe hinterlassen, erst zwanzig Jahre den Schutt wegräumen zu müssen, den wir durch unsere Hypothesen aufgeworfen haben. P.

313. Glorieux, P., Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines: RechThAncMéd 3 (1931) 37—53. — Cod. 16297 der Pariser Nationalbibl., den bereits Baeumker für die Herausgabe des Traktats De intelligentiis und Mandonnet für die Werke Sigers benutzt haben, stammt aus dem Nachlaß Gottfrieds von Fontaines. G. gibt eine Beschreibung der Zusammensetzung und des reichen Inhalts der Misch-Hs, die auch Quodlibet 1—5 und einige Opuscula des hl. Thomas, ebenso Quodlibeta Gerhards von Abbeville enthält. Er beweist ferner, daß die Hs in ihrer heutigen Form wohl von Gottfried selbst zusammengestellt ist; dies scheint sicher, falls die Hand G identisch ist mit der Hand, die sich in manchen anderen Hss des Nachlasses findet. Äußerst problematisch dagegen dürfte die nur auf Indizien sich stützende Behauptung sein, daß die Zusammenstellung in den Jahren 1270 bis 1273 erfolgt und abgeschlossen sei. Eine Tatsache wird wohl die ganze Hypothese stürzen. In der Sammlung finden sich als durchaus integrierender Bestandteil an zwei Stellen auch die Theoremata de corpore Christi des Ägidius von Rom, die erst 1276 entstanden sind. Ohne einen Beweis zu versuchen, behauptet nun G., dies sei eine erste Redaktion. Aber abgesehen davon, daß Ägidius erst 1275 Baccalarius wurde und vor dieser Zeit wohl kaum schriftstellerisch tätig war, weisen die völlige Gleichheit der Titel (nach G.) und die viel größere Kürze darauf hin, daß sich Gottfried nach Studentenart für eigenen Bedarf einen Auszug herstellte. Solange diese Annahme nicht widerlegt ist, hängt die Hypothese von G. in der Luft. Wenig wahrscheinlich ist es auch, daß Gottfried, der wohl erst um 1277 mit dem Studium der Theologie begann, sich bereits 1272 theologische Traktate sammelte. Deshalb ist es mir einstweilen viel wahrscheinlicher, daß die Sammlung erst um diese Zeit oder noch etwas später abgeschlossen wurde; einzelne Stücke, zumal die philosophischen Schriften, können recht gut bereits früher in den Besitz Gottfrieds übergegangen sein. Der Mendikantengegner

Gerhard von Abbeville und die Sigerfragen hatten natürlich für Gottfried auch 1277 ihr volles Interesse. Bemerkt sei noch, daß die Datierung Mandonnets für De aeternitate mundi 1271 und für Q. 12 des hl. Thomas Dezember 1270 bisher nicht bewiesen sind. P.

314. Glorieux, P., Duns Scot et les Notabilia Cancellarii: ArchFrancHist 24 (1931) 3—14. — Gegenüber den Hypothesen von Ch. Balić wurde bereits in Schol 4 (1929) 430 f. darauf hingewiesen, daß die Notabilia Cancellarii des Cod. F. 69 Worcester durchaus keinen einheitlichen Charakter haben, sondern Auszüge, Reportata und Lesefrüchte eines angehenden Magisters sind, daß vor allem der Cancellarius nicht Gottfried von Fontaines sei, sondern wohl Simon de Guiberville. Dagegen wurde es wegen der Übereinstimmung im Wortlaut mit einer Scotus zugeschriebenen Quaestio des Cod. Vat. l. 890 als wahrscheinlich anerkannt, daß die Frage: Utrum omnes rationes, que dicuntur de Deo secundum substantiam sint eedem essentie divine et inter se omnibus modis ex parte rei, wirklich Scotus angehöre. Auch dieser letzte Rest ist nun zerstört. Auf Grund der von Pelzer entdeckten und richtig gewerteten Auszüge des Prosper von Reggio kann G. feststellen, daß die besagte Frage dem Engländer Thomas Wilton gehört und sehr wahrscheinlich dessen Disputatio in aula darstellt. Dann ist aber der Kanzler weder Gottfried noch Simon, sondern dessen Nachfolger Franz von Caraccioli (1309—1316). Über das Verhältnis der Fragen in Cod. W und V, die manche Verschiedenheiten aufweisen, stellt G. die Ansicht auf, daß W die Disputatio in aula und V die Resumptio sei. Das ist durchaus möglich; es ist aber auch möglich, daß W die unmittelbare Reportatio der wirklich stattgefundenen Disputation und V eine spätere schriftliche Ordnung ist, die entweder der Magister selbst verfaßte oder ein Schüler. Gegenüber einer auch hier wiederholten Hypothese Mandonnets, daß bei den Quodlibeta, den Quaestiones ordinariae und der Aula Disputation und Determination stets getrennt waren, sei nochmals betont, daß, abgesehen von der Aula, für eine solche regelmäßige Trennung die Beweise durchaus nicht erbracht sind. Gerade die Reportatio W zeigt viel eher, daß die Solutio des Magisters sofort gegeben wurde. Für die Zeit unmittelbar vor Thomas gibt es sogar völlig durchschlagende Beweise. In betreff der in den Notabilia enthaltenen Disputatio über die Unbefleckte Empfängnis sei daran erinnert, daß dieselbe nichts anderes ist als eine Frage aus dem Sentenzenkommentar des Ware. P.

315. Pelster, F., Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus: PhJb 43 (1930) 474—487; 44 (1931) 79—92. — Im ersten Teil wird eine Übersicht über eine Anzahl von Hss der Quaestiones in Metaphysicam des Scotus geboten, unter denen Cod. Amplonianus Q. 291 der Stadtbibl. Erfurt, Cod. O. 1. 8 des Merton College Oxford und Cod. 2908 der Kgl. Bibl. Brüssel besondere Bedeutung haben. Die ersten neun Bücher der Quaestiones sind sicher echt, wenn auch nicht von Scotus vollendet und herausgegeben. Im zweiten Teil wird im Anschluß an einen Aufsatz von C. Balić (De collationibus Joannis Duns Scoti doctoris subtilis ac Mariani: Bogoslovni Vestnik 9 [1929] 186—219) und auf Grund eigener Forschung die Textüberlieferung der Collationes untersucht. Man hat 19 Collationes Parisienses und 25 Collationes Oxonienses zu unterscheiden, die in den Drucken gemischt sind — einige fehlen gänzlich. Außerdem hat sich eine Quaestio disputata in die Sammlung verirrt. Die Natur der Collationes ist bis heute noch nicht genügend geklärt. P.

316. Kürzinger, J., Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre (BeitrGeschPhThMA Bd. 22 Heft 5/6). gr. 8° (XVI u. 230 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. *M* 10.85. — Alphonsus Toletanus O. E. S. A. lehrte in Paris um 1345 die Theologie und spielte in späterer Zeit als Begleiter des Kardinallegaten Albornoz und als Erzbischof von Sevilla auch kirchenpolitisch eine gewisse Rolle. K. hat nun das einzig erhaltene erste Buch des Sentenzenkommentars, das auch in einem Druck von 1490 vorliegt, nach der literarhistorischen Seite und in bezug auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie auch inhaltlich näher untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Alfons weder in der Theologie des 14. Jahrhunderts noch auch in der Augustinerschule eine führende Rolle spielte. Gleichwohl ist sein Kommentar für uns von nicht geringem Interesse. Einmal nämlich bietet A. sehr viele Namen von Lehrern, so daß fast die ganze Pariser Schule jener Zeit wieder vor uns ersteht. K. hat alle Zitate mit großer Sorgfalt gesammelt und gibt zugleich die notwendigen biographischen Notizen. Ich frage mich nur, ob es nicht für weitere Verwertung nutzbringender gewesen wäre, die behandelten Probleme zu nennen und bei ihnen die Namen der Lehrer, die zu ihnen Stellung genommen haben, anzuführen. Weiterhin gewinnt der Kommentar dadurch Bedeutung, daß A. bei den einzelnen Fragen die verschiedenen Ansichten der zeitgenössischen Lehrer auseinandersetzt, so daß man einen guten Einblick in die gesamte Problemlage jener Zeit gewinnt. Die Analyse der Einleitungsfragen, die K. durchgeführt hat, ist in dieser Hinsicht aufschlußreich. Arbeiten wie die vorliegende können naturgemäß nicht ganz neue Gesichtspunkte und historische Ausblicke eröffnen; sie sind aber deshalb nicht minder lehrreich, weil sie den Bearbeiter und Leser in eine Zeit einführen und überaus wertvolles Material für später notwendige zusammenfassende Studien bieten. P.

317. Thomson, S. Harrison, Johannis Wyclif Summa de ente. Libri primi tractatus primus et secundus. Now first edited with critical introduction and notes from the two extant manuscripts. 8° (XXXVI u. 119 S.) Oxford 1930, Clarendon Press. *Sh* 10.6.— Von dem wichtigsten philosophischen Traktat Wyclifs, der Summa de ente, waren bisher nur Tr. 3 und 4 des ersten Buches durch M. H. Dziewicki (De ente, London 1909) herausgegeben — ein fehlendes Kapitel findet sich im Speculum 1929, 339—346 —. Th. veröffentlicht nunmehr die beiden ersten Traktate des ersten Buches *De ente in communi* und *De ente primo in communi*. Der Text beruht auf den beiden einzigen bisher bekannten Hss in der Bibl. von Trinity College Cambridge und in der Wiener Staatsbibl. Er ist mit großer Sorgfalt hergestellt — hie und da wäre des Sinnes wegen ein Eingriff in den Text und eine andere Interpunktion notwendig gewesen. Die Einleitung liefert alles Notwendige über die Grundlage der Ausgabe und die Ausgabe selbst. Auch eine Textanalyse ist beigefügt. Die Schrift scheint mir größere Bedeutung zu haben, als man diesen spätscholastischen Texten gewöhnlich beimißt; einmal wegen der Person des Autors, dann aber vor allem, weil sie recht gut in den Realismus der Spätzeit einführt. W. verrät bei aller Ablehnung des Nominalismus eine ausgesprochen kritisch-erkenntnistheoretische Neigung; ausführlich wird auch von der *veritas primitiva* gehandelt. Interessant ist ferner die Tendenz, Gott zum ersten Objekt der Erkenntnis zu machen. Hoffentlich folgen auch die noch fehlenden Teile bald nach.

P.

318. Doucet, V., O.F.M., Magister Aegidius Carlerii († 1472) eiusque Quaestio de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis: Antonianum 5 (1930) 405—442. — Im Juliheft der RechThAncMéd veröffentlichte P. Glorieux eine Abhandlung aus dem 13. Jahrhundert, die sich gegen die Unbefleckte Empfängnis ausspricht. Vgl. Schol 6 (1931) 128 f. Kurz darnach erschien im Antonianum eine Quästion aus dem 15. Jahrhundert, die die Unbefleckte Empfängnis, wenn auch etwas zaghaft, verteidigt. Sie kommt zu dem Schlusse: „Haec est positio nunc magis communis et pietati fidelium et devotioni ad mediatricem Dei et hominum magis amica. ... Iudicavi ideo magis pietati quam rationibus acquiescendum, licet rationes primae partis [sc. negantis Immaculatam Conc.] mihi efficaciores visae sint" (439). Der gelehrte Herausgeber schickt eine Lebensbeschreibung des Verfassers, Aegidius Carlerii (Gilles Carlier oder Charlier) voraus. Derselbe war schon 1403 magister artium in Paris, 1421 magister regens in theologia ebendort, nahm 1432 bis 1436 am Konzil von Basel teil, war dann decanus in Cambrai und starb 1472. Die Schriften des Magisters teilt D. in drei Klassen: Opera artistica et theologica, opera polemica et historica (besonders gegen die Hussiten), opera canonico-moralia. Die Hss sind sorgfältig angegeben. Die erste Reihe umfaßt nur zwei Nummern: Tractatus de laude et utilitate musicae und Lecturae in IV libros Sententiarum. Durch E. Longpré wurde der Herausgeber auf die Frage über die Unbefleckte Empfängnis aufmerksam gemacht (426). Sie ist dem Sentenzenkommentar entnommen. Die Einwände gegen die Unbefleckte Empfängnis, darunter auch der eine oder andere weniger bekannte, werden vorgelegt; es folgen Gründe für die Bewahrung Mariä von der Erbschuld und die Beantwortung der Gegengründe. Ein Hinweis auf die Entscheidung des Baseler Konzils steht am Schluß. Deneffe.

319. Beltrán de Heredia, V., O.P., La patria del M. Fray Franc. de Vitoria a la luz de la crítica histórica. 12° (31 S.) Vitoria 1930, Tip. de Pujol. — Infolge der steigenden Berühmtheit des großen Theologen Fr. v. V. ist in den letzten Jahren eine heftige literarische Fehde um seinen Geburtsort entstanden: Burgos, die alte Hauptstadt Kastiliens, will diese Ehre Vitoria, der Hauptstadt der baskischen Provinz Álava, streitig machen. B. de H., die erste Autorität in der Vitoriaforschung, zeigt nun in diesem Vortrag (am 3. April 1930 im Athenaeum in Vitoria gehalten), daß der Chronist Arriaga, auf dessen Zeugnis sich die Vertreter der Burgos-Hypothese berufen, in diesem Punkte keinen Glauben verdient. Hentrich.

320. Beltrán de Heredia, V., O. P., Colección de dictámenes inéditos del M. fray Francisco de Vitoria: CiencTom 43 (1931 I) 27—50 169—180. — Als Ergänzung seines wertvollen Werkes „Los manuscritos del M. fray Fr. de V." (Madrid 1928) veröffentlicht hier B. de H. acht bisher unbekannte theologische Gutachten V.s, die er in der Provinz.- und Universitätsbibl. Sevilla (333-166-1) und in der Bibl. des Herzogs de Gor in Granada entdeckt hat. Im Anhang werden zwei Briefe Melchior Canos aus dem gleichen Sevillaner Faszikel und ein Gutachten des Diego de Vitoria, des Bruders unseres großen Theologen (Nationalbibl., Madrid, MS 17477, fol. 165), abgedruckt. H.

321. Ehrle, Franz, Kardinal, Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. Primera edición española corregida y aumentada a cargo del P. José M. March S. J. (Biblioteca de „EstudEcl". Serie de Opúsculos. 1) gr. 8° (XVI u. 136 S.) Madrid 1930, EstudEcl. *Pes* 6.—. Stegmüller, Friedr., Zur Literar-

geschichte der Salmantizenser Schule: ThRev 29 (1930) 55—59. — Beltrán de Heredia, Vic., O. P., Los manuscritos de los Teólogos de la Escuela Salmantina: CiencTom 42 (1930 II) 327—349. — Die philosophisch-theologische Zeitschrift der spanischen Jesuiten EstudEcl beginnt, als Ergänzung eine „Biblioteca" sich anzugliedern. Es sollen darin in freier Folge philosophische und theologische Forschungsarbeiten kleineren (in der 1. Reihe, den „Opúsculos") und größeren Umfanges (in der 2. Reihe, den „Obras") bzw. auch unedierte Abhandlungen älterer Scholastiker veröffentlicht werden. Die Scholastik begrüßt ihre Schwesterzeitschrift zu diesem vielversprechenden Unternehmen (das in seiner Zielsetzung an die Baeumkerschen „Beiträge" erinnert), zumal da die „Biblioteca" mit einer Übersetzung eines bedeutenden deutschen Werkes eröffnet wird: der wegweisenden Artikel, die Kardinal Ehrle zu Beginn seiner Forscherarbeit vor 50 Jahren im „Katholik" (1884/5) erscheinen ließ. Für diese spanische Neuauflage in der Zeitschrift EstudEcl (vgl. Schol 4 [1929] 613 f.) und in der „Biblioteca" wird die Forschung dem Übersetzer J. M. March und besonders dem greisen Kardinal selbst, der trotz seiner vielen sonstigen Arbeiten die Aufsätze neu durchgesehen und an einigen Stellen verbessert und ergänzt hat (besonders bei den Literaturnachweisen) zu Dank verpflichtet sein. — Der Neudruck hat auch sogleich zu zwei wertvollen Ergänzungen angeregt. Stegmüller konnte unter den Hss der Ottoboniana noch über 20 weitere Kommentare aus der Salmantizenser Schule nachweisen, über die er in der ThRev einen summarischen Überblick bietet. — Der sehr beachtenswerte Aufsatz B. de Heredias geht die Salmantizenser Theologen im Anschluß an den Aufbau der Ehrle-Schrift durch, verbessert und ergänzt auf Grund der Veröffentlichungen der letzten Jahre (meist von B. de H. selbst) die einzelnen Angaben über deren Leben, Professorenlaufbahn usw. und bereichert vor allem die Verzeichnisse der vatikanischen Hss der Salmantizenser um eine große Fülle spanischer, portugiesischer usw. Hss (letzteres zum Teil auf Grund seiner unveröffentlichten Notizen). Diese Verbesserungen und Ergänzungen sind so bedeutend, daß sie für den Forscher einen notwendigen Anhang zu der von March veranstalteten Neuausgabe bilden werden.
H.

4. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik.

322. Andrian, Leopold, Die Ständeordnung des Alls. Rationales Weltbild eines katholischen Dichters. gr. 8° (263 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. *M* 10.— In gepflegter Sprache wird hier die scholastische Philosophie von einem Nichtfachmann, der sich aber tief in seinen Gegenstand eingelebt hat, dargestellt. Manche Teile sind wirklich ausgezeichnet, so z. B. die Herausarbeitung der Wesenszüge der scholastischen Philosophie. Einiges würde man vielleicht lieber etwas anders ausgedrückt haben; so hat es wohl seine Nachteile, wenn man den wesentlichen Zusammenhang der Dinge, ihren *appetitus naturalis* zueinander hin, mit dem Worte Liebe bezeichnet. Was S. 128 über die chemischen Verbindungen gesagt wird, läßt sich wohl nicht restlos mit der Auffassung der heutigen Chemie vereinen. Für Laien ist das Werk eine schöne Einführung, die das Hindernis der technischen Ausdrücke beseitigt hat.
Brunner.

323. Philosophische Hefte. II. Jahrg. (1930) Heft 3 (S. 125—179). Berlin-Wannsee, Robertstr. 9, Dr. Max. Beck. *M* 2.50. — J. Janeff behandelt „Kant und das Problem der Geschichte" (133—

139): „Die kantische Philosophie [bleibt] ihrem Geist wie ihrem Buchstaben nach lebensfremder Formalismus" (138). — R. Jancke verteidigt die phänomenologische Werteschau der Ethik N. Hartmanns als ein „Fühlen" gegenüber den positivistischen Angriffen v. Asters (127—132). — Der Herausgeber, M. Beck, setzt seinen erkenntnistheoretischen Dialog fort, der ein realistisches Erkennen als ein „schauendes Erfassen dessen, was an sich existiert" (164) lehrt. Ein abschließendes Urteil wird sich erst nach Vollendung des Dialogs ermöglichen lassen. Gemmel.

324. Nink, C., S. J., Grundlegung der Erkenntnistheorie. gr. 8° (XII u. 292 S.) Frankfurt a. M. 1930, Carolus-Druckerei. *M* 10.50; geb. *M* 12.— Das Buch bedeutet gegenüber den üblichen neuscholastischen Darstellungen der Erkenntnistheorie einen bedeutenden Fortschritt. Zu begrüßen ist das entschiedene Eintreten für die Voraussetzungslosigkeit der Erkenntniskritik, die weitgehende Berücksichtigung der Philosophie Hegels und namentlich die über die nur allzu üblich gewordene Darstellung weit hinausgehende Behandlung des Universalienproblems. Mit Recht wird die Auffassung abgelehnt, nach der die Bildung der Allgemeinbegriffe durch das Weglassen der Individuation vollständig erklärt zu sein scheint. Die Leistung des Verstandes besteht vor allem in einem Mehr an Erkenntnis, in der Erfassung des Wesens. Die unmittelbare Wesenserfassung wird freilich in besonnener Weise auf die allerallgemeinsten Merkmale eingeschränkt. Diese Wesenserkenntnis ermöglicht die absolut notwendigen Urteile. Sie ist aber auch Voraussetzung für die induktive Begriffsbildung, die mit Recht als zweite Art der Gewinnung von Allgemeinbegriffen anerkannt wird. — Weniger glücklich scheint es uns zu sein, wenn die Wesenserkenntnis — wahrscheinlich aus dem Bestreben heraus, auch das Einfachste noch zu erklären — mit Notwendigkeitserkenntnis fast ganz gleichgesetzt wird; so wird z. B. das Wesen des Seins geradezu in das Nicht-nicht-sein-können gesetzt. Unseres Erachtens kann dagegen eine Notwendigkeitserkenntnis erst im Vergleich von zwei ihrem Wesen nach erkannten Seinsinhalten vorliegen, also nicht in der einfachen begrifflichen Erfassung. Wenn der einfache Wesensbegriff die Notwendigkeitserkenntnis nicht nur begründete, sondern schon wirklich einschlösse, wäre ja auch ein Erfassen des Begriffsinhaltes im Gegenstand der Wahrnehmung (ein *intellegibile in sensibili)* und damit eine Erkenntnis der ontologischen Geltung des Begriffs unmöglich; denn auch in der geistigen Wahrnehmung wird, wie N. richtig bemerkt, eine Notwendigkeit nicht erkannt. Mit dieser allzu starken Betonung der Notwendigkeitserkenntnis mag dann auch ein gewisses Übertreiben im Aufzählen dessen zusammenhängen, was in jedem Begriff und Urteil miterkannt sein soll (12 169 f.). Auch die Ableitung des Prinzips vom zureichenden Grund (51—55) und die Behandlung der Erkenntnis der Außenwelt (258—268) wird schwerlich allgemein befriedigen. Aber gegenüber dem wesentlichen Verdienst des Buches müssen diese Ausstellungen zurücktreten. de Vries.

325. Le Rohellec, J., De genuina humanae cognitionis ratione adversus idealismum hodiernum: DivThom (Pi) 32 (1929) 563—573; 33 (1930) 149—163 576—587. — Der erste Teil bietet eine eingehende Analyse der metaphysischen Natur der Erkenntnis. Daraus leitet R. recht glücklich drei Wurzeln des Idealismus ab, als dessen Vertreter er im folgenden Gentile herausgreift. Einem zusammenfassenden Überblick über die Grundgedanken dieses Philosophen schließt sich die Widerlegung der idealistischen Fundamentalthese an. Zuerst werden

in indirektem Verfahren Folgerungen aufgezeigt, die Gentile durchaus vermeiden will und Schwierigkeiten gelöst, welche dieser gegen den Realismus erhebt. Dann wird die Objektivität unserer Erkenntnis auf Grund der unmittelbaren Evidenz und des Bewußtseinszeugnisses direkt nachgewiesen. Wenn dabei die Wendung vorkommt, das folge aus der „formalis ratio" der Erkenntnis, so klingt das etwas gar dogmatisch. Der Verf. stützt sich dabei wohl auf den ersten Teil seiner Arbeit, aber dort wurde eine metaphysische Deduktion, nicht die hier erforderliche kritische Erhärtung des Wesens der Erkenntnis gegeben. Für diese deutet zwar R. anschließend an De ver. q. 1 a. 9 den richtigen Weg an, wertet aber das Bewußtseinszeugnis und die Gegebenheiten der unmittelbaren Evidenz nicht genug aus, indem er auf eine ausführliche kritische Analyse verzichtet. Auch wäre bei dem ganzen Fragenkomplex sorgfältig zwischen Außen- und Innenwelt zu scheiden, da doch die Problemlage bei beiden wesentlich verschieden ist. Der Schluß der Arbeit führt in Einzelpunkten die Auseinandersetzung mit Gentile fort. — Wertvoll ist die mit vielen Texten belegte Einführung in das Denken von Gentile; in seinen kritischen und positiv aufbauenden Ausführungen bietet R. kaum mehr als eine selten übersichtliche Darstellung dessen, was in den Lehrbüchern zu finden ist.
Lotz.

326. Warrain, F., Rationalisme et Thomisme: RevThom 35 (1930) 374—400; 36 (1931) 94—130. — Einen ihrer heftigsten Gegner fand die Scholastik, insbesondere der Thomismus, in Rougier. Nachdem schon Bruno de Solages in der RevThom zu R.s Werk „La Scolastique et le Thomisme" Stellung genommen hat, beschäftigt sich jetzt W. mit einer anderen Schrift R.s „Les Paralogismes du Rationalisme". Zum Rationalismus zählt er alle phil. Systeme, die absolute Prinzipien kennen, besonders auch die Phil. des hl. Thomas. Mit dem Rüstzeug der modernen Mathematik und Naturwissenschaft sucht er dieses Denken zu erschüttern. Alles ist nur relativ, es gibt nichts Absolutes. Die sogenannten absoluten Erkenntnisse der Vernunft sind nur eine Anhäufung der allgemein angenommenen Vorurteile, nur die Verallgemeinerung des täglich Erfahrenen. W. weist seine Angriffe, besonders zwei Grundgedanken durchführend, recht geschickt zurück. Seine Angelpunkte sind die absolute Geltung des Prinzips vom Seinsgrunde und die darauf fußende Erkenntnis, daß das Relative das Absolute voraussetzt, letztlich Gott.
L.

327. Losacco, M., I Fondamenti dell' Oggettivismo: RivFilNeoscol 22 (1930) 462—481. — In einem früheren Artikel „Intorno al Solipsismo" hat L. die Irrwege des Subjektivismus herausgearbeitet. Jetzt prüft er jene Gedankenströmungen, die diesem Subjektivismus entgegentreten und einen tragfähigen Objektivismus und Realismus aufzubauen suchen. Neben den Ungeheuerlichkeiten des Subjektivismus drängt auch der Anti-Intellektualismus, der von Bergson ausgeht, zu einem gesunden Objektivismus. Einige Schüler Brentanos, wie Meinong und Husserl, bahnen wieder Wege zurück zur Scholastik. Der größte Teil des Artikels ist einer ausführlichen kritischen Besprechung der „Einführung in die Philosophie" von Francesco de Sarlo geweiht, der sein Werk bezeichnenderweise Brentano gewidmet hat. De Sarlo vertritt einen vernünftigen Realismus, den er ebenso entschieden gegen den Idealismus eines Gentile wie den werttheoretischen Kantianismus eines Rickert abgrenzt. Im einzelnen ist noch manches unsicher und tastend; man gewinnt den Eindruck, daß sowohl L. als auch Sarlo noch mehr in der scholastischen Tradition verwurzelt sein könnten.
L.

328. Straubinger, H., Die Evidenz des Kausalitätsgesetzes: PhJb 44 (1931) 25—40. — St. prüft einige neuere Begründungen des Kausalitätsprinzips, besonders die von Droege, Franzelin und Fuetscher (vgl. Schol 6 [1931] 137 f.; 5 [1930] 150; 6 [1931] 136 f.). Droege verwechsle in seiner Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip Formalgrund und dynamischen Grund, Franzelin und Fuetscher ließen sich Voraussetzung des zu Beweisenden zuschulden kommen. Was den letzteren angeht, ist aber zu bemerken, daß St. die entscheidenden Darlegungen F.s (Die ersten Seins- und Denkprinzipien 182—211) nicht berücksichtigt; seine Ausstellungen richten sich gegen einen Gedankengang, den F. nur als *argumentum ad hominem* bringt und von dem er überdies (a. a. O. 181) selbst zugibt, daß der Gegner sich ihm noch entziehen kann. Als seine eigene Auffassung betont St., das Kausalprinzip müsse sich letztlich auf eine unmittelbare, auf die Evidenz des Widerspruchsprinzips inhaltlich nicht zurückführbare Einsicht stützen, diese aber setze eine Erfassung von Wesenhaftem in dem durch die Anschauung Gegebenen voraus. — Sollte sich diese Auffassung mehr und mehr durchsetzen, so hätte der nicht immer sehr erquickliche Streit um die Prinzipien doch einen wertvollen Gewinn gebracht. de Vries.

329. von Skibniewski, St. L., Kausalität. gr. 8° (128 S.) Paderborn 1930, Schöningh. *M* 5.— Eine — leider wenig glückliche — Gegenschrift gegen Hessens Buch „Das Kausalprinzip" (vgl. Schol 4 [1929] 589 ff.). Der Verf. verliert sich meist in Nebenfragen, in denen man nicht selten eher Hessen zustimmen wird. So sollte man doch z. B. nicht bestreiten, daß jeder Beweis des Daseins Gottes der Metaphysik zuzurechnen ist, oder daß der Satz *Quidquid movetur, ab alio movetur* einen besonderen Fall des Kausalitätsprinzips darstellt. Bei der Erklärung dieses Bewegungsprinzips, aber auch sonst öfters macht zudem die nicht immer klare Ausdrucksweise und die unruhige Art der Beweisführung es recht schwer, zu verstehen, was v. Sk. eigentlich sagen will. Die überaus zahlreichen Zitate zeigen zwar eine erstaunliche Belesenheit, scheinen aber nicht immer zur Sache zu sein; auch offenbar unrichtige Deutungen kommen vor, so z. B., wenn die Begriffsbestimmung des Instruments *(movens motum)* mit „die Bewegung bewegen(d)" wiedergegeben wird (40), oder wenn aus dem Satz des Suarez: „non inquirimus, an causa sit, quia nihil est per se notius", geschlossen wird, S. halte eine Definition der Ursache für unmöglich (78), und das, obwohl es bei S. gleich im folgenden Satz heißt: „causa... definiri potest et debet"! de Vr.

330. Zamboni, G., Percezionismo immediato e realismo critico: RivFilNeoscol 22 (1930) 339—370. — Mit einem gutmütig überlegenen Lächeln verteidigt hier Z. seine erkenntnistheoretischen Anschauungen gegen die in der Tat weit übers Ziel hinausschießenden Angriffe, die G. Cantagalli im gleichen Jahrgang der RivFilNeoscol (112—131) gegen seine Philosophie als eine „filosofia del fantasma" richtete. Die wichtigsten Streitpunkte sind folgende: C. lehnt eine klare Unterscheidung von Sinn und Verstand als falschen Dualismus ab. Die eigene Seele wird nach ihm nur durch Schlußfolgerung erkannt, während Z. mit Recht eine unmittelbare übersinnliche Erfahrung des Daseins und Wirkens unseres Ich annimmt. Es dürfte aber wohl zu weit gehen, wenn er auch von einem unmittelbaren Bewußtsein der Substantialität und der Ausdehnung des Ich spricht. Nach C. erfassen wir in sinnlich-intellektueller Erkenntnis unmittelbar die Dinge der Außenwelt, ja, dem Wortlaut seiner Ausführungen nach sogar

fremdes Seelenleben; Z. dagegen verteidigt einen kritischen Realismus. Zum Schluß gibt Z. eine kurze Zusammenfassung der Hauptpunkte seiner „Gnoseologie". — In einer Antwort (ebd. 487) gibt C. zu, daß das Dasein unserer Seele eine Tatsache sei, die keines Beweises bedürfe. de Vr.

331. E. R. Jaensch und Mitarbeiter. Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis. IV. Jaensch Erich, Grundriß der Kategorienlehre auf der Grundlage psychologischer Strukturpsychologie: ZPsych 119 (1931) 1—100; 120 (1931) 46—125. — Ausgehend von der Tatsache, daß Objekt und Subjekt am Ausbau der Wahrnehmungswelt wirken, wird in bewußter Einstellung sowohl gegen naiven Realismus als auch gegen Idealismus der Anteil des Subjektiven eingehend und geistreich hervorgehoben und strukturpsychologisch analysiert. Die beiden intellektuellen subjektiven Haltungen, „physikoforme" (mehr sachlich den Dingen hingegebene und auf Kausalität eingestellte) und „ideoforme" (mehr teleologischer und Sinndeutung und subj. Verarbeitung der Gegebenheiten zugewandte) sind ihrerseits begründet in den Eigenarten der desintegrierten bzw. integrierten seelischen „Grundform", wie sie die Schule Jaenschs anderweitig ausführlich behandelt. Anwendung der Unterscheidung zweier Haltungsweisen auf die Systemformen der Philosophie, auf die Arten künstlerischen Schaffens usw. und Vergleich dieser „Kategorienlehre" mit Gestaltpsychologie, mit Idealismus, Psychovitalismus, Neuplatonismus, allzu vornehm behandeltem Materialismus und mit Kants Subjektivismus führt zur Ablehnung des eigentlichen Relativismus, aber zugleich zu intensiver Forderung von Wissen um die Grenzen eigener Objektivität und darum zu Toleranz gegen Andersmeinende. Willwoll.

332. Masnovo, A., Problemi di metafisica e di criteriologia. gr. 8° (VII u. 50 S.) Mailand 1930, Società Editrice „Vita e Pensiero". L 5.— In diesem Beitrag zu den wertvollen „Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore" prüft M. in lichtvollen, scharfsinnigen, vielleicht sogar aus lebhaftem Interesse für die Sache in der Form zuweilen allzu scharfen Darlegungen einige in sich zusammenhängende metaphysische und erkenntnistheoretische Lehrstücke des um die Neuscholastik so verdienten Kardinals Mercier. Mit Unrecht lehnt Mercier die Auffassung ab, nach der Gott das Fundament der inneren Möglichkeit der Dinge ist. Unsere abstrakten Begriffe können nicht ontologisches Fundament der inneren Möglichkeit sein, ja nicht einmal genügender Erkenntnisgrund; denn die innere Möglichkeit besteht nicht in der „Vereinbarkeit der Merkmale" allein, sondern vor allem in der Seinsmöglichkeit der einzelnen Merkmale, die für uns nicht aus bloßen Begriffen, sondern nur aus der Erfahrung ihrer Wirklichkeit feststehen kann (20 f. 36 f. 48) — ein sehr beachtenswerter Hinweis auf eine manchmal vergessene Wahrheit! Die ontologische Wahrheit ist nur als Übereinstimmung des Seins mit dem göttlichen Verstand eine allem Sein notwendig zukommende Eigenschaft. Die logische Wahrheit aber muß auch im ersten Ansatz der Erkenntnistheorie als Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, nicht als Übereinstimmung von zwei Bewußtseinsinhalten unter sich aufgefaßt werden. Denn es geht nicht an, zunächst nur die ideale Geltung der Prinzipien festzustellen und dann mit Hilfe dieser rein idealen Prinzipien die Realität zu beweisen. Die beiden Ordnungen dürfen auch nicht selbständig nebeneinandergestellt werden. Vielmehr muß die Erkenntnis der Prinzipien an die Erkenntnis einer Wirklich-

keit anknüpfen. Die überaus klaren grundsätzlichen Darlegungen, in denen M. diese Art des Vorangehens als notwendig verteidigt, verdienen alle Beachtung. Freilich dürfte er Mercier hier wohl mißverstanden haben; auch diesem scheint es fernzuliegen, die Erkenntnis aller (auch der inneren) Wirklichkeit von der Erkenntnis der idealen Prinzipien abhängig zu machen (vgl. z. B. Critériologie générale[8] 393). de Vries.

333. Thyssen, J., Die philosophische Methode. Erster (gegenstandstheoretischer) Teil. gr. 8° (263 S.) Halle 1930, Niemeyer, *M* 12.— Wie schon im Untertitel angedeutet ist, stellt das Werk eine Fortsetzung Meinongscher Gedankengänge dar. Es wird der Versuch einer „Logik der Philosophie" unternommen. Die Hauptfrage ist: Wie findet die eigentümlich philosophische Erkenntnis ihre vom Subjekt unabhängig bestehenden Gegenständlichkeiten vor? Daß die philosophische wie alle Erkenntnis ein solches Vorfinden ist, steht von Anfang an fest. Um den Weg zur Beantwortung dieser Frage vorzubereiten, werden in dem hier vorliegenden ersten (allgemein gegenstandstheoretischen) Teil zwei verschiedene Weisen der Gegebenheit unterschieden; sie werden dominante und inhärente Gegebenheit genannt. Die dominanten sind die tragenden, grundlegenden Gegebenheiten, die inhärenten sind jene, die nur auf dem Grunde der anderen gegeben sein können. So sind nach dem Verf. in der Erkenntnis der äußeren Gegebenheiten die Farben überall die Träger der übrigen Beschaffenheiten. Dabei können inhärente Gegebenheiten hinsichtlich weiterer Gegenständlichkeiten wieder dominant sein. Als Grundformen der Inhärenz werden die synthetische („Gegenstände höherer Ordnung", wie z. B. die Beziehungen, die nur in dem, was in den Fundamenten gegeben ist, gegenständlich werden können) und die eingliedrige Inhärenz (Stellen in Raum und Zeit) unterschieden; als Sonderform ist das seelische Inhärenzverhältnis von besonderer Bedeutung, zumal das Vorhandensein eines zweiten Dominanten im „Akt", nämlich das Akt-Subjekt. Inwiefern diese Dominanz-Inhärenz-Theorie die Wegweisung für die methodische Verfolgung aller philosophischen Gegenständlichkeiten abgeben soll, wird der noch ausstehende zweite Teil zu zeigen haben. — In manchen Gedanken berührt sich diese Gegenstandstheorie mit der scholastischen Lehre vom *intelligibile in sensibilibus* sowie vom *per se quoad nos notum* und *per aliud quoad nos notum*. Die ganze Untersuchung würde wohl nicht wenig an Verständlichkeit gewonnen haben, wenn einleitend wenigstens eine kurze Kennzeichnung der philosophischen Erkenntnis, um deren Methode es ja geht, Platz gefunden hätte. Claßen.

334. Maritain, J., Science et Philosophie d'après les principes du réalisme critique: RevThom 36 (1931) 1—46. — Die Fragen der Wissenschaftslehre sind im heutigen scholastischen Denken wenig ausgebaut und noch weniger geklärt. Meinungsverschiedenheit besteht vor allem über das Verhältnis von Phil. und Naturwissenschaft. Während die einen graduelle Übergänge zwischen beiden annehmen, glauben die anderen, an ihrem Wesensunterschied festhalten zu müssen. Für diese letzte Ansicht tritt auch M. ein, dessen Standpunkt die meisten Thomisten teilen. Nach ihm gibt es eine zweifache Auflösung unserer Begriffe: die eine steigt zum Sein auf, in dem das Sinnlich-Faßbare nur indirekt enthalten ist, die andere bewegt sich zum Sinnlichen, Meßbaren hinab, in dem das Sein nur indirekt eingeschlossen ist, nur als letztes Fundament aller empirischen Vorstellungen, nicht für sich herausgehoben. Die erste Einstellung eignet der Phil., die

das körperliche Sein als solches erforscht und nach seinen intelligiblen Notwendigkeiten und Seinsgründen fragt. Die zweite Betrachtungsweise ist die Nat.-Wiss., welche sich mit den Phänomenen beschäftigt und unter ihnen empirische Bedingungszusammenhänge und mathematische Gesetzmäßigkeiten aufzustellen sucht; die innere Natur des körperlichen Seins geht sie zunächst nichts an, nur indirekt konstruiert sie ein System des Seins, für das ihr einziges Kriterium sein Erklärungswert für ihre Ergebnisse ist. Der Phil. genügt an sich die gewöhnliche Erfahrung als Ausgangspunkt, doch kann die Nat.-Wiss. sie fördern, wenn aus ihren Konklusionen die intelligiblen Notwendigkeiten herausgehoben werden. — M.s Ausführungen mögen einseitig sein und die Seinsgeltung der nat.-wiss. Erkenntnis unterschätzen, auch mag die zugrunde liegende Abstraktionstheorie vielleicht die wesenserfassende Kraft des menschlichen Verstandes zu hoch anschlagen, trotzdem scheint der Grundgedanke eines Wesensunterschiedes zwischen den beiden Wissensgebieten wohl der Erwägung wert und für den Aufbau einer schol. Wissenschaftslehre fruchtbar. Lotz.

335. Dingler, Hugo, Das System. Das philosophisch-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie. gr. 8° (133 S.) München 1930, Reinhardt. *M* 5.50; Lw. *M* 7.80. — Der Verf. will den Nachweis erbringen, daß es ein System gibt (d. h. sein F-System), das alle geordneten rationalen Maßnahmen (zu denen auch die exakten Wissenschaften weitgehend gehören) umfaßt, und das gegen jeden skeptischen Angriff gefeit ist. Alle anderen Systeme sind nur Teilstücke dieses einen Systems (9). Auf S. 42 ff. skizziert D. die Fundamente seines Systems wie folgt: Am Anfang steht der unmittelbare, lebendige Wille. Er ist in seiner Reinheit Grund seiner selbst und bedarf keiner weiteren Begründung. Dieser Wille ist aber kein Axiom, sondern fungiert in seiner Selbstheit als der absolute Geltungsgrund für die von ihm weiterhin freigesetzten Handlungsanweisungen. Diese letzteren stellen Planungen von Handlungen dar und enthalten so gewisse Denkformen, deren Benennungen Grundbegriffe des Systems bilden. Unter diesen Grundbegriffen ergeben sich durch die Handlungsanweisungen, welche ihre Realisierung definieren, Verbindungen, Beziehungen, die in Satzform ausgesprochen werden können, die dann keine unmittelbaren Handlungsanweisungen mehr sind, sondern die Form von Aussagen gewinnen. Unter diesen letzteren Sätzen kommen dann erst diejenigen zutage, die sonst als Axiome einem logischen Aufbau zugrunde gelegt werden. Die starke Betonung des Willens durchzieht die ganze Darstellung. „Das F-System ruht als auf seiner letzten Basis auf dem Willen" (66). Die F-Sätze sind Handlungsanweisungen (100). Der Wille schafft sich Eindeutigkeit durch Einführung des Dingbegriffs (108). Der aktive Wille ist das Zentrum der Eindeutigkeitsaktion (113). Das Sein selbst ist völlig irrational (117). Den Kernpunkt unseres Verhältnisses zur Welt sieht der Verf. darin, daß ich selbst ein wirkendes Zentrum der Welt bin, daß ich diese Welt nicht etwa nur zu beobachten habe, sondern daß ich selbst diese Welt verändere (123). — In dieser Voranstellung des Willens liegt die Schwäche des Systems. Der Verf. dürfte wohl wenige Anhänger für seine Lehre finden, trotz der großen Sicherheit, mit der er sie vorträgt. Steichen.

336. Santeler, J., S. J., Die Lehre von der Analogie des Seins: ZKathTh 55 (1931) 1—43. — S. verteidigt die Analogielehre des Suarez gegen die Ausführungen G. M. Mansers O. P. im Div-Thom(Fr) 7 (1929) 3—30 322—347 373—399. Die Einheit des Seins-

begriffes, wie sie Suarez versteht, führt nicht zu seiner metaphysischen Eindeutigkeit. Die Attributionsanalogie wird ohne Grund von M. abgelehnt, da die Einschränkung dieser Analogieart auf eine rein äußere Übertragung des Namens willkürlich ist; es gibt auch eine Analogie der inneren Attribution. Freilich ist zuzugeben, daß Suarez bei der Ablehnung der Proportionalitätsanalogie denselben Fehler begeht: er hält diese Analogie fälschlicherweise für eine notwendig äußere. Die Proportionalitätsanalogie wird gewöhnlich durch die Formel ausgedrückt: Gott verhält sich zu seinem Sein wie das Geschöpf zu dem seinen. Demgegenüber betont S., daß von einer Identität der Verhältnisse keine Rede sein kann, da ja gerade im verschiedenen Verhältnis von Wesen und Dasein der „tiefste Unterschied zwischen Gott und Geschöpf" bestehe. Ferner könne die so aufgefaßte Proportionalitätsanalogie nicht die einzige sein, weil sie eine Gleichung mit zwei Unbekannten darstelle, so daß auf Grund dieses Verhältnisses von Verhältnissen allein eine Erkenntnis Gottes unmöglich sei. — Mißverstanden hat S. wohl die Auffassung vieler Thomisten, derzufolge der Seinsbegriff *confuso modo* die Differenzen enthält. de Vries.

337. Manser, G. M., O. P., Das Wesen des Thomismus. § 6. Der tiefste Unterschied zwischen Gott und Geschöpf: DivThom(Fr) 8 (1930) 82—97 117—144 361—380. — Den tiefsten Unterschied zwischen Gott und Geschöpf sieht M. darin, daß Wesen und Dasein in Gott real identisch, im Geschöpf real verschieden sind. Ansätze zu dieser Lehre finden sich schon bei Aristoteles (Unterscheidungen zwischen kategorialem und transzendentalem Sein, zwischen Notwendigem und Kontingentem), dann bei Boëthius (*quod est* und *esse* = konkretes Suppositum und abstrakte Form); ein Einfluß des Neuplatonismus auf die Entwicklung der Lehre wird dagegen abgelehnt. Schon bei Hugo von St. Victor, dann bei Alexander von Hales werde das *quod est* und *esse* (bzw. *quo est*) als Wesen und Dasein aufgefaßt, und zwar sei auch bei letzterem die Unterscheidung zwischen beiden eine reale, nicht, wie Sinistrero meine, nur eine begriffliche (vgl. dazu die Bemerkungen von Pelster in Schol 5 [1930] 455). Weiter untersucht M. die Stellung Johanns von Rupella, Alberts des Großen und besonders ausführlich die des hl. Thomas. Suarez trage in die Lehre von der realen Unterscheidung dadurch einen völlig irrigen Sinn hinein, daß er sie als eine Unterscheidung zwischen zwei Dingen betrachte; so mache er sich die Widerlegung allerdings sehr leicht. — Aber macht sich nicht M. der entgegengesetzten Lehre gegenüber desselben Fehlers schuldig, wenn er sie so zusammenfassen zu dürfen glaubt: „Gott ist Gott und ens a se und daher actus purus, weil in ihm Existenz und Essenz real dasselbe sind, die Kreatur ist Kreatur und ens ab alio und ens potentiale, trotzdem Essenz und Existenz in ihr real dasselbe sind" (96)? Das ist freilich vollendeter Unsinn, wird aber von niemand gelehrt. Jeder gute „Suaresianer" wird sagen: Die reale Identität zwischen Dasein und Wesen genügt nicht zur Begründung der Unendlichkeit Gottes, sondern nur die über eine bloß reale hinausgehende metaphysische Identität; das Geschöpf ist aber Geschöpf und endlich, weil in ihm Wesen und Dasein metaphysisch verschieden sind. — Sollen wir in der alten Streitfrage nicht ewig auf demselben Fleck bleiben, so wird es nötig sein, auf beiden Seiten sich nicht mehr mit den bloßen Namenserklärungen von realer und gedanklicher Unterscheidung, bei denen sich dann schließlich doch jeder heimlich etwas anderes denkt, zu begnügen, sondern eine vom

unmittelbar Gegebenen ausgehende Entwicklung der Begriffe zu bieten, die eindeutig zeigt, was man sich unter einer realen Unterscheidung, die doch nicht Unterscheidung zweier *res* ist, bzw. unter einer metaphysischen und doch nicht realen Unterscheidung zu denken habe. Wenn dabei die alte Streitfrage ganz oder fast ganz verschwinden sollte, um so besser! — Auch in der geschichtlichen Untersuchung der Frage dürfte es wohl nicht angehen, sich nur immer auf die Worte *distinctio realis* bzw. *rationis* zu stürzen. de Vr.

338. Absil, Th., Gedanken über die (metaphysische) Weise: StudCath 7 (1931) 41—71 73—101. — Diese mit großer spekulativer Kraft geschriebene Abhandlung ist der Frage der „modi" gewidmet. Freilich faßt A. die „Weise" nicht im gewöhnlichen Sinne auf; am ehesten wird man ihn verstehen, wenn man etwa von den *„modi" contrahentes ens* ausgeht. A. definiert die Weise, wohl nicht sehr glücklich, als „das Seiende, nicht nach seiner Vollkommenheit betrachtet", wobei „Vollkommenheit" nur das absolut betrachtete Dasein und das ganz unbestimmt aufgefaßte Wesen zu bedeuten scheint. Jede Bestimmung des Wesens wird schon seine Weise genannt. So ist die Weise des Geschöpfes der endliche, bestimmte Grad seines Wesens, die Weise Gottes die Unendlichkeit. Die Potenz hat aus sich ihre Weise, die nur gedanklich von ihr verschieden ist. Der Akt, der in einer Potenz aufgenommen wird, empfängt seine Weise von der Potenz (actus limitatur per potentiam). Den Einfluß, den die Potenz dabei auf den Akt ausübt, nennt A. die „Weisung"; sie ist Ausübung der *causalitas materialis*, der Potenz angehörend, aber von ihr dinglich verschieden. Die Anwendung dieser Begriffe führt A. zu einer neuen Auffassung der Persönlichkeit, d. h. der Rücksicht, durch die ein intellektuelles Einzelwesen formell zur Person konstituiert wird (*suppositalitas* bzw. bei Suarez *subsistentia*). Es soll das weder das Sein noch ein *modus* der Wesenheit sein, sondern „die Weisung des Seins durch das Wesen". — Die Anwendung dieser Theorie auf das Geheimnis der Menschwerdung unterliegt freilich u. E. denselben Bedenken wie die bekannte Auffassung Billots: Ist die durch die hergebrachten metaphysischen Beweise dargetane Unterscheidung von Dasein und Wesen von der Art, daß ohne Widerspruch eine Natur *formaliter* durch das Sein einer anderen existieren kann? Die Anwendung auf die Dreipersönlichkeit Gottes erscheint ziemlich gezwungen und auch deshalb nicht ganz unbedenklich, weil die *ratio constitutiva* der Personen nicht mehr in die Beziehungen selbst gesetzt zu werden scheint. — Von seiner abweichende Auffassungen sieht A. zuweilen allzusehr nur aus dem Gesichtswinkel seiner eigenartigen Fragestellungen, so daß er nicht zu ihrem vollen Verständnis kommt. Man möchte wünschen, daß ein so tiefbohrender Denker mehr den Anschluß an die lebendige Tradition fände. Es wäre sonst schade, wenn die Selbständigkeit seines Denkens schließlich zu unfruchtbarer Vereinzelung führte. de Vr.

339. Bandas, R. G., The Theistic Arguments and Contemporary Thought: NewSchol 4 (1930) 378—392. — Zählt kurz die bekannten Schwierigkeiten moderner, besonders amerikanischer Philosophen gegen die scholastischen Gottesbeweise auf und fügt eine Darlegung der Grundlinien eben dieser Argumente hinzu. Brunner.

340. Löwith, Karl, Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie: ThRundschau 22 (1930) 26—64 333—361. — L. zeigt, wie die Phänomenologie notwendigerweise aus dem Stadium bloßer Be-

schreibung zur Interpretation der Phänomene übergehen mußte, weil bereits die bloße Beschreibung der Anfang einer Ausdeutung ist, die von der Verstehensrichtung des Erkennenden bestimmt wird. Auch Heideggers Interpretation ist bereits von einem bestimmten Existenzideal geleitet. Sie ist also nicht neutral. Neutral ist der Mensch nur, wenn er sich rein da-seiend, also gerade nicht existential, verhält. Hierin stimmt L. der Kritik von Misch an Heidegger zu, während er andere Kritiken ablehnt. Auf den zweiten Teil, das Verhältnis der Phänomenologie zur protestantischen Theologie, wird kaum eingegangen. Br.

341. Unger, Erich, Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis. gr. 8° (VIII u. 304 S.) München 1930, R. Oldenbourg. *M* 10.—; geb. *M* 12.50. — Die bisherigen Versuche, das Wesen des Mythos zu erklären, haben seinen Anspruch, Wirkliches zu berichten, außer acht gelassen oder wegerklärt. Mythos ist aber nichts anderes als die Wiedergabe der Erfahrung der Gesamtwirklichkeit, die der dazu begabte Mensch im Zustande der Bewußtseinstotalität macht, die durch reelle Summierung der biologischen Lebenskraft einer Vielheit in einem Einzigen hergestellt wird. Individuen, deren Lebenskraft so summierbar ist, bilden einen echten Stamm oder ein echtes Volk; seine biologische Ganzheit, die diese außergewöhnlichen Vorgänge ermöglicht, ist sein Gott. Dies wird auch philosophisch deduziert: Die echten philosophischen Probleme sind Leerstellen der empirischen Wirklichkeit; sie sind erfüllt von einer anderen, an der unseren gemessenen, „unmöglichen" Wirklichkeit, deren Totalität Gegenstand der Erfahrung der Totalität des jetzt in Funktionen zerteilten Bewußtseins wäre. Und zwar hat das Bewußtsein dabei herstellende Bedeutung. Der Ansatzpunkt hierzu kann nur in der psycho-physischen Natur des Menschen liegen, wo Freiheit und Notwendigkeit sich begegnen, wie Atmung, Nahrung usw. Dichtung und Philosophie sind irreale, leere Ersatzversuche für den Mythos. Darum ist die Wirklichkeit auch herstellbar durch eine Kombination der Bewußtseinsfunktionen, wo jede ihr Äußerstes leistet. Das führt zum Goldbergschen Herstellungsprinzip durch Kombination der abstrakten Universalien in einer Weise, wie sie in unserer Wirklichkeit nicht vorkommen können. Dabei kommt es zu einer fortschreitenden Konkretion und Annäherung an die herzustellende Gesamtwirklichkeit. Denn unsere Imagination in ihrer verwegensten Tätigkeit übertrifft nie die Möglichkeiten der Gesamtwirklichkeit. Der Grad der Unmöglichkeit ist nur der Grad der Entfernung von unserer Wirklichkeit. — Es ist wohl nicht zu leugnen, daß biologische Ausnahmezustände im Leben der Primitiven eine große Rolle spielen, was aber die hier geforderte reale Summierbarkeit biologischer Kraft nicht beweist. Als philosophische Theorie ist die aufgestellte Erklärung unhaltbar; wird doch Religion, Kunst, Philosophie zu einem Epiphänomen der Lebenskraft. So ist sie von der leidenschaftlich abgelehnten Psychoanalyse doch nicht so weit entfernt, wie es dem Verf. erscheinen mag. Br.

5. Naturphilosophie. Psychologie.

342. Lotze, Hermann, Grundzüge der Naturphilosophie. 2. Aufl. gr. 8° (98 S.) Leipzig 1889, Hirzel. Geb. *M* 4.— Das vorliegende Buch ist ein Neudruck der 2. Auflage (1889) der Diktate aus den Vorlesungen, die L. im W.-S. 1874/75 an der Universität Berlin über Naturphilosophie gehalten hat. L. nimmt eine hervor-

ragende Stelle unter den deutschen Naturphilosophen seiner Zeit ein. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß seine Grundzüge der Naturphilosophie neu aufgelegt und so leichter zugänglich gemacht worden sind. Auch heute noch liest man die sehr klare Schrift mit Genuß. Ganz besonders interessant sind die Abschnitte über das Leben und seine Rätsel. L. war ein Gegner der rein mechanistischen Auffassung der Lebensvorgänge. Im Pflanzen- und Tierreiche sieht er das Walten eines Planes, nach dem sich die Lebensvorgänge abspielen. Am Schlusse des Buches hat L. seine Auffassung vom Geschehen in der Natur zusammengefaßt. „Es kann natürlich nicht unsere Meinung sein, jene ‚Schöpfung' in einer Anzahl prinziplos aufeinander folgender Willensakte zu sehen, die, einander zum Teil widersprechend, beständig das modifizierten, was frühere hervorgebracht hätten. Sondern nur darauf kommt es an, zuzugestehen, daß der ganze gegliederte Mechanismus, durch den die Welt sich erhält und fortentwickelt, nichts anderes ist, als der Gesamtausdruck des geistigen Entwicklungstriebes, durch den jene ‚absolute Substanz' sich entfaltet." Das klingt pantheistisch. Steichen.

343. Stark, Johannes, Fortschritte und Probleme der Atomforschung. 8° (VIII u. 112 S.; mit 11 Figuren) Leipzig 1931, Barth. *M* 4.80. — Inhalt. Vorwort. I. Die großen Probleme der Physik in der Gegenwart. II. Beiträge zur Optik der Atomstruktur. III. Neue Erscheinungen, betreffend Atomstruktur und Lichtemission. IV. Die Axialität der Valenzfelder des Kohlenstoff- und Stickstoffatoms. V. Die Kausalität im Verhalten des Elektrons. VI. Über den Dogmatismus moderner Theorien in der Physik. — Einer unserer Nobelpreisträger für Physik bietet uns hier einen Neudruck von Vorträgen und Abhandlungen, die dem Leser eine Übersicht über die neueren Fortschritte der Atomforschung vermitteln sollen (Vorwort). Der Verfasser bringt hauptsächlich seine eigenen Arbeiten zur Darstellung. So wird das Gesamtbild etwas unvollständig und nicht ganz das, was der Titel zu versprechen scheint. An den neuen und neuesten Theorien der Atomphysik wird scharfe Kritik geübt. Diese Kritik ist jedoch nicht rein negativ. Sie wird begründet durch physikalische Erfahrungen und es werden auch andere Theorien geboten, die jedoch auch ihrerseits nicht von Schwierigkeiten frei sind. So z. B. wird auf S. 76 eine Strömung elektromagnetischer Energie an der Elektronoberfläche angenommen. Von einer Ursache dieser Strömung erfahren wir nichts. Wir werden nur auf das Buch des Verfassers: Atomstruktur und Atombindung (1928) verwiesen. Bei der ganzen Anlage des Buches, Sammlung von unabhängigen Vorträgen und Abhandlungen, treten naturgemäß häufige Wiederholungen auf. Das ist ein Nachteil. Anderseits ist damit aber auch der Vorteil verbunden, daß jeder Abschnitt für sich Selbständigkeit besitzt und einzeln studiert oder übergangen werden kann. Naturphilosophen werden die klaren, gut disponierten Einzelkapitel mit Gewinn lesen. St.

344. Driesch, Hans, Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen. 8° (XII u. 121 S.) Leipzig 1930, E. Reinicke. *M* 5.—; Lw. *M* 6.80. — Der Inhalt der Schrift ist eine von jenen interessanten Abrechnungen mit den neuesten Kritikern seines Vitalismus, seiner Erkenntnislehre, seiner Einstellung zur Parapsychologie, die D. von Zeit zu Zeit zu halten pflegt, nebst einer unverblümten Aussprache über Erscheinungen (Überproduktion auf populärphilosophischem Gebiete, Schwärmerei für die großen Systeme, für Mystik und Irrationales, Entartung der Phänomenologie) und Autoren

(Carnap, Litt, Plessner, Husserl, Scheler u. a.), gegen die er etwas auf dem Herzen hat; dies alles eingespannt in den Rahmen einer Anleitung, mit Aussicht auf Erfolg selbständig philosophisch zu forschen. Die Hauptabschnitte sind: Die Möglichkeitserwägung (5—16); Die letzten Grundlagen der Möglichkeitserwägung (17—49); „Naturwissenschaft" und „Geisteswissenschaft" (50—56); Beispiele echt philosophischer Lehre (57—66); Beispiele einzelner philosophischer Fehlgriffe und Gefahren (hier werden u. a. geklärt die Begriffe: Gleichgewicht, organisch, Wirken, Mannigfaltigkeit, beweisen, Idealismus, subjektiv und objektiv, Geist, Wert, Ganzheit, rational, relativ; 67—96); Metaphysische Ratschläge und Warnungen (97—117); Schlußbetrachtungen (118—121). Das Buch wird jedem Philosophie Treibenden willkommen sein. Es endigt mit dem Satz: „‚Glaubt' nicht, was ich in diesem Aufsatz gesagt habe, sondern prüft jede Einzelheit gewissenhaft selbst. In praktischer Hinsicht aber... Eines: Seid kurz und scharf in der Schreibweise, und vermeidet es nach Kräften, Bücher enormen Umfanges auf den Markt zu bringen..."

Schmitz.

345. Osborn, Henry Fairfield, Ursprung und Entwicklung des Lebens auf Grund einer Theorie von der Wirkung, Gegenwirkung und Zwischenwirkung der Energie dargestellt. Übers. von Dr. Ad. Meyer. 8° (XXXVIII u. 328 S.) Stuttgart 1930, Schweizerbart *M* 19.—; geb. *M* 20.— Beim Forschen nach dem Lebensursprung, meint O., ist man bisher fast immer von den hochorganisierten Organismen ausgegangen. „Ich selbst bin dem Problem mit einer Synthese von Astronomie, Geologie, Physik, Chemie und Biologie zu Leibe gerückt" (XXXV). Damit ist die Tendenz des Werkes wirklich richtig gekennzeichnet. Philosophie wird unter den Bausteinen der Synthese nicht genannt. Um eine naturwissenschaftliche, weitausholende synthetische Betrachtung der lebenden Materie und des ganzen Organismenreiches handelt es sich, und es ist ganz natürlich, daß dabei die energetische Seite der Prozesse im Vordergrund steht. Synthetische Betrachtung hat immer einen eigenen Reiz und ist besonders bei so ausgedehnten Kenntnissen und bei solcher Ausführlichkeit reich an Aufschlüssen. Aber eine metaphysikfreie Synthese gibt notwendig ein einseitiges Bild! Leider ist sich Verf. dessen nicht bewußt. Er rühmt sich, daß er „in keinerlei Weise die bisherige Literatur über den Ursprung des Lebens, die seit der Antike einen ungeheuren Umfang angenommen hat, zu Rate gezogen habe" (XXXV). So ist es ihm natürlich entgangen, was eindringende analytische Untersuchung des Lebens nachgewiesen hat, daß der Lebensbaum seine Wurzeln im Metaphysischen hat. Seine Synthese liefert einen Baum ohne Wurzeln, der nicht lebensfähig ist. S.

346. Günther, R. F., Von dem Naturgesetze der gegenseitigen Hilfe. Nach Professor K. Keßler aus dem Russischen. gr. 8° (53 S.) Bonn 1930, Röhrscheid *M* 2.— G. zeigt, wieviel Krapotkin, dessen Buch „Die gegenseitige Hilfe in der Entwicklung" zu Anfang des Jahrhunderts Aufsehen erregte, da es ein dem Darwinschen Daseinskampf entgegengesetztes Prinzip in der Natur nachwies und soziologisch verwertete, hierin dem in Rußland lebenden deutschen Zoologen K. Keßler verdankt. Ideengeschichtlich wertvoll ist die wörtliche Übersetzung eines Keßlerschen Vortrages S. 25—34. Außerdem Biographisches und ein vollständiges Verzeichnis der von Keßler herausgegebenen Schriften. S.

347. Giese, F., Zur Psychologie der Schwerhörigen: Bericht über den 5. Kongreß für Heilpädagogik (1930) 26—108. — Der hervor-

ragende Kenner der angewandten Psychologie, F. Giese, verarbeitet eine Rundfrage an Schwerhörige, die 660 Antworten einbrachte. Die Schwerhörigkeit, meist Folge einer Krankheit, ist besonders anfangs oft von anderen Leiden begleitet, wie lästigen Ohrengeräuschen. Bei frühem Auftreten schädigt sie schon den Schulunterricht empfindlich und bringt viel Mißverständnis und Verdruß. In der Berufstätigkeit ist die Schädigung nicht so groß, als man erwarten möchte; fast 60% hatten ihren Arbeitsverdienst, davon die Hälfte in Normalhöhe. Daß Arbeitsfreudigkeit fehlt, der Beruf gewechselt wird, ist nicht viel häufiger als bei Normalen. Die empfindlichste Störung ist die des mündlichen Verkehrs. Man merkt, daß man anderen lästig fällt, ist mißtrauisch, besonders anfangs; das Ablesen der Rede brachte nur ein Drittel fertig, weil die anderen sich nicht die Mühe nahmen, einen Kurs zu besuchen. Das weltanschauliche Totalurteil der Schwerhörigen ging stark auseinander, manchmal pessimistisch, oft auch resigniert oder gar optimistisch, indem man darin eine gnädige Fügung zu sehen gelernt hat, die einwärts und aufwärts führe. Fröbes.

348. Angyal, Andreas, Über die Raumlage vorgestellter Örter: ArchGsmtPsych 78 (1931) 47—94. — A. ließ seine Studenten gut bekannte Straßenverbindungen der Stadt zeichnen. Da waren die Zeichnungen individuell verschieden orientiert: bei dem einen ging die Straße rechts, die der andere nach vorn oder links gehen ließ. Es fand sich, daß diese Lagenvorstellung der Stadt häufig mit den gewohnten täglichen Wegen zusammenhing: was da anfangs vor einem liegt, geht auch in den Zeichnungen „nach vorn", d. h. vom Zeichner weg und wird bestimmend für den ganzen Stadtplan. Dreht man nachher die Zeichnung um 90 oder 180°, so fanden viele den Eindruck verwirrend. Es erinnert das an den oft beschriebenen Fall, daß man in eine früher bekannte Stadt zurückkehrend sich irrtümlich einstellt und auf einmal vor sich sieht, was man hinter sich vermutet hatte, und daß nun diese Täuschung längere Zeit der Wahrnehmung nicht weichen will. Der scheinbare Widerspruch liegt in der Unmöglichkeit der Ergänzung des direkt Gesehenen durch das dahinter Vorgestellte, das eine andere Raumlage hat. Es erinnert an den Versuch von Stratton, wo auch der Widerspruch zwischen der umgekehrt gesehenen Welt und der darum in alter Lage vorgestellten eine Ergänzung hindert, bis man gelernt hat, die alte Weltvorstellung umzukehren. — Die schöne Arbeit bringt außerordentlich viel Belehrung. F.

349. Brown, J. F., The visual perception of velocity — On time perception in visual movement fields — The tresholds for visual movement: PsychForsch 14 (1931) 199—232—248—268. — Diese Artikel bedeuten einen gewaltigen Schritt vorwärts in der Psychologie der Bewegungswahrnehmung, indem sie die Gesetze der gesehenen Geschwindigkeit zahlenmäßig bestimmen und allgemeingültig nachweisen. So wird unter anderem festgestellt die annähernde Konstanz der gesehenen Geschwindigkeit bei verschiedener Entfernung des bewegten Körpers; die sonderbare Tatsache, daß bei proportionaler Verkleinerung aller Dimensionen des bewegten Objektes auch seine Geschwindigkeit proportional verkleinert werden muß, um „gleich groß" zu erscheinen; die Abhängigkeit von der Helligkeit des umgebenden Feldes, von der Größe der Objekte usw. Bei der oft ungeheuren Veränderung liegt die Frage nahe, was sich da scheinbar verändert, der durchlaufene Raum oder die durchlebte Zeit. Sonderbarerweise gilt überwiegend das letztere. Zeittäuschungen von solchem Ausmaß unter recht normalen Bedingungen hätte man wohl kaum für möglich gehalten. Es war schon bekannt, daß beim Anwachsen der Bewegungsschnelligkeit die Er-

scheinung der Bewegung an festen Punkten (den Schwellen) eine spezifische Veränderung erfährt. Es gibt einen Schwellenwert, von dem an die Bewegung überhaupt erst bemerkt wird (die Bewegung des Stundenzeigers der Uhr sieht man ja nicht); bei einer höheren Schnelligkeit periodisch sich folgender Bewegungen tritt zwischen ihnen jedesmal eine scheinbare Rückwärtsbewegung ein; später beginnt die bewegte Figur zu zerfallen; bei höchster Schnelligkeit ist kein bewegtes Objekt mehr sichtbar, sondern ein ruhender dunkler Streifen (die Verschmelzungsschwelle). Hier wird zahlenmäßig festgestellt, daß alle diese Schwellenwerte von der scheinbaren Geschwindigkeit abhängig steigen und fallen, die ja nach den verschiedenen äußeren Bedingungen sehr stark verändert werden kann. — Die ausgezeichnete Arbeit ist wegen der englischen Sprache und des äußerst gedrängten Stiles etwas schwer lesbar. Sie wird dadurch wesentlich erleichtert, daß man die frühere, deutsch geschriebene Arbeit des Verfassers vorausschickt (dieselbe Zeitschr. 10 [1928] 84—101). F.

350. Rüssel, Arnulf, Über Formauffassung zwei- bis fünfjähriger Kinder: Neue psycholog. Studien 7 (1931) 1—108. — Die schöne Arbeit aus der Schule Volkelts weist nach, daß Kinder durch bloße Rücksicht auf einen angenehmen Erfolg Figuren an einer Eigenschaft (Dicke, Größe usw.) unterscheiden lernen. Werden dann andere Paare vorgezeigt mit dem gleichen Unterschied ihrer Glieder, so überträgt das Kind sofort seine Unterscheidung auch auf sie. Die Untersuchungsmethode ist mustergültig. In der folgenden theoretischen Ausführung wird dann das Relationserleben des Kindes untersucht. Hierbei wird die Einheitlichkeit der Auffassung des Paarganzen gegenüber der Unterscheidung der Glieder so stark hervorgehoben, daß man nicht recht sieht, wie dann die Unterscheidung noch möglich war. Es ist ja wahr, daß auch Tiere ähnliche Aufgaben lösen, daß es also ohne logische Prozesse möglich ist. Immerhin zeigt das Kind doch bei der gleichzeitigen Erlernung der Sprache beständig Abstraktionsleistungen. Es wäre mithin eine wertvolle Ergänzung, bei einer Fortsetzung der Untersuchung durch geschickte Fragen den wirklichen Bewußtseinsvorgang beim Kind weiter zu klären. F.

351. Zillig, Maria, Experimentelle Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit von Kindern: ZPsych 119 (1931) 311—370. — Gegenüber den häufigen, richtigen, aber einseitigen Hinweisen auf Unglaubwürdigkeit kindlicher Zeugenaussagen wird eine gewisse, wenn auch geringe Glaubwürdigkeit solcher Aussagen aufgewiesen. Zwischen den Faktoren der Glaubwürdigkeit, Aussagetüchtigkeit und Wahrhaftigkeit, besteht keine Korrelation. Feststellung sicherer Kriterien für Glaubwürdigkeit kindlicher Zeugenaussagen ist noch Zukunftsaufgabe. Willwoll.

352. Meili, Rich., Recherches sur les formes d'intelligence: ArchPsych 22 (1930) 201—284. — Bei Hunderten von Versuchspersonen wird die Rangordnung der Leistung in sechs Intelligenztests festgestellt, die verschiedene Seiten der Verstandesarbeit prüfen. Sie weisen eine beträchtliche Korrelation zum Intelligenzalter auf. Die Ergebnisse widersprechen der Lehre Spearmans von den beiden Faktoren, weshalb auf die Anwesenheit von Gruppenfaktoren geschlossen wird. Spearman hat allerdings schon manche derartige Widerlegungen nachträglich seiner Theorie eingeordnet. Weiter wird versucht, das Wesen des Verstehens mit Hilfe der Gestalttheorie zu klären und die verschiedenen Züge, den analytischen, inventiven, konkreten und abstrakten Faktor, psychologisch verständlicher zu machen. Diese Versuche sehen nicht sehr befriedigend aus. Fröbes.

353. Meyer, P., Über die Fähigkeit der Kinder zum logischen Schließen: ArchGsmtPsych 78 (1931) 1—46. — Schüssler hatte gefunden, daß erst bei 12jährigen Schülern die Mehrzahl (70%) alle Syllogismen der ersten Figur lösten. Verf. weist nach, daß die hierbei verwendeten Massenversuche für den Erfolg sehr ungünstig sind; daß ferner die Bedingungen (Nennen der Vordersätze mit dem Wort „Also"?) die Leistung zu sehr erschweren. Der Hauptwert der Arbeit liegt im Nachweis der reinen Kriterien des Schlußvermögens. Dafür genügt, wenn man das Kind auf die zwei Außenglieder (Subjekt und Prädikat des Schlußsatzes) hinweist und verlangt, ob es darüber etwas sagen kann; ja selbst dann, wenn man die in Betracht kommende Beziehung nennt und fragt, welchem Glied sie zukommt (wer von beiden ist größer?). Unter solchen Bedingungen fand sich schon die Mehrzahl der 7jährigen fähig, den richtigen Schluß zu ziehen. F.

354. Müller, Carl Viktor, Experimentelle Untersuchungen über kindliche Schlußprozesse usw.: ArchGsmtPsych 78 (1931) 379—494; 79 (1931) 1—166. — Die große Arbeit (genauer das Buch) durchforscht die Fähigkeit des Schließens und seine Methodik in Abhängigkeit vom Alter zwischen 6 und 16 Jahren. Es wird mitgeteilt der Prozentsatz der vollen Lösungen, aber auch ihrer Vorstufen, des mangelnden Verständnisses, der Veranschaulichung des Tatbestandes ohne Schluß, des richtigen Schlusses, der aber noch nicht als solcher herausgehoben ist. An Material werden untersucht die räumlichen Richtungsbeziehungen (A liegt rechts von B; B rechts von C), die zeitlichen Beziehungen, Größen-, Gleichheitsbeziehungen usw., die drei Hauptfiguren der kategorischen und die Abarten der hypothetischen Schlüsse. Den Hauptnachdruck legt Verf. auf das Werden des Schlusses, ob die Beziehungen anschaulich dargestellt sind und in welchem Material. Alle diese Methoden werden in ihrem Altersfortschritt zahlenmäßig festgelegt. Das Ganze ergibt einen Kanon der logischen Leistungsfähigkeit der Jugend. Beispielsweise versagt bei den räumlichen Richtungsbeziehungen von den 6jährigen ein Sechstel völlig; von den übrigen finden den richtigen isolierten Schlußsatz nur 11%; von den 10jährigen an aufwärts dagegen alle. Bei der 1. logischen Figur sind die Zahlen je nach dem Material sehr verschieden; bei leichtem Material schließen schon von den 6jährigen 60—80% richtig. Die unter der Leitung von Störring gemachte Arbeit schließt sich an dessen psychologische Erforschungen des Schlußprozesses enge an. F.

355. Störring, G. E. u. Störring, Gustav, Experimentelle Untersuchungen zur allgemeinen Gefühlslehre: ArchGsmtPsych 78 (1931) 273—378. — Die Versuche bieten gefühlsstarke Reizworte (Tatkraft, Sehnsucht, Märchen...) und verlangen, sich konkrete Erlebnisse vorzustellen, die das zugehörige Gefühl entwickeln. Aus den gewonnenen Selbstbeobachtungen werden Gesetzmäßigkeiten abgeleitet, z. B. wann sich der Gefühlszustand vom Gefühl her entwickelt, wann von der Erkenntnis aus; daß die Beziehung zwischen beiden unbekannt bleiben kann oder der kausale Zusammenhang offenliegt; der Unterschied der Tätigkeitsgefühle und passiven Gefühle, ihrer Ichbezogenheit oder Objektbezogenheit wird erforscht. Die Verf. verwerfen, wie einst Wundt, die Eigenart des Willensvorganges, den sie in gewisse Tätigkeitsgefühle mit Spannungsempfindungen auflösen. Indessen wird dieser heute sehr bestrittene Standpunkt nicht durch die wenigen Berichte bewiesen, die hier geboten werden können; auf die Gegenbeweise wird nicht näher eingegangen. F.

356. Haecker, V. und Ziehen, Th., Beitrag zur Lehre von der Vererbung und Analyse der zeichnerischen und mathematischen Begabung, insbesondere mit Bezug auf die Korrelation zur musikalischen Begabung: ZPsych 120 (1931) 1—45. — Bestätigung früherer Thesen an Hand reichen Materials (1380 Fälle). Diskordante Begabung der Eltern (Begabung des einen, Nichtbegabung des anderen Teiles) führt mehr zu positiver Vererbung (der Begabung) als zu negativer (der Nichtbegabung). Töchter sind dabei im Vorteil gegenüber Söhnen. Daß väterliche und mütterliche „Belastung" gleich wirksam seien, wird gegen Koch und Mjöen bestritten. Auf die Möglichkeit, Weitergabe musikalischer Begabung auf Erziehungseinflüsse, statt nur auf eigentliche Vererbung zurückzuführen, wird etwas schüchtern hingewiesen.
Willwoll.

357. Straus, Erwin, Geschehnis und Erlebnis. 8° (VI u. 129 S.) Berlin 1930, Springer. *M* 6.60. — S. sieht den Kern seiner Arbeit in der Bedeutung der Zeit im seelischen Erleben. In Wirklichkeit umfaßt das „Zeitproblem" hier sehr Verschiedenes: daß man in einer Reihe Empfindungen ihre Relationen auffaßt, daß man durch eine erschütternde Erfahrung innerlich dauernd umgewandelt wird, daß man die Einzelhandlungen einem Gesamtziel unterordnet. Gegenüber den „genetischen Theorien", die wie Freud oder Pawlow nur an Triebe oder einzelne Reaktionen auf einzelne Reize denken, wird hingewiesen auf die Erkenntnis der Relationen, des Sinnes, der Bedeutung einer Wahrnehmung, der Orientierung. Daß diese Fragen in der empirischen Psychologie nicht bekannt seien, ist nicht richtig; nur spielen sie bei manchen elementaren Gesetzen, wie beim Weberschen, keine Rolle. — Beim Menschen beherrscht im Gegensatz zum Tier die Lebensgestaltung die einzelnen Handlungen. Das wird „Verwirklichung des existentiellen Sinnes" genannt. Dazu gehören Erscheinungen wie die Lust an Gefahr, am Abenteuer, die Bekehrung. Die indifferente, gewohnte Wahrnehmung wird als belanglos erkannt. — Daß ähnliche Dinge in der neueren Psychologie, wenn auch unter anderen Namen, wie Lebensziele, eingehend behandelt werden, ist S. wohl nicht bekannt. Er spricht nur öfter ablehnend von der älteren Psychologie, die sich einseitig mit den Elementen beschäftigte. Aus meinem Lehrbuch werden zwei Stellen angeführt und zurückgewiesen; indessen mit Unrecht. Wenn ich ein gewisses Verhalten von Tieren daraus erkläre, daß eine Instinkthandlung nur an eine gewisse Schnelligkeit der Reizänderung gebunden sei, so leugnet das keineswegs, daß die verschiedene Schnelligkeit, das „gerichtete Geschehen", bemerkt wird, sondern es setzt das gerade voraus. Daß die Aufmerksamkeit vorzüglich auf das gelenkt wird, was mit den Lebenszielen zusammenhängt, betrifft die Bedingungen der Aufmerksamkeit und wird auch von mir weitläufig behandelt; der aus dem Lehrbuch angeführte Satz behandelt dagegen das Wesen der Aufmerksamkeit. — Die vorzüglichste Leistung ist die Vertiefung der Neurosenlehre. So sieht S. in der Deformierung eine Perversion der Werthaltungen. Der Sadismus ist keine Triebhandlung, noch weniger eine kindliche, sondern richtet sich gegen als solche erkannte positive Werte, gegen die „Selbstverwirklichung", d. h. vernünftige Lebensziele. Eine andere Ablehnung der Lebensforderung ist das Aufgehen im Augenblick, im Taumel, im Rausch, das Vegetieren. Ein besonders rätselhafter Teil der Rentenneurotiker läßt sich hieraus erklären. — Die wertvollen Gedanken des Büchleins würden bei einer einfacheren, verständlicheren, wenn auch weniger modernen Sprache wohl noch mehr Anklang finden.
Fröbes.

358. Schneider, Carl, Die Psychologie der Schizophrenen. Lex.-8° (XI u. 301 S.) Leipzig 1930, Thieme. *M* 23.—; geb. *M* 25.— Psychopathologische Arbeiten sind dem Psychologen besonders wertvoll, da sie auf das höhere Seelenleben gehen. Die Geisteskrankheit ist nicht eine elementare Störung wie eine Farbenblindheit oder Aphasie, sondern sie betrifft die geistigen und sozialen Leistungen, deren Versagen eben den Kranken sozial unmöglich macht. Vorliegendes Buch ist obendrein noch der ungefähr rätselhaftesten Geisteskrankheit gewidmet, bei der, wie es heißt, jede Möglichkeit der Einfühlung von seiten des normalen Menschen fehlt. Verf. ist dieser Ansicht nicht. Das Mittel der Verständlichung ist ihm das Erlebnis im Einschlafen, in dem sich die berühmten Entgleisungen des Schizophrenen alle finden. Solche Beispiele hat schon der alte Lichtenberg vorausgenommen, wenn er erzählt: „Ich sagte im Einschlafen auf einmal: es müßte vortrefflich kühlen; damit meinte ich den Satz vom Widerspruch: ich hatte ihn eßbar vor mir gesehen." Bei seiner Zerlegung vieler eigener Erlebnisse findet S.: Was man im Einschlafen erlebt, ist äußerst flüchtig, entgleitet immer wieder; es ist nicht eindringlich, wie im Wachen; die Gemütsbewegung ist matt, oberflächlich. Kritisches Denken und Beherrschen des Gedankenganges verschwinden. Haupt- und Nebengedanken mischen sich wohl zu einer unsinnigen Verbindung. — Im großen ersten Teil des Buches werden dann nach vielen Beobachtungen die verschiedenen Sonderbarkeiten des schizophrenen Denkens auf die genannten Merkmale nachgeprüft: die Sprachverwirrtheit mit ihrem Faseln, das Denken mit seiner Verschwommenheit und dem Abreißen der Gedanken, der „Gedankenentzug", die „gemachten" Gedanken, die sonderbaren Gehörtäuschungen, die Stumpfheit des Gemütslebens usw. — Als unnötige Erschwerung empfinde ich die hier zugrunde gelegte psychologische Terminologie, die wohl den meisten Lesern unverstanden bleiben wird; sie werden vermutlich die Überschriften auf sich beruhen lassen und sich an den reichen Inhalt der Einzelschilderungen und Erklärungen halten. — Das Buch bedeutet einen erheblichen Schritt vorwärts in der Verständlichmachung dieser merkwürdigen Geisteskrankheit. F.

359. Gruehn, Werner, Das Unbewußte als Faktor der Lebensgestaltung (Kleine Schriften zur Menschenkenntnis und Seelsorge, Heft 1) 8° (36 S.) Leipzig 1930, Pfeiffer. *M* 1.50. — Der vor evangelischen Pädagogen gehaltene Vortrag will das Gute und Schlechte der heutigen Tiefenpsychologie, vorab der Psychoanalyse, scheiden. Gut ist, daß sie die Bedeutung des Unbewußten für die Lebensgestaltung erkannt hat, während die zünftige Psychologie bis vor kurzem selbst das bewußte Seelenleben nur sehr lückenhaft zu erschließen vermochte und dem Ganzen und Tiefen der Menschenseele nicht gerecht wurde. Schlecht ist, daß sie das bewußte Seelenleben derart in den Hintergrund gedrängt hat, daß der Mensch nur noch ein Triebwesen, gar bloße Sexualität, wurde. Es muß also das rechte Verhältnis zwischen Bewußtem und Unbewußtem gefunden werden; die Beobachtung muß mit feineren Methoden als der freien Assoziation arbeiten und vor allem scharf von der Deutung getrennt werden; die Deutung darf weder zu schablonenhaft und allzu einfach sein, noch ohne weiteres vom kranken auf gesundes Seelenleben übertragen werden. Die Heilung ist nicht mit bloßer Analyse erreicht, sondern muß vor allem die höchsten bewußten Motive, die religiösen, zu Hilfe nehmen und aus der pädagogischen Erfahrung der Vergangenheit lernen. Hier könnte man beifügen, daß auch Prophylaxe nottut, d. h. bewußte Auseinandersetzung mit seelischen Konflikten, um Verdrängung und lang weiter-

wirkende Traumen zu verhüten. — Schließlich gibt G. dem Wort „Unterbewußtsein" einen konkreten Inhalt: Gedächtnisspuren, Instinkte, Reflexe, Randbewußtsein, Traum, Hypnose, erworbene Willensdispositionen usw. v. Frentz.

6. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

360. Linhardt, Robert, Unsere Ideale. Lebenswichtige Kapitel aus der katholischen Ethik. 8° (XII u. 349 S.) Freiburg i. B. 1930, Herder. Geh. *M* 4.60; kart. *M* 5.20; Lw. *M* 6.20. — Das Werk enthält eine philosophische Ethik und übernatürliche Sittenlehre, wobei das mehr Dogmatische einer Darstellung der Glaubenslehre vorbehalten bleibt. Gründliche Sachkenntnis, Durcharbeitung und Richtigkeit im besten neuscholastischen Sinne findet sich hier vereint mit leichtverständlicher, schöner, packender Darstellung. Ohne jedes wissenschaftliche Beiwerk doch gründlich und tief, eignet sich das Buch für die weitesten gebildeten Kreise in der Zeit der sittlichen Steuerlosigkeit. Es finden Darstellung die Fragen der allgemeinen Ethik, die Selbsterziehung, Ehe, Staat, Wirtschaft, die Menschheitsgemeinschaft, das Gnaden- und Tugendleben. Besondere Anerkennung verdient die Betonung der richtigen intellektuellen Unterbauung des Sittlichen und Religiösen gerade im Interesse der Willens- und Gemütsentfaltung. (In Verfolgung dieser gesunden Richtung dürfte L. wohl in späterer Auflage die Lehre vom Gewissensfünklein, die jetzt, fast inneistisch, illuminationistisch, wie ein Fremdkörper in der sonst klaren Abhandlung wirkt, im Sinne der Thomaslehre über die Synderesis ausbauen.) Für die Sachkenntnis und für die besonnene Einstellung L.s sei zur Probe hingewiesen auf seine Lehre über die Restriktion und den Krieg. Gemmel.

361. Würth, C. E., Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. gr. 8° (VIII u. 180 S.) Olten (Schweiz) 1929, O. Walter. *Fr.* 6.— Die drei ersten Abschnitte dienen der Vorbereitung und sind eine logische Einordnung des Gewissensurteils in die *potentiae* und *habitus* der Seele und in den Prozeß der zum Zustandekommen eines *actus humanus* notwendigen Einzelakte. Das Gewissen ist danach weder eine Potenz noch ein Habitus, sondern ein Akt, und hat „bei den und in den ‚actus humani' dafür zu sorgen, daß die Ratio in ihrer Beurteilung der Objekte das ewige Gesetz als oberste Norm formell anerkennt und praktisch berücksichtigt" (71). Die beiden folgenden Abschnitte, die ganz der Psychologie angehören, zeigen, wieviel Seelenanalyse in der Summa des hl. Thomas verborgen ist und wie Verf. verstanden hat, sie modernen Fragestellungen anzupassen. Zunächst löst Verf. das Konsequens des Gewissensdiktates in seine beiden Prämissen auf. Dann, und das ist das Wertvollste, legt er die Bedeutung der Synteresis als des *habitus principiorum moralium,* des Wissens, zumal des ethischen und theologischen, der Tugenden, der Leidenschaften für das Werden des Gewissensurteils dar. Das Wissen bietet die höheren und niederen Motive; die Tugenden sind nicht nur ein „Energiereservoir" für die prompte Ausführung des Urteils, sondern auch eine Hilfe für die Güte und Sicherheit des Urteils selbst; die Leidenschaften können Urteil und Ausführung ebensowohl unterstützen wie gefährden. Ausführlicher geht Verf. auf die Tugend der Klugheit ein. — Gelegentlich gibt er eine gute Definition des Charakters, nämlich als der „Gesamtheit der sittlich guten oder schlechten Tätigkeitshabitus des Menschen, die vom einzelnen Individuum, als moralische Person, auf Grund eigener, frei-

gewollter Entscheidung durch öftere Wiederholung gleichgerichteter Akte erworben wurden" (97 f.). Seine Hauptträgerin ist die *ratio practica,* Mitträger Willen und sinnliches Strebevermögen. — Nur kurz wird zum Schluß die Bedeutung der Gnade skizziert. — Zur Kritik: Erweiterung und Vertiefung des 5. Abschnittes würde die Arbeit noch mehr über ein Schulbuchwissen hinausführen. — Die Einwände gegen den Probabilismus scheinen recht schwach. — Lieber würde man die gewohnte Zitation der Summa mit Zahlen als mit Buchstaben sehen. v. Frentz.

362. Schmidt, Raimund, Philosophie und Gegenwartskultur. Ein internationales Arbeitsprogramm: ForPh 1 (1930) 3—13 (19). — Die in New York 1929 gegründete „Internationale philos. Gesellschaft", deren Organ das Forum Philosophicum ist, erstrebt außer der internationalen Zusammenarbeit führender Denker und der Verbindung von Philosophie und Leben auch „die logische und psychologische Klärung des Sachverhaltes ‚Gewissen' als des mutmaßlichen Fundamentes des wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Fortschrittes" (3). Der Rückgang philosophischen Interesses wird mit der mathematischen Erschwerung der philosophischen Literatur, ihrer erkenntnistheoretischen Unfruchtbarkeit oder „Verängstigung" und ihrer Vernachlässigung jenes feingestimmten seelischen Organs der „letzten Entscheidungen", des Gewissens, begründet. Gemmel.

363. Schapp, Wilhelm, Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung. gr. 8° (X u. 184 S.) Berlin-Grunewald 1930, W. Rothschild. *M* 8.— Schüler der Phänomenologen Pfänder und Daubert, wie Reinach, will Sch., aber verständlicher als dieser, den überspannten Rechtspositivismus zurückweisen. Vor dem gesetzten Recht bestehe der „Unterbau" der natürlichen Wertewelt und auch schon der „Oberbau" des oft als „anerkannte Bestimmung" auftretenden Gewohnheitsrechtes. Diese von Juristen, besonders dem BGB, oft übersehenen weniger zeitlichen als logischen „Vorgegebenheiten" stünden meist unter dem Schutze der Religion, der Sittlichkeit oder doch der Sitte, was an Homer veranschaulicht wird. Diese ganze vorgegebene Rechtssphäre, die man allerdings „weder mit den äußeren noch den inneren Sinnen" (41) vernehmen könne, wird nun phänomenologisch in ausführlicher Gliederung ergründet in ihrer Eigentumsauffassung, in ihrem Vertragsaufbau, ihren Vertragsansprüchen und mannigfaltigen Vertragsarten, die vom BGB kaum berücksichtigt würden. Sch. bietet eine Darstellung des englischen Vertragsrechts, besonders der *consideration.* — Solche Unabhängigkeit in der Erforschung des wahren rechtlichen Seins in seinem ganzen Umfange müßte noch näher an die Scholastik heranführen, besonders durch das tiefere Erschauen des Wesens der Verpflichtung. Das von Sch. über Sittlichkeit und deren Zusammenhang mit der Religion (welch letztere Betrachtung er ausscheidet) Gesagte dürfte dem Rechtspositivisten gegenüber wohl nicht genügen. — Daß man dem Wertblinden und Gefühlslosen Böses nicht antun könne (14), ist unhaltbar, da schon das Sein des Nächsten zuletzt weder ihm noch uns gehört und einen Wert in Gott darstellt. Das über den Wert und über den Rechtspositivismus Gesagte verdient weithin Zustimmung. G.

364. Sombart, Werner, Die Grundformen des menschlichen Zusammenlebens: Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. 64 (1930) 225—269. — Da den Menschen nicht das Leib-Seelische oder allgemein Rudelhafte, das Soziale, sondern seine Geisthaftigkeit charakterisiert, so ist das Wesen des spezifisch menschlichen Zusammenlebens, d. i. des „Verbandes", die Einheit einer Vielheit in einem geistigen Sinn-

und Bedeutungszusammenhang. Das Kollektivum, nämlich die Vielheit, und auch die konkreten psychischen Vorgänge, die der „Inhalt" des Verbandes genannt werden können, sind noch nicht das Entscheidende für den echten Verband, sondern erst die „Form", die innere und unsichtbare Form sowohl, z. B. die Autorität, als auch die äußeren Verbandsformen, nämlich die Sinn- und Geisterfülltheiten, nach deren Gattungen alles Verbandsleben klassifiziert wird. Diese Verbandsformen oder „Grundformen" des menschlichen Zusammenlebens sind — nach Ausscheidung vieler, in keinem Sinnzusammenhang begründeter „unechter Verbände" — zunächst die ideenhaften, „i d e a l e n" Verbände, Familie, Staat, Religionsverband, zu denen die Glieder auch unbewußt gehören, für die ferner geheimnisvoll Opfer gebracht werden, sodann die „r e a l e n", willkürhaft vom Menschen geschaffenen Verbände, die wieder entweder „finale" Zweckverbände sind oder — eine von S. neu aufgestellte Kategorie — „intentionale" Verbände, denen einer ohne Bewußtheit des verbindenden „intentionalen Objekts" nicht angehört. Bei letzteren bindet also keine objektive Idee, anderseits liegt kein oder noch kein organisierender Zusammenhang vor. Solche intentionale Verbände sind wieder entweder Gezielschaften, wie „die Kleinrentner", oder Gewertschaften, wie „die Kantianer", oder endlich Gefolgschaften. — Diese reife Frucht theoretischen und praktischen Weitblickes bietet eine tragfähige Grundlage für das soziologische System. Die Scholastik, auf die S. hinweist, versteht ihre *societates naturales*, d. i. *homini essentiales*, so, daß sie der in Gott gegründeten Idee des Menschen und der Menschheit entspringen und darum „notwendig", in ihren Aufbaugesetzen unabänderlich und verpflichtend sind. Ob etwa der Diebstahl faktisch geschieht oder in Rußland faktisch ewige Normen übertreten werden, ändert an der ideellen „Notwendigkeit" nichts. Da es sich ferner bei den „Wesensgemeinschaften" der Scholastik nicht um bloß „naturhafte", sondern sittliche Notwendigkeit handelt, so sollen sie, in S.s Terminologie, immer mehr zugleich „intentionale", frei bewußte, sittliche Gemeinschaften werden. — Es sei übrigens besonders verwiesen auf S.s Ausführungen über die Sprachgruppen, über Staat, Nation, Volk, Nationalität, Stand, Klasse, Partei, Volksseele, Volksgeist. — S. 249, Z. 10 v. o., statt „unbegreifbaren": unbezweifelbaren. G.

365. S o m b a r t, W e r n e r, Nationalökonomie und Soziologie (Kieler Vorträge, hrsg. v. B. Harms 33). gr. 8° (15 S.) Jena 1930, Fischer. *M* 0.80. — Der empirischen Geschichte steht in der Erforschung des menschlichen Zusammenlebens die Soziologie als Theorie der Geschichte gegenüber. Dementsprechend zerfällt auch die Wirtschaftswissenschaft in die Wirtschaftsgeschichte und die Wirtschaftssoziologie, d. i. W i r t s c h a f t s t h e o r i e. G.

366. T ö n n i e s, F e r d i n a n d, Soziale Bezugsgebilde in ihren Wechselwirkungen: ForPh 1 (1930) 143—160 (169). — Unter den drei Tätigkeitsfeldern (Bezugsgebilden) der s o z i a l e n K r a f t, der Wirtschaft, der Politik, des Geistes, ist nach Marx die Wirtschaft, nach Hegel der Geist das Herrschende. T. läßt den Materialismus wie den Spiritualismus, da beide unhaltbar geworden seien, aufgehen in ihre Identität, die psychische Weltseele. G.

367. M e i s t e r, O s k a r, Wirtschaftswissenschaft und Religionsvergleichung: ThGl 22 (1930) 774—781. — Wie in der vergleichenden Religionswissenschaft und etwa in der vergleichenden Erziehungslehre, so ist in der immer häufiger vorgenommenen r e l i g i o n s s o z i o l o g i s c h e n Deutung der nationalökonomischen Auswirkungen ver-

schiedener Konfessionen und Religionen weiseste Vorsicht und Methodik unentbehrlich. Sowohl auf dem Gebiete der Wirtschaft wie der Religion müsse man vieldeutige, neue Gegensätze schaffende Schlagworte vermeiden. M. bietet bezeichnende Proben. G.

368. Spann, Othmar, Fluch und Segen der Wirtschaft im Urteile der verschiedenen Lehrbegriffe: JbbNatÖkStat 134 (1931 I) 656—672. — Der kurze Überblick führt gut ein in die Spannsche Universalismus- und Wirtschaftsauffassung. Die naturgesetzhafte Wirtschaftswissenschaft liefert den Menschen dem Fluche eines unentrinnbaren Schicksals aus. Die Ganzheitsauffassung dagegen unterwirft die Wirtschaft dem Dienste der Freiheit, des Geistes, Gottes und gibt ihr so ihre Weihe und die Möglichkeit ihrer Ordnung und Einordnung. G.

369. Müller, Johannes, Allgemeine psychische Grundlagen des Geburtenrückganges und Möglichkeiten seiner Bekämpfung: JbbNatÖkStat 134 (1931 I) 622—642. — Diese ernste und in allem zu billigende Behandlung einer ernsten Frage verdient, insbesondere wegen ihrer bevölkerungs- und sozialpolitischen Statistiken und wegen ihrer Hervorhebung der entscheidenden Bedeutung des Seelischen und Sittlichen alle Beachtung. Die spezifisch religiösen Heilmittel werden von M. vorausgesetzt. Im Hinblick auf die Eheenzyklika ist der Nachweis wertvoll, daß die „wirtschaftlichen Verhältnisse", schon rein statistisch genommen, die Geburtensenkung allein nicht erklären. G.

370. Schmitt, Carl, Staatsethik und pluralistischer Staat: Kant-Studien 35 (1930) 28—42. — Eine starke Richtung arbeitet auf eine Diskreditierung des Staatsgedankens hin. S. weist hin auf Duguit, den schwachen Parteienstaat der formalen Demokratie, Coles Gildensozialismus mit seiner an den Pragmatismus sich anlehnenden pluralistischen Staatsauffassung. Dem stehe gegenüber die Hegelsche Ineinssetzung von Staat, Sittlichkeit, Religion im Faszismus. Die Lösung liege in einem richtigen Pluralismus der freien Kräfte innerhalb des Staates und der freien Staaten im Menschheitsganzen, wobei alle diese Kreise durch die transzendente Sittlichkeit zu einer organischen Einheit gebracht würden. G.

371. Tatarin-Tarnheyden, E., Staat und Sittlichkeit: Kant-Studien 35 (1930) 42—59. — Das Verhältnis von Sittlichkeit, Recht, Gesetz, Staat wird hauptsächlich in den Theorien Kants, Hegels, Loenings, Kelsens, Smends, Stammlers, dem sich der Schüler in vielem, nicht in allem, anschließt, eingehend untersucht. Das Recht muß an der Sittlichkeit gemessen werden und diese nur an der transpersonalen Sittennorm, die zuletzt in Gott, im Kreuze mündet. — Eine in vielem vorbildliche Arbeit. G.

372. Freyer, Hans, Ethische Normen und Politik: Kant-Studien 35 (1930) 99—114. — Nach dem Machiavellismus, dem rationalistischen Naturrecht, dem in einen Staatsfatalismus ausartenden Hegelianismus, dem Staatsmachts-Positivismus gelte es, wahre Politik in der „geschichtlichen (souveränen) Verwirklichung eines geistigen (kulturellen, sittlichen) Sinngehalts", dem die Politik dienend sich beugen müsse, zu sehen. — Letztere Forderung geht in die Richtung des wahren scholastischen Naturrechts. G.

373. Albrecht, Gerhard, Die Bedeutung der Wirtschaftsganzheit für den Wirtschaftsprozeß: JbbNatÖkStat 134 (1931 I) 481—497. — Gegenüber der psychologistischen, individualistischen Wirtschaftsauffassung wird das Wirtschaftsganze betont, das die Einheit und Verflochtenheit der Wirtschaftsgesellschaft und des Wirtschafts-

raumes einschließt. Die privatwirtschaftliche „Rentabilität" setze die volkswirtschaftliche „Produktivität" sachlich und logisch voraus. G.

374. Cavallera, F., Sur quelques textes de S. Thomas concernant la propriété individuelle: BullLittEccl 1931, 37—48. — C. prüft die Gedankengänge, die Professor Renard kürzlich in der Zeitschrift: „La Vie intellectuelle" 8 (1930) 242—270 niedergelegt hat. Renard unterscheidet beim Eigentum ein Zweifaches: das Notwendige und das Überflüssige; das Recht auf Überfluß ist nach ihm nur eine Vollmacht, über etwas zu verfügen, eine Vollmacht, die sich einzig und allein auf das allgemeine Wohl gründet, die „potestas procurandi et dispensandi" nach dem hl. Thomas. Ohne besonders auf das Zweideutige und Gefährliche dieser Lehre hinzuweisen, zeigt C. mit Recht, daß sie der Auffassung des hl. Thomas nicht entspricht. de Blic.

375. Spicq, C., O. P., La notion analogique de Dominium et le droit de propriété: RevScPhTh 20 (1931) 52—76. — Nach der Lehre des hl. Thomas erstreckt sich das *dominium* des Menschen im eigentlichen Sinne auf die eigenen Fähigkeiten und Akte und nur wegen dieser auch auf den Leib, die äußere Ehre, als *dominium proprietatis* auf die äußeren beweglichen und unbeweglichen Dinge, und als *iurisdictio* auf andere Personen. Diese Reihe kehrt wie zur Bestätigung der Theorie wieder in der Entwicklung des römischen Strafrechtes von der *manus iniectio* über die *pignoris captio* bis zur *bonorum venditio*. Auch die französische Rechtsgeschichte wird zum Vergleich herangezogen. Gemmel.

376. Weber, Adolf, Gewerkschaften und Kartelle als Marktverbände: JbbNatÖkStat 134 (1931 I) 704—723. — Theoretisch und geschichtlich wird der Einfluß der Gewerkschaften und Kartelle auf den Preismarkt und die Lohngestaltung untersucht mit dem Resultat, der Staat solle auch hier nicht alle Regulierung an sich reißen, sondern nur ergänzend eingreifen. G.

377. Diehl, Karl, Unternehmergewinn und Konjunkturengewinn: JbbNatÖkStat 134 (1931 I) 498—512. — Die Haupttheorien über den Unternehmergewinn werden besprochen. Die besondere Besteuerung der „Konjunkturengewinne", die man vom eigentlichen Unternehmergewinn überhaupt nicht unterscheiden solle, böte, wenn nicht ebenmäßig die Konjunkturschäden ersetzt würden, noch größere wirtschaftliche und soziale Gefahren als die Wertzuwachssteuer der Bodengesetzgebung. G.

378. Cathrein, V., S. J., Was ist der Sozialismus? ThPrQschr 84 (1931) 21—29. — C. verteidigt seine dem Wesen und der Gefahr des Sozialismus gerecht werdende Begriffsbestimmung dieser Bewegung im Lichte sozialistischer Bekenntnisse und neuester kirchlicher Äußerungen. G.

379. Hilberath, Leo, Neuere Definitionen des Begriffes der „Sozialpolitik": KölnSozPolVjschr 9 (1930) 278—291. — Es wird eine Reihe von Arbeiten des letzten Jahrzehntes über die Sozialpolitik berücksichtigt und der Definition von L. Spindler der Vorzug gegeben. — Ausführungen Stegerwalds, eines Berufenen, über die „staatliche Sozialpolitik" und die „soziale Staatspolitik" wären hier dienlich gewesen. G.

380. v. Nell-Breuning, Oswald, S. J., Weltanschauliches in Boden-, Siedlungs- und Wohnungsfragen. 8° (48 S.) Essen 1930, Verlag Verband KKV. — Diese Ausführungen über die Siedlungsbestrebungen des Verbandes Wohnungsbau, des Bundes Deutscher Bodenreformer, des Städtebaugesetzentwurfes sowie die sechs Anlagen, die den

Wortlaut von Entschließungen großer katholischer Tagungen und Verbände bieten, werden vielen um die Wohnungsnot Besorgten willkommen sein. Selbst wenn man über die — ungewollten — Konsequenzen einiger Maßnahmen und entsprechender RV-Artikel anders denkt, wird man die theoretischen und praktischen Bemühungen v. N.s auf diesem schwierigen Gebiete anerkennen. G.

381. v. Nell-Breuning, Oswald, S. J., Katholischer Siedlungsdienst: StimmZeit 121 (1931 II) 40—55. — Die von der Fuldaer Bischofskonferenz geförderten katholischen Siedlungsbestrebungen, besonders die neue Gründung des Kath. Siedlungsdienstes in Berlin, werden geschildert und in ihrer Eigenart gegenüber den unmittelbar wirtschaftlich oder politisch tätigen Unternehmungen abgegrenzt. G.

382. Meister, Oskar, Zur Geschichte und Systematik der Kriminalpädagogik: VjschrWissPäd 7 (1931) 70—93. — Die reichhaltige Arbeit führt die wichtigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Schulstrafe und Erziehung verwahrloster und verbrecherischer Jugendlicher vor, wobei die Verdienste z. B. auch der weiblichen Erziehungsorden hervortreten, und bietet wertvolle Anregungen für die juristische und pädagogische Kriminalistik. G.

383. Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. In Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten... hrsg. vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik Münster in Westfalen. Leitung der Herausgabe: Dr. Joseph Spieler. Erster Band. Abendgymnasium bis Kinderfreunde. Mit 12 graphischen Darstellungen. Lex.-8° (XVI S. u. 1344 Sp.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. Lw. *M* 32.—; Halbfrz. *M* 36.— Das durch seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen schon bewährte, den katholischen Standpunkt vertretende Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster, dessen wissenschaftlicher Leiter Prof. Dr. Steffes ist, bietet in dieser Ablösung des Roloffschen päd. Lexikons einen fürderhin unentbehrlichen Beitrag zu dem beispiellos drängenden und eine berufene Führung geradezu heischenden pädagogischen Ringen der Gegenwart. Die ehrwürdige Überlieferung wird dankbar anerkannt und vom Hauptherausgeber selbst der pädagogische Antihistorismus getadelt (Sp. 968). Doch will diese Zusammenarbeit hervorragender katholischer pädagogischer Theoretiker und Praktiker nicht nur alte Schätze sichten, sondern anregend und richtungweisend der Lösung der Gegenwartsfragen und damit der umkämpften Jugend und dem um seinen Bestand ringenden Staate dienen. Bestrebungen andersdenkender Kreise wurden von zuständigen Vertretern jener Weltanschauungen geboten. Dem Einheits- und Ganzheitscharakter der Erziehung entsprechend, entfloß die Artikelwahl einem vorher einheitlich entworfenen pädagogischen System und wurden die zusammenhängenden Artikel selbst wieder, um tiefere Konzentration zu erreichen, der Leitung eines der Mitarbeiter unterstellt. Alle Unterrichtsfächer bis hinauf zur Hochschule, oft in getrennter Behandlung für die weibliche Schule, kommen stofflich und entwicklungsgeschichtlich zur Darstellung. Sehr willkommen wird vielen die Durchführung einer vergleichenden Erziehungskunde sein, die, auch in graphischer Veranschaulichung, die 18 deutschen Staaten, die Grenzlande und das Ausland umfaßt. Der Weitblick und das Zeitverständnis des Lexikons seien an den dem Berufsgedanken gewidmeten Artikeln aufgewiesen: Beruf und Berufserziehung (A. Fischer, J. Spieler, J. Bappert); Berufsfürsorge, Berufskunde (P. Rengier); Berufspädagogisches Institut, Berufsschulen (W. Franzisket, K. Baumert), Sp. 265—303. Dazu treten noch eigene Artikel über

Fach-, Fortbildungs-, gewerbliche Berufs-, Industriewerk-, kaufmännische Berufs- und Fachschulen. Den Abschluß des 2. Bandes und somit des Werkes wird ein umfassendes Personen- und Sachverzeichnis bilden, das den Gebrauch dieses reichhaltigen, in übersichtlicher Stoffanordnung und in vornehmer Ausstattung sich darbietenden Nachlesewerkes erst ganz erschließen wird. — Das Sp. 992 zitierte bekannte Werk von W. Hoffmann und W. Stern wird wohl im 2. Bd. noch nähere kritische Kennzeichnung finden. Man möge Fragen, denen kein Artikel gewidmet ist, bei entsprechenden Sammelartikeln suchen, wie etwa unter „Geschichte der Päd.". Freilich dürfte manches, z. B. das auch Gegenwartsinteresse findende Herbartsche System und die Formalstufenlehre, etwas kurz bedacht sein. Schon jetzt steht fest, daß dieses Lexikon einer einheitlich philosophisch und religiös vertieften Pädagogik bleibende Bedeutung erlangen wird. G.

384. Kuckhoff, Josef, Johannes Rethius, der Organisator des katholischen Schulwesens in Deutschland im 16. Jahrhundert (Kath. Pädagogen, Beitr. zur Gesch. d. Päd., hrsg. v. J. Schröteler S. J., Bd. 2). gr. 8° (VIII u. 191 S.) Düsseldorf 1929, Päd. Verlag. Geb. *M* 8.— Der Untertitel, der Rethius die Rolle eines katholischen Johannes Sturm zuweist, wird dem Leser bald nicht mehr übertrieben erscheinen. R., der älteste Sohn des Kölner Patriziers und Bürgermeisters von Reidt, wurde 1532 geboren und endete in der Blüte der Jahre, schon 1576, durch die Tat eines Irrsinnigen, zugleich mit P. Kessel, der ihm in entscheidendster Jugendzeit Retter und Führer zugleich geworden war. R. unterrichtete nach Studien in Paris als notwendigerweise noch verborgener Jesuit am Tricoronatum in Köln. Nach weiteren Studien in Rom vollzog er die Übernahme dieser Studienanstalt durch seinen Orden. Es werden die Lehrpläne und -methoden, die Schulbücher, die Erziehungsmittel und -ziele, die Schülerschauspiele, sodann die weitgreifende pädagogische Reformtätigkeit des R. am Rhein (Mainz, Trier usw.) und in Belgien geschildert. Stets erleichtert ein reichhaltiger pädagogischer Zeithintergrund die wahre Würdigung. Ein Titelbild des R. wird geboten; ein Personen- und Sachregister, ein Verzeichnis der zahlreichen, von K. erstmalig benutzten Handschriften und ein Literaturverzeichnis beleuchten die Sorgfalt dieses ebenso wissenschaftlichen wie pietätvollen Werkes. G.

385. Schneider, Paul, Kultur, Bildung, Erziehung und Unterricht, ihr Wesen und ihre Beziehung zueinander: VjschrWissPäd 7 (1931) 24—46. — Eine erfreuliche, wohldurchdachte und an den besten bisherigen Definitionen sich erprobende Klärung dieser für Philosophie wie Pädagogik gleich wichtigen Begriffe durch den Verf. von: Bildungsbegriff und Bildungsideal im Wandel der Zeiten (1930). — Möge seine naheliegende Unterscheidung von Bildung als Endzustand und von Unterricht und Erziehung als hinführendem Prozeß sich durchsetzen! G.

386. Engert, Jos., Über die wissenschaftliche Grundlegung einer religiösen Erziehungslehre: VjschrWissPäd 7 (1931) 94—138. — Bei aller Wertschätzung der von jeher geübten Selbstbeobachtungspsychologie des religiösen Erziehers kann und muß das wichtigste Erziehungsfach auch die von der neuesten Experimental- und Strukturpsychologie gewiesenen Wege zu Gott benützen. E. schließt sich besonders der Külpeschule (Bühler, Lindworsky) an, bietet aber außerdem eine fast verwirrende Fülle theoretischer und praktischer Anregungen. G.

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf (Bamberg).

6. Der processus iustificationis.

Wie sich aus den bisherigen Ausführungen über das Axiom „facienti quod est in se Deus non denegat gratiam" ergab, ist dieses Problem in seiner Entwicklung aufs engste mit demjenigen des Rechtfertigungsprozesses verbunden. Schon aus der Natur der Sache heraus, da ja, sobald man die erste Gnade in den rechtfertigenden Glauben verlegte, die Frage zur Lösung stand, in welchem Zusammenhang dann die für die Rechtfertigung notwendig geforderten Werke mit dieser selbst und der ersten Gnade stehen. Dies hatte bereits Petrus von Poitiers eingesehen, der bei Betrachtung der Schriftstelle „Convertimini ad me, et ego convertar ad vos" schreibt: „Item convertimini ad me et ego convertar ad vos. Ex quo videtur, quod possit prius aliquis converti ad Dominum quam convertatur Dominus ad ipsum. Sed verbum convertendi dissimiliter hinc inde accipitur. Est enim sensus: convertimini ad me penitendo et ego convertar ad vos liberando vel exaudiendo. Post gratie enim infusionem potest Dominus converti per liberationem vel precum exauditionem. Vel potest intelligi de ipsa conversione primitiva ad peccatorem, et quamvis ordo attendatur in verborum prolatione, in rebus tamen nulla consecutio est, quia simul tempore ad seinvicem convertuntur Deus et homo; naturaliter tamen sive causaliter altera conversio precedit alteram[248]."

Wie nach der Lehre der Frühscholastik der Zusammenhang zwischen Vorbereitung und Rechtfertigung gedacht wurde und wie man ihr Verhältnis zur ersten, der rechtfertigenden Gnade darstellte, darüber haben wir im vorausgehenden der Sache nach das Wichtigste berichtet. Es taucht aber in der Frühscholastik bis tief in die Zeiten der Hochscholastik hinein in getrennter Behandlung ständig eine ausdrücklich gestellte Frage nach dem *processus iustificationis* auf, die von den verschiedenen Autoren verschieden, aber stets schematisch beantwortet wird, deren Verständnis aber dem von außen unmittelbar an diese Frage herantretenden Dogmenhistoriker große Schwierigkeiten bereitet. Schon der Sinn dieser Schemata ist von außen her nur schwer zu erfassen.

---

[248] Sent. (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 78v).

R. M. Schultes, dem wir verschiedene wertvolle Beiträge zur Klärung der Bußlehre der Frühscholastik verdanken, hat noch kurz vor seinem Tode einen erfolgreichen Versuch zur Lösung des Problems des Rechtfertigungsprozesses bei Thomas von Aquin gemacht. Die selbstbewußten Worte, mit denen er seine diesbezügliche Abhandlung abschließt, sind durchaus am Platze: „Atque ita cessant difficultates plurimae theologorum contra doctrinam S. Thomae, dummodo attendatur distinctio inter praeparationem, quae iustificationem antecedit, et cooperationem, quae iustificationem concomitatur, vel subsequitur, et ideo substantiam iustificationis intrat; per eam sc. cooperationem, qua homo perfecte et complete statum iustitiae consequitur, nempe vitam gratiae et caritatis, in fide quae per dilectionem operatur [249]."

Unsere bisherigen Ausführungen dürften bereits erraten lassen, daß die Einführung einer solchen Unterscheidung ganz im Sinne der Vorzeit gelegen ist. Jedenfalls aber können wir uns auch bei Lösung dieser sonst als verwickelt geltenden Frage auf Grund der vorausgehenden Untersuchungen sehr kurz fassen.

Wir dürfen vor allem keineswegs von der Voraussetzung ausgehen, als ob man bei der Aufstellung der verschiedenen Rechtfertigungsschemata stets nur von unter dem Einfluß der rechtfertigenden Gnade geschehenden Werken gesprochen und die vor ihr liegenden Akte vollständig vernachlässigt hätte. So setzt die wohl dem Ende des 12. Jahrhunderts angehörige Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 die Eingießung der Gnade, die *natura, non tempore* der Rechtfertigung vorausgeht, erst an die fünfte Stelle:

„De informatione virtutum. — Cuius gratia sex distinguenda sunt in hoc loco. Primum est amotio velaminis, quod amovet Deus a corde peccatoris. Pascasius ait super trenos Jeremie: de hoc velamine sepe facit mentiones apostolus ad cautelam. Impedit enim, ne libere possit homo videre Deum vel discernere inter bonum et malum, vel quid eligendum, quid fugiendum. Secundum eorum, que spectant ad infusionem gratie, est motus surgens ex libero arbitrio, sive cogitatio de viis Dei. Naturale est enim homini diligere Deum. Tertium est propositum non relabendi, sive voluntas non peccandi. Sed hec voluntas adhuc est ineficax, manca et inbecilla, quia nichil per se potest velle cum effectu. De qua dicitur: non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis. Et Salomon ait de hac voluntate: vult et non vult piger, vult, inquam, voluntate naturali, sed ineficaci, sed non vult voluntate gratuita vel

[249] Circa doctrinam S. Thomae de iustificatione: Angelicum 3 (1926) 354. Schon früher hatte er einen Lösungsversuch gebracht in seiner Arbeit: Reue und Bußsakrament (Paderborn 1906).

eficaci. Quarto sequitur contritio. Quinto spiritualis roris infusio, que statim suum possessorem dicere compellit: in odorem unguentorum tuorum currimus, adolescentule dilexerunt te nimis. Ultimo sequitur dimissio peccati, quam precedit infusio gratie non tempore, sed natura. De IIIIor antecedentibus sane concedi potest, quod se precedunt tam tempore quam natura[250]."

Zur Erleichterung des Verständnisses der Stelle ist zu bemerken, daß die an erster Stelle erwähnte *amotio velaminis* in der Entfernung der *ignorantia crassa et supina* besteht, die den Sünder in Unkenntnis Gottes hielt. Diese Entfernung der Unwissenheit wird nicht als Tugend, wohl aber als ein *bonum gratuitum* bezeichnet[251].

Auch Petrus von Poitiers kennt zwei *tempore* und *natura* dem Rechtfertigungsprozeß vorausgehende Glieder, die „cogitatio de Deo in viis eius" und die „voluntas sive desiderium bene operandi"[252]. Petrus von Capua schreibt gerade bei Besprechung des *processus iustificationis* die *desitio peccati* dem Verdienst eines nicht durch die *caritas* informierten Werkes zu: „Sed utrum ipsa desitio peccati sit per caritatem, vel sit effectus caritatis dubium est. Nam, cum nondum sit caritas, nondum videtur esse aliquis eius effectus. Quod si non est effectus caritatis, dic, cuius sit effectus. Responsio, quod homo quodam opere suo, quamvis non informato caritate, meretur, ut peccatum desinat esse in eo[253]." Dabei betont er aber auch, daß man sich die erste Gnade nicht verdienen kann[254]. Doch mit ihm sind wir bereits im beginnenden 13. Jahrhundert.

---

[250] Fol. 48v.

[251] Ebd. — Über den Begriff des *gratuitum* wird ebendort Aufschluß gegeben: „Bonum utriusque gratuitum est tripliciter accipere: tum stricte pro sola virtute; tum minus stricte pro omni bono gratis dato, quod non est naturale; tum valde communiter pro omni bono gratis dato, secundum quod est: naturalia sunt bona gratuita."

[252] Sent. III 16 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 26): „Ecce in hoc ultimo tractatu VII distinximus, que hominem iustificant, que sunt hec: cogitatio de Deo in viis eius, voluntas sive desiderium bene operandi, gratia Dei, motus surgens ex gratia Dei et libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio, confessio. Duo prima reliqua V precedunt et tempore et natura nec per se possunt iustificare. Illa IIIIor que sequuntur, eo ordine, quo enumerantur, se precedunt natura, sed nullum precedit tempore et nullum eorum potest haberi sine tribus reliquis, et ista IIIIor possunt iustificare. — Die Sentenzenabbreviation des Cod. lat. 984 (fol. 53) der Bibl. Mazarine beruft sich für diese Lehre auf Augustinus (Enchiridion c. 32; SSL 40, 248). Man vgl. auch die Sentenzenabbreviation des Cod. lat. 65 (fol. 98v) der Nationalbibl. in Luxemburg.

[253] Summe (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 34; Cod. Vat. lat. 4296 fol. 33).

[254] Summe (Clm 14508 fol. 34).

Im Rechtfertigungsprozeß und in seinen Schemata, so wie sie stereotyp auftreten, wollte man das Verhältnis der Rechtfertigungsgnade und der unter ihrem Einfluß stehenden Werke zur Sündennachlassung selber untersuchen. Unterschied man doch streng zwischen Rechtfertigungsgnade und Sündennachlassung. Tatsächlich sprach man denn auch in der Frage über den eigentlichen *processus iustificationis* nur von der Buße, die unter dem Einfluß der rechtfertigenden Gnade steht. Soweit ich bis jetzt sehen kann, ist dies durchaus in der Genesis der Frage selber begründet. Es war hier von entscheidender Bedeutung, daß man die Rechtfertigung als die Wiederherstellung weniger der moralischen als der durch die Sünde gestörten physischen Ordnung betrachtete. So wie Wille und Verstand durch die Sünde physisch entstellt werden und in dieser physischen Entstellung nach damaliger Lehre das Wesen der habituellen Sünde besteht, müssen sie, damit die Sünde getilgt werde, in ihrer Integrität wiederhergestellt werden. Und diese Wiederherstellung erblickte man in Glaube und Liebe. Beide sind also aus ihrem inneren Wesen heraus mit der Sündentilgung verknüpft [255]. Somit war die Aufstellung der Rechtfertigungsschemata, die wir im folgenden vorführen werden, durchaus nichts Zufälliges. Der Rechtfertigungsprozeß selber aber, der übrigens schon seit dem Beginn der Spekulation erkannt war — nur seine gleichsam graphische Darstellung im Schema war etwas Neues —, konnte eben darum einzig diejenigen Stücke enthalten, die die Rechtfertigung selber ausmachten. Kein Wunder also, wenn seine einzelnen Teile selber als Rechtfertigung bezeichnet wurden [256].

Eine Entwicklung in der Erkenntnis der inneren Struktur dieses Rechtfertigungsprozesses wurde aus den genannten Gründen nur dann möglich, wenn die Ansicht vom Wesen der Sünde und damit der Rechtfertigung selber sich änderte. Und

---

[255] A. Landgraf, Die Erkenntnis der hlm. Gnade in der Frühscholastik: Schol 3 (1928) 30 ff.

[256] Petrus von Poitiers, Sentenzen III 2 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23), Magister Martinus, Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 314.

das ist innerhalb der Frühscholastik nicht geschehen. Lediglich das Verhältnis der Rechtfertigung zu den vor ihr liegenden Akten — und dies gerade interessiert uns in unserer gegenwärtigen Abhandlung — konnte unter gegebenen Umständen schärfer erkannt werden.

Man setzte ferner rechtfertigende Gnade und Glaube einander identisch. Eine Buße aber ohne Glaube galt als vollständig unmöglich. Wenn man darum die Buße vor der Sündennachlassung ansetzte, dann hatte man sich auch über das Verhältnis der rechtfertigenden Gnade zur Sündennachlassung klar zu werden. Und dies geschah wieder eben in der Frage über den *processus iustificationis,* so wie wir sie vorfinden. Sobald man nur bedenkt, wie lange es dauerte, bis man zwischen *fides informis* und *formata* klar zu unterscheiden lernte und den Begriff der *gratia gratis data* von dem der *gratia gratum faciens* auseinanderzuhalten wußte, wird man begreifen, welche Schwierigkeiten zu überwinden waren, bis der Gedanke an eine vor der Rechtfertigung liegende Gnade Fuß faßte. Und so kam es denn, daß man auch trotz der Betrachtung einer vor der Rechtfertigung liegenden Vorbereitung und trotz des „facienti quod est in se" von einer eigentlichen Buße unter dem Einfluß einer nicht rechtfertigenden Gnade lange nichts wissen wollte [256a] und den von ihr geschehenden Akten in der theologischen Spekulation ein geringeres Augenmerk zuwandte. Damit haben wir aber bereits vorweggenommen, welche Gedanken gerade für den Ausbau der Lehre vom *processus iustificationis* von bestimmender Bedeutung werden sollten.

Bei Petrus von Poitiers ist nun die Reihenfolge der im Rechtfertigungsschema aufgezählten vier Stücke eine wohl

[256a] So schreibt denn auch noch Roland von Cremona: „Solutio: Dicitur, quod partes subiective penitentie sunt confessio et contritio et satisfactio, sicut probatum est. Sed hoc est notandum, quod cum dicitur: homo, statim intelligitur verus homo et perfectus homo. Unde dicit Aristoteles: si est homo, est unus homo. Sed bene, si est unus homo, est verus homo, quia unitas rei est sua veritas, ut dicit Avenzebrol, et unumquodque sicut se habet ad esse, sic ad veritatem, ut dicit Aristoteles. Cum ergo dicitur penitentia, intelligitur vera. Similiter, cum dicitur, confessio, et sic de aliis. Vera autem non est, nisi sit in caritate." Man vgl. auch die noch dem 12. Jh. angehörigen Quästionen des Cod. Harley 3855 fol. 42.

unter dem Einfluß des Petrus Manducator [257] streng festgesetzte: „Sciendum autem, quod ad iustificationem impii IIIIor concurrunt [258]: infusio gratie, motus surgens ex gratia et libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio [259]. Et nullum istorum prius est alio eorum tempore, sed tantum naturaliter

[257] Man vgl. die anonymen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3855 fol. 17: „Nota, quod magister Petrus manducator dicit tria hec simul fieri in anima: fidem, contritionem, iustificationem." Hier scheint ihm auch die Ansicht zugeteilt zu werden, als ob er keine prioritas naturae zwischen diesen Stücken zuließe. — Petrus Manducator schreibt denn auch im Sermo 17 (SSL 198, 1769): „Iustificatio etiam in tribus consistit vel notatur: in gratiae infusione, in liberi arbitrii cooperatione, tandem in consummatione: primum est incipientium, secundum proficientium, tertium pervenientium." Man vgl. auch seine Evangelienglosse zu Luk. 7 und 8 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 44 und 46). Hier spricht Petrus Manducator ausdrücklich von einer *prioritas causa* zwischen diesen Stücken. — Hier finden wir der Sache nach schon das Schema, das allerdings beim Manducator nur drei Stücke aufzählt. Alle vier Stücke kennt ein unter dem Namen des Hildebertus Cenomanensis gedruckter, zweifellos aber einem Späteren zuzuweisender Sermo (39; SSL 171, 541 f.): „Nos autem non solum exspectat per diem, mensem et annum, sed usque in senectam et senium patientia eius exspectat ad poenitentiam, disciplina examinat ad iustitiam, iustificatio illuminat ad vitam, ... [542] Tertia quidem, quae maxima dicta est, in duo dividitur. Est enim iustificatio prima et secunda; prima, quae iustum facit; secunda, quam iustus facit. Non enim sumus tamquam mortuum instrumentum Deo iustificanti nos, sicut gladius militi et dolabrum fabro. Prima vero tres quasi filias habet, quarum prima est gratiae infusio, secunda arbitrii cooperatio, tertia delicti deletio. Infusio gratuita, cooperatio voluntaria, deletio deifica. Infusio tenebras fugat; cooperatio evellit spinas; deletio extendit rugas. Porro secunda iustificatio et ipsa tres parit: prima est continuatio in bono; secunda promotio in meliori; tertia consummatio in optimo." Der Sache nach waren alle Teile des Rechtfertigungsschemas als notwendige Bestandteile der Rechtfertigung längst erkannt. Nur die schematische Zusammenstellung derselben setzte erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ein.

[258] Während Petrus von Poitiers jedes Glied des Rechtfertigungsschemas als *iustificatio* bezeichnet (Sent. III 4; Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23), schreibt die Quästionensammlung des Rawlinson MS C 161 der Bibl. Bodl. in Oxford (fol. 141): „Sed quidam appellant primam iustificationem illam initialem, quam Deus contulit in baptismo, scilicet baptizatis, id est remissionem peccatorum originalium et actualium, ita tamen, quod abluti fuerint baptizati. Et hanc primam iustificationem gratis dat Deus, quia non meritis precedentibus alicuius datur. Et hii satis bene dicunt. — Alii vero dicunt primam iustificationem esse gratiam divinam illam, ex cuius iustificatione aliquis Domino mancipatus a vitiis ad virtutum obsequia se retrahit et illa gratis datur. Quod enim aliquis primo (aliquis) bene operatur, non est ex operationis merito, sed ex divina inspiratione et gratia cooperandi."

[259] Petrus Cantor weist bereits darauf hin und deckt damit die Verbindung mit der Frage auf, ob wir uns die *contritio* durch die Sünde

precedit gratie infusio et per ordinem secuntur alia tria non tempore, sed natura [260]." Dem fügt er unmittelbar an: „Sciendum autem, quod quodlibet istorum IIIIor dicitur iusti-

verdienen können. Bei dieser Gelegenheit erwähnt er: „Et secundum illorum opinionem, qui dicunt infusionem gratie precedere causaliter contritionem et hec duo precedere remissionem peccatorum, ex motu gratie et liberi arbitrii pervenit homo ad bonum contritionis" (Reun, Stiftsbibl., Cod. lat. 61 fol. 186v). In der Summa Abel sagt er: „Ad iustificationem impii IIIIor occurrunt simul tempore non causa: Gratie infusio; unde: gratis estis iustificati. — Contritio; unde: sacrificium Deo spiritus contribulatus. — Peccatorum remissio; unde: dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Primum, scilicet infusionem gratie facit Deus in nobis sine nobis. Sed tria, que secuntur, facit nobiscum" (Paris, Bibl. de Ste. Geneviève, Cod. lat. 2787 fol 67; man vgl. auch Liebhard von Prüfening im Clm 13107 fol. 165v). In seiner Glosse Super unum ex quatuor zählt Petrus Cantor gleich Petrus Comestor nur drei Stücke auf: „Tria enim sunt, in quibus consistit primaria iustificatio, scilicet primaria gratie infusio, cordis contritio, peccati remissio. Prima iustificatio est, cum fit de impio pius. Iustificari quidem sine fundamento id est sine fide non potest. Primo ergo infunditur fides, quam caritas informat [am Rand: et spes committatur], et quam cito gratia infunditur, tam cito conteritur, tam cito peccatum remittitur. Sed hec tria non se precedunt tempore, sed causa, nam infusio gratie causa est contritionis, que causa est remissionis" (Paris, Bibl. Mazarine, Cod. lat. 280 fol. 63). — Dem entspricht es, wenn es in den anonymen Quästionen zur Bußlehre des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 79 heißt: „Nota, quod prima gratia dicuntur hec tria: Infusio virtutum, infusio motus dilectionis, peccatorum remissio." — Nur drei Stücke kennen auch die frühen vorletzten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 93: „Tria ergo sunt: gratie infusio, cordis contritio, peccati remissio." Sie fügen bei: „primum datur sine omni merito vel precedente vel comitante vel consequente; secundum datur ex merito non precedente sed comitante; et tertium similiter. Non enim ista precedunt se tempore, sed causa." Man vgl. auch fol. 99v.

[260] Sent. III 2 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23 und Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 43v). — Die dem Petrus von Poitiers wohl fälschlich zugeschriebene Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 107v bringt ebenfalls bereits die Vierzahl. Ferner die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 325 fol. 100v und 133; die Quästionen zur Bußlehre des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 75v und 79v; die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 10 A VII fol. 210v; die Quästionen des Cod. lat. 434 I der Bibl. von Douai fol. 120, die aber für die Rechtfertigung des Ungläubigen den *motus fidei* nicht fordern. — Mag. Präpositinus, Summe (Cod. Vat. lat. 1174 fol. 59v): „Magistri nostri dicunt quatuor esse consideranda, que simul sunt tempore, sed unum precedit aliud natura, scilicet fides, usus fidei, id est credere, et credere contrictionem, et contrictio remissionem. Nobis autem videtur, quod hoc vocabulum *remissio peccati* duobus modis dicitur vel tribus. Nam dicitur remissio id est nonimputatio, et secundum hoc contrictio precedit remissionem natura. Dicitur etiam remissio gratia remittens id est fides, et secundum hoc remissionem precedit contrictio." Gaufrid von Poitiers greift dies wieder auf, wenn er sagt: „Iustificatio quandoque appellatur infusio gratie et secundum hoc numquam meremur iustificationem. Quandoque appellatur iustificatio ista

ficatio [261], nec potest unum esse in homine sine aliis tribus [262].

IIIIor insimul et in hoc sensu non meremur iustificationem. Quandoque appellatur remissio peccati et secundum hoc meremur. Unde Augustinus: qui fecit te sine te, non iustificat te sine te" (Summe; Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 90). — Ferner Präpositinus auch bereits in seinen Quästionen (Paris, Bibl. Mazarine, Cod. lat. 1708 fol. 241); Petrus von Capua, Summe II 38 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 34 und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 33); Stephan Langton in den Quästionen: „In iustificatione hominis IIIIor concurrunt, scilicet gratia, motus virtutis, qui plerumque datur fidei, contrictio, peccati remissio" (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 4, Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 189^{v} und 236^{v}, Cod. Chartres lat. 430 fol. 84^{v}); derselbe im Paulinenkommentar zu Röm. 1 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 S. 5 7 11 21); ders., Kommentar zu den kanonischen Briefen, in der Erklärung zu 1 Joh. 3, 3 (Cod. Paris. Nat. lat. 14443 fol. 447^{v}); die zum Bereich Langtons gehörigen zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. 353 fol. 84: „Item nota hec IIIIor, gratiam, motum liberi arbitrii, contritionem, peccatorum remissionem se habere, quod post gratiam est motus, post motum est contritio, vel ipse motus cum gratia est contritio, post contritionem est peccatorum remissio naturaliter." — Außerdem die ersten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 64: „Nos autem aliter dicimus, scilicet quod naturaliter precedit gratie infusio remissionem peccatorum." — Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III tr. 2 q. 1 (Paris 1500) fol. 121^{v}; IV De contritione et quid sit contritio (ebd. fol. 267^{v}). — Die anonyme Sentenzenglosse des Cod. lat. 1539 (fol. 196^{v}) der Bibl. Royale de Belgique in Brüssel. — Odo Rigaldi, Sentenzenkommentar (Brüssel, ebd. Cod. lat. 1542 fol. 108^{v} und 205^{v}). — Humbert von Gendrey, Conclusiones (Cod. Erlangen. lat. 436 fol. 159 f.). — Die Odo Rigaldi zugehörigen Quästionen des Cod. lat. 737 der Bibl. von Toulouse (fol. 230). — Die dem 14. Jahrhundert angehörige Quästionensammlung des Cod. Oxford. Bodleian. Digbeianus 216 fol. 33^{v}: „Primo natura est infusio gratie, 2^{o} est penitentia utilis et efficax, 3^{o} est dimissio culpe." — Von den Kanonisten möchte ich nennen Gottfried de Trano, die Summa super rubricis decretalium lib. 5 im Cod. Erlangen. lat. 339 fol. 106 und das gleiche Werk im Cod. Bamberg. Can. 49 fol. 170^{v}. — Es ist bloß eine akzidentelle Unterscheidung, wenn an zweiter Stelle statt der *fides* die *caritas* erscheint, die beide in der Theologie jener Zeit als der für die Rechtfertigung notwendige Akt gefordert werden. Ebenso ist es für das allgemeine Schema nicht von Ausschlag, wenn wegen spekulativer Feinheiten — wie wir bereits sahen — die *peccatorum ablatio* noch von der *peccatorum remissio* unterschieden und vor ihr angesetzt wird. Man vgl. z. B. Odo von Ourscamp in seinen Quästionen (Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 116^{v}. Man vgl. den Text unten Anm. 263).

[261] Dies geschah u. a., um die verschiedenen sich entgegengesetzten *auctoritates* ausgleichen zu können. Dies läßt sich aus den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 93 ersehen: „Unde apostolus, qui ait: iustificati sumus ex fide, referens hoc ad secundam iustificationem; ait: iustificati sumus gratis, referens hoc ad primam id est ad infusionem gratie. Ubi ergo inveniuntur auctoritates, que dicunt, quod aliquis meretur primam iustificationem, de secunda vel tertia parte intelligendum est. — Man vgl. auch fol. 99^{v}.

[262] Petrus von Poitiers, Sent. III 2 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod.

Obendrein ist auch bei Petrus von Poitiers das sich notwendig aus der allgemeinen Gnadenlehre jener Zeit ergebende Axiom schon fest formuliert: „Primam igitur iustificationem nec meremur nec ea meremur. Secundam non meremur, sed ea meremur. Tertiam meremur et ea meremur. Quartam meremur, sed ea non meremur [263]." Die erste Rechtfertigung also, nämlich die Eingießung der (rechtfertigenden) Gnade verdienen wir nicht, weil sie *gratis* gegeben wird; noch verdienen wir mit ihr, weil das Verdienst nicht mit der Tugend, d. i. hier dem Glauben, sondern mit dem Tugendwerk erwor-

---

Q 117 fol. 23). — Man darf dies aber nicht dahin verstehen wollen, als ob man die Gnade nicht auch ohne Betätigung besitzen könnte. So kann man bei Petrus von Capua wohl lesen: „Responsio: Quando caritas infunditur, immittit quamdam flammam libero arbitrio, quo movetur ad diligendum. Similiter et fides, qua movetur ad credendum" (Summe, Clm 14508 fol. 34^{v}; Cod. Vat. lat. 4304 fol. 34; Cod. Vat. lat. 4296 fol. 33; fast wörtlich findet sich die Stelle auch in den Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 5). Aber er sagt auch: „Non potest aliquis adultus recipere virtutes sine motu, licet possit eas post habere sine motu, sicut non potest tanta aqua infundi terre, quin hauriatur, licet postquam terra compluta fuerit, possit tanta aqua esse in terra ita, quod non [h]auritur" (Clm 14508 fol. 35).

[263] Sent. III 2 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23). — Man vgl. auch Stephan Langton in den Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 4 und Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 189^{v}): „Primum gratia tantum et non meritum, secundum meretur tertium, tertium meretur quartum. Primum non meretur nec eo meretur; secundum non meremur, sed eo meremur; tertium meremur et eo meremur; quartum meremur, sed eo non meremur." Außerdem die zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 100^{v}; Hugo a S. Charo, In 2 dist. 27 (Leipzig, Cod. 573 fol. 108^{v}). Auf diese Lehre spielt auch Gaufrid von Poitiers an (Summe, Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 220 fol. 10^{v}), der in seiner Summe ganz allgemein behauptet: „Et dico, quod hoc verbum *meriti* copulat meritum de condigno. Quicumque enim habet veniam, meretur veniam, ut patet in diffinitione vel distinctione illorum IIIIor, que sunt in iustificatione impii" (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 34^{v}. Man vgl. auch fol. 90). — Hier ist sonst noch z. B. Petrus von Corbeil zu nennen (Paulinenkomm., zu Röm. 3; Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 185^{v}). Ferner die Odo Rigaldi zugehörigen Quästionen des Cod. lat. 737 (fol. 230) der Bibl. von Toulouse. — Odo von Ourscamp ist hier aber vorsichtiger, wenn er statt des Begriffes des *meritum* denjenigen der *causa* einsetzt: „Uno et eodem tempore dicimus alicui in criminali occupato, qui tamen ad vitam predestinatus est, conferri gratiam Dei, caritatem, penitentiam, peccatorum remissionem. Hec tamen sic secundum causalem ordinem distinguimus, ut gratia prima sit causa, que confert caritatem, caritas causa penitentie, penitentia causa ablationis peccatorum, peccatorum ablatio causa remissionis. Prius enim Deus aufert peccatum, ut sic fiat remissio." Man vgl. die Evangelienglosse des Petrus Manducator zu Luk. 8 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 46).

ben wird. Die zweite, nämlich das Tugendwerk, verdienen wir nicht, wohl aber verdienen wir mit ihm *contritio* und Sündennachlassung. Die *contritio* verdienen wir mit einer nicht der Zeit, sondern lediglich der Natur nach früheren Regung [264]. Die Sündennachlassung verdienen wir endlich auch mit der *contritio;* sie selber aber ist nicht verdienstlich [265].

Das zweite Glied wird im allgemeinen mit dem von der Liebe informierten Glauben, von Petrus von Capua aber mit der Liebe selber identifiziert [266].

---

[264] Der Apparatus in Decretum des Guido de Baysio macht hier eine Ausnahme, wenn er sagt: „Adde contritio virtus sive gratia est virtus mentis scilicet humilitas, qua homo humiliatur et conteritur et prosternitur et sic disponitur, ut velit se pro peccato puniri et satisfacere pro illo. Et hec virtus est et opus est solius Dei et hanc nemo meretur, sed a Deo inspiratur et per ipsam peccata dimittuntur" (Cod. Erlangen. lat. 135 fol. 48). Daß diese Schwierigkeit nicht ganz vereinzelt dastand, kann man bei Gaufrid von Poitiers aus den Zeilen lesen: „Dicimus, quod contrictio est actio ex meritis precedentibus, et contrictio passio, et illam non meretur homo bonis meritis vel malis meritis. Malis non meretur illam, quia adnexa gratie. Bonis non meretur illam, quia nemo bonis meretur penam. Sed contrictionem actionem meretur motu liberi arbitrii et illa meretur remissionem peccatorum" (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 114).

[265] Petrus von Poitiers, Sent. III 2 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23). — Petrus von Capua, Summe II 38 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 34 und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 33): „Quibus assentientes [nämlich daß die Gnadeneingießung vor der Sündennachlassung anzusetzen ist] dicimus, quod sicut illa enumerata sunt, ita se naturaliter secuntur. Nam ex gratia Dei, quod Deus remittit alicui peccata et non imputat ad dampnationem, nisi per hanc ipsam prepositionem *ex* notatur, quod naturaliter prius Deus infundit gratiam, quam peccata non imputet. Primum vero auctoritate istorum, id est ipsam gratiam non meremur, quia nondum precessit in nobis opus meritorium alicuius spiritualis. Nec ipsa aliquid meremur, quia non est opus nisi solius Dei, cum nos non mereamur nisi nostris operibus. Secundum non meremur, quia nondum precessit aliquod opus nostrum. Sed eo meremur tertium, id est contritionem et vitam eternam, quia ipsum est nostrum opus interius. Tertium meremur et eo meremur quartum id est peccatorum remissionem. Quartum meremur, sed eo non meremur aliquid, quia non est a nobis, ut peccata nobis non imputentur." Anklänge daran finden sich im Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 4^{v}. — Außerdem vgl. man z. B. noch Stephan Langton in den Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 236^{v}); Wilhelm von Auxerre in der Summa aurea III tr. 2 q. 1 (Paris 1500) 121^{v}; und auch noch die nachthomistische Bußlehre des Clm 2956 fol. 138. Übrigens sagen auch bereits die letzten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 (fol. 99^{v}): „Potes dicere, quod contritio meretur remissionem, quia in contritione quodammodo cooperatur homo."

[266] Summe II 39 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 35 und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 34).

Nicht von Bedeutung für die Lösung unseres Problems ist die andere Frage, die auch auftrat, ob nämlich die *contritio* durch die Sünde verdient werde. Simon von Tournai betont, daß sie eine Gnade Gottes sei, möchte aber doch der Sünde hinsichtlich der *contritio* ein *meritum congruentiae* und ein *meritum debiti* zuerkennen, insofern eine Reue für die Sünden durchaus angemessen und man zu ihr verpflichtet ist[267]. Auch Petrus Cantor hat sich bereits mit der Frage beschäftigt und die Antwort gegeben: „Dicimus ad hoc, quod duo debent attendi in huiusmodi penis, mel et absinthium: mel est dulcedo roris infusi, absinthium amaritudo quedam et afflictio. Illam amaritudinem meretur homo per peccatum et ita penam huius in parte. Secundum aliud vero scilicet dulcedinem illam comitantem non meretur peccando nec aliud malum faciendo[268]." Petrus von Poitiers lehnt lediglich mit dialektischen Kunstgriffen ein Verdienst der Sünde für die *contritio* ab[269], während Odo von Ourscamp[270] und Gaufrid von Poitiers[271] vorschlagen, die Sünde *causa sine qua non* der *contritio* zu nennen. Endlich sei noch auf die Quästionen zur Bußlehre des Cod. Royal 9 E XII hingewiesen, welche die *contritio* als Strafe für die Sünde bezeichnen, der Sünde jedoch keinerlei dem Verdienst entsprechende Wirkursächlichkeit bezüglich ihrer zuerkennen wollen, sondern ihr den Charakter der

---

[267] Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 44): „Contritio ergo est in homine gratia Dei non merito peccati, nisi velis dicere meritum congruentie. Congruit enim, ut pro peccato conteratur. Et meritum debiti. Ad hoc enim tenetur, si salutem vult consequi, ut conteratur. Cum enim peccavit, ad hoc se obligavit, ut, si salutem vellet consequi, conte[re]retur. Quodsi non conte[re]retur, eternaliter dampnaretur."

[268] Summe (Reun Stiftsbibl., Cod. lat. 61 fol. 186^{v}). — Hier herein gehört auch die Antwort, die ein theol. Fragment auf fol. 86^{v} des Cod. Sessorian. 120 (12. Jh.) der Biblioteca Vittorio Emanuele in Rom auf die gleiche Frage gibt: „Duo sunt in cordis contritione, pena scilicet et correctio. Sed pena promeretur peccando. Correctio vero venit ex gratia, que non promeretur peccando, ut apparet in puero, qui fugiens a scolis capitur a doctore et verberatur, in quo verbere pena et correctio."

[269] Sent. III 4 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23^{v}): „Quod postea dicitur, quod aliquis mortali peccato mereatur contritionem vel peccatorum remissionem, non concedimus, immo tantum penam eternam. Hoc igitur argumentum falsum est: Iste meruit aliquam penam peccato mortali et non est ei inflicta nisi contritio. Ergo meruit contritionem. Fallacia: Iste homicida meruit suspendium et rex abscidit ei pedem. Ergo iste non meruit nisi hanc pedem (!): falsum est, quia rex misericorditer egit cum illo et maiorem penam ei debitam commutavit in minorem. Ita rex celestis penam debitam mortali peccato id est eternam misericordia sua mutat in temporalem, quam ille non meruit."

[270] Quästionen (J. B. Pitra, Analecta novissima 126): „Concedit etiam, quod peccatum principium est et causa quaedam poenitentiae, non tamen efficiens, non finalis, non materialis, non formalis, sed causa sine qua non."

[271] Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 114).

Materialursache gegenüber der *contritio* zusprechen[272]. Sie erwähnen aber als mögliche Lösung auch die Ansicht derjenigen, welche behaupten, daß wir durch die Sünde die *contritio* zwar nicht, insofern sie uns reinigt, aber doch, insofern sie eine Strafe darstellt, verdienen[273].

Einigkeit bestand darin, daß man zwischen Eingießung der Gnade und Sündennachlassung unterschied. Man einigte sich aber nicht darüber, ob die Sündennachlassung Gegenstand des Verdienstes sei oder nicht. Darüber, daß die vier Stücke zeitlich zusammenfielen, war kein Streit, wohl aber über ihre natürliche Aufeinanderfolge[274]. Für die Gruppe — und sie war die siegreiche —, welche die Sündennachlassung zum Gegenstand des Verdienstes machte, ward, wie man aus Petrus von Poitiers ersehen kann, die Schriftstelle maßgebend: „Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum", aus der man eine *prioritas naturae* für die *dilectio* herauslesen zu dürfen glaubte[275].

Eine streng umzirkelte Gruppe um Simon von Tournai hatte aber die von Petrus von Poitiers und auch sonst eingehaltene Reihenfolge umgekehrt, und die Sündennachlassung an die Spitze des Schemas gestellt[276]. Wie Petrus von

---

[272] Fol. 75v: „Quamvis ergo contritio sit pena iuste inflicta homini pro peccato, non tamen per peccatum meruit homo contritionem. *Pro* enim non notat causam efficientem, sed quasi materialem. Nam circa peccatum versatur contritio. Et ideo, quamvis homo per peccatum meruerit aliquam penam et nulla pena infligatur ei pro peccato nisi contritio, non tamen per peccatum meruit homo contritionem."

[273] Ebd.

[274] Petrus von Capua, Summa II 38 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 34 und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 33): „Nec est dissensio, quin ista quatuor sint simul tempore, sed de ordine nature est dissensio. Nam quidam dicunt, quod naturaliter precedit peccatorum remissio, sequitur gratie infusio; alii, quod precedit natura infusio gratie." Dies mit wörtlichen Anklängen auch im Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 4v. — Wenn man im beginnenden 13. Jahrhundert den Glauben zeitlich vor der Rechtfertigung ansetzte, dann dürfte dies im allgemeinen im Sinn der Erklärung des Hugo a S. Charo zu verstehen sein: „Loquitur hic apostolus non de iustitia, a qua quis dicitur iustus, sed de iustitia, a qua quis innotescit iustus. Hec autem est iustitia operum..." (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 82v).

[275] Summe III 2 (Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 23).

[276] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 40); Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 79). Magister Martinus, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 314v). Diese Lehre wird im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert dem Gilbert de la Porrée zugeschrieben. Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren G.s de la P.: ZKathTh 54 (1930) 194 und 208 f. Wir begegnen ihr denn auch in

Poitiers die Sachlage beurteilt, wurden diese Theologen zu ihrem Vorgehen dadurch veranlaßt, daß sie sonst keine andere Möglichkeit sahen, die Lehre zu vermeiden, man könne sich im Stande der Todsünde die Nachlassung der Sünden ver-

---

dem ganz im verpönten Gilbertschen Fahrwasser gehenden Paulinenkommentar des Nikolaus von Amiens (?) im Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 40v. Noch der anonyme irgendwie mit Hugo a S. Charo im Zusammenhang stehende Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 8817 erwähnt eine Ansicht, nach der Gott unmittelbar durch sich, ohne eine vermittelnde Gnade die Sünden nachläßt (fol. 59v): „Item nota, quod quidam dicunt, quod Deus seipso, non mediante gratia expellit peccatum ab anima, secundum quod Ysa. XLIII: ego sum, qui propter me deleo etc. Et secundum hoc prior est remissio peccati quam infusio gratie. Et quod obicitur: fide mundatur cor a peccatis, debet intelligi a reliquiis peccati." Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der hlm. Gnade in der Frühschol.: Schol 3 (1928) 47. — Philipp von Harveng, der übrigens auch sonst sich an die Schule Simons von Tournai anlehnt, nennt entschieden die Nachlassung der Sünden erste Gnade, der keinerlei Verdienste vorausgehen (De oboedientia clericorum, c. 18; SSL 203, 884 CD): „Pulchre autem in salute non solum gratiam, sed et pacem Paulus ponit, et utraque simul iungens signanter gratiam anteponit; in gratia [Migne: gratiam] gratuitam remissionem intelligens delictorum, in pace vero perfectionem debitam meritorum. Ex sola enim gratia peccatori [Migne: pectori] primum delicta remittuntur, his remissis bona efficacius opera consequuntur; quorum lima et studio ad senilem tandem obedientiam merito pervenitur, cum sopita lite carnis et spiritus Deo serenius obeditur. Illa remissionis munificentia nullis operum meritis praevenitur, et ideo recte gratia dicta est, quia gratis divina bonitas hanc largitur; haec provectae mentis tranquillitas, etsi divini esse muneris non negatur, tamen laboranti et sudanti quasi debita merces datur." — Günther, der Zisterzienser, setzt ebenfalls die Nachlassung der Sünde schon vor der Eingießung der Gnade an (De oratione, ieiunio et eleemosyna, lib. 3 De or. c. 1 [SSL 212, 123 CD]): „Spiritus enim Sanctus primo quidem purgat, secundo spirat, tertio format, quarto creat, quinto remunerat. Purgat culpam, spirat gratiam, format mentem, creat operationem bonam, remunerat ad coronam." — Daß diese ganze Lehre irgendwie mit Anselm von Canterbury zusammenhänge, darauf habe ich bereits anderswo hingewiesen (Die Erkenntnis der hlm. Gnade 47 Anm. 1). Daß auch Guido von Orchelles und Innozenz III. in dieser Frage zu Simon von Tournai stehen, wurde an der gleichen Stelle hervorgehoben. Hier sei nur noch bemerkt, daß auch Rupert von Deutz bereits die Freiheit von Sünden irgendwie als Vorbereitung auf den Glauben nennt (De glorif. Trin. et proc. S. Spir. lib. 6 c. 20; SSL 169, 139 A): „Quia ergo non est locus apertus fidei, nisi prius vasa munda sint ab amore saeculi, ab avaritia, quae est simulacrorum servitus (Eph. 5), ceterisque vitiis criminosis maximeque a prudentia carnis, quae inimica est Deo (Rom. 8) et ab aestimatione sapientiae saecularis, quae magis garrula loquacitas quam sapientia debet nuncupari." — Zacharias Chrysopolitanus setzt — und das ist im engsten Zusammenhang mit der Sündennachlassung als erster Gnade — die *dona* vor den *virtutes* an (In unum ex quatuor lib. 1 cap. 22; SSL 186, 122 AB): „Haec autem differentia est inter septem dona Spiritus Sancti

dienen [277]. Die Stelle „dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum", wurde dann dahin erklärt: „dilexit multum quoniam dimissa sunt ei peccata [278] ". Oder man erklärte auch die *dilectio* einfachhin als Zeichen der Sündennachlassung und schob damit dem *quoniam* die Bedeutung der Erkenntnisursache zu [279].

---

et septem praenominatas virtutes, quod dona sunt primi motus in corde originesque virtutum, virtutes vero sunt effectus donorum et habitus animi iam confirmati. Dona dicuntur etiam Spiritus, ut in Apocalypsi: vidit Joannes septem spiritus discurrentes ante thronum Dei (Apoc. 1). Spiritus dicuntur, id est inspirationes, quae praecedunt virtutes, et sunt dona solummodo, non merita; virtutes sunt et dona et merita. In illis enim operatur Deus sine nobis, in istis operatur nobiscum. Ex timore igitur, qui est initium sapientiae (Psalm. 110), nascitur humilitas. Sic de caeteris." Die gleiche Lehre vertritt allem Anschein nach bereits Hugo von St. Viktor (De Sacram., lib. 2 p. 13 c. 2; SSL 176, 527) und die Summa Sent. (tr. 3 c. 17; SSL 176, 114), nur ist hier der Zusammenhang mit der Sündennachlassung als erster Gnade nicht klar; ebenso Martin von León (Sermo 28 in Litaniis; SSL 208, 1011) und der zum Bereich Simons von Tournai gehörige Traktat De virtutibus des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 167. Man sah im 13. Jahrhundert in Simon von Tournai den Hauptvertreter der Lehre, die um der Sündennachlassung als erster Gnade willen die *dona* vor den *virtutes* ansetzte. Ausdrücklich sagen dies Wilhelm von Auxerre (Summa aurea, III tr. 8 q. 1 [Paris 1500] fol. 181^{v}), die ersten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 (fol. 64), Herbert von Auxerre (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 78^{v}) und Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 39). Man vgl. A. Landgraf, Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre: ZKathTh 52 (1928) 63. — Diejenigen Theologen, die die Sündennachlassung nicht vor den Akten und erst nach der ersten Gnade ansetzten, reihten auch die *dona* erst nach den *virtutes* ein. So z. B. Stephan Langton in den Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 38). Man vgl. im übrigen O. Lottin, Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin: RechThAncMéd 1 (1929) 41 ff.

[277] Summe III 2 (Erfurt, Cod. Q 117 fol. 23 und Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 43^{v}). Simon von Tournai kommt darauf zu sprechen in seinen Quästionen im Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 79.

[278] Petrus von Poitiers, Sent. III 2 (Erfurt, Cod. Q 117 fol. 23 und Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 43^{v}). Magister Martinus, Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 314^{v}).

[279] Petrus von Poitiers, Sent. III 2 (Erfurt, Cod. Q 117 fol. 23): „Alii dicunt, quod hec dictio *quoniam* ibi significat signum, ut sit sensus: dimissa sunt ei etc., id est dilectio fuit signum dimissionis; sicut rex dicitur multum diligere me, quia dedit michi equum; id est datio equi fuit signum, quod rex diligeret me; non causa, immo potius econverso." — Präpositinus, Summa (Cod. Vat. lat. 1174 fol. 59^{v}): „Sunt aliqui, qui dicunt, quod remissio precedit contritionem, dicentes, quod contritio non est efficiens causa remissionis sed probatio. Ex hoc enim quod conteritur homo, probatur, quod dimissum est ei peccatum." — Petrus von Capua lehnt die Ansicht ab mit der Begründung: „Sed hec expositio non videtur sufficiens, nam datio visibilis est et

Merkwürdig ist nur, daß man auch in dieser Lehre, die zur Vermeidung des Pelagianismus erdacht worden war, die Gefahr desselben erblickte[280]. Es dürfte zudem Petrus von Poitiers recht zu geben sein, wenn er gerade wegen der für die Anhänger Simons von Tournai maßgebenden Schwierigkeit sagt: „Quod vitare possent, si ordinem predictorum attenderent[281]."

Es ist aber auch sonst die Furcht, in zu nahe Berührung mit dem Pelagianismus zu kommen, für die Gilbertsche Richtung innerhalb der Theologie des 12. Jahrhunderts maßgebend geworden. So führte sie ja überhaupt zu der bekannten Herabsetzung des Verdienstwertes der guten Werke. Es sei hier nur auf Laborans verwiesen, der ausdrücklich bemerkt: „Absit enim, ut Pelagio coaptemur, qui neglecta gratia penes liberum arbitrium auctoritatem operandi constituit et efficientiam salutis in meritis operum collocavit, quasi condignae sint passiones huius temporis ad futuram gloriam, et non ex misericordia, sed ex operibus iustitie salvi simus. Datur a Deo premium, quia

---

potest alicui esse signum alicuius. Set cum dilectio sit motus interior invisibilis, non potest alicui esse signum" (Summa; Clm 14508 fol. 34v). Als Lehre des Gilbert de la Porrée wurde dies von Petrus Cantor und Gaufrid von Poitiers bezeichnet (A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren G.s de la P. 194 f.). Die ersten Quästionen des Cod. Erlangen. 353 (fol. 64) dagegen schieben sie Simon von Tournai zu. Tatsächlich liest man denn auch bei diesem in der Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 40): „Neque enim dilectio causa remissionis, set potius signum. Cum enim dicitur: Magdalene dimissa sunt peccata, quia dilexit, coniunctio *quia* ponitur significative non causative. Quomodo dicitur: rex diligit me, quia dedit michi equum, datio signum fuit, non causa dilectionis, sed dilectio dationis." Man vgl. ferner seine Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 79). Außerdem kommt in Betracht der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 40v, Mag. Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 314v), Alanus von Lille, Theol. Regulae, Reg. 93 (SSL 210, 670), Kardinal Laborans, De iustitia et iusto III c. 5 (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan, Cod. C 110 fol. 250), Radulphus Ardens, Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 20); Homiliae de tempore Hom. 25 (SSL 155, 1400); die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3253 fol. 64; die bereits dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 325 (fol. 100v: „Vel potest dici, quod *quoniam* illative tenetur, non causative, et notat, quod multum dilexit, quando tot peccata fuerunt dimissa"). Vielleicht kann in diesem Zusammenhang auch Philipp von Harveng genannt werden, De oboedientia clericorum c. 18 (SSL 203, 884).

[280] Man vgl. die Sentenzenglosse des Cod. lat. 758 (fol. 80) der Bibl. Mazarine in Paris (A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée 209 Anm. 4).

[281] Sent. III 2 (Erfurt, Cod. Q 117 fol. 23).

pollicitum quam promeritum. Debetur ratione promissi quam lege meriti. Sicut de liberalitate sponsio, sic est de liberalitate solutio[282]."

Auch der Versuch ist zu verzeichnen, innerhalb des gewöhnlichen Rechtfertigungsschemas für die Sündennachlassung den Charakter der ersten Gnade zu wahren, der von verschiedenen *auctoritates* gefordert zu werden schien. Einen Versuch, ihnen gerecht zu werden, unternahm vor allem Präpositinus, der den Schlüssel zu ihrer Lösung in einer Unterscheidung zu finden glaubt: Sündennachlassung genommen als die *non-imputatio* der Sünden folgt der *contritio;* genommen aber als *gratia remittens* ist sie identisch mit der *fides* und geht der *contritio* voraus[283]. Um von anderm zu schweigen, sei erwähnt, daß Petrus von Capua zwischen dem *ultimum esse* der Sünde und der *non-imputatio* derselben unterscheidet und das erstere ausdrücklich zeitlich vor der Mitteilung der Gnade ansetzt[284]. Hugo a S. Charo ist mit solchen Lösungsversuchen unzufrieden[285]. Anders die Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. Harley 3855:

Dicimus, quod Deus operatur quedam in nobis sine nobis. Sed non dicit auctoritas, quod primas gratias sic operetur; sed quedam ut remissionem peccatorum et plures gratias. Potest enim dici, quod in nobis prius peccatorum remissionem quasi primam gratiam operatur. In adultis autem non est prima gratia remissio peccatorum. Non tamen precedit alia tempore et ipsa precedit quasdam alias. Non tamen propter hoc dicitur prima, cum coequam habeat sibi cordis contritionem, que scilicet cordis contritio tempore prima non est, sed causaliter prima. Quare si vultis peccatorum remissionem primam gratiam vocare, lice, [cum] non habeat tempore precedentem et alias precedat. Similiter etiam contritio prima potest vocari[286]."

---

[282] De iustitia et iusto II c. 8 (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan, Cod. C 110 fol. 249).

[283] Summe (Cod. Vat. lat. 1174 fol. 59^{v}). Den Text vgl. man in Anm. 260.

[284] Summe II 36 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 34; Cod. Vat. lat. 4296 fol. 33).

[285] Cod. Vat. lat. 1098 fol. 157.

[286] Fol. 10. — In seiner Erklärung zu 1 Kor. 3 bringt Guerricus de S. Quintino folgende Ausführungen: „‚edificatio': glossa: impositione virtutum. Ergo expulsio peccati prior est quam infusio gratie. Quod concedunt quidam. Alii dicerent, quod exstirpatio vitiorum dupliciter dicitur: uno modo per preparationem; sic accipitur hic et sic precedit; alio modo quantum ad abilitationem et sic sequitur infusionem gratie" (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 57^{v}).

Odo von Ourscamp, der sonst deutlich von der Schule der Porretani abrückt, quält sich so z. B. noch mit der Frage ab, wie überhaupt für die Sündennachlassung, die doch eine Gnade ist, die Liebe als Verdienst in Betracht kommen könne [287].

Allem Anschein nach entspringt dann einer besseren Erkenntnis des Wesens der habituellen Sünde eine weitere Verschiebung des Rechtfertigungsschemas, der wir z. B. bei Wilhelm von Auxerre [288] und mit Abhängigkeit von ihm bei Hugo a S. Charo [289], in dem in der Nähe des letzteren stehenden Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 8817 begegnen [290]. Er setzt an die erste Stelle die Gna-

[287] Quästionen: „... quidam ergo sic dicunt, quia remissio non datur per precedens meritum. Sed non negatur, quin per concomitans, quod videtur innuere auctoritas, dum dicit: huius gratie perceptionem (?) nulla merita precedunt. Alii dicunt, quia per diligere datur isti remissio peccatorum, non tamen per illud tamquam meritum, sed tamquam concomitans, quia nisi hoc concomitaretur vel etiam preiret, si non tempore, tamen dignitate, non daretur remissio. Sicut vides, quia puer iste dampnatur per peccatum Ade non tamquam meritum dampnationis aliene, sed tamquam principium omnis dampnationis. Non ergo *propter* illud meritum datur remissio peccati, licet *per* illud detur. Sed ita gratis hoc sicut illud... . Si quis tamen bene attendat voluntatem auctoritatis, videtur velle primam sententiam. Dicit enim, quod fides meretur, cur potius non redditur quam donatur; et post: fides impetrat iustificationem. Sed tamen dicitur donari et non reddi, quia ipsa fides est donum et ex ipsa data, non voluntate preventa est illa remissio, ut etiam, ubi meretur fides, plus operetur gratia quam voluntas, quia, ut cooperetur voluntas, facit ipsa gratia. Secundum hoc dicitur: Cum coronat Deus merita nostra, nichil aliud coronat quam sua munera" (Cod. Paris. Nat. lat. 14807 fol. 102v. Man vgl. auch Cod. Brit. Mus: Harley 1762 fol. 94). Im Cod. Brit. Mus. Harley 1762, der seine Quästionen enthält, kann man auf fol. 116v lesen: „Sed querimus, utrum fides et iustitia sint meritum aliquod, ut remissio fiat. Minime. Ex sola enim gratia remissio fit, sic tamen, ut fides et iustitia sint in hoc causa. Fidem enim et iustitiam dicimus solummodo merita ad vitam eternam."

[288] Summa aurea IV, De effectu contritionis (Paris 1500) fol. 268. Man vgl. auch III tr. 2 q. 1.

[289] Cod. Vat. lat. 1098 fol. 151v: „Gratia vero sua presentia expellit ipsum peccatum; sequelam vero peccati expellit per motus, quos elicit ex libero arbitrio." Man vgl. auch Cod. Vat. lat. 1174 fol. 83v. Und vor allem Cod. Vat. lat. 1098 fol. 157: „Unde talis est ordo: Primo est gratie infusio, secundo peccati remissio quoad culpam et penam eternam sive quoad maculam et reatum. Tertio loco motus liberi arbitrii secundum quod meritorius est, quia motus liberi arbitrii simpliciter secundum se prior potest esse quam gratie infusio; sed prout est meritorius sequitur tertio loco. Quarto loco contritio; quinto peccati remissio quoad penam temporalem."

[290] Fol. 60.

deneingießung, rückt an die zweite als deren unmittelbare Wirkung die Nachlassung der Sünde und ewigen Strafe, an die dritte die Regung des freien Willens, an die vierte die *contritio* und an die fünfte die Nachlassung der Sünde hinsichtlich der zeitlichen Strafe. Wir finden diese Anordnung im wesentlichen z. B. auch bei Johannes von Treviso [291], in der Summa Abendonensis [292], in den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A [293] und in denjenigen des Cod. lat. 434 II der Bibliothek von Douai [294].

In der gleichen Zeit trat auch insofern eine entscheidende Änderung ein, als man gerade unter dem Einfluß der besseren Erkenntnis des Wesens des Gnadenhaften ausdrücklich betonte, daß die ersten drei Stücke des Rechtfertigungsschemas sowohl unter dem Einfluß der rechtfertigenden als auch unter dem Einfluß einer derselben vorausgehenden Beihilfe Gottes geschähen. Es wird damit der Versuch gemacht, das Rechtfertigungsschema, das seine Aufstellung bereits erörterten Gründen verdankt, mit der Lehre von der Vorbereitungsmöglichkeit auf die erste Gnade in Einklang zu bringen, die, wie wir schon sahen, besonders kräftig in der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 an die Oberfläche gekommen war.

So macht wohl unter dem nächsten Einfluß Wilhelms von Auxerre [295] der Dominikaner Roland von Cremona auf eine außerhalb der *caritas* verrichtete Buße — er nennt sie Buße im weiteren Sinne — aufmerksam, mit der sich der Mensch auf die rechtfertigende Gnade — die auch als *medicina effec-*

---

[291] Summa (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 25): „Secundo queritur, an remissio peccati precedat motum liberi arbitrii. — Solutio: Remissio peccati quantum ad culpam et quantum ad penam eternam sic, quia et effectus gratie immediatus sine hominis merito."

[292] Cod. Brit. Mus. 9 E XIV fol. 99v: „In iustificatione plura sunt. Unius est penitentia causa, alterius non. Verbi gratia in iustificatione sunt IIIIor: actus gratie in Deum, actus gratie in peccatum, motus liberi arbitrii in Deum et motus liberii arbitrii in peccatum. Aliter appellantur hec IIII: infusio gratie, remissio peccati et pene, motus liberi arbitrii et contritio." — Über die Summa Abendonensis vgl. man G. Lacombe, La Summa Abendonensis: Mélanges Mandonnet II (Paris 1930) 163—181.

[293] Fol. 87v. — [294] Fol. 74v.

[295] Summa aurea IV. Quantam efficaciam habeat penitentia in remissionem peccatorum (Paris 1500) fol. 265. — Man vgl. Johannes von Treviso, Summe III 45 (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 25).

tiva sanitatis bezeichnet wird — vorbereitet. Er unterscheidet sie von der anderen, im Zustand der *caritas* verrichteten Buße, die er auch Buße im eigentlichen Sinne nennen will. Sie ist nicht *medicina effectiva,* sondern *conservativa* sanitatis [296]. Hugo a S. Charo, der deutlich auf Wilhelm von Auxerre zurückgreift, schreibt: „In conversione peccatoris ad Deum tria sunt, peccati desertio, propositum non peccandi de cetero, dolor de peccato preterito. Hec omnia possunt fieri per fidem informem, vel per timorem servilem, vel etiam solo libero arbitrio absque gratia de novo infusa, non tamen sine Deo principaliter operante [297]." Geschehen diese Akte unter dem Einfluß der rechtfertigenden Gnade, dann sind sie verdienstlich. Diese Vorbereitung, die lediglich den Akt der Sünde zum Gegenstand hat [298], geht aber dem unter der Einwirkung der

---

[296] Summa (Bibl. Mazarine, Cod. lat. 759 fol. 102): „Solutio: Dicimus, quod *penitentia* dicitur ad minus duobus modis, large et stricte. Dicitur penitentia stricte sola illa, que est in caritate. Et de illa dicimus, quod non est tanquam medicina effectiva sanitatis, sed est conservativa sanitatis. Conservat enim gratiam inspiratam, que est ipsa sanitas .... Secundo modo dicitur penitentia improprie, scilicet cum homo extra caritatem facit, quod suum est, vel nititur facere quod suum est, scilicet nititur per confessionem peccati venire ad gratiam et ita ad contritionem. Et de tali penitentia intelligendum est, quod est medicina effectiva sanitatis, id est preparativa ad sanitatem, quia cum homo sic se preparat, Deus infundit ipsam sanitatem id est ipsam gratiam, qua infusa expellitur morbus, id est peccatum." Ähnlich auch noch in der Spätzeit, z. B. in der anonymen Lectura super sententias des Cod. Vat. lat. 4289 fol. 55^{v}: „Respondetur, quod *iustificatio* 2r dicitur: Uno modo dicitur iustificatio iustitie infusio. Alio modo iustificatio dicitur in iustitia exercitatio. Secundum autem quod iustificatio dicitur in iustitia exercitatio, sic verbum magistri magis verum est et planum. Nemo enim in iustitia exercitatur nisi mediante fide operante per dilectionem .... Si autem dicatur iustificatio iustitie infusio, sic adhuc habet veritatem, licet non ita plane .... Si autem sit iustificatio in adulto, sic, cum 4or concurrant ad iustificationem, scilicet gratie infusio, contritio, motus liberi arbitrii et peccati remissio, sicut dicunt magistri, et motus liberi arbitrii sit motus, qui pertineat ad virtutem fidei, non inconvenienter dicitur adultus iustificari. Nec huic obstat, quod iustificatur per gratiam. Ista enim 4or necessario requiruntur ad iustificationem impii ...." Daß die Summe Rolands eine Kenntnis der Lehren Wilhelms von Auxerre voraussetzt, ergibt sich aus fol. 124^{v}, wo geschrieben steht: „Hoc concessit Altisiodorensis magister Guilelmus ...."

[297] In 4 Sent. (Cod. Vat. lat. 1174 fol. 83^{v}; Cod. Vat. lat. 1098 fol. 151^{v} 157. Vgl. den Text Anm. 289.)

[298] Darauf weisen übrigens z. B. auch die dem Ende des 13. Jahrhunderts angehörigen Sermones de tempore et sanctis des Cod. Erlangen. 452 hin (fol. 151): „Nota quatuor, que impetrant primam gratiam: Primum est actus peccati desertio .... De secundo psalmus:

rechtfertigenden Gnade geschehenden *processus iustificationis* voraus, der die von der Frühscholastik geforderten Stücke aufzählt, die Hugo als Teile der Rechtfertigung selber bezeichnet [299].

Die dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 325 machen sich die Ergebnisse dessen, was sich die Scholastik über die Vorbereitung für die erste Gnade erarbeitet hatte, zu eigen, indem sie eine unzureichende Gnade annehmen, mit deren Hilfe der Sünder nicht mehr *contra Deum,* sondern *sub Deo* sündige, aber noch nicht den Schleier, der Gott und Sünder trennt, entfernen kann. Gott selber nimmt dann, wenn und wann er will, den Schleier durch die hinreichende Gnade hinweg, die den Menschen rechtfertigt. Erst mit dieser beginnen die im Rechtfertigungsschema verzeichneten Akte [300]. Der irgendwie mit Hugo a S. Charo in Zusammenhang stehende Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 8817 verlegt so auch

---

Os meum aperui scilicet per confessionem et atraxi spiritum id est gratiam... . Tertium est boni operatio. Gregorius: Fac quicquid potes, ut Deus illustret cor tuum ad penitentiam... . Quartum est proximi oratio. Unde apostolus: Orate pro invicem, ut salvemini."

[299] In 4 dist. 16 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 155): „Tertio queritur, quomodo pars iustificationis sit contritio et quomodo ibi ordinetur. Dicitur enim doctrinaliter a magistris, quod in iustificatione impii IV concurrunt tempore simul, non natura, scilicet infusio gratie, motus liberi arbitrii, contritio, remissio peccati... . Ad id, quod contra obicitur, notandum, quod remissio peccati tripliciter dicitur, scilicet actus peccandi, desertio macule sive culpe deletio, reatus solutio; et reatus duplex est, temporalis et spiritualis eternus. Auctoritas ergo ambo intelligi debet de actus peccandi desertione tantum, et ponitur consequens pro antecedente, et est sensus: egressus vitii, id est desertio actus peccandi habilitat hominem, quo facto ingreditur gratia." Man vgl. auch In 2 dist. 27 (Leipzig, Univ. Bibl., Cod. lat. 573 fol. 108^{v}). Auch Wilhelm von Auxerre ist hier zu nennen (Summa aurea III tr. 2 q. 1), was bei der Abhängigkeit Hugos von ihm nicht wundernimmt.

[300] Fol. 133: „Item ex gratia est, ut diximus, quod homo bene vult. Sed hec gratia quandoque est in peccatoribus exilis et insufficiens, quando scilicet facit, quod homo, qui est in mortali peccato, etsi peccat, sub Deo peccat et non contra Deum, scilicet quod a piis lacrimis non recedit et insistit operibus misericordie. Sed hec gratia insufficiens est, quia non aufert velamen, quod positum est inter Deum et hominem peccatorem. De quo loquitur apostolus. Quod etiam vocatur a propheta sartago ferrea, quandoque murus eneus, quandoque nubes, que ponitur inter Deum et hominem peccatorem, ne transeat ad eum oratio. Deus autem quando vult et cum vult, sufficientem gratiam attribuit, que aufert hoc velamen a corde peccatoris, et sic de impio facit pium et iustificat hominem."

gleich Hugo ganz folgerichtig den Unterschied zwischen den vor dem und den im Rechtfertigungsschema liegenden *motus liberi arbitrii* in die durch die Mitteilung der Gnade hervorgerufene Verdienstlichkeit [301].

Wichtig für das Eindringen dieser Unterscheidung zwischen einer vor und einer nach der rechtfertigenden Gnade liegenden Buße in die werdende Hochscholastik war der Umstand, daß Philipp der Kanzler sich ebenfalls dafür einsetzte, indem er dementsprechend zwei Arten von Gnadenhilfe unterschied [302]. In dem zum Kreis des Alexander von Hales gehörigen Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 ist denn gerade hinsichtlich der Rechtfertigung zwischen *gratia gratis data* und *gratia gratum faciens* unterschieden. Die erste besteht zusammen mit der Sünde und stimmt zur Buße. Die zweite aber ist mit der Sünde unverträglich [303]. Einer Zweiteilung der Buße in eine der rechtfertigenden Gnade vorausgehende und eine unter ihrem Einfluß stehende begegnen wir, um einen für die Franziskanerschule wichtigen

---

[301] Fol. 60: „Simpliciter secundum se [motus liberi arbitrii] prior potest esse quam gratie infusio, sed prout meritorius sequitur tertio loco." Man vgl. auch die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 325 fol. 133: „Ad hoc dicendum, quod motus fidei precedit actu remissionem peccati, sed non totaliter, sed ratione imperfectionis. Nullus ergo motus totaliter precedit, sed incipit homo moveri naturaliter ante remissionem peccati."

[302] Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 75^{v}): „Sed obicitur de hoc, quod dictum est supra in auctoritate Augustini in libro de Spiritu et littera, quod per fidem fit inpetratio gratie. Ex hoc videtur fides prior gratia, cum sit econverso. Ad quod dicendum, quod duplex est gratia, illuminans intellectum et accendens affectum. Prima tollit tenebras, quibus obstruuntur meatus intelligentie, ne homo videat peccatum suum, et altera est delens peccatum. Cum ergo dicitur: per fidem fit impetratio gratie contra peccatum, non loquitur de causa gratie, sed de dispositione habilitante ad gratiam suscipiendam. In hoc enim, quod homo per fidem informem credit vitam eternam dari merenti et penam eternam demerenti. Datur enim ei gratia consequenter, ut peccatum suum recognoscat et recognoscens deleat. Est gratia igitur causa fidei. Sed fides impetrat sicut dispositio cognoscitiva gratiam deletionis peccati quoad culpam et penam."

[303] Fol. 187: „Respondemus, quod est gratia gratis data non gratum faciens, que prevenit, dum est in peccato, habilitans ad gratiam gratum facientem. Et est gratia gratum faciens, que prevenit opus meritorium delens culpam et informans liberum arbitrium. Cum igitur dicitur hic ‚ex fonte gratie' etc., intelligitur de gratia gratis data habilitante peccatorem ad penitentiam."

Autor zu nennen, bei Odo Rigaldi [304]. Nach ihm erlangt die erste *ex congruo* die Nachlassung der Sünden [305]. Wir machen aber mit unserer Untersuchung an den Türen der Hochscholastik halt. So weit sich bei einem oberflächlichen Blick über die Hoch- und Spätscholastik ergab, dürften die Verschiedenheiten in der weiteren Darstellung des Rechtfertigungsschemas sich teils aus der Aufnahme der vor der Gnade liegenden vorbereitenden Akte in das Schema [306], vor allem aber aus metaphysischen Spekulationen ergeben und die uns interessierenden Probleme der Gnadenlehre weniger berühren [307]. Vor allem wirkte sich auch hier das *materia-forma*-Problem in weitgehendem Maße aus [308].

---

[304] Sentenzenkommentar: „Oportet ergo, quod disponat impius se ad gratiam. Hoc autem est per considerationem bonitatis Dei et offense sue, cum atteritur et proponit ulterius non peccare. Oportet ergo, quod ad dispositionem immediatam concurrant cognitio sive motus fidei et attritio quedam et gratia adveniens, que informat motum fidei et actionem illam et facit contritionem et peccata expellit. Et hoc totum in instanti. Et ita fides, sive motus fidei et contritionis precedit perfectam iustificationem non tempore, sed causalitate" (Brüssel, Bibl. Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 108v).

[305] Ebd. Man vgl. ferner den wohl von einem Franziskaner stammenden anonymen Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Gl. kgl. S 1362 4to der Kgl. Bibl. in Kopenhagen fol. 39; außerdem Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A fol. 192v.

[306] Z. B. in der zweiten Quästionensammluung des Cod. Erlangen. lat. 450 fol. 190v.

[307] Es sei nur auf Wilhelm Rothwell hingewiesen, der in seinen Conclusiones super librum IIII Sententiarum u. a. folgende Ausführungen bringt: „Utrum remissio culpe precedat infusionem gratie? — Responsio: Omnia hec quatuor simul sunt tempore, sed [non] ordine causalitatis. Videtur prior esse motus fidei in Deum, postea contritio, tertio gratie infusio, quarto peccatorum remissio. Hec omnia tamen possunt diversimode ordinari secundum diversos respectus. Precedit ergo remissio culpe ex parte iustificandi, sed infusio gratie ex parte iustificantis Dei. — Utrum motus liberi arbitrii precedat gratie infusionem? — Responsio: Sic, secundum substantiam. Sed econverso est secundum esse completum, quia motus eius per gratiam perficitur. — Utrum contritio precedat motum liberi arbitrii? — Responsio: Non, sed econverso, quia finis prior est intentione. Unde motus reconciliationis precedit aversionem a peccato. — Utrum culpe remissio precedat contritionem? — Responsio: Diversimode hoc dicitur, sed sic, quod si dicatur contritio cum gratia tritio, sic precedit ipsa sicut et gratia, a parte scilicet iustificantis. Si autem gratia dicatur contritio (!), sic sequitur tam remissionem quam gratie infusionem" (Kopenhagen, Kgl. Bibl., Cod. Gl. kgl. S 1364 4to, nicht paginiert). — Ähnliche Ausführungen findet man in der Anm. 305 genannten Hs der gleichen Bibl. (fol. 52 f.).

[308] Odo Rigaldi im Sentenzenkommentar (Brüssel, Bibl. Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 205v). Man vgl. ferner z. B. Quästionen

Für uns, die wir heute das Rechtfertigungsproblem aus dem Umkreis einer anderen theologischen Landschaft betrachten, bleibt es verwunderlich, das Rechtfertigungsschema bis in die Hochscholastik hinein mit allen seinen Stücken auch für die Sündennachlassung durch das Bußsakrament gefordert zu sehen. Es liegt außer dem Rahmen der gegenwärtigen Arbeit, dieser Frage näherzutreten. Hier läßt sich lediglich die Lösung andeuten. Es ist eben zu bedenken, daß man so lange von einer auch sakramentellen Sündennachlassung auf Grund von unter dem Einfluß der rechtfertigenden Gnade geschehenden Akten sprechen mußte, als man einen Einfluß des Bußsakramentes auf die Sündenvergebung nur auf dem Umweg über das *opus operantis* kannte [309]. Und diese Beschränkung war wiederum in der bereits von uns erwähnten physischen Betrachtungsweise der Sünde notwendig begründet.

* * *

Unsere Ausführungen dürften ergeben haben, daß in der Frühscholastik tatsächlich Wendungen auftreten, die unseren Ohren pelagianisch klingen, aber zugleich, daß sie, innerhalb der Gesamtpartitur der frühscholastischen Theologie gehört, die Harmonie nicht stören und einen durchaus orthodoxen Sinn haben. Obwohl man damals mit weniger entwickelten Mitteln als heutzutage an der theologischen Spekulation arbeiten mußte und obwohl manche innerste Wesensfragen gerade der Gnadenlehre noch völlig im Dunkel lagen, hat man doch mit staunenswerter Sicherheit einen Bau ausgeführt, dessen Gewölbeabschlüsse, so wie wir es auch in den Domen des 12. Jahrhunderts sehen können, vielleicht nicht völlig in

---

des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A fol. 192v: „Solutio: Secundum quod natura dicitur forma, infusio gratie natura precedit, deinde est motus liberi arbitrii, postea contritio, ultimo peccati remissio. Secundum vero quod natura dicitur materia, sic quod est ex parte nostra prius est. Hoc modo dicitur: convertimini ad me et ego convertar ad vos. Si enim successive fieret hoc, oporteret, quod prius esset remissio peccati et post infusio gratie, si Deus operaretur sicut operatur natura. Man vgl. ferner den Cod. lat. 434 I der Bibl. von Douai fol. 46 und z. B. noch den Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16407 fol. 206v und denjenigen des Cod. Ny kgl. S 648 fol. 248 der Kgl. Bibl. in Kopenhagen.

[309] A. Landgraf, Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik: ZKathTh 51 (1927) 187 ff.

einer Linie liegen und dessen Architektonik noch manche leere Wand aufweist, bei dem sich aber niemals eine falsche, das Ganze gefährdende Linienführung feststellen läßt.

Wir haben an sechs Fragen die Lehre der Zeit über den Zusammenhang zwischen Vorbereitung und Rechtfertigung bzw. rechtfertigender Gnade oder auch Sündennachlassung geprüft. Nirgends fanden wir einen inneren Konnex zwischen Natur und Gnade angedeutet. Wenn beide einmal mit Notwendigkeit verknüpft erscheinen, dann ist als Band der freie, erbarmende und getreue Wille Gottes eingefügt. Wo von einem Verdienst für die Gnade die Rede ist, baut entweder das Verdienst schon auf der Gnade selber auf, oder aber es handelt sich um ein Verdienst im uneigentlichen Sinn, wo Werk und Gnade wiederum nur äußerlich durch Gottes Willen verknüpft werden.

Dogma.

Wort und Begriff.

Von August Deneffe S. J.

IV. Das katholische Dogma.

A. Griechische Texte.

1. Apostolische Väter: Ignatius.

Ignatius M., Ad Magn. 13, 1: *Σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, ὅσα ποιεῖτε, κατευοδωθῆτε σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ.*

Wir haben hier das älteste patristische Vorkommen des Wortes Dogma in der Bedeutung von Lehre, Lehre Christi und der Apostel. Allerdings behauptet W. Bauer, Die Briefe des Ign. v. Ant. u. d. Polykarpbrief (Tübingen 1920) 229: „*δόγματα* sind hier nicht Glaubenssätze, sondern Vorschriften oder Befehle, die das praktische Leben regeln", also wie oben unter II. Dagegen übersetzt Zeller in der Köselschen Ausgabe (1918) 130: „Gebet euch Mühe, in den Lehren des Herrn und der Apostel gefestigt zu werden, damit ihr in allem, was ihr tut, das Richtige treffet für Fleisch und Geist, Glaube und Liebe." Glaube und Liebe verlangt Ignatius hier, wie auch Eph. 9, 1: *ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν.* Er drängte auf treues Festhalten an der Überlieferung der Apostel, wie Eusebius (Hist. eccl. 3, 36, 4) berichtet. Die Apostel aber predigten sowohl Glaubenslehren als geoffenbarte Sittenlehren. Daher wird das *ἐν τοῖς δόγμασιν* (Magn. 13, 1) mit Recht übersetzt: „in den Lehren", nämlich in den Glaubenslehren und den geoffenbarten Sittenlehren. Auch L. de Grandmaison, Le dogme chrétien (Paris 1928) 194 übersetzt: „dans les doctrines".

2. Apologeten des 2. Jahrh.

Tatian der Assyrer gebraucht das Wort mehrfach von der christlichen Lehre. Gleich im Eingang seiner „Rede an die Griechen [=Heiden]" spricht er von den Dogmen, den Lehren der „Barbaren", d. h. der Christen: „Seid nicht so

feindselig gegen die ‚Barbaren', ihr Bekenner des Griechentums, und beurteilt ihre Lehren [Dogmen] nicht so mißgünstig" — *μηδὲ φθονήσητε τοῖς τούτων δόγμασι* (Or. ad Gr. c. 1; Otto 6, 2; Übers. v. Kukula, Ausg. Kösel, 21). Ähnlich später (c. 35, 3; Otto 6, 138): „Tatian fördert über die Griechen, über die unzählige Menge ihrer Philosophen hinweg die Lehrsätze [Dogmen] der Barbaren zutage!" — *καινοτομεῖ τὰ βαρβάρων δόγματα.* Er fordert die Griechen auf, entweder den Dogmen der Christen zu folgen oder wenigstens die Christen unbehelligt zu lassen (c. 24, 3; Otto 6, 102): *ἢ πείσθητε τοῖς δόγμασι ἡμῶν, ἢ κατὰ τὸ ὅμοιον τῶν ὑμετέρων ἡμῖν ἐχχωρήσατε.*

Athenagoras (Suppl. pro christ. 11, 1; Otto 7, 50) nennt die christlichen Dogmen „von Gott gesprochen, von Gott gelehrt": *δι' αὐτῶν τῶν δογμάτων οἷς προσέχομεν, οὐκ ἀνθρωπικοῖς οὖσιν, ἀλλὰ θεοφάτοις καὶ θεοδιδάκτοις, πεῖσαι ὑμᾶς μὴ ὡς περὶ ἀθέων ἔχειν δυνάμεθα:* „Schon durch die bloßen Lehrsätze, an denen wir festhalten (diese sind eben nicht Menschenweisheit, sondern göttliche Aussprüche und Offenbarungen), können wir euch überzeugen, daß wir keine Atheisten sind" (Übers. v. P. Anselm Eberhard, Ausg. Kösel). Als Beispiele eines solchen geoffenbarten „Dogmas" führt er den Satz Christi an: „Ich sage euch: Liebet eure Feinde." Er denkt hier an die geoffenbarte Lehre, die er gegen Ende des Kapitels *λόγος* nennt, ohne eigens zwischen geoffenbarter Glaubens- und Sittenlehre zu unterscheiden.

Also im 2. Jahrh. kommt der Ausdruck „die Dogmen" zur Bezeichnung der christlichen Lehren, der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren in ihrer Gesamtheit vor.

3. Klemens von Alexandrien. Origenes.

Klemens, Strom. 7, 16 oder 7, 104, 1 (MG 9, 544 AB; BV 3, 73, 16), spricht von der apostolischen und kirchlichen Richtigkeit der Dogmen: „Also allein der Gnostiker, der in der Hl. Schrift selbst alt geworden ist und die *apostolische und kirchliche Richtigkeit der Dogmen* bewahrt — *τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων* — lebt ganz richtig nach dem Evangelium." Die Dogmen

sind hier die Gesamtheit der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre, vielleicht mit Einbeziehung der rein kirchlichen Lehre: „l'ensemble des enseignements chrétiens se rapportant aux vérités à croire ou aux commandements à observer" (DictThCath 4, 1574).

Dieselbe Bedeutung hat das Wort bei Origenes. Er nennt, De princ. 4, 1 (MG 11, 344 A; BV 5, 293, 6), Christus den Urheber der christlichen *Heilsdogmen:* τοῦ εἰσηγητοῦ τῶν κατὰ χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων. — An einer anderen Stelle, C. Cels. 1, 7 (MG 11, 668 A; BV 1, 59, 33) setzt er „das Dogma" gleich τὸ κήρυγμα Χριστιανῶν, christlicher Lehrverkündigung: „Da er [Celsus] das Dogma oft eine Geheimlehre nennt, so müssen wir ihn auch hierin widerlegen; fast die ganze Welt kennt ja die Verkündigung der Christen besser als die Lehren der Philosophen" — ἐπεὶ πολλάκις ὀνομάζει κρύφιον τὸ δόγμα, καὶ ἐν τούτῳ αὐτὸν ἐλεγκτέον, σχεδὸν παντὸς τοῦ κόσμου ἐγνωκότος τὸ κήρυγμα Χριστιανῶν. Die Beispiele, die Origenes dann anführt, sind Glaubens-, nicht Sittenlehren: Die Geburt Jesu aus einer Jungfrau, Kreuzigung, Auferstehung, Gericht. Jesus wollte wohl deshalb einfache Männer zu Lehrern „des Dogmas" machen, damit der Verdacht vermieden würde, daß die Verkünder des Evangeliums sich sophistischer Künste bedienten: διὰ τοῦτο βεβουλῆσθαι διδασκάλοις τοῦ δόγματος χρῆσθαι (C. Cels. 3, 39; MG 11, 972 A; BV 1, 236, 2). Die Übersetzung von Koetschau (Ausg. Kösel 1926) 249 gibt τὸ δόγμα mit „seine Gebote" wieder. Das ist wohl zu eng. Τὸ δόγμα ist hier wie 1, 1 τὸ κήρυγμα, die ganze christliche Verkündigung, die Glaubens- und Sittenlehre. — In den Matthäuskommentaren 12, 23 (MG 13, 1036 C) setzt Origenes δόγματα θεοῦ, λόγοι ἐκκλησιαστικοί, φρόνημα ἀληθές nebeneinander. — Im Munde des Celsus ist ἀγαθὸν δόγμα ganz allgemein gleich „vortreffliche Lehre" (C. Cels. 1, 8; MG 11, 669 A; BV 1, 60, 18). Einmal setzt Origenes „unser Dogma" gleich Evangelium: „Was soll daran falsch sein, daß das [jüdische] Gesetz der Anfang unseres Dogmas, d. h. des Evangeliums, ist" — τί δὲ ἄτοπον τὸ ἀρχὴν τοῦ ἡμετέρου, δόγματος, τουτέστι τοῦ εὐαγγελίου, εἶναι τὸν νόμον (C. Cels. 2, 4; MG 11, 802 B; BV 1, 131, 8). Ausdrücklich erwähnt

er „das Dogma von der Auferstehung", *τὸ περὶ ἀναστάσεως κατὰ τὰς γραφὰς δόγμα* (C. Cels. 5, 22; MG 11, 1216 A; BV 2, 23, 10). Auch in der Mehrzahl nennt er „die Dogmen der Christen" — *οἱ πρεσβεύοντες τὰ Χριστιανῶν δόγματα*, die Lehrer der christlichen Dogmen; und zwei Zeilen vorher heißt es: *ὁ διδάσκων τὸν Χριστιανῶν λόγον* (C. Cels. 3, 76; MG 11, 1020 C; BV 1, 268, 13 11).

4. Viertes und fünftes Jahrhundert.

Bei Eusebius († 340) ist *δόγμα* bzw. *δόγματα* allgemein Lehre, ohne sichtliche Unterscheidung zwischen Glaubens- und Sittenlehre, also wie bei Origenes, Klemens, Athenagoras, Ignatius. Er spricht von den *αὐτοῖς εὐσεβείας δόγμασιν*, die das Leben der Christen bestimmen (Hist. eccl. 1, 4, 4; MG 20, 77 B; BV 2 a, 40, 4). Christus brachte den Eingeweihten himmlisches Leben durch die *Dogmen der Wahrheit: βίον οὐράνιον αὐτοῖς ἀληθείας δόγμασι τοῖς θιασώταις παραδούς* (Hist. eccl. 1, 3, 12; MG 20, 73 A; BV 2 a, 34, 7). — *Τῶν τῆς ἡμετέρας διδασκαλίας δογμάτων* (ebd. 2, prooem. 1; MG 20, 133 A; BV 2 a, 102, 3). — In den dogmatischen Lehren Christi haben wir vom Dasein der Engel gehört: *Ἐν τοῖς δογματικοῖς τῶν αὐτοῦ λόγων παρειλήφαμεν εἶναί τινας μετὰ τὸν ἀνωτάτω θεὸν δυνάμεις* (Demonstr. evang. 3, 3, 18; MG 22, 193 C; BV 6, 113, 8). Ähnlich: *ἐν τοῖς δογματικοῖς μαθήμασι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* (ebd. 3, 3, 19; 193 D; 113, 22). — Konstantin bezeugte durch sein Benehmen die Wahrheit der göttlichen Lehren: *ταῖς τε δογματικαῖς θεολογίαις ἀλήθειαν ἐπεμαρτύρει* (Vita Const. 4, 33; MG 20, 1181 B; BV 1, 130, 14). — Eusebius hat auch den Ausdruck *ἐκκλησιαστικὸν δόγμα*, und zwar sowohl für eigentliche Glaubenssätze: Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung, als auch für die kirchliche Festsetzung des Ostertages auf den Sonntag: *τὰ περὶ ψυχῆς ἀθανασίας καὶ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐκκλησιαστικὰ δόγματα* (Hist. eccl. 3, 26, 4; MG 20, 272 C; BV 2 a, 250, 20) — *πάντες τε μιᾷ γνώμῃ δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διετυποῦντο* (ebd. 5, 23, 2; MG 20, 492 A; BV 2 a, 488, 18). In letzterem Fall hat dogma die alte Bedeutung decretum.

Athanasius († 373). Wie er das Wort zur Bezeichnung häretischer, z. B. arianischer Lehren gebraucht, so auch für katholische Lehren, die er aber *εὐσεβείας δόγματα* nennt. Die Häretiker mögen ihre gottlosen Ohren mit dem Wasser der Wahrheit und den Dogmen der Gottseligkeit abwaschen: *ἀπονίψωνται τὰς ἑαυτῶν ἀσεβεῖς ἀκοὰς ... τοῖς τῆς εὐσεβείας δόγμασιν* (De decr. Nic. syn. 2; MG 25, 428 B [ed. 1857] bzw. 420 B [ed. 1884]). — In einem Brief an die Bischöfe Ägyptens und Libyens redet er von den „Dogmen der Kirche": „Ihr, die ihr die Gefäße des Herrn traget und die Dogmen der Kirche [gegen die Arianer] verteidigt" — *ὑμεῖς δὲ, ἀδελφοὶ, ὡς τὰ τοῦ κυρίου σκεύη φέροντες καὶ τὰ τῆς 'Εκκλησίας ἐκδικοῦντες δόγματα* (Epist. ad Episc. Aeg. et Lib. 19; MG 25, 584 A). — Er warnt davor, daß unerfahrene Leute über die höchsten und wichtigsten Dogmen — es handelt sich um die Bekämpfung des Arianismus — Schriften herausgeben: *οὐκ ἔστιν ἀσφαλὲς ἐκδίδοσθαι γράμματα ἰδιώτου, καὶ μάλιστα περὶ τῶν ἀνωτάτων καὶ κορυφαιοτάτων δογμάτων* (Epist. ad Serap. de morte Arii 5; MG 25, 689 C). — In seiner Apol. c. Arianos 69 (MG 25, 372 C) bringt Athanasius einen Brief des Bischofs Arsenius, worin der Ausdruck vorkommt: *περὶ δόγματος ἑτέρου κοινοῦ ἐκκλησιαστικοῦ.* Ob es sich um ein disziplinäres oder um ein dogmatisches Dekret handelt, ist nicht ausdrücklich gesagt. In der Apol. ad Constantium 31 (MG 25, 636 BC) heißt es in einem Brief des Kaisers: „Wir befehlen, daß in den Kirchen ein und dasselbe Dogma wie bei ihnen [den Römern] gelten soll" — *ἕν τι μετ' αὐτῶν δόγμα κρατεῖν ἐν ταῖς 'Εκκλησίαις κελεύομεν.*

Cyrill von Jerusalem († 386) überschreibt seine 4. Katechese: *περὶ τῶν δέκα δογμάτων* (MG 33, 453). Er will seinen Taufbewerbern zunächst einmal kurz die notwendigen Dogmen mitteilen: *νῦν ἀνακεφαλαιώσει συντόμῳ χρήσασθαι τῶν ἀναγκαίων δογμάτων* (Catech. 4, 3; MG 33, 457 A 5). Das erste Dogma handelt von Gott: *Πρῶτον τοίνυν ὑμῶν τῇ ψυχῇ τεθεμελιώσθω δόγμα τὸ περὶ θεοῦ, ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστι μόνος κτλ.* (ebd. 4, 4; MG 33, 457 B). Die Erklärung des zweiten Dogmas beginnt so: *Πίστευε δὲ καὶ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* (ebd. 4, 7; MG 33, 461 B). — Er unterscheidet auch die

Dogmen und die guten Werke. Die wahre Religion umfaßt beides, fromme Dogmen und gute Werke: *Ὁ γὰρ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν* (ebd. 4, 2; MG 33, 456 B). Weder sind die Dogmen ohne die guten Werke, noch die ohne die frommen Dogmen vollbrachten Werke Gott angenehm (ebd.). — In der 5. Katechese redet Cyrill vom Glauben im allgemeinen und vom Glaubensbekenntnis, worin wir „in den wenigen Zeilen das ganze Dogma des Glaubens umfassen": *ἐν ὀλίγοις τοῖς στίχοις τὸ πᾶν δόγμα τῆς πίστεως περιλαμβάνομεν* (ebd. 5, 12; MG 33, 521 A). Statt *δόγμα τῆς πίστεως* sagt er einige Zeilen weiter: *τὴν τῆς πίστεως διδασκαλίαν* (521 B). In derselben Katechese unterscheidet er den dogmatischen Glauben und den charismatischen oder wunderkräftigen Glauben: *Ἔστι μὲν γὰρ ἓν εἶδος τῆς πίστεως τὸ δογματικόν* (ebd. 5, 10; MG 33, 517 A). Das ist der heilsnotwendige Glaube, der die Worte Christi annimmt und dem glaubt, der ihn gesandt hat. *Δεύτερον δέ ἐστιν εἶδος πίστεως τὸ ἐν χάριτος μέρει παρὰ τοῦ Χριστοῦ δωρούμενον* (ebd. 5, 11; MG 33, 517 BC). — Die Hl. Schrift und die Dogmen der Wahrheit kennen einen Gott: *ἡ θεία Γραφὴ καὶ τὰ τῆς ἀληθείας δόγματα ἕνα θεὸν οἶδε* (ebd. 8, 4; MG 33, 628 B).

Basilius († 379) nennt die katholische Lehre von dem einen Gott: *τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας* (De Spir. S. 18, 47; MG 32, 153 BC). — Den Glauben an den Vater und den Sohn hält er für das eigentümlichste, entscheidendste, vorzüglichste Dogma des Christentums im Gegensatz zum Judentum und Heidentum: *Οὐδὲν ἡγοῦμαι κυριώτερον δόγμα τῆς εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν πίστεως τῷ Εὐαγγελίῳ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἐνυπάρχειν* (Adv. Eunomium 2, 22; MG 29, 620 C). Vgl. Plato, De leg. 11, 7, p. 926 D: *κύρια τελοῦντες τὰ τούτων δόγματα*, wo es sich um richterliche Entscheidungen handelt. Wenn einer bekennt, daß das Sein des Vaters und des Sohnes dasselbe ist, dann erklären wir, daß das auch unser Dogma ist: *καὶ ἡμέτερον εἶναι τὸ δόγμα φήσομεν* (Adv. Eun. 1, 19; MG 29, 556 B).

Gregor von Nyssa († 394) macht ausdrücklich eine Unterscheidung zwischen Sittenlehre und Glaubensdogma;

Christus selbst habe so unterschieden: *Διαιρῶν γὰρ εἰς δύο τὴν τῶν Χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν δογμάτων ἀκρίβειαν, τὸ μὲν σωτήριον δόγμα ἐν τῇ τοῦ βαπτίσματος παραδόσει κατησφαλίσατο· τὸν δὲ βίον ἡμῶν διὰ τῆς τηρήσεως τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ κατορθοῦσθαι κελεύει* (Epist. 24; MG 46, 1089 A). Die große erste Hoffnung fehlt denen, die betreffs des Dogmas in Irrtum geführt sind: *ἐν τῇ περὶ τὸ δόγμα πλάνῃ* (ebd.; MG 46, 1089 B).

Vom hl. Joh. Chrysostomus wurde bereits unter I aus seiner Erklärung zum Epheserbrief ein Satz angeführt, in dem er es unentschieden läßt, ob *δόγμα* Eph 2, 15 Glauben oder Gesetz bedeutet: *ἢ τὴν πίστιν οὖν φησι, δόγμα αὐτὴν καλῶν ... ἢ τὴν παραγγελίαν* (MG 62, 39 unten). — Im allgemeinen scheint das Wort in seiner Anwendung auf die christliche Glaubenslehre bei Chrysostomus nicht selten zu sein. Auf den ersten Seiten seiner Erklärung des Galaterbriefes kommt es mehreremal vor. Er läßt z. B. die Gegner des hl. Paulus sagen, daß Petrus, Jakobus und Johannes im Gegensatz zu Paulus die „Dogmen" von Christus empfangen hätten: *τὰ δόγματα ἐδέξαντο παρὰ τοῦ Χριστοῦ* (c. 1 n. 1; MG 61, 613 Z. 9 v. u.). Auch soll Paulus nach Aussage seiner Gegner Neuerungen in die Dogmen eingeführt haben: *καινοτομίαν τινὰ τοῖς δόγμασιν ἐπεισάγοντα* (c. 1 n. 3; MG 61, 616 Z. 25 v. u.). Aber Paulus will die Dogmen nicht verfälschen: *διαφθείρειν τὰ δόγματα* (c. 1 n. 7; MG 61, 625 Z. 28).

Die Constitutiones Apostolorum (um 400) stellen als Gegenstand des katechetischen Unterrichts die *δόγματα τῆς εὐσεβείας* hin. Die Witwe soll diejenigen, die in den Dogmen unterrichtet werden wollen — *τοὺς θέλοντας κατηχεῖσθαι τὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα* — an die Vorsteher der Kirche verweisen (3, 5, 3; ed. Funk 1905 p. 189, 22; MG 1, 768 B). Die Bischöfe sollen zweimal im Jahre eine Zusammenkunft halten und sich gegenseitig über die christlichen Dogmen befragen: *ἀναχρινέτωσαν ἀλλήλους τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας* (8, 47, 37; Funk p. 574, 19). Zu Bischöfen, Priestern und Diakonen sollen erprobte Männer gewählt werden, die richtig vorangehen in den Dogmen des Herrn: *ὀρθοτομοῦντας ἐν τοῖς κυρίου δόγμασιν* (7, 31, 1; Funk p. 420, 4; MG 1,

1021 B). An allen drei Stellen kann *δόγματα* als die Gesamtheit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre genommen werden. — *Δογματίζειν* ist lehren und wird von Christus ausgesagt, der das Evangelium mit einem Senfkörnlein verglich: *κόκκῳ γὰρ σινάπεως ἐοικέναι τὸν λόγον ὁ κύριος ἐδογμάτισεν* (3, 5, 5; Funk p. 189, 27; MG 1, 768 C).

Bei Cyrill von Alexandrien finden wir: *τὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα* (häufig), *τὰ τῆς ἀληθείας δόγματα* (mehrmals), *τὰ ὀρθὰ τῆς Ἐκκλησίας δόγματα, ὀρθότης καὶ ἀκρίβεια δογμάτων*. Wir haben, sagt er, gezeigt, daß die Aussprüche des Nestorius den christlichen Dogmen fremd sind: *ξένα καὶ ἀλλότρια τῶν τῆς εὐσεβείας δογμάτων* (Explic. 12 cap., Introd.; MG 76, 296 B 4). Für die christlichen Dogmen will er streiten: *συναθλεῖν τοῖς τῆς εὐσεβείας δόγμασιν* (Apol. pro 12 cap., Introd.; MG 76, 316 B). Der Menschengeist bewegt sich bisweilen weg von den Dogmen der Wahrheit: *τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων ἀποφοιτῶσαν ἔχοι τὴν κίνησιν* (ebd. n. 8; MG 76, 349 A 2). Er kann sich aber leicht verbessern durch die Werke der hl. Väter, die bei allen auf Grund ihrer dogmatischen Genauigkeit einen guten Ruf genießen: *οἳ καὶ ἐπ' ὀρθότητί τε καὶ ἀκριβείᾳ δογμάτων διαβόητον ἔχουσι παρὰ πάντων τὴν εὐφημίαν* (ebd. MG 76, 349 A 6). Wir widerstehen nur denen, die die rechten Dogmen der Kirche entstellen: *ἀνταναστάμεθα μόνοις τοῖς τὰ ὀρθὰ τῆς Ἐκκλησίας δόγματα διαστρέφουσιν* (ebd. n. 7; MG 76, 348 A 8). — Die *τῆς εὐσεβείας δόγματα* finden sich auch MG 76, 329 A 11; 337 B 2; 345 B 9; die *τῆς ἀληθείας δόγματα* MG 76, 293 B 2; 296 A 8; 316 A 2. — Außerdem hat Cyrill von Alexandrien im letzten Satz seines Kommentars zum Johannesevangelium, 21, 25 (MG 74, 756 C), die Unterscheidung zwischen dem *ἠθικόν* und dem *δογματικόν*, ähnlich wie Gregor von Nyssa und, dem Sinn nach, Chrysostomus: Die Evangelisten haben aus den vielen Wunderwerken des Erlösers diejenigen aufgeschrieben, „durch die die Hörer am meisten zum unversehrten Glauben gestärkt werden und sittliche wie dogmatische Unterweisung haben könnten": *δι' ὧν ἦν μάλιστα τοὺς ἀκροωμένους δύνασθαι βεβαιοῦσθαι πρὸς πίστιν τὴν ἀπαράφθορον,*

καὶ παίδευσιν ἔχειν ἠθικήν τε καὶ δογματικήν. Die lateinische Übersetzung bei MG 74, 755 C hat: „et doctrina tam morum quam dogmatum institui". Ähnlich stellt er in einem Brief an Akazius (Ep. 14; MG 77, 97 C; Schwartz, Acta Concil. I 1, 1, p. 96, 26) den ethischen Unterweisungen die dogmatische Darlegung gegenüber: Διὰ τί δὲ μὴ μᾶλλον ἠθικαῖς ἐξηγήσεσιν ὠφελοῦμεν τοὺς λαούς, εἰ μὴ σφόδρα ἔχομεν ἱκανοῖς εἰς ἀκρίβειαν τὴν δογματικήν;

Als Ergänzung zu diesem Abschnitt diene ein Hinweis auf Philo († um 54 n. Chr.), den Vertreter des jüdischen Hellenismus, der, wie schon in der Einleitung gesagt, weit über 100 mal das Wort Dogma verwendet. Er redet vom Platonischen Dogma (De aet. mundi 17; ed. Cohn-Wendland tom. 6, 78, 1) und von den stoischen Dogmen (ebd. 76; t. 6, 96, 20), aber auch vom Dogma des Moses (De opif. mundi 25; t. 1, 7, 14) und des Jethro (De sacrif. Abelis et Caini 50; t. 1, 222, 7). An letzterer Stelle übersetzt Leisegang (ed. Cohn, t. 3, 235) δογμάτων mit „Entschlüsse". Auch ist die Rede von göttlichen Dogmen, heiligen Dogmen, Dogmen der Weisheit, Dogmen der Frömmigkeit. Die δόγματα εὐσεβείας bedeuten ziemlich klar die theoretischen Lehren über das Dasein Gottes, die Schöpfung und Leitung der Welt im letzten Satz des Buches De opif. mundi (n. 172; t. 1, 60, 14; deutsch 1, 89): Wer diese Gedanken erfaßt, „der wird, durchdrungen von den Lehren der Gottesfurcht und Frömmigkeit, ein glückliches und seliges Leben führen", δόγμασιν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος χαραχθείς.

B. Lateinische Texte.

1. Aus dem 4. bis 7. Jahrhundert.

Tertullian und Cyprian scheinen das Wort überhaupt nicht zu verwenden.

Ambrosius, Augustinus, Leo d. Gr., Gregor der Gr. gebrauchen, so viel mir bekannt ist, niemals das Wort dogma zur Bezeichnung der katholischen Lehre. Wohl redet Leo (Sermo 25, 4) von der vanitas suorum, d. h. mundi, dogmatum, und Augustin verwendet das Wort oft zur Bezeichnung philosophischer Lehren oder häretischer Sätze, entsprechend seiner Begriffsbestimmung: „*Dogmata* autem sunt placita sectarum, id est quod placuit singulis sectis" (Quaest. evang. 1, 11; ML 35, 1326). Von Ambrosius wurde oben (II 2) der Ausdruck Pythagoricum dogma angeführt.

Bei Laktanz (Anfang des 4. Jahrh.) bedeutet dogma an

einer Stelle die rechte Gotteserkenntnis und Gottesverehrung: „Omnis sapientia hominis in hoc uno est, ut Deum cognoscat et colat: hoc *nostrum dogma,* haec sententia est" (Div. instit. 3, 30, 3; CV 19, 272, 1; ML 6, 444 B).

Dem hl. Hieronymus kommt das Wort dogma oft in die Feder in seiner Epist. 84, ad Pammachium et Oceanum (CV 55, 121 ff.; ML 22, 744); er gebraucht es zur Bezeichnung katholischer Glaubenslehren, und zwar mit Gegenüberstellung der Sittenlehre, aber auch zur Bezeichnung häretischer Lehren: „Obiciunt mihi, quare Origenem aliquando laudaverim. Ni fallor, duo loca sunt: praefatiuncula ad Damasum in homiliis Cantici canticorum et prologus in libro Hebraicorum Nominum. Quid ibi de *dogmatibus ecclesiae* dicitur? Quid de Patre et Filio et Spiritu sancto? Quid de carnis resurrectione? Quid de animae statu atque substantia? Simplex interpretatio atque doctrina simplici voce laudata est. Nihil ibi de fide, nihil de *dogmatibus* comprehensum est. *Moralis tantum* tractatur locus et allegoriae nubilum serena expositione discutitur. Laudavi interpretem, non *dogmatisten,* ingenium, non fidem, philosophum, non apostolum" (CV 55, 121, 13 ff.; ML 22, 744). — Zur Erklärung von Ier 16, 16: „Ecce ego mittam ... eis multos venatores et venabuntur eos de omni monte et colle", sagt er: „de montibus *dogmatum excelsorum* et de collibus *bonorum operum*" (In Ierem. 3, 65, 3; CV 59, 202, 10; ML 24, 784 C). Die Gegenüberstellung von Dogmen und guten Werken fand sich auch bei Cyrill von Jerusalem in der 4. Katechese. — Dementsprechend erklärt er auch den Ausdruck „de montuosis" (Ier 17, 26) so: „et de montuosis, excelsis videlicet *dogmatibus*" (In Ierem. 3, 81, 8; CV 59, 218, 22; ML 24, 793 B). — Im Buch De viris illustribus c. 31 heißt es: „Musanus non ignobilis inter eos, qui de *ecclesiastico dogmate* scripserunt, sub imperatore M. Antonino Vero confecit librum" (ML 23, 647). — „De *divinae legis dogmatibus* disputari" steht Epist. 50, 5, 4 (ML 22, 516; CV 54, 394, 12). Hieronymus wendet sich hier gegen einen jungen Mönch, der seine Bücher gegen Jovinian angegriffen hatte. Dogma ist hier wohl allgemein: Lehre, nicht nur Sittenlehre.

Prudentius († um 410) gebraucht das Wort in Zu-

sammenhängen, in denen es wohl allgemein Lehre, christliche Lehre bedeutet. So sagt er vom hl. Cyprian: „vivere iustitia Christi, penetrare *dogma nostrum*“ (Peristephanon 13, 32; CV 61, 424; ML 60, 573). Der heidnische Richter sagt: „Nunc *dogma* nobis *christianum* nascitur“ (ebd. 10, 406; CV 61, 385; ML 60, 479) und: „Tantus *novelli dogmatis* regnat furor: hic nempe vester Christus haud olim fuit“ (ebd. 10, 583 sq.; CV 61, 391; ML 60, 491).

Cassianus († um 435) hat *catholica dogmata, paternum dogma.* Wer in den katholischen Dogmen unterrichtet ist, wird die Häresie der Anthropomorphiten über die menschliche Gestalt Gottes verabscheuen: „Quam tamen si quis fuerit *catholicis dogmatibus* institutus, ut gentilem blasphemiam detestabitur“ (Coll. 10, 5, 3; CV 13, 291, 9; ML 49, 826 A). — Er läßt den Nestorius zu seiner Scheinverteidigung sagen: „quid responderes? nonne, obsecro, illud: ... non hoc te in conventiculo illo *paterni dogmatis* nec in ecclesia vestrae professionis audisse“ (De incarn. Dom. c. Nest. 6, 5, 2; CV 17, 329, 30; ML 50, 150 B). — Unter Umständen muß man ein „Dogma“ prüfen: „Si quod nobis *dogma* fuerit intromissum, utrumne sit divino illo et caelesti Spiritus Sancti igne purgatum an ad Iudaicam superstitionem pertinens seu de saecularis philosophiae tumore descendens in superficie tantum praeferat pietatem, diligentissime perscrutemur“ (Coll. 1, 20, 2; CV 13, 30, 4; ML 49, 513).

Sedulius (5. Jahrh.) hat *ecclesiasticum, beatum, catholicum dogma.* Von der heiligen Jungfrau Synkletike sagt er: „Scripturas autem *ecclesiastici dogmatis* ita sitiens epotavit“ (Epist. ad Macedonium; CV 10, 9, 10; ML 19, 542 f.). — Zu den Worten des Vaters bei der Taufe Christi: „Hic est Filius meus dilectus“ bemerkt er: „Praeclarus iste dilectionis affectus plenam *catholici dogmatis* continet firmitatem unamque Patris et Filii pronuntiat esse virtutem“ (Pasch. opus 2, 13; CV 10, 213, 23; ML 19, 615 B). — Wo er das Hervorströmen von Wasser und Blut aus der Seite Christi erwähnt, ruft er aus: „O quam *catholico dogmati* sociatur haec causa! o quantum Trinitatis fidei conveniunt haec sacramenta! corpus namque sanguis et aqua tria vitae nostrae sunt munera“ (ebd. 5, 24;

CV 10, 293, 10; ML 19, 736 B). — In den drei Gaben der Magier sieht er eine Beziehung zum katholischen Dogma: „Ipsa quoque trinae quantitatis oblatio cultum *catholici dogmatis* pronuntiabat ex numero" (ebd. 2, 8; CV 10, 208, 7; ML 19, 605 C). — Von sich selbst sagt er: „ego qui decachordo psalterio inter *beati dogmatis* choros Davidicae modulationis cantus exercens spiritualia reverenter dicta respondeo" (ebd. 1, 1; CV 10, 176, 13; ML 19, 555 A).

Bei Vinzenz von Lerin (um 434) begegnet uns *divum, universale, catholicum, coeleste dogma:* „O Timothee, ... pretiosas *divi dogmatis* gemmas exsculpe ... Intellegatur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur" (Commonit. 22; ML 50, 667). — „Ne cum summo aeternae salutis periculo ..., *universalis dogmatis* antiqua veritate dimissa, unius hominis novitium sectemur errorem" (ebd. 28; ML 50, 675 f.). — „Quisquis in sensu *catholici dogmatis* unum aliquid in Christo sentientes contempserit, non hominem contemnit, sed Deum" (ebd. 28; ML 50, 676). — „Totius *catholici dogmatis* fundamenta" (ebd. 29; ML 50, 677). — Berühmt sind die vom Vatikanischen Konzil (Denz. 1800) benützten Worte: „Crescat igitur oportet ... tam singulorum, quam omnium ... intellegentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet *dogmate*" (ebd. 23; ML 50, 668). Dogma ist hier katholische Glaubenslehre, das depositum fidei. — „Pro *coelesti dogmate* humanae superstitiones introducuntur" (ebd. 4; ML 50, 643). — Auch in der Mehrzahl spricht er von dogmata: „Fas est etenim, ut prisca illa *coelestis philosophiae dogmata* processu temporis excurentur, limentur, poliantur" (ebd. 23; ML 50, 668 f.).

Eine Schrift von Gennadius († um 492) führt den Titel Liber *ecclesiasticorum dogmatum* (ed. C. H. Turner, JThSt 7 [1906] 78 ff.; 8 [1907] 103 ff.), oder Liber de ecclesiasticis dogmatibus (ML 59, 979). Das erste Kapitel beginnt mit dem Trinitätsdogma: „Credimus unum esse Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum."

Eine wohl dem 6. Jahrh. angehörende Grabinschrift hat den Vers: Quisque fidem trinam confessus *dogmate vero* (E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet. I [Berolini 1925] n. 1052, 9).

— Eine dem 7. Jahrh. zuzuschreibende Inschrift auf einen Bischof rühmt von ihm: Priscorum *dogma* servans *patrum* (ebd. n. 1054, 9). — Eine Inschrift auf Papst Anastasius II. (496—498) enthält den Hexameter: Presbytero genitus delegi *dogmata vitae* (ebd. n. 982, 3).

Papst Pelagius II. (579—590): „Si igitur insidiantium est hominum, *apostolica dogmata et paterna* convellere, quique eadem paterna et apostolica dogmata illibata recipiunt, constat procul dubio, quia insidiantes non sunt. Eiusdem namque synodi [Chalcedonensis] fidem intemeratam Deo auctore retinemus et sic privata negotia, quae illic gesta sunt, cum sancto et praedecessore nostro Leone praeterimus, ut definitionem fidei illic prolatam proposita etiam morte servemus" (Ad Episcopos Istriae, Epist 3; Mon. Germ., Epist. 2, 453, 4). Unmittelbar vorher geht ein Zitat aus einem Schriftstück des Bischofs Anatolius von Konstantinopel, worin die Worte: „apostolica quidem et paterna dogmata" vorkommen.

In einem Brief des Kaisers Mauricius an Papst Gregor I. vom Jahre 591 wird dem Papst gesagt: „Recte catholicae nostrae ecclesiae dogmatum omnibus doctrinam exercetis." Der Papst habe vier Bischöfe zitiert, „ut ad suam beatitudinem perveniant propter diversam voluntatem, quam habent ad *sacra et catholica dogmata* sacrosanctae nostrae ecclesiae" (Mon. Germ., Epist. 1, 22, 6 13; Hardouin, Acta Conc. 3, 527 B. 528 A).

2. Aus dem 8. bis 15. Jahrhundert.

Im Adoptianismusstreit beriefen sich die spanischen adoptianischen Bischöfe auf die Dogmen der heiligen Väter: „Nos igitur e contrario secundum sanctorum venerabilium patrum Hilarii, Ambrosii, Augustini... et ceterorum *orthodoxorum atque catholicorum dogmata* confitemur et credimus Deum Dei filium ante omnia tempora sine initio ex patre genitum, coaeternum et consimilem et consubstantialem, non adoptione, sed genere" (Brief vom J. 792 oder 793; Mon. Germ., Conc. II 111, 32; ML 101, 1322 D). Aber auch ihren Adoptianismus glauben sie „secundum traditionem patrum" (ebd. 112, 5; bzw. 1323 A 12) festhalten zu müssen. — Dagegen heißt es in den Akten des Konzils von Frankfurt 794:

„Dico tibi, quia nec apostoli eum sic nominaverunt, nec sancta Dei et catholica ecclesia consuetudinem habuit sic eum appellare, immo nec credere eum adoptivum esse, sed proprium filium, iuxta praecedentia apostolorum testimonia et *sanctorum doctorum dogmata*" (ebd. 153, 38 bzw. 1342 B, n. 22). Die „sanctorum doctorum dogmata" sind die vom Konzil angeführten Stellen aus Augustinus, Ambrosius, Isidor, Paschasius. — Später, nach dem Konzil von Aachen vom J. 800 (799 ?), widerrief Bischof Felix von Urgel seinen Adoptianismus: „Profitentes nos deinceps adoptionem carnis in filio Dei sive nuncupationem in humanitate nullo modo credere vel praedicare, sed, secundum quod *dogmatibus sanctorum patrum* informamur, eundem Dominum Nostrum Iesum Christum in utraque natura ... proprium ac verum filium profitentes" (ebd. 222, 1 bzw. 96, 883 CD). Alcuin mahnte denselben Bischof Felix: „De sacramento incarnationis eiusdem Dei nostri plus investigare ne labores, quam quod in Evangeliis legisti et in *apostolorum dogmatibus scriptum* invenisti" (Adv. Felicem 7, 17; ML 101, 230 B).

In den Akten des Konzils von Mainz 883 heißt es: „In prima autem turma consederunt episcopi cum quibusdam notariis, legentes atque tractantes sanctum evangelium, necnon epistolas et actus apostolorum, canones quoque ac diversa sanctorum patrum opuscula pastoralemque librum Gregorii cum ceteris *sacris dogmatibus*" (Mon. Germ., Conc. II 259, 19; Mansi 4, 64 E). — Das Konzil von Rom 826 schreibt c. 34 bezüglich des Unterrichts vor: „... omnino cura et diligentia habeatur, ut magistri et doctores constituantur, qui, studia litterarum liberaliumque artium ac *sancta* habentes *dogmata*, assidue doceant" (Mon. Germ., Conc. II 581, 10; ML 97, 697 BC, wo „doceantur" statt „doceant"). — In einem Bericht über das Konzil von Quierzy 836, das sich gegen eine Lehre des Amalarius von Metz über den Leib Christi wandte, nennt der Diakon Florus diese Lehre: „rem, quae neque de scripturis sumpta est, neque de *catholicorum patrum dogmatibus*" (Mon. Germ., Conc. II 780, 1 ; ML 119, 82 A 6).

Die Scholastiker haben oft Gelegenheit, das Wort dogma zu gebrauchen in ihren häufigen Zitaten aus Genna-

dius, z. B. Lombardus II dist. 8 cap. 4: „De hoc autem Gennadius in Definitionibus ecclesiasticorum dogmatum"; II d. 35 cap. 2: „Idem in dogmatibus ecclesiasticis dicitur." — Bonaventura, In II d. 4 a. 1 q. 1 (ed. Quarachi II 131): „Item, idem [Augustinus] de Ecclesiasticis Dogmatibus." — In II d. 8 p. 2 q. 6, 4 (ebd. 233 b): „Item Augustinus in libro de Ecclesiasticis Dogmatibus." — Thomas von Aquin (S. th. 1 q. 76 a. 3): „Sed contra est, quod dicitur in libro de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 15: Neque duas animas dicimus esse in homine uno." Ähnlich S. th. 3 q. 68 a. 2 obi. 2; ferner In Hebr. 4, 12 lect. 2 (ed. Parm. 13, 705 a) und In 1 Thess. 5 lect. 2 (ebd. 13, 572 a). An einer Stelle wird gesagt, daß das Buch nicht von Augustinus sei: „Secundo utrum anima sit ex traduce. Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc quaestionem non determinat; sed indeterminatam relinquit in libro ecclesiasticorum Dogmatum; sed ille liber non est Augustini, sed Gennadii" (Quodlibet. 12 a. 10).

Der hl. Thomas hat außerdem: *dogmata fidei, divina dogmata, dogmata eius [sc. Christi]*. „Pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quae opponuntur *dogmatibus fidei*" (S. th. 2, 2 q. 11 a. 2 „Sed contra"). — „Ad eum [sc. sacerdotem] pertinet *divina dogmata* et sacramenta exhibere populo" (2, 2 q. 86 a. 2 c). — „Haeresis est infidelitatis species, pertinens ad eos, qui fidem *Christi* profitentur, sed eius *dogmata* corrumpunt" (2, 2 q. 11 a. 1 c). — Aber häufig scheint er das Wort dogma nicht zu gebrauchen, und nicht so, daß es für sich allein schon Glaubenslehre bedeutete. Es bezeichnet einen Gattungsbegriff und ist durch Zusätze näher zu bestimmen. So braucht es auch der hl. Bernhard, wenn er in einem Brief (Epist. 189, 4; ML 182, 355 C) an Papst Innozenz II. schreibt, es sei Aufgabe der Bischöfe, über die Dogmen zu urteilen: „quorum esset ministerii, de *dogmatibus* iudicare". Es handelt sich um die Lehren Abälards. Ob der hl. Bonaventura, abgesehen von den Stellen, wo er den Titel des Werkes „De ecclesiasticis dogmatibus" von Gennadius zitiert, das Wort dogma verwendet, ist mir nicht bekannt. Die großen Indizes im 10. Band der Quaracchi-Ausgabe reichen für solche terminologischen Fragen nicht aus.

3. Aus dem 16. bis 20. Jahrhundert.

a) Konzilien, Päpste, Bischöfe, Liturgie.

Das Konzil von Trient hat das Wort dogma gleich im ersten dogmatischen Dekret: „Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa Synodus, post iactum fidei confessionis fundamentum sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in *confirmandis dogmatibus* et instaurandis in Ecclesia *moribus*, sit usura" (Denz. n. 784; Conc. Trid., ed. Soc. Goerr. V 91, 30). Hier hat das ohne weiteren Zusatz gesetzte dogma wohl für sich schon den Sinn: geoffenbarte und der Kirche anvertraute Glaubenswahrheit. Das Konzil gebraucht das Wort aber auch in der allgemeineren Bedeutung von Lehre im Dekret über die Anrufung und Verehrung der Heiligen: „Nullae *falsi dogmatis* imagines et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes statuantur" (Denz. n. 988). Das sind die einzigen mir bekannten Stellen in den Dekreten des Trienter Konzils, an denen das Wort vorkommt. Es findet sich aber häufig in den Akten, z. B.: „Ipsi enim Illustrissimi Domini praesidentes decreverunt, quoties de *articulis fidei et dogmatibus* agendum erit, antequam quicquam a sancta synodo decernatur, omnia prius cum ipsis theologis conferre et eorum opinionem et sententiam intelligere" (Conc. Trid., ed. Soc. Goerr. V 11, 34. — Andere Stellen V 3, 15 20; 17, 15; 22, 3; 32, 3; 40, 2; 42, 2 3; im Index zu Band IV, VIII, XII).

Das Vatikanische Konzil hat das Wort in der feierlichen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit: „Sacro approbante Concilio docemus et *divinitus revelatum dogma* esse definimus" (Denz. n. 1839). In dem Ausdruck „divinitus revelatum dogma" hat wohl das Wort „dogma" selbst schon einen feierlicheren Sinn als das einfache Wort „doctrina"; es bedeutet etwa: Glaubenslehre, und der Zusatz: „divinitus revelatum" hebt ausdrücklich hervor, was im Hauptwort mitgedacht ist. Aber den Sinn: „feierlich definierte Glaubenswahrheit" hat das Wort dogma hier wohl nicht; die feierliche Definition kommt erst hinzu. — Noch mehrmals kommt dogma in den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils vor: „Hinc *sacrorum* quoque *dogmatum* is sensus perpetuo est retinendus, quem

semel declaravit sancta mater Ecclesia" (Denz. n. 1800). Dann werden die Worte des Vinzenz von Lerin über den Fortschritt zitiert, wobei der Ausdruck vorkommt: „in eodem scilicet dogmate". In den Kanones über Glauben und Vernunft heißt es: „Si quis dixerit, ... universa *fidei dogmata* posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari: anathema sit" und: „Si quis dixerit fieri posse ut *dogmatibus ab Ecclesia propositis* aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia: anathema sit" (Denz. 1816 1818). Die Überschriften der Erlasse der 3. und 4. Sitzung lauten: „Constitutio dogmatica de fide catholica" bzw. „Constitutio dogmatica I de Ecclesia Christi."

Sixtus V. sagt 1588 in der Bulle Triumphantis Ecclesiae, wodurch er den hl. Bonaventura zum Kirchenlehrer erhebt, von der scholastischen Theologie: „Et huius quidem tam salutaris scientiae cognitio et exercitatio ... sane *catholicae fidei dogmatibus* confirmandis et haeresibus confutandis pernecessaria est." Diese Worte zitiert Leo XIII. in der Enzyklika Aeterni Patris vom 4. Aug. 1879 (ASS 12 [1879] 107). — Pius VI. spricht in der Bulle Auctorem fidei (1794) vom *dogma transsubstantiationis:* „Doctrina synodi [Pistoriensis] ... perniciosa, derogans expositioni veritatis catholicae circa *dogma transsubstantiationis*" (Denz. 1529). — Einige Male findet sich das Wort in den von Pius IX. im Syllabus 1864 verurteilten Sätzen: „Omnia indiscriminatim *dogmata religionis christianae* sunt obiectum naturalis scientiae seu philosophiae" (Denz. 1709). „Ecclesia non habet potestatem *dogmatice definiendi,* religionem catholicae Ecclesiae esse unice veram religionem" (1721). „Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti *fidei dogmata* ab omnibus credenda proponuntur" (1722).

Häufig ist das Wort in den antimodernistischen Erlassen Pius' X., so im Syllabus von 1907: „*Dogmata,* quae Ecclesia perhibet, tamquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae ..." (Denz. 2022). „*Dogmata fidei* retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, id est tamquam norma prae-

ceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi" (2026). „Divinitas Christi ... est *dogma,* quod conscientia christiana e notione Messiae deduxit" (2027); auch 2023 2024 2054; 2065: „in quendam christianismum non *dogmaticum*". — Die Enzyklika Pascendi 1907 beschreibt die modernistische Anschauung vom Entstehen und Wesen des Dogmas. Das Dogma ist nach den Modernisten das Ergebnis einer Entwicklung auf der Linie: Unterbewußtsein, Verlangen nach dem Göttlichen, religiöses Gefühl = Glaube, einfache Formulierung des Geglaubten, genauere Formulierung in „sekundären Formeln", Festsetzung der Formel durch das kirchliche Lehramt: „Quae secundariae sententiae, si demum a supremo Ecclesiae magisterio sancitae fuerint, constituent *dogma.*" Die Dogmen sind aber im modernistischen System veränderlich, weil sich eben das religiöse Gefühl, aus dem sie hervorwachsen, ändert. „Evolvi tamen ac mutari *dogma* non posse solum sed oportere, et modernistae ipsi perfracte affirmant" ... (Denz. 2078 2080).

Dogma im Sinne von Glaubenslehre begegnet uns mehrfach in Partikularkonzilien des 19. Jahrhunderts: „Christianae religionis *praecepta moralia* magnis laudibus efferebant, *dogmata* aspernabantur": Pariser Konzil 1849, Litterae synodicae II (Coll. Lac. 4, 66 a; Mansi 43, 508 D). — „Solius est Ecclesiae, *dogmata fidei definire*": Konzil von Aix 1850, tit. 2 cap. 5 (Coll. Lac. 4, 963 b; Mansi 44, 309 B). — „Accurate discernant [scriptores] fidem a ratione, opinionem a *dogmate*": ebd. tit. 4 cap. 3 (Coll. Lac. 4, 976 a; Mansi 44, 320 A). — Das Konzil von Avignon 1849 drückt den Wunsch nach einer feierlichen Definition der Unbefleckten Empfängnis aus; die Marienverehrung und besonders die Verehrung der Unbefleckten Empfängnis würde zum großen Nutzen der Kirche einen glücklichen Aufschwung nehmen, wenn diese Wahrheit als Dogma geglaubt würde: „Atque hic cultus felicissima sit incrementa suscepturus, si nunc procedens ex pio solo fidelium sensu, et ex sola, licet verissima, persuasione, iam prodeat ex fide, qua eadem veritas tamquam *dogma* credatur" (Coll. Lac. 4, 329 d; Mansi 43, 738). Hier ist dogma gleich geoffenbarte und von der Kirche klar als

geoffenbart vorgelegte Glaubenswahrheit. In den folgenden Zeilen kommt noch zweimal Dogma in demselben Sinne vor: „cum insuper opportunum sit, ut, dum omnia *dogmata*, imprimisque *dogma peccati originalis*, aut impudenter negantur aut in dubium vertuntur . . .".

Im neuen kirchlichen Gesetzbuch bestimmt can. 1393 § 2 für die bischöflichen Bücherzensoren: „Examinatores in suo obeundo officio, omni personarum acceptione deposita, tantummodo prae oculis habeant *Ecclesiae dogmata* et communem catholicorum doctrinam . . ." So hieß es auch schon 1897 in der Apostolischen Konstitution „Officiorum et munerum" Leos XIII. mit Bezug auf das Amt der Zensoren: „*Ecclesiae sanctae dogmata* et communem catholicorum doctrinam . . . unice prae oculis habeant" (ASS 30 [1897/98] 50, n. 39). — Als gesetzlich verboten gelten: „Libri qui quodlibet ex *catholicis dogmatibus* impugnant vel deridents, qui errores ab Apostolica Sede proscriptos tuentur" (CIC can. 1399, 6°).

Pius XI. gebraucht das Wort in der Enzyklika Studiorum ducem: „iisdemque [sc. argumentis, quibus Thomas Deum esse docet] liquido confirmatur *Ecclesiae dogma* in Concilio Vaticano *solemniter enuntiatum*" (AAS 15 [1923] 317). Ferner: „Altera theologiae pars, quae in *dogmatum* interpretatione versatur, ipsa quoque auctorem habet omnium locupletissimum Thomam" (a. a. O. 318). An dieser letzteren Stelle bedeutet Dogma: geoffenbarte und von der Kirche verkündete Glaubenswahrheit. In einem Briefe vom 25. Dezember 1930 über das 1500jährige Jubiläum des Konzils von Ephesus heißt es: „in illa [sc. Ephesina synodo] *hypostaticae unionis dogma* divinaque Mariae maternitas contra Nestorium sollemniter decreta atque sancita sunt" (AAS 23 [1931] 11).

Wie zu erwarten, findet sich dogma häufig in den von Pius IX. einverlangten Gutachten der Bischöfe über die geplante Definition der Unbefleckten Empfängnis, z. B.: „vehementer exoptamus, ut quantocius a Sede Apostolica solemniter et expresse definiatur tamquam *fidei dogma*" (Episcopus Oxomensis [Burgos]; Roskovány, B. V. Maria in suo conceptu immaculata, tom. 5 [Budapestini 1874] 58). Derselbe Bischof wünschte, daß auch die Himmelfahrt Mariä

als Dogma verkündet werde: „offertur occasio declarandi etiam privilegiatum illius finem, *definiendo tamquam dogma* assumtionem suam corporalem in coelum“ (ebd. 58). — „Maxima tamen gregis nobis commissi pars a suis teneris annis veluti *rem dogmaticam* hanc piissimam veritatem credebat; quare non sine admiratione et stupore publicarum precum indictionem audierunt“ (Episc. Abulensis, a. a. O. 69).

Im Brevier finden wir am 9. Februar in der 6. Lesung zum Fest des hl. Cyrill von Alexandrien: „Concilio Ephesino praefuit, in quo ... *dogma catholicum* de una in Christo eaque divina persona, et divina gloriosae Virginis Mariae maternitate assertum.“ In derselben Lesung wird gesagt, Cyrill habe viel geschrieben „ad sacras scripturas et *catholica* explananda *dogmata*“. Am 11. Februar beginnt die 4. Lesung: „Anno quarto a *dogmatica definitione* de Immaculato beatae Virginis conceptu.“ Zum 18. November heißt es in der 6. Lesung, worin die Einweihung der Paulsbasilika erwähnt wird: „Pius nonus, auspicatissimam nactus occasionem, qua *dogma de immaculata* beatae Mariae Virginis *Conceptione* nuper ab ipso proclamatum, ingentem cardinalium et episcoporum numerum ... Romam attraxerat ...“. — Das römische Missale enthält den vom hl. Thomas verfaßten Fronleichnamshymnus „Lauda Sion“ mit den Versen:

„*Dogma* datur christianis,
Quod in carnem transit panis
Et vinum in sanguinem.“

b) Theologen des 16. bis 20. Jahrhunderts.

Driedo († 1535) betitelt eines seiner Werke: De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus (Ausgabe Lovanii 1572). Das Wort Dogma kommt naturgemäß oft vor, ohne daß aber — soviel ich sehe — eine besondere Untersuchung über den Begriff geführt würde. Z. B.: „In hoc libro disserendum est de *dogmatibus* et traditionibus ecclesiae et conciliorum, de canonibus, constitutionibus et decretis pontificum ...“ (lib. 4 cap. 1; a. a. O. fol. 204^{r} A). Er zitiert (lib. 4 c. 5; 259^{r} C) eine lange Stelle aus Basilius, De Spiritu Sancto 27, 66, die oben III 4 bei Basilius zum Teil angeführt wurde und in der das Wort dogma sehr häufig ist. Der Schluß lautet (fol. 259^{v} B): „Aliud autem est dogma, aliud edictum; nam *dogmata* silentur, edicta publi-

cantur. Est autem species silentii etiam obscuritas, qua utitur scriptura, mentem ad contemplationem *dogmatum* inhabilem exercens, idque ad utilitatem versantium in scripturis."

Melchior Cano, in dessen theologischer Methodenlehre man eine Erörterung über dogma erwarten könnte, bietet eine solche nicht, gebraucht aber mehrfach das Wort in der Zusammensetzung *dogma fidei:* „Si quod *fidei dogma* patres ab initio secundum suorum temporum successionem concordissime tenuerunt, huiusque contrarium ut haereticum refutarunt, quod tamen e sacris literis non habetur, id nimirum per apostolicam traditionem habet Ecclesia. Exempla sunt: perpetua B. Mariae virginitas, descensus Christi ad inferos" (De locis theol. 3, 4, secunda via; ed. Romae 1900 I p. 169 f.). — „Quodcumque *dogma fidei* vel Ecclesia habuerit vel concilium auctoritate Pontificis roboratum vel etiam summus ipse Pontifex fidelibus praescripserit vel certe sancti omnes concordissime constantissimeque tenuerint, ita nobis illud pro catholica veritate habendum est, ut contrariam sententiam haereticam sentiamus, quamvis nec aperte nec obscure in scriptura sacra contineatur" (12, 5, sexta praeceptio; III p. 47). Wenn nur diese Wahrheiten *dogma fidei* genannt werden, dann stimmt der Sprachgebrauch Canos mit dem heute üblichen überein.

Suarez († 1617) hat, soviel ich sehe, auch keine allgemeinen Erörterungen über Dogma. Zu seinem praktischen Sprachgebrauch ist zu bemerken, daß er mit diesem Worte auch eine an sich sichere katholische Lehre bezeichnet, die er ausdrücklich als nicht de fide gelten lassen möchte, nämlich die Lehre, daß im gegenwärtigen Zustand die langdauernde Beobachtung des Naturgesetzes ohne Gnade nicht möglich ist: „Et mihi etiam videtur *non* esse simpliciter *de fide,* quia non invenio expressam et specificam Ecclesiae definitionem *huius dogmatis* sub his terminis propositi, scilicet de observatione omnium praeceptorum legis naturae solum quoad vitanda peccata illis contraria. Definitiones autem generales supra adductae habent evasiones supra etiam positas, quae licet sufficienter refellantur, non tamen ita evidenter, ut certum de fide sit hoc particulare *dogma* sub illa generali definitione contineri. Ideoque satis est dicere, doctrinam hanc esse conclusionem theologicam adeo certam, ut contraria non solum iam temeraria sit, sed etiam errori proxima" (De Gratia 1, 26, 12; ed. Vivès 7, 510 b).

Ferdinandus Quirinus de Salazar S. J. gebraucht im Schlußkapitel seiner Defensio pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione (Coloniae Agrippinae 1622) gegen 40mal das Wort dogma. Es hat bei ihm eine allgemeinere Bedeutung und steht synonym mit doctrina. Er nennt die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis ein *grave dogma* (a. a. O. cap. 43 § 2 al. 2; p. 402 a D), nach dessen Definition die ganze Kirche verlangt: „huius *dogmatis* extremam

declarationem deposcit" (§ 6 al. 3; p. 410 b D). Er gibt die Bedingung an, die erfüllt sein muß, „ut aliquod *dogma* sit *proxime definibile*" (§ 6 al. 7; p. 412 a E), nämlich: „tantum requiritur cognitio et deprehensio alicuius medii infallibilis, ex quo certo constet illud esse revelatum a Deo". Der Papst kann auch ein Dogma als „wahrscheinlicher" definieren: „cum definit aliquod *dogma* esse magis probabile" (§ 4 al. 2; p. 404 b C). Es gibt ein „genus dogmatum", „quod doctrinas tantum cum fide consentaneas continet" (§ 3 am Schluß; p. 404 a F).

Bellarmin († 1622) macht in seinem Eucharistietraktat einige Bemerkungen über den Charakter und die sprachliche Formulierung der Dogmen. Er meint, nur die schwierigeren Glaubenswahrheiten und Gesetze würden Dogmen genannt. Und die hauptsächlichsten Dogmen müßten auch in bildloser Rede abgefaßt sein, oder wenn sie an einer Stelle in übertragener Redeweise ausgedrückt seien, müßten sie anderswo ohne Bild gesagt sein: „Denique *dogmata* praecipua non nisi propriis verbis tradi solent in divinis litteris. ... Quod attinet ad dogmata, observandum est non vocari *dogmata* quaslibet de Deo sententias, sed solum eas, *quae habent peculiarem difficultatem,* sive ad credendum, sive ad operandum, quales sunt articuli fidei et canones Conciliorum.... Rursus tum de praeceptis, tum de *dogmatibus* notandum est, cum dicimus dogmata et praecepta debere propriis verbis efferri, sic esse intelligendum, ut vel tantum propriis verbis efferantur, vel, si uno in loco tropicis, in alio propriis.... At hoc *dogma* et praeceptum peculiare et praecipuum de Eucharistia nusquam habetur aliis verbis in Scriptura" (Controv., De Sacram. Euch. 1, 9, alinea 6 9 10; ed. Coloniae 1615, tom. 3, 165 C E F G).

Kardinal Vinzenz Ludwig Gotti O. P. († 1742) schickt seiner Theologie eine vorzügliche Methodenlehre voraus, worin er auch erklärt, was er sich unter dogma fidei denkt. Dogma im allgemeinen ist ein feststehender Lehrsatz: „*Dogmata* proprie dicuntur ea, quae in unaquaque Secta aut Religione decreta et statuta sunt: sicque artes et scientiae propria *dogmata* sibi vindicant, quae a professoribus illius artis vel scientiae ut certa et inconcussa tenentur. *Dogma* enim idem est ac *Regula* seu *Canon.* ... Ex quo fit, quod dogma catholicum apud Theologos proprie illud solum dicendum sit, quod est placitum universae Ecclesiae, et tenetur ab omnibus tamquam regula certa, sive fidei sive morum. Unde Theologia Dogmatica dicitur illa, quae dogmata orthodoxa exponit eaque tuetur contra haereticos aut aliorum dogmatum sectatores" (Theol. Schol.-Dogmatica tom. 1 tract. 1 q. 1 dub. 6 n. 7; ed. Venetiis 1750 p. 20). — Er erwähnt auch einen anderen Sprachgebrauch, den er bei Annatus findet; dieser nimmt den Ausdruck *dogma Catholicum* als Gattungsbegriff mit drei Unterarten: *imperatum,* z. B. daß nur ein Gott ist; *liberum,* z. B. über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung; *toleratum,*

z. B. in den ersten Jahrhunderten die Lehre vom tausendjährigen Reich Christi. „Ex his solum Dogma Catholicum imperatum est vere et proprie dogma Catholicum et dogma Fidei; reliqua vero duo, liberum nimirum et toleratum solum generice et late Catholici dogmatis nomine appellantur, nec fidei dogmatis nomenclatura donari possunt" (a. a. O. n. 3; p. 19). Gotti urteilt über die Einteilung des Annatus: „Non improbabiliter discurrit", fügt dann aber bei, katholisches Dogma im eigentlichen Sinne sei nur das Glaubensdogma: „Caeterum, nisi abusive loqui velimus, et dogmatis Catholici nomen a sua vera distrahere significatione, *solum dogma,* quod Ecclesia Catholica universim profitetur et docet, quodque omnibus fidelibus credendum ac tenendum propronit ac praecipit, ita ut, qui illud tenere ac credere recusaverit, Catholicus non sit, sed Haereticus, *vere dogma catholicum esse* ac dici habere censeo; ideoque idem esse dogma Catholicum ac dogma Fidei et pro eodem reputandum concludo" (a. a. O. n. 7; p. 20). — Kurz vorher (a. a. O. dub. 4 n. 10; p. 12) hat Gotti eine etwas weitere Fassung von dogma fidei: „Aliquid dogma fidei dici potest vel immediate, quia nimirum in Verbo Dei scripto vel tradito continetur; vel mediate, quia ex Verbo Dei huiusmodi necessario infertur et colligitur; tale enim genus conclusionum, quae cum rebus fidei necessario colligantur, saltem mediate ad fidem pertinere dicendum est."

Ziemlich ausführlich handelt im 18. Jahrhundert über katholisches Dogma im allgemeinen der Franziskaner Philipp Neri Chrismann in seiner Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum (Migne, Theol. cursus compl. 6, 877—1070). Er definiert das *dogma fidei* (a. a. O. § 5; 882): „quod dogma fidei nil aliud sit, quam doctrina et veritas divinitus revelata, quae publico Ecclesiae iudicio fide divina credenda ita proponitur, ut contraria ab Ecclesia tamquam haeretica doctrina damnetur". Diese Begriffsbestimmung dient J. B. Heinrich (Kirchenlexikon 3^2 col. 1881 unter Dogma) als Beispiel einer ungenügenden Definition, wie man sie „in Werken der gallicanischen und josephinischen Periode oftmals antrifft.... Wenn man nämlich in dieser Definition unter dem publicum Ecclesiae iudicium eine förmliche Lehrentscheidung versteht, so wäre nichts Dogma, als was durch eine förmliche Lehrentscheidung und noch dazu unter Hinzufügung des Anathema erklärt ist." Man kann aber auch, ja man muß wohl Chrismann anders verstehen. Denn gleich auf der folgenden Seite (§ 9; 884) kommt es klar zum Vorschein, daß er unter dem „publicum Ecclesiae iudicium" nicht nur eine förmliche Lehrentscheidung versteht: „Alterum igitur dogmatis catholici requisitum est, ut sit ab Ecclesia universa, vel in conciliis generalibus repraesentata, vel in orbe dispersa omnibus propositum fide divina credendum." Damit hat er beinahe den Ausdruck des Vatikanums: „ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali ma-

gisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur" (Denz. 1792) vorweggenommen. Die päpstliche Unfehlbarkeit hat er allerdings hier (§ 9) neben den concilia generalia nicht erwähnt. Auch verkennt er die kirchliche Lehrgewalt in bezug auf die mit dem Dogma zusammenhängenden Wahrheiten: „Ecclesia non gaudet infallibiliter assistentia Spiritus S. in docendis recte veritatibus, quae ratione tantum ex revelatis, licet evidenter, concluduntur"; „Ecclesiae decreta non sunt infallibilia in factis, ut aiunt, dogmaticis"; „Ecclesia non est infallibilis quoad leges, praecepta, praxes et caerimonias mere ecclesiasticas" (a. a. O. § 99; 941 f.).

J. B. Franzelin (De div. Trad. et Script. [Romae 1875²] 313, thes. 25, Coroll.) sagt uns, welches — für seine Zeit — die gewöhnliche Bedeutung von „dogma fidei" sei, und zeigt auf Grund dieser Bedeutung die Berechtigung des Ausdrucks „Dogmengeschichte": „Quoniam usu loquendi satis communi *dogma* fidei, dici solet non tam veritas revelata in se, quam veritas revelata *quatenus est sufficienter proposita* in Ecclesia, sicut dici potest e. g. veritatem revelatam immaculatae Conceptionis B. V. non fuisse dogma fidei ante definitionem, nunc esse dogma fidei; propterea historia explicationis et propositionis veritatum revelatarum potest dici *historia dogmatum.*" Die „sufficiens propositio" braucht aber nicht durch eine feierliche Definition zu geschehen; sie kann auch durch das ordentliche und allgemeine Lehramt erfolgen.

Christian Pesch († 1925) erklärt (Praelect. I $^{6-7}$ [1924] n. 530), an sich könnten alle von der Kirche autoritativ vorgelegten Lehrsätze, auch wenn sie nicht in sich geoffenbart seien, Dogmen genannt werden, „cum dogma nihil aliud sit nisi decretum definitivum". Trotzdem werde nach dem Sprachgebrauch nur eine in sich geoffenbarte Wahrheit Dogma genannt: „nihilominus ex usu loquendi *dogma dicitur sola veritas per se revelata*". Dieses Dogma teilt er ein in dogma in se oder materiale und dogma quoad nos oder formale, ferner in dogma fidei divinae und dogma fidei definitae: „*Potest esse aliquid dogma in se, quod non est dogma quoad nos,* quia potest aliquid eo modo in revelatione contineri, ut non ab omnibus certo cognoscatur. Eo ipso, quod dogma tam clare in S. Scriptura vel in aliis fontibus theologicis continetur, ut etiam sine definitione concilii de hac re dubitari non possit, dicitur *dogma fidei divinae.* Illud dogma, quod a concilio vel a summo pontifice omnibus credendum proponitur, dicitur *dogma fidei definitae.*" Ähnlich Compendium theol. dogm. I³ n. 335. Unter dogma fidei definitae versteht also Pesch eine feierlich definierte Glaubenswahrheit, während er unter dogma fidei divinae eine solche Glaubenswahrheit zu verstehen scheint, die nach den Worten des Vatikanums „ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda" vorgelegt ist.

Im Anschluß an Pesch schreibt L. de Grandmaison in dem

Artikel Qu'est-ce qu'un dogme (Bulletin de Litt. Eccl. 1905; abgedruckt in dem Buch desselben Verfassers Le dogme chrétien [Paris 1928] 278; vgl. Bull. de Litt. Eccl. 1906, 3—27): „Dans l'usage ecclésiastique actuel, on distingue quelquefois le dogme de foi divine, vérité révélée s'imposant avant toute définition formelle, et le dogme de foi définie, *vérité révélée proposée par le magistère infaillible de l'Église.*" — Ähnlich schreibt er in der Artikelreihe Le développement du dogme chrétien (Rev. prat. d'Apol. 5 [1907/08] 522; Le dogme chrétien 69): „Dès le début du Ve siècle, un dogme est une vérité révélée par Dieu, et imposant comme telle une adhésion irréformable à l'esprit des fidèles. Dans l'usage actuel, l'on distingue parfois le *dogme de foi divine,* vérité révélée qui s'impose avant toute définition formelle; et le *dogme de foi définie,* vérité révélée proposée par le magistère infaillible de l'Église." — Der Hinweis auf das 5. Jahrhundert findet sich auch DictThCath 4, 1574 f.: „Ce n'est qu'au IVe siècle que plusieurs auteurs commencent à réserver le nom de dogme aux seules vérités, qui sont l'objet de la foi, et qui sont nettement distinguées des lois ou obligations enseignées par la révélation chrétienne. ... Au Ve siècle, ce sens restreint est généralement adopté par les auteurs ecclésiastiques et passe dès lors dans l'usage universel constamment observé depuis cette époque."

Die Einteilung in dogma fidei divinae und dogma fidei definitae wird als falsch bezeichnet von Marín-Sola (L'Évolution homogène du Dogme catholique II [Fribourg, Suisse 1924] 30 A.): „Cette dernière division du dogme, en dogmes de foi divine et dogmes de foi définie ou catholique, est fausse, bien qu'elle soit actuellement adoptée par quelques théologiens, comme le dit fort justement le P. de Grandmaison. Cette division n'est qu'une dérivation de la doctrine de Vazquez." Es würde uns zu weit führen, wollten wir die hier aufgerollten Fragen jetzt weiter verfolgen. Vazquez meint (vgl. Marín-Sola I [1924] 99 f.), jede eigentliche theologische Schlußfolgerung, d. h. eine solche, die aus einem als geoffenbart erkannten und einem nicht als geoffenbart erkannten Vordersatz gezogen wird, könne mit göttlichem Glauben geglaubt werden. Das meint Pesch nicht (Praelect. VIII n. 261). Vazquez meint, eine Schlußfolgerung aus zwei geoffenbarten Glaubenssätzen könne mit göttlichem Glauben geglaubt werden. Das meint Pesch auch. Jedenfalls verlangt Pesch zu einem „dogma fidei divinae", daß die betreffende Lehre geoffenbart sei und mit Sicherheit aus der Heiligen Schrift oder aus anderen theologischen Quellen als geoffenbart erkannt werde, ohne daß aber schon eine (feierliche?) Definition der Kirche vorliegt.

H. Dieckmann, De Ecclesia II (1925) n. 815, stimmt insofern mit Marín-Sola überein, als auch er das Dogma als geoffenbarte und zugleich von der Kirche klar als geoffenbart und als zu glauben vorgelegte Wahrheit faßt. Er bringt Dogma in Verbindung mit CIC

can. 1323, der seinerseits dem Vatikanum (Denz. 1792) entnommen ist: „Dogma et revelatio christiana inadaequate coincidunt. Omne enim dogma continet quidem et enuntiat aliquam doctrinam revelatam, at non omnis doctrina revelata vocatur dogma [Pesch würde das ‚dogma in se' im Gegensatz zu ‚dogma quoad nos' nennen]; ut veritas christiana dogma vocari possit, accedat oportet propositio explicita ab Ecclesiae magisterio supremo. Duo itaque elementa requiruntur: revelatio (publica) a Christo facta et propositio facta ab Ecclesia infallibili, sive sollemni iudicio (i. e. definitione Romani Pontificis vel Concilii Oecumenici) sive declaratione ordinarii et universalis magisterii edicit hanc veritatem esse revelatam et ut talem credendam (*CIC* 1323)."

R. M. Schultes O. P., De Ecclesia catholica (Parisiis 1925) 624, hat dieselbe Auffassung von Dogma wie Dieckmann. Er verwendet zur Formulierung seiner Begriffsbestimmung den Satz des Vatikanum über die „fide divina et catholica" zu glaubenden Wahrheiten (Denz. 1792), worin aber das Wort dogma und das Wort definitio nicht vorkommt: „Dogma definitur: Doctrina revelata de fide vel moribus, quae in verbo Dei scripto vel tradito continetur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata definitur [!] atque ut ab omnibus credenda proponitur." Dem fügt er bei eine „Brevior definitio: Dogma est doctrina revelata, ab Ecclesia ut revelata et credenda definita atque proposita." Es ist beachtenswert, daß Schultes auch die hier in Frage kommende Tätigkeit des magisterium ordinarium et universale ein definire nennt. Dieser meines Wissens noch nicht sehr verbreitete Sprachgebrauch ist aber recht annehmbar. Wir hätten dann das *definitum* als Gattungsbegriff mit den zwei Unterarten 1. *sollemniter definitum,* idque vel a Papa ex cathedra, vel a Concilio universali; 2. *per activitatem magisterii universalis et ordinarii definitum.* Hier fehlt noch ein kurzer Ausdruck. Im Gegensatz zum sollemniter definitum könnte es vielleicht heißen: *ordinarie definitum.*

Schon vorher ist dieser Sprachgebrauch, der das „definitum" nicht nur für das „sollemniter definitum" nimmt, auch bei Fr. M. M. Tuyaerts, L'Évolution du Dogme (Louvain 1919) 34 zu beobachten. Nachdem er als Begriffsbestimmung des Dogmas hingestellt hat: „un dogme est une assertion ou une vérité révélée par Dieu et définie par l'Église", sagt er einige Zeilen weiter, daß die Definition in zweifacher Weise geschehen könne: „il s'agit des enseignements définitifs de l'autorité infaillible de l'Église, soit qu'elle les propose dans l'exercice de son magistère ordinaire, soit qu'elle les proclame par son magistère solennel."

E. Hugon O. P., Tract. dogm. I[5] (Parisiis 1927) 15, zieht auch die Vorlegung durch die Kirche in den Begriff des Dogmas hinein: „Quae acceptio [quae sc. vo[illegible]em dogmatis credendis reservat] apud

omnes ita invaluit, ut iam dogma significet veritatem revelatam quae ab Ecclesia proponitur ut credenda fide catholica. Quocirca duo in notione dogmatis importantur, nempe revelatio ex parte Dei et definitio ex parte Ecclesiae." Ausdrücklich ist hier die Zweiteilung des Vatikanums (Denz. 1792) und des CIC can. 1323 § 1: „sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio" nicht erwähnt.

Ausdrücklich aber verweist wieder auf diesen Satz des Vatikanums F. Diekamp, Kath. Dogmatik I[6] (1930) 11, wo er folgende Begriffsbestimmung gibt: „Dogma im engeren und vollen Sinne ist eine von Gott unmittelbar geoffenbarte Wahrheit, die durch das kirchliche Lehramt klar und ausdrücklich für alle als Gegenstand des pflichtmäßigen göttlichen und katholischen Glaubens verkündigt worden ist." Und dann folgt die Erklärung des Vatikanums: „Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt" etc. (Denz. 1792).

Wir können sagen: In der neueren Theologie bedeutet Dogma im engern und vollen Sinne eine definierte Glaubenswahrheit, sofern man nur „definiert" mit Tuyaerts und Schultes so weit faßt, daß es nicht nur die feierliche Definition, sondern auch die gleichwertige Vorlegung durch das ordentliche und allgemeine Lehramt bezeichnet. Dogma est veritas a Deo formaliter revelata et ab Ecclesia sive sollemniter sive ordinarie definita.

V. Dogma im protestantischen Schrifttum.

Einige Hinweise mögen hier genügen. Auch der Protestantismus nahm und nimmt Dogmen an. Da er aber das unfehlbare Lehramt der Kirche verwirft, lehnt er auch den Begriff des Dogmas als einer vom kirchlichen Lehramt unfehlbar verkündeten Glaubenslehre ab. Anfangs sah man in den Dogmen wenigstens noch unfehlbare, unveränderliche Glaubenswahrheiten. Aber allmählich wurde hier und da der Anspruch auf absolute Wahrheit des Dogmas preisgegeben. Das Dogma „entspringt dem verantwortungsbewußten Ringen um das Verständnis der Wahrheit, ist aber nicht selbst die Wahrheit; es ist... stets nur für begrenzte Zeiten gültig" (H. Stephan, s. unten).

Luther erklärt am Schluß seiner Schrift „Adversus execrabilem Antichristi bullam" 1520, daß er alle in der Bulle Leos X. verurteilten Sätze als katholische Dogmen bekenne: „Testor, me omnia damnata per Bullam istam execrabilem confiteri pro *Catholicis dog-*

matibus, de quibus rationem reddidi editis libellis" (Weim. Ausg. 6, 612, 7).

Die sogenannte Konkordienformel von 1577 (J. T. Müller, Die symbolischen Bücher[11] [Gütersloh 1912] 517) hat gleich im ersten Satz ihres ersten Teiles die Zusammenstellung: omnia dogmata omnesque doctores: „Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam *omnia dogmata* omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti." In der gegenüberstehenden alten deutschen Fassung ist „omnia dogmata omnesque doctores" mit „alle Lehren und Lehrer" wiedergegeben. — In n. 3 (a. a. O.) ist dogma auch zur Bezeichnung einer für falsch gehaltenen Lehre gebraucht: „Reicimus omnes haereses omniaque *dogmata,* quae contra illorum [symbolorum] sententiam unquam in ecclesiam Dei sunt invecta." — An der Heiligen Schrift hat man die Dogmen zu prüfen, „ad quam ceu ad Lydium lapidem *omnia dogmata* exigenda sunt et iudicanda, an pia an impia, an vera an vero falsa sint" (n. 7, S. 518). Vgl. a. a. O. S. 569, n. 3, wo statt „dogmata et doctores" einfach gesagt ist: „tum doctrinis tum doctoribus".

Johann Gerhard († 1637) lehrt, daß die Heilige Schrift die heilsnotwendigen Dogmen vollkommen vorlege: „Si Scriptura S. unum idemque *dogma* saepius inculcat, ac ea etiam proponit, quorum cognitio non est absolute eo modo ad salutem necessaria, ut ignorantia cum damnationis periculo sit coniuncta, consequens est, Scripturam *dogmata ad salutem necessaria* perfecte proponere": Loci theol., Locus primus, De Script. sacra c. 18 n. 369; tom. I (Francofurti et Hamburgi 1657) 144 a.

Das Wort dogma kommt häufig vor in den Werken des Hugo Grotius († 1645), z. B. De imperio summarum potestatum circa sacra c. 5 n. 9 (Opera theol. IV [Basileae 1732] 231 b, 44): „*Dogmata* ergo definienda sunt paucissima et necessaria quidem sub anathemate... . Plurimum vero ad retinendam Ecclesiae Catholicae concordiam primis istis saeculis valuit, quod *dogmaticae* definitiones nullae fieri solebant nisi in Conciliis Oecumenicis." — Oratio in senatu Amstelredamensi habita 1616, in latinum conversa (a. a. O. 178 b, 38): „Ecclesiae enim Reformatae ex verbo Dei edoctae, palam semper asseruerunt, *Dogmata omnia* duplicis esse naturae; ac nonnulla quidem talia, ut quivis adultus et communi iudicio praeditus necessario ea et intelligere et vera fide amplecti debeat sub poena salutis amittendae: quae quidem *Dogmata* nuncupantur fundamentum."

A. v. Harnack beginnt seine Dogmengeschichte (I[4] [1909] 3) mit einer Art Begriffsbestimmung der kirchlichen Dogmen: „Die kirchlichen Dogmen sind die begrifflich formulirten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten christlichen Glau-

benslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der durch Christus geschehenen Erlösung umfassen und den objektiven Inhalt der Religion darstellen." Harnack glaubt an wesentliche Veränderungen des katholischen Dogmas: „Die Veränderungen, welche das Dogma im abendländischen Katholicismus im Laufe der Entwickelung erlebt hat, sind allerdings tiefgreifende und wesentliche" (21).

J. Kaftan, Dogmatik [1909[5-6]] S. 1: „Unter dem kirchlichen Dogma ist die anerkannte kirchliche Lehre zu verstehen." S. 2: „Die kirchlichen Dogmen sind die christlichen Grundwahrheiten, die in der Kirche autoritative Geltung haben. — Voraussetzung ist dabei, daß die Dogmen aus göttlicher Offenbarung stammen und, auf evangelischem Gebiet, daß sie dem Glauben und Bekenntnis der Gemeinde entsprechen.... Das Dogma, von dem sie [die Dogmatik] handelt, will in der Gemeinde gelten. Jede Darstellung der Dogmatik muß daher eine bestimmte kirchliche Haltung haben, d. h. sie muß ihren Standort in einer bestimmten Konfessionskirche nehmen. — Für uns handelt es sich um das Dogma und die Dogmatik der evangelischen Kirche." S. 3: „Näher ist es der lutherische Lehrtypus, an den wir uns anschließen. Neben die heilige Schrift tritt daher als zweite maßgebende Instanz das lutherische Bekenntnis."

Paul Althaus, Grundriß der Dogmatik I (1929) 69: „Christliches Dogma ist die dem Glaubensgehorsam gegen Gottes Offenbarung sich erschließende Erkenntnis." Die Beziehung zur „Kirche" kommt zum Ausdruck in den Sätzen (70): „Quelle und Norm der dogmatischen Erkenntnis ist die sich selbst bezeugende Offenbarung. Die Offenbarung aber bezeugt sich nur so, daß das biblische Offenbarungszeugnis, in bestimmtem kirchlichen Verständnis, kraft des Heiligen Geistes zum gegenwärtigen Worte Gottes an uns wird. Die Norm der Offenbarung bedeutet daher notwendig eine dreifache konkrete Normierung: a) durch die Schrift, b) durch die Kirche (das Bekenntnis), c) durch die Gegenwart." „Die Norm der Schrift bleibt die übergeordnete."

M. Rade, der liberalen Richtung angehörend, jahrzehntelang Schriftleiter der „Christlichen Welt", schrieb noch im höheren Alter eine Glaubenslehre, I (1924), deren erster Paragraph die Überschrift trägt: „Glaubenslehre oder Dogmatik?" Er erwähnt S. 3 die von Gregor von Nyssa ausgesprochene Unterscheidung der christlichen „Verfassung" (Politeia): „in den ethischen Teil und die reine Lehre der Dogmen". — „So haben und brauchen wir alle das Wort ‚Dogma' noch heute. — Aber inzwischen hat es eine verhängnisvolle Bereicherung erfahren." Die Obrigkeit, selbst die staatliche, trat hinter das Dogma; das sehen wir an den zwei Religionserlassen der Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius vom 27. Febr. 380 und vom 30. Juli 381 (Cod. Theodos. 16, 1, 2 und 3). „Damit ist das Dogma fertig. Ein Lehrsatz, hinter dem obrigkeitliche Gewalt steht.

Gleichviel, ob von staatlicher oder kirchlicher Obrigkeit. Dies allein ist der Vollbegriff des Dogmas." Einem solchen Dogmenbegriff steht Rade nicht freundlich gegenüber. Er will keinen „Dogmenzwang" (8). Seine Glaubenslehre versteht das Dogma so: „Dogma ist uns ein religiöser Lehrsatz, der auf Gültigkeit Anspruch erhebt" (9). Von J. Kaftan sagt Rade (8, Anm.): „Kaftan ist uns das neue Dogma nicht schuldig geblieben: seine ‚Dogmatik' ([1] 1897, [5] 1909) ist ihm eben das neue Dogma. Sie bietet in zusammenhängendem Vortrag das Dogma der Kirche, und da es nicht das alte ist, eben das neue, unser Dogma, wie es sich aus dem durch die Reformation uns erneuerten Glauben gestaltet."

Man hat protestantischerseits nicht viel dagegen, daß die Worte Dogma und Dogmatik beibehalten werden. Nur muß man den Worten einen angemessenen Sinn geben und die Begriffe evangelisch umprägen. Von einer solchen Umprägung redet Horst Stephan im Handwörterbuch Die Religion in Geschichte und Gegenwart I (1927) 1963 f.: „Der Protestantismus kennt ein Dogma solcher Art [wie der Katholizismus es nimmt] nicht. Die altchristlichen Dogmen hat er zwar, da er sie für biblisch hielt, zunächst übernommen, aber allmählich durch Aufdeckung ihres rationalen und zeitgeschichtlich bedingten Einschlages entwurzelt. Neue im Sinne der alten kann er nicht schaffen.... Daher muß er für sein Bereich den Begriff des Dogmas entweder als katholisch verwerfen, oder ihn so erweichen, daß er einen auf evangelischem Boden erträglichen Sinn gewinnt. ... Überwiegen dürfte der zweite Weg, d. h. der Versuch, den Begriff des Dogmas selbst evangelisch umzuprägen." Ein durch Umprägung entstandener Begriff ist etwa dieser (1964): „Das Dogma ist die menschliche Formulierung der in Offenbarung und Gotteswort geschenkten christlichen Erkenntnis für den Gebrauch der Gemeinde; es entspringt dem verantwortungsbewußten Ringen um das Verständnis der Wahrheit, ist aber nicht selbst die Wahrheit; es ist ... stets nur für begrenzte Zeiten gültig." Die letzten Worte wurden schon am Eingang dieses Abschnittes angeführt. Ähnliche Gedanken legt H. Stephan in seiner Glaubenslehre ([2] 1928) 12 f. vor: „Der heutige Sprachgebrauch aber versucht sogar dem Substantivum ‚Dogma' einen für uns fruchtbaren Sinn zu geben; die meisten Historiker verstehen darunter (im Gegensatz zu Harnack) die Erkenntnis- und Lehrbildung überhaupt, sofern sie zu breiterer kirchlicher Geltung gelangt ist. Dann könnte man den Namen Dogmatik beibehalten: er würde die wissenschaftliche Darstellung dessen bedeuten, was sich als Glaubenserkenntnis in der evangelischen Kirche durchgesetzt hat und weiter durchsetzen wird."

Der absoluten Wahrheit der Dogmen wird auch „die Theologie der Krisis" nicht ganz gerecht. Karl Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf I (1927) 123, redet von einem Annäherungsversuch: „Das Dogma ist nur als von Gott erkannte Wahrheit, als theologia ἀρχέτυπος,

wie die Alten sagten, erschöpft und abgeschlossen. Als von uns erkannte Wahrheit ist es entweder ein eschatologischer Begriff, theologia comprehensorum oder theologia patriae, das Dogma, wie es von den Engeln und Seligen im Himmel schon jetzt erkannt wird, von uns aber erst in der ewigen Erlösung erkannt werden wird, oder aber theologia viatorum, d. h. vorläufig irdisch-menschlich erkannte, geglaubte und bekannte Wahrheit, Annäherungsversuch an jenes, an das Dogma." Das in diesen Worten angedeutete Problem, wie verschiedenartige Intellekte doch zugleich über denselben Gegenstand eine absolute Wahrheitserkenntnis haben können, ist hier nicht genauer zu verfolgen. Es sei nur soviel bemerkt: wenn wir deswegen keine absolute Wahrheit hätten, weil ein anderer Verstand auf andere Weise erkennt, dann hätten wir überhaupt auf keinem Gebiet absolute Wahrheit[1].

Auch G. Wobbermin tastet die absolute Wahrheit der Dogmen an, wenn er (System. Theol. nach religionspsychol. Methode, III. Band, Wesen und Wahrheit des Christentums [1925] 438) sagt: „Im ganzen ergibt sich also, daß die altchristliche Formulierung des trinitarischen Dogmas mit heute überholten und religiös zu beanstandenden Vorstellungen des antiken Denkens arbeitet." So viel ich sehe, ist er dort (441) in dem Mißverständnis befangen, das altchristliche Trinitätsdogma habe, wie drei göttliche Personen, so auch drei göttliche Willen angenommen.

Einen Zusammenhang der Dogmen mit der „Kirche" will man wenigstens in konservativen Kreisen wahren, indem man z. B. verlangt, daß die Dogmen „dem Glauben und Bekenntnis der Gemeinde entsprechen" (Kaftan) oder daß sie „in bestimmtem kirchlichen Verständnis" (Althaus) gefaßt werden.

VI. Einige Worterklärungen und Begriffsbestimmungen.

1. Allgemein. Isidor von Sevilla († 636), Etymologiae 8, 2 (ML 82, 295 C): „*Dogma* a putando philosophi nominaverunt, id est, puto hoc esse bonum, hoc puto esse verum." — Beda der Ehrwürdige († 735), De orthographia (ML 90, 132 A): „*Dogmata* Graece, Latine decreta; dogma-

[1] Was K. Barth in diesem Zusammenhang (122) vom hl. Thomas sagt: „Kein anderer als Thomas von Aquin (S. th. II² 1, 6) definiert den Begriff des articulus fidei, also des einzelnen konkreten kirchlichen Dogmas, als perceptio divinae veritatis tendens in ipsam" ist nicht ganz richtig. Thomas sagt dort im „Sed contra": „Isidorus dicit: Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam." Was im „Sed contra" steht, macht Thomas sich nicht ohne weiteres zu eigen; und jedenfalls kann man die von ihm zitierte Definition Isidors nicht als seine eigene bezeichnen.

tizo decerno sive censeo." — Ioannes Balbus a Ianua O. P. († um 1298), Catholicon (Venetiis 1495, Locatelli), fol. 122r: „*Dogma;* a doceo dicitur hoc dogma -tis, id est doctrina vel iteratio doctrinae vel decretum, placitum, consensio, consolatio; inde dogmaticus, -ca, -cum, id est doctus, sagax, prudens, sophisticus, instruens vel instructus vel consolatus. Et dogmatizo -zas, id est docere, instruere." Die merkwürdige Deutung dogma = consolatio findet sich auch in alten Glossarien: Dogmatica consolativa; Dogmata consolativa doctrina (Goetz-Loewe, Corpus Glossariorum 5 [1894] 409, 33; 452, 11).

2. Das philosophische Dogma wird von Klemens von Alexandrien, Strom. 8, 5 (MG 9, 581 A; BV 3, 90, 2) so bestimmt: *Καὶ τὸ μὲν δόγμα ἐστὶ κατάληψίς τις λογική· κατάληψις δὲ ἕξις καὶ συγκατάθεσις τῆς διανοίας*; „et dogma est quaedam quae fit ratione comprehensio; comprehensio autem est habitus et assensio animi". *Καταλαμβάνειν* heißt „in der von den Stoikern fixierten Bedeutung ‚geistig erfassen', ‚begreifen'": A. Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament (Gießen 1911) 157 A. 1. Vgl. R. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe I4 (Berlin 1927) 793 unter Kataleptische Vorstellung.

3. Vom häretischen Dogma sagt der hl. Augustinus, Quaest. Evang. 1 q. 11 (ML 35, 1326): „*Dogmata* autem sunt placita sectarum, id est quod placuit singulis sectis."

4. Begriffsbestimmungen von Dogma im strengen Sinne oder vom *dogma fidei* wurden unter IV B 3 bei den Theologen Gotti, Chrismann, Franzelin, Schultes, Diekamp angegeben.

Zusammenfassung. Das Wort dogma findet sich bei den klassischen griechischen und lateinischen Schriftstellern, im griechischen Alten Testament, im griechischen Neuen Testament, in der Vulgata, bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern, bei den Theologen und in kirchlichen Erlassen bis auf unsere Zeit. Cicero (Acad. prior. 2, 9, 29) übersetzt das ursprünglich griechische Wort mit *decretum.*

Dogma bedeutet 1. Beschluß, Erlaß, Vorschrift; 2. Lehre,

Grundsatz des Handelns oder theoretische Lehre, feststehende Lehre einer Schule oder eines Schulhauptes, philosophische, medizinische, religiöse Lehre. Es wird sowohl von wahrer wie von falscher Lehre ausgesagt; die Wortverbindung: *perversum, haereticum, falsum dogma* und dergleichen ist so ziemlich durch das ganze kirchliche Schrifttum gebräuchlich.

Zur Bezeichnung der geoffenbarten Lehre dient es bei Ignatius Martyr (die Dogmen des Herrn), bei Tatian (unsere Dogmen), bei Athenagoras (von Gott ausgesprochene, von Gott gelehrte Dogmen), bei Klemens von Alexandrien (apostolische und kirchliche Richtigkeit der Dogmen), bei Origenes (Heilsdogmen, Dogmen Gottes), bei Eusebius (Dogmen der Frömmigkeit, der Wahrheit, kirchliches Dogma), bei Athanasius (Dogmen der Frömmigkeit, Dogmen der Kirche).

Im 4. und 5. Jahrhundert haben wir bei mehreren griechischen Vätern sowie bei Hieronymus die Unterscheidung zwischen Sittenlehre und Dogma, oder zwischen Werken und Dogma: *δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν* (Cyrill v. Jerusalem, Catech. 4, 2) — *εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν δογμάτων ἀκρίβειαν* (Gregor von Nyssa, Epist. 24) — *παίδευσιν ἠθικήν τε καὶ δογμάτικήν* (Cyrill von Alex., In Io 21, 25) — „Nihil de dogmatibus comprehensum est. Moralis tantum tractatur locus" (Hieronymus, Epist. 84). Cyrill von Jerusalem hat auch die inadäquate Unterscheidung zwischen dogmatischem Glauben und wundertätigem Glauben (Catech. 5, 11).

Von den Lateinern gebrauchen Tertullian und Cyprian das Wort überhaupt nicht, soweit mir bekannt ist. Augustinus, Ambrosius, Leo der Gr., Gregor der Gr. verwenden es, soweit ich fand, nie zur Bezeichnung der katholischen Lehre; wohl gebraucht Augustinus es oft von häretischen Lehren. Für die christliche Lehre verwenden es Hieronymus (ecclesiae, ecclesiasticum dogma), Prudentius (christianum dogma), Sedulius (ecclesiasticum, catholicum dogma), Cassian (catholica dogmata), Vinzenz von Lerin (divum, catholicum, coeleste dogma), Gennadius (ecclesiastica dogmata).

Beim hl. Thomas ist das Wort selten; es kommen bei ihm vor: dogmata fidei, divina dogmata, dogmata Christi und, als

Titel des Werkes von Gennadius, ecclesiastica dogmata (IV B 2); ferner: dogmata philosophorum (II 1) und in einem Zitat aus Augustin: pestifera et mortifera dogmata (III A).

Der Gebrauch des Wortes dogma im strengsten Sinne, nämlich zur Bezeichnung einer von Gott formell geoffenbarten und von der Kirche „sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio" offenkundig als geoffenbart und als zu glauben vorgelegten Wahrheit, findet sich im 18., 19., 20. Jahrhundert; so wohl bei Pius VI.: dogma transsubstantiationis, im Konzil von Avignon 1849, bei Chrismann (18. Jahrh.), bei manchen Theologen der letzten Jahrzehnte. Vielfach wird aber zur Bezeichnung dieses Begriffes der zusammengesetzte Ausdruck: *dogma fidei* oder *dogma catholicum* gebraucht. So z. B. bei Gotti und Franzelin und wohl auch bei Melchior Cano.

Über das Verhältnis des Dogmas zur Tradition läßt sich wohl sagen: Das Dogma ist Gegenstand der aktiven Tradition, der kirchlichen Glaubensverkündigung und der Denkmäler dieser Verkündigung. Dogma und passive Tradition im vorzüglichsten Sinn genommen fallen sachlich zusammen: geoffenbarte und von der Kirche offenkundig als geoffenbart und zu glauben vorgelegte Wahrheit.

Die Heilserwartung der vierten Ekloge Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten.

Von Karl Prümm S. J.

Viermal im Laufe der Geschichte hat der geheimnisvolle messianische Hauch, der über der vierten Ekloge Virgils ruht, die Geister besonders lebhaft beschäftigt. Das erstemal war es im Zeitalter Konstantins. Der Monarch selbst hat die, man darf ruhig sagen, am wenigsten maßvolle messianische Deutung des Gedichtes, die je versucht worden ist, inspiriert oder gar selbst abgefaßt; in seiner Rede „An die Versammlung der Heiligen" ist sie uns erhalten[1]. Nachdem die messianische Auffassung das ganze Früh- und Hochmittelalter hindurch ihre Verteidiger gefunden hatte, brachte die italienische Renaissance ihr eher neue Nahrung denn Abbruch; nicht wenige Erzeugnisse der geistlichen Dichtung dieser Renaissance weisen eine Beeinflussung durch die christozentrische Auffassung der vierten Ekloge auf[2]. Mit aller Schärfe der Kritik, ja wohl schon mit einer gewissen Übertreibung zieht in einer dritten Periode, der historisch-kritisch angelegten Zeit des Barock, David Blondel gegen die konstantinische Deutung der vierten Ekloge zu Felde und findet damit den vollen Beifall eines Gelehrten wie R. Simon[3]. Das Interesse der Theologen an der Ekloge wird angesichts der immer deutlicheren und allgemeineren Ablehnung eines messianischen Gehaltes allmählich so gering, daß im 19. Jahrhundert nur mehr gelegentliche Anmerkungen in einem Traktat *De vera religione* oder *De incarnatione,* vielleicht auch ein Hinweis in einer Geschichte der neutestamentlichen Umwelt oder des Urchristentums als schwache Spur einer ehemals lebhaften Beschäftigung mit dem Liede übriggeblieben sind.

Aus den Reihen der Philologen haben sich während des 19. Jahrhunderts führende Männer wenig um eine tiefere Sinndeutung des Gedichtes bekümmert. Gegen Ende des Jahrhunderts ändert sich die Lage gänzlich. Mit dem Interesse für die Fragen der allgemeinen und alten Religionsgeschichte überhaupt erwacht auch eine starke innere Anteilnahme an den Fragen der 4. Ekloge. Anfänglich ist es noch vorwiegend das Bemühen des Literar- und Religionshistorikers um das Verständnis des Gedichtes selbst, das den Arbeiten ihre Note aufprägt. Mehr und mehr macht sich die Tendenz bemerkbar, aus neueren, zum Teil sehr fragwürdigen Erkenntnissen über Sinn und Quellenhintergrund des kleinen Gedichtes eine ganze Weltanschauung zu schaffen. Man glaubt, den archimedischen Punkt gefunden zu haben, von dem aus man die Grundtatsache unserer christlichen Religion, die Menschwerdung unseres Herrn aus der Jungfrau, nun wirklich aus dem Verband der geschichtlichen Berichte, in den sie eingebaut ist, herausheben und „religions-

[1] Vgl. Schol 4 (1929) 66. — [2] Ebd. 240 ff. — [3] Ebd. 504 ff.

geschichtlich erklären" könne. So kommt es, daß das Studium der Literatur der jüngsten Jahre über die 4. Ekloge als Einführung in ein Stück moderner Religionsgeschichte gelten kann. Unter dieser Rücksicht glaubt der nachstehende Überblick seine Berechtigung zu haben.

Unser Bericht verzichtet, ebenso wie unsere eben angezogene Abhandlung über die patristische und spätere kirchliche Deutung der Ekloge, auf Vollständigkeit, glaubt aber dennoch einen Einblick in den Gesamtverlauf der neueren Kontroverse über das Gedicht vermitteln zu können. Wenn der Bericht in erster Linie eine theologische Note tragen soll, so wird er vor allem auf die verschiedenen Antworten zu achten haben, die man auf die Frage nach der Person des Kindes gegeben hat, mit dessen Geburt von Virgil in nicht ganz durchsichtiger Weise die Erneuerung der Menschheit verknüpft wird. An zweiter Stelle steht die Quellenfrage. Haben wir ein Stück versprengter jüdischer Apokalyptik vor uns oder gar echtes alttestamentliches Weissagungsgut? Wenn nicht, aus welchem Farbkasten nahm dann der Dichter die Farben, mit denen er die kommende Zeit ausmalte? Ist es überhaupt berechtigt, Begriffe wie Messias und Messianismus an das Gedicht heranzutragen? Da die Beantwortung solcher Fragen eine Stellungnahme zu zahllosen Einzelheiten des Gedichtes einschließt, sind auch längere Ausführungen von anscheinend rein literargeschichtlicher Art unvermeidlich.

I. Von Cartault bis Norden.

1. Stand der Frage um die Jahrhundertwende: Cartault. Im Jahre 1897 faßte A. Cartault den damaligen Stand der Eklogenforschung in klarer Synthese zusammen (Etudes sur les Bucoliques de Virgile, Paris). Eine Wiedergabe des Hauptinhaltes der Abhandlung, die C. in diesem Buche der 4. Ekloge widmet, mag als erste Einführung in die Gedankenwelt des Gedichtes nicht unwillkommen sein. Zudem wird sich am Schluß unserer Wanderung durch den Wald von Literatur herausstellen, daß C. auf bestem Wege ist, in den Hauptpunkten seiner Auffassung Recht zu erhalten. Auch die Deutung der 4. Ekloge ist in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition begriffen.

Es handelt sich bei der 4. Ekloge, so belehrt uns C., um eine Dichtung, die freilich dem in V. 11 genannten Konsul Pollio, dem bekannten Gönner Virgils, gewidmet, aber doch zugleich auch für die große Öffentlichkeit bestimmt ist. Es ist der erste Schritt aus der idealen Welt der Hirten und Bauern in die reale Welt der Zeitgeschichte, den Virgil wagt. Er betritt nunmehr entschlossen die Ebene, auf die er sich bereits in der 9. Ekloge (wie deren Verse 46—50 zeigen) ganz schüchtern begeben hatte. Wir haben in dem Lied nichts Geringeres vor uns als den prophetischen Traum einer großen sozialen Erneuerung, den der Dichter uns ausmalt.

Die Abfassungszeit des Gedichtes ist durch das Konsulat des Pollio bestimmt (40 v. Chr.; vgl. Prosopographia Imp. Rom. I [1897] S. 163 n. 1025). Den Leitgedanken des Gedichtes deutet das Wort vom befriedeten Erdkreis („pacatum" V. 17) an. Oktavian und Antonius, zwischen denen sich schon so bald nach der Besiegung der Cäsar-

mörder eine blutige Fehde entsponnen hatte, waren soeben durch Vermittlung Pollios zu der Einigung gelangt, die wir als den Vertrag von Brindisi bezeichnen und aus der nachfolgenden Entwicklung heraus als ein Ereignis zweiten Ranges bewerten. Den Zeitgenossen schien jedoch eine dauernde Befriedung des Reiches gesichert. Ihrer Freude will Virgil in seinen Versen Ausdruck verleihen. Er ist um so überschwenglicher, je länger die Sehnsucht auf ihre Erfüllung hatte warten müssen.

Warum hat Virgil seine Gedanken in das verschwommene und abgegriffene Bild von der Wiederkehr des goldenen Zeitalters gekleidet? Warum hat er nicht, wie etwa später Lukan in seinen Pharsalia, die Wirklichkeit der geschichtlichen Begebnisse dichterisch geschildert? Weil ihm das weniger lag. Seine Phantasie sucht sich bei der ihr eigenen Weichheit und Empfindsamkeit gerne ihre Nahrung bei den schönen Vorstellungen, die sich an die mythische Glückszeit knüpfen. Dazu kommt das Gefühl, dem Stoff noch nicht ganz gewachsen zu sein. Auch eine angeborene Schüchternheit hält ihn davon zurück, den Schleier der Allegorie abzustreifen. Vielleicht war es auch wohlüberlegte Vorsicht, daß Virgil das Eintreten der goldenen Zeit als ein allmählich sich vollziehendes darstellte. So konnte seine Prophezeiung durch die Entwicklung der Ereignisse nicht so leicht Lügen gestraft werden.

Bei der Würdigung des Gedichtes als eines literarischen Kunstwerkes sind die Eingangsverse zu beachten. Sie deuten an, daß der Dichter das Hirtenlied nicht als die Endstufe seiner dichterischen Betätigung ansieht. Ermutigungen von seiten Pollios sind hier offenbar dem Zuge seines Strebens zu Hilfe gekommen. Die sizilischen Musen bedeuten die theokritische Manier des Hirtenliedes, die in dem Gedicht noch stark zur Geltung kommt. Aber dennoch treten den Versen, in denen die anmutigen Züge vorwiegen, immer wieder solche zur Seite, die feierlich und erhaben gehalten sind. Nach dieser Richtung zielen die dichterischen Wiederholungen, ferner mancherlei Anreden an die Geburtsgöttin Lucina, an Pollio, an das Kind. Der Affekt des Dichters ist echt, nicht gemacht.

Die Quellen der Welterneuerungshoffnung Virgils werden von C. im wesentlichen schon so bestimmt wie in Nilssons Artikel „Saeculares ludi" (Real-Encycl. von Pauly-Wissowa II 2 [1920] Sp. 1708 ff.). Virgils Eigengut bleibt die Verknüpfung der ihrer Herkunft nach so verschiedenen Einzelelemente, nämlich des philosophisch-astrologischen Gedankens von der Periodik des kosmischen Geschehens, der sibyllinischen Prophetie von (10?) Zeitaltern sowie des Volksglaubens von dem bereits erfolgten Beginn des 10. Zeitalters. Hinzugetan hat Virgil noch die alte mythologische Überlieferung von den vier Weltaltern, womit gegeben war, daß ein goldenes Zeitalter die Einleitung zu dem neuen Anlauf bilden mußte, den gemäß der Ankündigung des Dichters nunmehr die Menschheit nehmen sollte.

Auch der *puer* der Ekloge kann bei der geringen Originalität Virgils in der Erfindung des Stofflichen nur fremder Anregung verdankt sein. Die einzige Erklärungsmöglichkeit, die sich hier darbietet, ist die Annahme einer Beeinflussung durch umlaufende messianische Erwartungen. Hierfür verweist C. auf C. G. Heynes Virgilkommentar (erst-

mals Leipzig 1767—1775), fügt aber gleich die Bemerkung hinzu, die passive Rolle, die Virgil dem Kind zuerteile, zeige schlagend, wie sehr der Römer die Weissagung umgebogen habe.

Wer ist mit dem Kinde gemeint? Nach C. ist es nicht entscheidend, daß und wie in V. 60 von seiner Mutter die Rede ist. Für die Zeitgenossen war vielmehr vor allem der Vater durch die Verse 26 und 17 genügend gekennzeichnet. Das Wort *pacatum* in letzterem Vers ist unverständlich, wenn man nicht eine unmittelbare Anspielung auf den Frieden von Brindisi in ihm erblickt (C. 223). Wenn nun aber weiterhin dieser Friede als ein Werk des Vaters des erwarteten Kindes bezeichnet wird, so war das ein deutlicher Hinweis auf Pollio, der, selbst zwar Antonianer, dennoch mit Glück die Vermittlerrolle übernommen hatte. Trotzdem hat Virgil eine gewisse Unklarheit in der Kennzeichnung des Kindes bestehen lassen. Diese Unklarheit wird von dem Charakter des Gedichtes als einer Weissagung gefordert. Der Dichter zeigt jedoch deutlich, daß er die Eltern des Kindes sogar persönlich kennt, schon durch seine wirklich empfundene Anrede an den Knaben in V. 49. Diesen Punkt hat später besonders Lagrange als entscheidend betont. — C. verleiht der Schwierigkeit, die sich aus der zweiten Hälfte der Anrede in V. 49, *magnum Iovis incrementum,* gegen die irdische Abkunft des Kindes zu erheben scheint, ein unnötiges Gewicht. Er hält nämlich das Wort *incrementum* nicht für ein Synonym des voraufgehenden *soboles,* sondern vermutet hier die Absicht des Dichters, den Zuwachs an Ehre und Macht auszudrücken, den das Kind seinem Vater Jupiter verschaffen wird. Eine neuere Sonderuntersuchung von Frank in der amerikanischen Zeitschrift Classical Philology 11 (1916) 334 ff. hat jedoch die angedeutete einfachere Fassung des Sinnes von *incrementum,* die schon Heyne vorgelegt hatte, bestätigt (vgl. H. Wagenvoort, Virgils vierte Ekloge und das sidus Julium [Amsterdam 1929] 11). Aber trotzdem C. es sich so erschwert hat, Vers 49 mit seiner nüchternen Auffassung der wahren Herkunft des Kindes von Pollio zu vereinen, hält er diese letztere doch aufrecht. Er schaltet zur Erklärung eine längere Ausführung über die Wandlungen der Vorstellungen ein, die man sich in der Antike vom Verkehr von Göttern mit sterblichen Frauen gebildet hatte.

Diese Darlegung von C. dürfte die Urzelle der weitausgesponnenen und mit so viel hypothetischen Erwägungen untermischten Gedankengänge sein, die wir bei E. Norden und W. Weber über die Entwicklung der „religiösen Idee" von der Geburt des Kindes lesen. Wir geben sie kurz wieder und fügen eine kritische Schlußbemerkung bei.

Was wir bei Cassius Dio (XLV 1) und Sueton (Augustus 94, 4) über das Gerücht der Zeugung des Oktavian aus der Atia von Apollo erfahren, ein Gerücht, zu dessen Verbreitung Augustus selbst beitrug, ist für C. ein Beweis, daß man im niederen Volk noch an solche Dinge glaubte. Die erleuchteteren Geister hielten nach der Vermutung von C. immerhin noch an der Annahme fest, die Götter könnten durch irgendwelche geheimnisvolle Dazwischenkunft einem sterblichen Menschen ein Siegel der Göttlichkeit aufprägen. So wandle sich das Wunder. In den primitiven Zeiten kenne man die Unterscheidung von

Natur und Übernatur nicht. Langsam erarbeite sich der Mensch diese erst; „vient une époque, où le commerce d'un dieu avec une mortelle paraît impossible sous forme réaliste: on supprime cette forme, mais cette forme seulement, on ne s'aperçoit pas qu'on détruit le merveilleux, on laisse simplement les moyens de réalisation dans le vague." Virgil hüte sich wohl zu sagen, wie das Kind der Sohn Jupiters werden könne, aber er behaupte es dennoch. Unter Hinweis auf Lukrez, De rerum natura, II 1153 sucht C. weiter den von ihm vorausgesetzten Widerspruch im Denken der klassischen Antike über diese Dinge psychologisch verständlich zu machen: „Nehmt das Seil weg, vielen scheint dann der Widersinn der Sache geschwunden. Nur die Erklärung der Sache kam ihnen kindlich vor, nicht diese selbst. Sie beachten gar nicht, daß der Vorgang an dieses oder an irgendein anderes Mittel ähnlicher Art gebunden ist." Der göttliche Ursprung eines Menschenkindes hatte also nichts Anstößiges für die Zeitgenossen Virgils, falls man nur das Wie dieses Ursprungs nicht näher verdeutlichte. Die widerstandslose Hinnahme des göttlichen Kindes der Christen ist der Beweis hierfür. — C. vergißt bei der letzten Bemerkung, der ein wahrer Kern zugrunde liegt [4], doch eines: Wenn das Menschwerdungsgeheimnis und die Lehre von der Mehrpersönlichkeit Gottes Heiden vielleicht leichter eingingen als Juden [5], so konnte doch beides nicht gepredigt werden ohne die Verkündigung des Monotheismus. Damit zerrannen aber alle scheinbaren Analogien mit heidnischen Mythen wieder zu nichts.

Die Deutung auf einen Polliosohn erhält eine wichtige Stütze durch die Tatsache, daß man, wenn man auch schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert über die Person des Kindes sich nicht völlig klar war, doch wohl wußte, daß im Hause Pollio eine Überlieferung existierte, derzufolge das Gedicht einem der beiden Söhne des Konsuls, entweder dem früh verstorbenen Saloninus oder dem Asinius Gallus galt; eine Familienüberlieferung, die allerdings der letztere später für sich in Anspruch nahm. Es besteht kein Grund, das Zeugnis, das der berühmte Philologe der klaudisch-neronischen Zeit, Q. Asconius Pedianus, späteren Grammatikern zufolge hierüber abgelegt hat, in seiner Glaubwürdigkeit anzuzweifeln. Bemerkenswert ist unter den Vermutungen der ausgehenden Antike über den Helden des Gedichtes die des Makrobius: „cum loqueretur de filio Pollionis, id quod ad principem suum spectaret adiecit" (Sat. 3, 7, 1) [6]. Die innere Möglichkeit, daß Virgil

---

[4] F. Neubert bemerkt in seinem Buche „Marie dans l'église anténicéenne" (Paris² 1908) 68, die jüdische Mentalität sei viel weniger fähig gewesen, eine übernatürliche Empfängnis und einen göttlichen Messias zu erfassen, als die heidnische.

[5] Vgl. dazu H. Boese, Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien (Freiburg 1895) 119.

[6] C. hebt hierzu nur hervor, daß Makrobius offenbar an den allein geschichtlich bedeutsamen Asinius Gallus denke, nicht an seinen so früh verstorbenen Bruder und Konkurrenten um das Recht auf die Ekloge, Saloninus. Gerade das Umgekehrte glaubt unter den Neueren Carcopino dem Zeugnis entnehmen zu können. Interessant ist aber jedenfalls vor allem die Konkordienformel, die Makrobius aufstellt, wenn er neben der Bestimmung des Gedichtes für das Haus des Pollio gleichzeitig eine Verherrlichung des Cäsar aus der Ekloge herausliest.

so großartige Hoffnungen mit der Person des Pollio vielleicht eher denn mit der des Oktavian in Verbindung bringen konnte, entwickelt dann C. durch Hinweis auf dieses Mannes damalige amtliche Stellung sowie seinen persönlichen Ehrgeiz. Über der Zukunft Oktavians lag vorderhand noch dichtes Dunkel ausgebreitet. Auch über den Versuch, Beziehungen zu einer für das Jahr vor oder nach der Überreichung des Gedichtes geplanten römischen Jahrhundertfeier (im Stil derjenigen, die später im Jahre 17 v. Chr. gehalten wurde) in dem Gedichte zu finden, urteilt C., wie in allem, sehr besonnen: „Nous ne savons rien là-dessus" (236).

Bezüglich der Einzelauslegung sind wir bei C. sicherer, einer unbefangenen Deutung und gerechten Verteilung von Licht und Schatten zu begegnen, als bei den späteren Erklärern, die durch Zielsetzungen religionsgeschichtlicher Art sich vielfach die Möglichkeit des kühl-sachlichen Urteils benommen haben; wir ziehen darum das Wesentliche auch aus diesem Kleingut aus, besonders wo es sich um Dinge handelt, über die man noch gegenwärtig streitet.

Obwohl der weitere Verlauf des Gedichtes uns den Knaben in ganz passiver Rolle zeigt, so wird ihm doch offenbar in V. 17 die Weltherrschaft zugesprochen. Namentlich für die drei Verse 15—17, die den Übergang von der Einleitung zum Hauptteil bilden, muß das Prinzip aufgestellt werden, die Ausdrücke in möglichst großartiger Bedeutung zu verstehen. Die überlieferte Stellung dieser Versgruppe rechtfertigt C. mit der feinen Bemerkung: „C'est par un de ces artifices de pensée et de style familier au lyrisme, que Virgile nous présente le dénoûment à côté du début en se réservant de faire connaître dans la suite les phases intermédiaires" (239). Der Anfang des Gedichtes vereint also in dichterischer Freiheit die Symptome der beginnenden Welterneuerung und den schließlichen Ausgang für das Kind, die Apotheose. Die Aussichten, die der Dichter dem Knaben macht, stechen von der Maßhaltung, die er dem Vater gegenüber beobachtet, sehr ab. Beim Lob des Vaters muß Virgil ja den geschichtlichen Tatsachen Rechnung tragen; seine Verheißungen für den Sohn hingegen bewegen sich auf der Ebene der Allegorie, die jedermann als Dichtung verstand; hier braucht sich folglich Virgil auch keine allzu engen Grenzen zu setzen.

Die Lebensbeschreibung des Helden gliedert sich naturgemäß nach Kindheit (18—25), Jünglingsjahren (26—36) und Mannesalter (37—45). Während wir am Schluß des Gedichtes das Kind im Kreise seiner Familie sehen, erscheint es bei der Schilderung seines Entwicklungsganges zunächst inmitten der Natur. Diese ist mit folgenden märchenhaften Zügen ausgestattet: Die Pflanzen wachsen ohne Bebauung; solche, die an ein bestimmtes Klima gebunden sind, gedeihen überall (*vulgo* 25); im Tierreich herrscht Frieden; schädliche Gewächse und Tiere verschwinden. — Den Jüngling sehen wir in die Prosa des wirklichen Lebens zurückversetzt: beim Studium gibt er sich Rechenschaft über den Begriff des *meritum*. Inzwischen spendet die Erde auch die Nahrungsmittel von selbst (28—30), aber daneben ist als eine der Spuren alter Schuld doch noch die Notwendigkeit geblieben, auch Ackerbau zu treiben (33); die Übergangszeit kennt also eine doppelte Art, wie man Getreide gewinnt. Auch Kriegsnöte werfen ihre

Schatten auf das Bild der wunderbaren Fruchtbarkeit; ein von Hesiod (Op. 161 ff.) entlehnter Zug, der aber bei diesem im Gegensatz zu Virgil innerlich begründet ist, da Hesiod dem vierten Geschlecht der Heroen Gelegenheit zu großen Taten bieten muß. Virgil deutet keinerlei Beteiligung des Helden seines Gedichtes an den kriegerischen Taten an, von denen er spricht, und es ist doch psychologisch unwahrscheinlich, daß dieser die ganze Zeit hindurch über seinen Büchern sitzt; aber die Unbestimmtheit der Charakterisierung ist überall ein Mangel bei Virgil. Die ganze Armut des Stoffes (pauvreté du fond), an der das Gedicht krankt, zeigt sich darin, daß Virgil uns auf die berechtigte Frage, was denn sein Held tue, während das goldene Zeitalter sich auf seiner Höhe befindet, jede Antwort schuldig bleibt (C. 244). Wenn übrigens das ganze Glück, das die Menschheit auf dieser Stufe erreicht hat, darin besteht, daß die Schiffahrt eingestellt werden kann, weil die Erde „überall alles" trägt, so ist das doch auch eigentlich ein recht bescheidener Paradieseszustand [7].

Als einen eigenen Teil des Gedichts scheidet C. die Verse 46 und 47 aus; die Dazwischenkunft der Parzen und des Fatums soll dartun, wie sicher sich der Dichter der Erfüllung seiner Weissagung weiß. — Der Rest des Gedichtes führt mit der gehobenen Anrede an den Knaben wieder zum Ausgangspunkt zurück: Die Aufforderung „adgredere honores" (V. 48) kann aber nicht auf den *cursus honorum* gehen, den der Held beginnen soll. Wie nämlich die Beschreibung des goldenen Zeitalters an dieser Stelle der Ekloge beendet ist, so ist auch die Laufbahn des Knaben, wie der Dichter sie in der Voraussagung ausmalen wollte, abgeschlossen: Nur eines steht noch aus: Er muß geboren werden, um sein ehrenreiches Leben zu beginnen, das eben in der Wendung „magni honores" zusammengefaßt wird. — Zu den mittlerweile so berühmt gewordenen Versen 50—53 bietet C. nur einige syntaktische Erklärungen. Das Interesse, das die Verse 53—59 bieten, ist ein literarhistorisches. Es liegt darin, daß sie uns über weittragende poetische Pläne des Dichters Aufschluß geben, die durch zerstreute Andeutungen in anderen Eklogen und in den Georgica bestätigt werden.

2. Der Vorstoß von F. Marx. M. wies in seiner berühmten Abhandlung „Virgils vierte Ekloge" (Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum 1 [1898] 105 ff.), die die Erörterung über die Ekloge erneut in Fluß brachte, das Gedicht einer ganz anderen Literaturgattung zu. Hatte man bisher doch noch den bukolischen Charakter des Gedichtes in den Hauptzügen anerkannt, oder, wenn man wie C. G. Heyne ein eigenes

[7] Vielleicht soll eine Einzelheit wie die von der selbstgewachsenen Purpurfarbe der Schafe symbolisch auf den Imperator deuten, dem der ganze Reichtum eigentlich in den Schoß fallen soll (Serv. Danielin, schon zu V. 23: „traditur enim in libris Etruscorum, si hoc animal miro et inusitato colore fuerit infectum, omnium rerum felicitatem imperatori portendi"). — Rot als königliche Farbe scheint bis auf Babylon zurückzugehen. „A synonym of ‚king' was *a-da-man*, ‚the purple-clad' (Poebel LI), which would have been borrowed by Sumerian from the Assyrian adamânu" (A. H. Sayce in: Proceedings of the Soc. of Bibl. Archeology 39 [1917] 210). — Vgl. auch W. Riedel, Die hebr. Worte für Purpur in: Alttest. Untersuchungen (Leipzig 1902).

Genos der Poesie in dem Gedichte fand, dieses doch nur als eine leise Umbiegung der typischen Kunstform des alexandrinischen Hirtenliedes betrachtet, so stellte nun M. (107) die These auf, das Gedicht habe mit der bukolischen Poesie und mit Theokrit nichts zu schaffen. Bereits der Virgilkommentar des Servius[8] bezeichnet es vielmehr nach M. richtig (mit *genethliacon*) als ein Schriftwerk zur Feier der Geburt oder des Geburtstages einer dem Dichter nahestehenden Persönlichkeit.

Auf Grund des sicherlich rhetorisierenden Charakters des Stücks (häufige Verwendung der „répétition oratoire", schon von A. Cartault a. a. O. 216 zusammengestellt; vgl. auch F. Boll, Sulla quarta ecloga di Virgilio [Bologna 1923] 4) vermutet M. in den Vorschriften der Rhetoren über Komposition solcher *genethliaca,* wie sie besonders bei dem Rhetor Menander (Rhet. Gr. IX 279 Walz) erhalten sind, die Grundlage für den Aufbau und die Disposition der Ekloge. Bei der Stoffwahl freilich habe sich der Dichter nicht etwa das Tagesdatum oder die Jahreszeit der Geburt, wie es die Rhetoren vorschrieben, oder die Konstellation der Gestirne, nach der sich die *genethliaci* und *mathematici* richteten, zugrunde gelegt, sondern mit offenem Blick und großer innerer Freiheit aus der ihm bekannten philosophischen und poetischen Literatur sich die Anregungen zu seiner Prophezeiung geholt (109). Die Hauptidee des Gedichtes aber (von dem Knaben als dem Friedensbringer und Beherrscher der neuen Zeit) sei nicht etwa durch Vermengung solcher zusammengelesenen Einzelmotive im Kopf des Dichters entstanden (120), vielmehr habe dieser eine dem klassischen Altertum fremde, ihm auf einem uns unbekannten Wege, vielleicht durch Herodes den Großen, den damals als Agenten in eigener Sache in Rom weilenden Hausfreund des Pollio[9], vermittelte Anschauung fertig übernommen und auf einen Sohn des Pollio angewendet.

O. Crusius hatte schon (Rhein. Museum f. Philol. 51 [1896] 551 ff.) neues Quellenmaterial beigebracht, um einen orientalisch-mystischen Hintergrund des Gedichtes wahrscheinlich zu machen. M. möchte nun ausdrücklich die Verwandtschaft zwischen dem „hellenistischen jüdischen Messias" und dem erwarteten Helden Virgils nachweisen. Bereits in der alten Kirche hatte Laktanz (Div. Inst. VII 24, 11) auf das 3. Buch der Sibyllinen hingewiesen, und zwar auf V. 652 (vgl. den literarhist. App. bei Geffcken, Or. Sib. 82 88; Schol a. a. O. 65) und die Versgruppe 788—791. Besonders die letztere Stelle gibt eine Beschreibung des goldenen Zeitalters, die mit Is. 11, 6—8 deutlich parallel läuft.

Für zwei wichtige Punkte der Ekloge, die sogen. „Freundschaft" der *armenta* mit den *leones,* der Haustiere mit dem Raubwild, eine Vorstellung, die man in V. 22 der Ekloge durchweg ausgedrückt fand (vgl. oben Cartault), und ebenso für den in V. 24 gegebenen Zug vom Aussterben der Schlangen und Giftkräuter (occidet et serpens et fallax herba veneni) lieferten, so meinte M., jedenfalls nur diese jüdischen

---

[8] Vgl. Teuffel-Kroll, Geschichte der röm. Literatur III (1913) 304 f.

[9] Auf ihn als Vermittler ist nicht etwa erstmals bei Heyne-Wagner, Virgil I[4] (1830) 124, hingewiesen, wie M. (125) anzunehmen scheint. Die Hypothese hat u. a. Baronius vorgelegt (vgl. Schol 4 [1929] 503 Anm. 1).

Quellen die Parallelen. Im besonderen sei die Verlegung dieser Schilderung von den zahmen Löwen und dem Aussterben der Giftschlangen in die Jugend des Knaben, da beides passender in sein Mannesalter gehöre, sehr merkwürdig und nur dadurch erklärlich, daß auch bei Is. diese Dinge mit dem unmündigen Knaben zusammengebracht würden.

3. Zustimmung zu Marx und Widerspruch gegen ihn von seiten der deutschen Philologen. Sehr bald fand Marx die Zustimmung von E. Norden (Rhein. Museum [1899] 476 ff.) besonders hinsichtlich der Annahme eines jüdischen Sibyllenorakels als der Quelle Virgils. Noch im Jahre 1913 hat Norden diese Billigung erneut ausgesprochen (Neue Jahrbücher 31, 657). In einem Aufsatz des Rhein. Museum (1901, 37 ff.: Jahrhundertfeiern in Rom und messianische Weissagungen), dessen ruhig abwägende Art beachtlich ist, bestritt aber S. Sudhaus die Schlüssigkeit der für den letzteren Punkt bisher vorgebrachten Beweise. In sehr scharfsinniger Untersuchung, die Gedanken von Lagrange vorwegnahm und auf deren Wert noch Carcopino hinweisen sollte, stellte S. fest, daß der sogenannte Tierfriede, die angebliche Hauptähnlichkeit zwischen Virgil und Isaias bzw. Virgil und den Sibyllinen, eine mindestens unsichere Deutung des Verses 22 der Ekloge zur Voraussetzung hat.

Dieser Vers verträgt nach Sudhaus zunächst einmal statt der bis dahin üblichen Auslegung auf einen wirklichen Tierfrieden recht wohl die bescheidenere Deutung: Die Rinder werden keine Löwen mehr zu fürchten brauchen, weil es eben keine mehr gibt. V. 24 stehe offensichtlich zu V. 22 in Parallele. Das Schlangenpendant des Verses 24, bei dem das Wort *occidet* (die Giftschlange wird aussterben) notwendig „retrospektiv wirke", verlange nun geradezu folgenden Sinn für den ganzen Abschnitt (d. h. die Verse 21—25): Die Hirten brauchen weder heimzutreiben noch zu hüten, weil alle Gefahr fehlt: Giftkraut, Schlange, Raubtier. Übrigens stehe die Freundschaft der *armenta* und *leones* scharf präzisiert nicht einmal bei Is., auch nicht in den Or. Sib. Wer davon spreche, sei eigentlich nur Horaz (Epod. 16, 33), und auch er nur im negativen Sinn, in der Form der rhetorischen Figur des Adynaton, die eigentlich die Ablehnung der Vorstellung einschließt.

Leider belastete S. seinen Versuch, die Gedanken der Ekloge wieder restlos aus dem griechisch-römischen Milieu zu erklären, mit einer großen, im Titel seiner Abhandlung angedeuteten Unwahrscheinlichkeit. Er suchte das Gedicht in zeitliche Nähe und innere Verbindung mit einer für 40/39 geplanten, aber nicht durchgeführten römischen Säkularfeier zu bringen. Dabei baute er in der Annahme, daß die mit der Durchführung der Kalenderreform Cäsars gegebenen Unregelmäßigkeiten der damaligen Zeitrechnung für Virgil die geeigneten Umstände für die Überreichung des Gedichtes an seinen Gönner geboten hätten, in gewisser Hinsicht den unhaltbaren Gedankengängen von Heidel, auf die später hinzuweisen ist, vor; so beachtenswert ferner auch der Versuch war, das Leitmotiv der Ekloge, nämlich die Verknüpfung des Knaben und seines Entwicklungsganges mit den Entwicklungsphasen

der neuen Zeit, aus etruskischen Säkularideen verständlich zu machen, so war es doch wieder bedenklich, den Gedanken aufzugeben, es handele sich bei dem Knaben der Ekloge um ein auf natürliche Weise zur Welt zu bringendes Menschenkind [10].

Gegen Marx wandte sich auch F. Skutsch, Aus Virgils Frühzeit I (Leipzig 1901) 153, sehr energisch [11].

Ohne zu leugnen, daß Virgil bei der Prophezeiung des neuen Säkulums eine für das Jahr 39 geplante Säkularfeier mit im Auge gehabt habe (160), hält Skutsch daran fest, daß wir in dem Gedicht weiter nichts vor uns haben, als eine Begrüßung des (40/39) erwarteten Kindes des Oktavian und der Skribonia „in incertum sexus eventum" [12].

Eine Einseitigkeit der Arbeit von Marx, die übermäßige Betonung des technisch-rhetorischen Charakters der Anlage der Ekloge, war es in erster Linie, was den Widerspruch von R. C. Kukula in seinem Werke: Römische Säkularpoesie (Leipzig 1911) mitbestimmte. Kraft des im Schrifttum über die Ekloge immer wieder zu beobachtenden Gesetzes der Reaktion läßt K. das Pendel aber wieder zu stark nach der entgegengesetzten Seite schwingen.

Um dem Gedicht den Charakter des Hirtenliedes, den ihm Marx zu nehmen gesucht hatte, wieder zurückzugeben, legt K. Wert darauf, Spuren „amöbäischer Gliederung" und damit etwa die Form des Wechselgesangs, wie er gerade der Bukolik gerne eignet, in dem Gedichte festzustellen. Dabei scheut er auch vor dem bedenklichen Mittel einer leisen Versumstellung nicht zurück. K. behauptet die innere Zusammengehörigkeit der Versgruppen 4—10, 15—17, 60—63. Der Dichter habe diese Verse als den geschlossenen Wortlaut eines Orakels geben wollen. Dieses Orakel werde von der Rahmenrede des Dichters umschlossen. — Die Quellen des Soterbildes der Ekloge sucht K. dann wieder mit besonderem Fleiß in der Formensprache des hellenistischen Herrscherkultes, und zwar hauptsächlich in der Ausprägung, in der sie bei dem unbestrittenen Hauptvorbild der virgilischen Hirtenpoesie, Theokrit, uns entgegentritt.

---

[10] S. schreibt: „Ich halte vorläufig an der Vorstellung einer Inkarnation des Apollo (magnum Iovis incrementum) fest. — Vergil konnte schließen, 1. die Monarchie kommt sicher, 2. der Monarch wird den Frieden bringen, 3. die Zeit ist da, Zeichen (50—52) und Zeitrechnung (4 ff.) stimmen, 4. aber der Monarch fehlt — liegt da der Schluß so fern: also wird er mit dem Saeculum geboren?"

[11] „So absurd aber gebärden sich selbst die veteres aviae nicht [auf die übertriebenen Hoffnungen der Ammen für ihre Pfleglinge, wie wir sie u. a. aus Persius' Sat. II kennen, hatte Marx a. a. O. 110 als auf eine Parallele zur Ekloge verwiesen], einem gewöhnlichen Menschenkind die Apotheose nicht bloß zu wünschen, sondern zu prophezeien. Wie sollte das also der Klient in einem für die Öffentlichkeit bestimmten Gedicht getan haben und mit solchen Worten (magnum Iovis incrementum)! Damit ist die Entscheidung schon gegen Asinius Gallus und gegen Marx gefallen."

[12] Bezüglich der Beziehungen von V. 22 der Ekloge zu Or. Sib. III 790 vertritt dann Sk. in dem Aufsatz: 16. Epode und 4. Ekloge (N. Jbb. 23 [1909] 29) dieselbe negative Auffassung wie Sudhaus (S. 33).

Trotz dieses ausgezeichneten Beitrages zur *quaestio iuris,* dem allgemeinen Vorstellungshintergrund der Ekloge, kann sich K. bezüglich der *quaestio facti,* der Frage nach der näheren Auswertung der Bilder durch Virgil von der Übertreibung nicht losmachen, daß er in dem noch ungeborenen Knaben, wie ihn Virgil kennzeichnet, den „Gottmenschen und Befrieder des Erdkreises" sieht. Dennoch gibt sich K. schließlich mit dem sehr „leibhaftigen Gott" Oktavian als dem Helden der Ekloge zufrieden. Weder V. 15 noch V. 49 bilden für ihn eine Schwierigkeit gegen diese Annahme. Ersterer geht auf die Apotheose des Kindes, letzterer zeigt, daß dem Götterliebling eine ähnliche irdisch-göttliche Doppelnatur zukommt, wie sie Herakles und Alexander besaßen: Söhne irdischer Väter und doch Götterssprößlinge. Das sind Motive der griechischen Heroensage, wie sie von den alexandrinischen Dichtern für ihre Preislieder auf die Fürsten, die *ἐγκώμια βασιλέων,* aufgegriffen worden waren[13].

Die Skepsis von Kukula und Sudhaus in der Frage einer Quellenbeziehung zwischen den Or. Sib. und Virgil hinderten F. Kampers nicht, in seinem Aufsatz: Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee (HistJb 36 [1915] 233 ff.) diesen Beziehungen weiter nachzuspüren. Was jedoch die Beurteilung des Gedankenhintergrundes der Ekloge und der Höhenlage des Gedichtes angeht, so rückt K. mehr und mehr von Marx ab. Leitmotive des abendländischen Kaisertraumes sind nach K. in dem Gedichte zu erkennen; „zunächst der Gedanke des universalen Imperiums: Die ganze Welt ringt nach Entsühnung und geht unter der Leitung eines Götterlieblings ein in die goldene Zeit des Saturn" (236). K. entwirft in schwungvollen Worten ein plastisches Bild von der Entwicklung dieser Herrschaftsidee, wie sie sich, zuerst in der Logik der Tatsachen (d. h. der geschichtlichen Erfolge Roms) begründet (236), ja ursprünglich nationalrömisch (238), durch die Philosophen (Poseidonios) und Theologen (Varro) hellenisiert, mit dem Weltimperium Alexanders verbunden, von der Publizistik der Sibyllen bekämpft, in Reaktion hiergegen die römische politische Dichtung schafft. Ihr erstes Beispiel ist die 4. Ekloge Virgils. Mit aller Schärfe richteten sich besonders die Verse 34—36 gegen die antirömische Propaganda (240).

Ob das *carmen Cumaeum* selbst, auf das sich Virgil stützt, ein Erzeugnis der römischen sibyllinischen Gegenpropaganda oder ein von Virgil umgedeutetes östliches Sibyllinum ist, wissen wir nicht. „Die

[13] K. schließt sich also der Deutung der Berner Scholien zu Virgil an. Diese bemerken zu V. 37: „Quasi puer esset tunc Octavianus sive non natus, ita vaticinatur poeta" (79). — Nach K. hat vermutlich sogar Oktavian die 4. Ekloge als offizielles Präludium der für das Jahr 39 geplanten Säkularfeier bestellt (85). In diesem Sinne werden dann die Einzelheiten des Gedichtes interpretiert, z. T. etwas arg befremdlich. So soll z. B. die Wendung „telluri infindere sulcos" (V 33) auf die Tätigkeit der Agrimensoren für die Veteranen in der Zeit nach der Schlacht von Philippi gehen (89).

gleiche religiöse Stimmung, der gleiche Glaube an eine Wiedergeburt des Imperium Romanum nach der Abfolge der Jahrhunderte in der vierten Ekloge wie in der Nekyia [der Aeneis]. Hier Verheißung, dort Erfüllung. ... Das Imperium Romanum ist schon dem Dichter der Ekloge nicht mehr bloß das Ergebnis eines glücklichen Zufalls, sondern die Auswirkung der das Weltganze durchdringenden göttlichen Vernunft, welche sich im Bilde des Zeus-Helios verkörpert" (K. 243 f.; nach 237 ist gerade diese Idee von Varro unter dem Einfluß des Poseidonios geformt) [14].

Die Vorbereitung des hellenistischen Rom auf diese so neuartige Botschaft Virgils habe in der dort bereits geläufigen Soter-Vorstellung bestanden, die K. mit H. Lietzmann, auf dessen „Weltheiland" (Bonn 1909) er sich im folgenden beruft, sich aus einer Verbindung der orientalischen Gottkönigsidee mit griechischem Heroenglauben entstanden denkt [15].

In die Materialien, die K. in Verfolg dieses Gedankens im Anschluß an Lietzmann gibt, reiht er mit besonderer Betonung die Verbindung des jüdischen Messiasglaubens mit dem Königtum Alexanders d. Gr. ein.

In den erhaltenen Sibyllinen tritt diese Verquickung (allerdings z. T. in späteren Kaiserweissagungen) wiederholt zutage. K. glaubt, daß in diesen Stellen die Vorlage Virgils weiterlebe. Daß die Sibylle gerade damals, unter den Triumvirn, Rom den Untergang prophezeite (Or. Sib. III 46), mußte, so meint K., nur noch mehr die ängstlichen Ohren der Römer und auch Virgils für ihre Stimme öffnen. — Für eine Annahme wirklicher Beziehungen zwischen der virgilischen Friedensschilderung und jüdischen Messiashoffnungen stützt sich K. z. T. auf neues, von den Alttestamentlern beigebrachtes, z. T. schon aus ägyptischem Schrifttum entnommenes Material (252—254). Mittelglied bleibt natürlich das von Virgil als Quelle angegebene Carmen Cumaeum [16].

---

[14] Gedanken der Stoa hatte schon F. Marx aus V. 34 f. heraushören wollen. K. hatte schon früher Marx beigepflichtet in der Annahme, der Gedanke einer Weltrettung nach Ablauf einer bestimmten Anzahl von Jahrhunderten durch die bevorstehende Geburt eines Herrschers sei dem klassischen Altertum vor Virgil fremd.

[15] „Ein solcher hellenistischer Soter erschien als Ordner und Friedensbringer für die Welt. Die manchmal pomphaft aufgeputzten rhetorischen Schmeicheleien der Griechen sind in der synkretistischen Geisteswelt des römischen Hellenismus nicht ohne Wirkung geblieben. Immerhin aber erklären diese an bestimmte führende Männer angeknüpften Vorstellungen nicht den vergilischen Gedanken der Geburt eines rettenden Knaben, der ein goldenes Zeitalter heraufführen soll. Etwas näher führt uns diesem Traumbilde die orientalische Tradition vom Gottkönigtum" (245 f.).

[16] Am Schluß glaubt K. Folgendes als sicheres Ergebnis feststellen zu können: „Durch Vergils Ekloge faßte die jüdisch-hellenistische Überlieferung von dem messianischen Herrscher, zu dessen Bilde das Königtum des großen Alexander manche Farben hergab, in Rom festen Fuß. ... Von der hohen Warte des Weltgedankens einer allgemeinen Wiedergeburt und Errettung aus, zu der jene jüdischen Verheißungen die Führung darboten, lernte Vergil Roms große Vergangenheit verstehen

Dem eben skizzierten Aufsatz des kürzlich verstorbenen Breslauer Historikers, der eine frühere Arbeit des gleichen Verf. ersetzen soll (HistJb 29 [1909] 1 ff. 241 ff.), war eine starke, und wie wir wohl sagen müssen, im ganzen gesehen unheilvolle Nachwirkung beschieden. Jedermann sieht, daß er eine eigentümliche Mischung von Einfühlungsgabe in Ideologien entlegenster Vergangenheiten sowie der Gabe, ihrem Nachleben auf ganz verschiedenen Kulturgebieten nachzugehen, mit einem sehr hohen Grad konstruktiver Phantasie aufweist, die Lücken überspringt und Disparates gerne angleicht. Es sind die Mängel, die G. Pfeilschifter noch am letzten Werke des Gelehrten, dem Buch „Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik" (Leipzig 1924) ausgestellt hat (Gelbe Hefte 1 [1924/25 I] 190 ff.). Nach H. Fuchs (Gnomon 2 [1926]) benimmt die Arbeitsweise des Verfassers diesem Buche selbst die Bedeutung eines zusammenfassenden Berichtes.

4. Wichtige französische und englische Literatur der letzten Vorkriegsjahre. — In der französischen Gelehrtenwelt erregte der Aufsatz von S. Reinach, L'orphisme dans la IVe églogue de Virgile (Revue de l'histoire des religions 42 [1900] 365 ff. = Cultes, mythes et religions II [Paris 1906]) um die Jahrhundertwende solche Aufmerksamkeit, daß noch zwei Jahrzehnte später M. J. Lagrange sich zu einer Auseinandersetzung mit ihm veranlaßt sah. Bei R. meldet sich Renanscher Geist zum Wort. Schon das Renan-Zitat von der messianischen Erwartung, die sich um die Zeitenwende ihren Gegenstand zu schaffen im Begriffe gestanden habe, zeigt dies an. Es kennzeichnet die Arbeit ferner ein reichliches Maß von Mißachtung der Tradition. Hier begegnet uns schon das später von E. Norden unterstrichene erbarmungslose Verdikt über die Virgilscholiasten, die ihre Erklärungen mehr oder minder alle aus dem Text herausgesponnen hätten. Für R. steht durch eine Arbeit des protestantischen Theologen Sabatier, auf die er sich mit Ausdrücken hohen Lobes beruft, fest, daß Virgil, obwohl in Einzelzügen seines Gedichtes von griechischer Klassik (Hesiod) abhängig, dennoch im Geist seiner Ekloge sich nur mit dem israelitischen Messianismus oder, was bei ihm dasselbe ist, mit der jüdischen Apokalyptik berührt, aus der aller Optimismus der Zukunftsbetrachtung stamme, der sich in der Menschheit finde. Trotzdem auch dieser Abhandlung des französischen Polyhistors der Genieblitz nicht fehlt — wenigstens nach dem Urteil von Carcopino,

---

und auf die Vollendung seines Welt- und Menschheitsideales in der ewigen Roma gläubig hoffen. Nur in einem fremden geistigen Luftkreise und abseits der politischen und geistigen Kämpfe seiner Umgebung konnte diese Dichtung, welche sich nicht ohne Grund als Hirtenlied gibt, entstehen." Es folgt dann eine besonders befremdlich anmutende Ausführung über das dichterisch-allegorische Bild von der Mutterschaft der Kybele-Roma, das K. in den Versen 60 ff. der Ekloge zu entdecken glaubt (a. a. O. 255 ff.).

der eine Hauptanregung zu seinem bedeutsamen Buch R. zu verdanken bekennt —, so zeigt doch die Abenteuerlichkeit des Deutungsvorschlages, daß auch hier ein großzügiger Dilettantismus vorwaltet.

In einer sonderbaren Art und Weise der Deutung identifiziert zunächst R. den Apoll, der doch nach V. 10 schon regiert, mit dem erst zu erwartenden „neuen Geschlecht" (V. 7). Zu letzterer Wendung glaubt er den bekannten messianischen Vers Or. Sib. III 652 in gesicherter Parallele stehend. Da das verkündete Kind ein Gott ist, fallen alle auf den Frieden von Brindisi bezogenen Anspielungen. Die große Weltbefriedung, von der Virgil spricht, ist vielmehr die durch Jupiters Titanensieg erreichte „pacification cosmique". Diese Linie der Deutung auf ein apollinisches Kind wird aber bald aufgegeben. Ein durch antike Scholiasten zu Virgil überliefertes Fragment des Neuplatonikers Nigidius Figulus scheint R. darzutun, daß die Reihenfolge der göttlichen Regenten der einander ablösenden Zeitalter, wie Virgil sie voraussetzt, nämlich mit Saturn am Anfang und Apoll am Schluß, ein Element orphischen Glaubens sei. Auf Grund dieser einen, einigermaßen positiv beglaubigten Kongruenz von virgilischem und orphischem Gut glaubt sich nun R. berechtigt, noch eine Reihe weiterer orphisch-mystischer Elemente in der Ekloge wiederzufinden. So läßt er zunächst die vergessene Deutung, die mittelalterliche Frömmigkeit mit V. 31 verband, wieder auftauchen: Die *prisca fraus* ist die Erbsünde. Dazu macht freilich R. die unfromme Randglosse, daß diese Lehre nur die naive Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen bilde. — Zu der Verstrias 15—17 werden die Vergottungshoffnungen orphischer Grabblättchen angezogen. Solches Material ist natürlich nicht ohne Wert. Es beleuchtet uns aber eine Tatsache, die von der Deutung, auf die R. hier zusteuert, eher abführt. Wir sehen an solchen Parallelen mehr und mehr, daß Vergottungsgedanken und -formeln in den verschiedensten Kreisen der Antike Heimatrecht hatten. Wie wenig Skrupel brauchte sich Virgil zu machen, ein konkretes Menschenkind mit solch hochtönenden Prädikaten zu ehren, wenn ihn die poetische Inspiration dazu überkam. Um den Nachweis freilich, daß auch Unterströmungen antiker Religiosität wie die orphische Frömmigkeit ihre Wellen bis an das Dichtergemüt Virgils getragen haben könnten, sehen wir R. noch wenig in Sorge. Um so mehr hängt natürlich bei ihm der Grundgedanke jener Deutung der Ekloge, für die er sich auf Grund der orphischen Anklänge schließlich entscheidet, in der Luft, daß nämlich unter dem Kinde Dionysos zu verstehen sei.

R. verhehlt sich übrigens die Schwierigkeit nicht, den Text der Ekloge dieser Deutung anzupassen. Er gesteht, daß besonders die Schlußverse in so echt menschlicher Sprache von der Mutter handeln, daß diese in der Vorstellung des Dichters keinen bestimmten mythologischen Charakter gehabt haben könne. Aber lieber setzt R. voraus, der Dichter denke an eine uns unbekannte Version eines dionysischen Kindheitsmythos, als daß er auf sein vermeintliches Resultat verzichtet: Auf palästinensischem Boden wie im römischen Milieu hätten gleiche Faktoren, nämlich jüdische Apokalyptik und hellenistische Orphik, das gleiche Ergebnis erzielt: die Messiasidee; an der einen Stelle, um Christus damit zu schmücken, an der anderen, um ein neues Zentrum griechisch-römischer Erlöserhoffnung zu schaffen: die Dionysosreligion.

Auf Grund einer gegenseitigen Aussprache haben die drei englischen

Gelehrten Joseph B. Mayor, W. Warde Fowler, R. S. Conway, ihre Ansicht über das Gedicht zu einer gewissen Übereinstimmung gebracht und in drei Aufsätzen unter dem gemeinsamen Titel: Virgil's Messianic Eclogue; its meaning, occasion, & sources (London 1907) vorgelegt.

R. S. Conway will in seiner Abhandlung: The Messianic Idea in Virgil, untersuchen, welchen Platz die Zentralidee des Gedichtes in den übrigen Schriften Virgils behaupte. Man begegne auch in den Georgica und der Aeneis Anschauungen, die mit der jüdischen Messiashoffnung in manchen Stücken parallel liefen[17].

Die Quellen dieser Heilshoffnung sieht C. ähnlich wie Cartault in den Sibyllinen der nach dem Kapitolbrand vom J. 83 v. Chr.[18] veranstalteten Sammlung und dem durch das Erscheinen des *sidus Iulium* v. J. 44 hervorgerufenen Volksglauben, daß der letzte Monat des etruskischen „Großen Jahres" gekommen sei. Bei der Einzelauslegung des Gedichtes bemerkt C. u. a. richtig, Apollo erscheine als der Regent der letzten Periode und seine Erwähnung sei wohl als eine Ehrung für Augustus gedacht. In seiner Skizze der christlichen Deutungsgeschichte der Ekloge führt C. die Haltung Konstantins mit einem Weitblick, der das Resultat neuerer Forschungen über den Kaiser vorwegnimmt, auf dessen legitimistische Tendenzen zurück (23)[19].

Bemerkenswert ist an diesem Überblick auch der Hinweis auf das Bekenntnis sowohl des katholischen englischen Dichters Pope wie seines protestantischen Kritikers Johnson zur messianischen Auffassung der Ekloge.

W. Warde Fowler begründet in seinem Aufsatz: The child of the poem, die gleiche Ansicht über die Person des Kindes, nur tritt er dabei in ausführliche Polemik ein gegen den oben skizzierten Aufsatz von S. Reinach und einen Vortrag von W. M. Ramsay v. J. 1898

---

[17] Die virgilische Retterhoffnung beschreibt C. so: „the conception of a national hero and ruler, divinely inspired, and sent to deliver not his own nation only, but mankind, raising them to a new and ethically higher existence" (13). Die Tatsache, daß Virgil den Rettergedanken mit der Person des Augustus verknüpft hat, spricht nach C. nicht gegen die Annahme, daß der Dichter wirklich die Idee eines geistigen Messias vorweggenommen habe. Augustus erschöpft ja nicht das ganze Ideal Virgils. Der Dichter verurteilt im Grunde dessen kriegerische Vergangenheit. Es ist eigentlich die Gestalt des „pius Aeneas", die das Wunschbild des virgilischen Retters verkörpert, dessen hervorstechendster Zug Güte und Barmherzigkeit sind. Stellen wie Aen. X 821—832 begegnen uns nach C. erst in der Poesie des christlichen Rittertums wieder. Virgil hat also wirklich das Kommen des Christentums vorausgeahnt (32). Er tritt uns in der 4. Ekloge in der Tat als „a direct prophet and therefore an interpreter of Christ" entgegen (48).

[18] Vgl. dazu Schol 4 (1929) 502.

[19] J. Maurice kommt in seinem Werke Numismatique Constantinienne (Paris 1908—1912) wiederholt darauf zu sprechen. Vgl. auch E. Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches I (Wien 1928).

(weiter ausgeführt Expositor VII. Ser. III 551 ff.; IV 97 ff.). Letzterer faßt das Kind allegorisch als den Repräsentanten eines neuen römischen Geschlechtes auf. Gegen Reinach bemerkt F. mit Recht, daß die „Sünde" in V. 31 nicht mythisch zu deuten sei, sondern auf die geschichtlichen Nöte der Zeit gehe. Die Hauptschwierigkeit gegen Reinachs dionysische Deutung erblickt F. in der Realistik der letzten 4 Verse des Gedichtes [20].

Die nähere Bestimmung der Person des Kindes ist keine so vitale Frage mehr, nachdem feststeht, daß es sich um ein wirkliches Kind handelt. Zu der Anerkennung Pollios als des Vaters des Kindes kann sich jedoch F. nicht entschließen. Für ihn ist außer den schon von anderen erhobenen Schwierigkeiten, auf die nach unserer Meinung schon Cartault befriedigend geantwortet hat, der Blick auf das Gesamtwerk Virgils entscheidend [21].

Der dritte Aufsatz von Jos. B. Mayor: Sources of the fourth eclogue, gibt eine ziemlich breite Skizze der Literaturgeschichte der Sibyllinen, in der die bekannten Quellentexte über die auf Staatsgeheiß veranstaltete neue Sammlung von Orakeln v. J. 76, über deren Fälschungsversuche (Lentulus), über ihre Schätzung (Cicero, Sueton) ausführlich mitgeteilt werden, wie es ähnlich in den Debatten des 15.—17. Jahrhunderts [22] über die Echtheit der Or. Sib. Sitte war. Dann stellt sich M. die Frage: Wo fand Virgil sein *Cumaeum carmen?* Er antwortet: Es war entweder eines der 76 v. Chr. von Kleinasien nach Rom gebrachten Orakel, das nicht in die amtliche Sammlung gelangt war,

---

[20] Sie bilden den Prüfstein einer jeden Erklärung und behüten den Interpreten vor Verstiegenheiten. Während nämlich die vierte Ekloge im ganzen genommen sich als das *carmen,* das Orakellied einer *vates fatidica* (mit der sich Virgil identifiziert) gibt, als einen Gesang, der während der Geburt des Kindes gesprochen wird, verläßt der Sänger am Ende des Gesanges, da das Kind geboren ist, die Rolle des Propheten und spricht zu dem Kinde in der Sprache und den zarten Tönen einer italienischen Amme (69. — So schon R. S. Seaton in Class. Rev. 1893, 199). Den Schlußsatz der Ekloge versteht übrigens F. etwas kühn wie folgt: Das Kind, das seine Eltern nicht anlächelt (Quintilians Lesart: „qui non risere parentes", bzw. „parenti" stimmt!), verdient keine Beachtung seitens der Gottheiten, die dem Ehebunde seiner Eltern vorstehen.

[21] Dieser Blick schafft, wie F. meint, ein *a priori* zugunsten der Auffassung, daß Virgil die Verkörperung des goldenen Zeitalters und der Hoffnungen Italiens nur innerhalb der Familie des Cäsar gesucht haben könne. Mit ihm hat Virgil seit der ersten Ekloge den Rettergedanken verknüpft. — Ein gewiß beachtenswerter Umstand, dem zuliebe man aber doch wohl kaum die so deutlich vom Dichter kundgegebene Bestimmung des Gedichtes für die Familie Pollio ganz aufgeben darf. Schon Macrobius hat, wie oben bemerkt, einen weisen Mittelweg vorgeschlagen.

[22] Vgl. Schol a. a. O. 502 ff.

oder es hat in der Zeit von 76—40 gesondert seinen Weg von Syrien oder Ägypten nach Rom gefunden. In beiden Fällen ist sein jüdischer Ursprung wahrscheinlich. Vielleicht geht Virgils Interesse für das Orakel sogar auf eine Mitarbeit an der offiziellen Auswahl der Sibyllinen zurück. Wir sehen, an konkreter Deutlichkeit läßt diese Quellenbestimmung nichts zu wünschen übrig. Schade nur, daß sie so hypothetisch ist.

Der Einwurf Forbigers (Virgilausgabe [Leipzig[4] 1872] z. St.) von der inneren Unwahrscheinlichkeit, daß ein römischer Dichter sich zur Benützung jüdischer Literatur könne herabgelassen haben, verkennt nach M. die damals allgemein einsetzende Aufgeschlossenheit des Abendlandes für die Religionen des Ostens. Jedenfalls finden wir bei Virgil, wenn auch seine Vorstellungen vom kommenden Zeitalter von stoischen Gedanken beeinflußt sein mögen, statt der pessimistischen stoischen Zentralidee vom Weltenbrand den entgegengesetzten Zug, der griechisch-römischem Denken fremd, jüdischem aber geläufig ist: „Man's true perfection lies before him, not behind him" (111; der Gedanke war schon, wie erwähnt, von S. Reinach betont worden). Ebenso hat der zweite bemerkenswerte Zug der Ekloge, daß der neue glückliche Zustand durch die Geburt eines Wunderkindes „herbeigeführt wird" (so M.!). Entsprechungen nur bei Is 9, 6; 7, 14; Jer 23, 5 f. Auch in der Vorstellung von dem unmittelbaren Bevorstehen der Geburt des Kindes sieht M. Übereinstimmung mit Isaias; das setzt aber doch eine wenigstens zu enge Auslegung von Is 7, 8 f. voraus. Auf einer zum Teil nicht ganz einwandfreien Exegese beruht es wohl auch, wenn M. als weitere Übereinstimmung notiert: Die Identität des Kindes bleibt beiderseits schwer feststellbar und gibt Anlaß zu verschiedener Interpretation; die Entwicklung des Kindes und die der kommenden Zeit laufen einander parallel (hier soll Is 7, 16 eine Entsprechung zu Eclog. 4, 27 sein!); es sollen ferner *ultima aetas* Eclog. 4, 1 und Is 2, 2 „letzte Zeit", auch Virgo=Astraea—Iustitia Eclog. 4, 6 und die Prophezie von der Gerechtigkeit als dem Kennzeichen des Endreiches bei Is 2, 3 und öfter korrespondieren. So kommt M. zu der Schlußfolgerung, daß die Gedanken und Ausdrücke des Propheten irgendwie durch den Dichter gegangen sind. „I think, however, that a careful examination of Virgil's Eclogue suggests that he must have had before him, if not an actual translation from Isaiah, at least some closer paraphrase of Messianic prophecy than we now possess" (132).

Der Wert des Aufsatzes von P. L e j a y: Dix mois d'ennui (Rev. de Philol. N. S. 36 [1912] 5 ff.) ist erst von Carcopino wieder recht herausgestellt worden. Die Arbeit ist eine erneute Reaktion gegen die messianischen Deutungsversuche. Darum stellt L. an die Spitze des Abschnittes II, mit dem er zur (im Titel nicht genügend angedeuteten) Gesamtbehandlung des Gedichtes übergeht, den kategorischen Satz: „La donnée de Virgile... n'est pas l'enfant ramenant l'âge d'or" (10). Es werden vielmehr zwei getrennte Themen, das Wachstum des Helden und die Umformung von Erde und Welt in paralleler Schilderung durchgeführt. Bei der Einzelerklärung, in der L. seine Vorgänger an Genauigkeit sehr überbietet, stellt sich u. a. heraus, daß Virgil von manchen Gedankengebieten, so dem astrologischen und dem des Herrscherkultes, mehr die Ausdrucksformen als inhaltliche Momente verwertet. Die

philologische Akribie des Verfassers bekennt sich natürlich zu dem Standpunkt von Sudhaus, dem zufolge die Bilder Virgils in keiner Beziehung zu Isaias oder den Sibyllinen stehen [23].

Die Anrufung der Parzen (V. 46 f.) markiert nach L. wohl einen Einschnitt, aber doch nicht den Ansatz zu einer neuen Gedankenreihe, wie das Boll und Norden annehmen. Wir haben nur einen Haltepunkt im Schicksal des Helden und dem Wiederaufbau der Welt vor uns. Indem L. die Altersbezeichnung *virum* in V. 37 im Sinne der Wendung *toga virilis* nimmt, also für eine recht junge Altersstufe, glaubt er die Aufforderung zur Beschreibung der Ehrenlaufbahn, die in V. 48 an den Knaben ergeht, auf den *cursus honorum* beziehen zu können. Mit anderen Worten die Schilderung der Entwicklung des Kindes läuft ruhig und ohne Bruch weiter.

Geschickt löst L. die Schwierigkeiten, die aus den hochtönenden Wendungen der Versgruppe 15—17 gegen die Beziehung des *puer* der Ekloge auf ein historisches Menschenkind erhoben werden können. Die Formel: er wird das Leben der Götter empfangen, schließt die Vorstellung eines Gottes, der Mensch wird, geradezu aus. Die ganze Versgruppe will nur das Glück des Kindes inmitten der Heroen und Götter beschreiben. Dieser traute Verkehr der Götter mit den Menschen ist einer der stehenden Züge des goldenen Zeitalters. Daß mit dieser Deutung das Kind einer bevorzugten Stellung unter den Menschen der goldenen Zeit verlustig geht, ist keine Schwierigkeit. Ein Vergleich seiner Lage mit der seiner Zeitgenossen liegt außerhalb des Gesichtskreises des Dichters, aber auch außerhalb des Geistes des Gedichtes. Jede Legende, jede „imaginäre Erzählung" unterstellt gewisse Voraussetzungen, deren nähere Untersuchung verboten ist, jedenfalls eine Indiskretion einschließt; eine u. E. ebenso geistreiche als für die Auslegung des Gedichtes nützliche prinzipielle Bemerkung. — Die Formel von der Herrschaft über den Erdkreis (V. 17) ist die unbewußte Übertragung eines der für vergötterte Heroen üblichen Attribute auf das Kind. Wenn somit Virgil auch bei der Sprache der Apotheose Anleihen macht, so hat er sich doch wohl gehütet zu sagen, das Kind werde ein Gott werden. Die virgilische Imitation ist eine Kombination kleinster, den verschiedensten Gebieten entnommener Motive. Daß ihm in einem Erstlingswerk dabei Unstimmigkeiten, nicht ausgeglichene Gegensätze unterlaufen, müssen wir von vornherein erwarten. Für die Verwendung von Motiven aus der Herrscherkultsprache waren damals die Gemüter ungleich besser vorbereitet als noch 20 Jahre vorher. Damals gaben die spöttischen Verse des Lukrez, die Cartault anzog, das Empfinden der Gebildeten über Apotheose und Götterepiphanie wieder.

---

[23] Virgil und Horaz kennen die Löwen in ihren Dichtungen als den Typ des wilden Tieres unabhängig von jedem orientalischen oder ägyptischen Einfluß. — V. 22, also der als Tierfrieden mißdeutete Vers, ist ein Zug der Bukolik schon bei Theokrit. Er gehört zur Gattung der ἀδύνατα. „Plus d'un ἀδύνατον n'est, en effet, autre chose qu'un trait de l'âge d'or et inversement."

Für Virgil waren alle Hemmungen, die einer Vermischung alter italischer Legenden mit orientalischen Motiven im Wege standen, gefallen. Aber keinen Augenblick ist ihm der Vorsatz aus dem Bewußtsein geschwunden, sich an ein wirkliches Kind und durch dasselbe an die ihm wohlbekannten Eltern wenden zu wollen. Auch diese Darlegungen bedeuten einen Fortschritt sowohl nach der methodisch-grundsätzlichen Seite wie nach der Begründung des konkreten Deutungsvorschlages hin. — In einer längeren Ausführung sucht L. aus altitalischer Sage und aus dem allgemeinen Folklore Parallelen für den Grundgedanken der geheimnisvollen Sympathie zwischen Einzelmensch und Volk, wie er in der Ekloge ausgestaltet ist. Auch hier berührt sich L. eigentlich mit Sudhaus, auf den er aber nicht hinweist [24].

5. Aus den Arbeiten der Nachkriegszeit heben wir zunächst den Beitrag zur Aufhellung des Hintergrundes der 4. Ekloge hervor, den der Artikel „Saeculares ludi" von P. Nilsson in der Realencyklopädie von P.—W., II. Reihe 2. Halbb. (1920) Sp. 1708 ff. darstellt. Der hier der 4. Ekloge gewidmete Abschnitt faßt die mittlerweile durch die neueren Erklärer (Cartault, Sudhaus usw.) zur Säkularidee Virgils gesammelten Materialien geschickt zusammen, sucht sie nach ihrer Herkunft näher zu analysieren und leitet schließlich nicht ohne Übertreibung eine mystisch gefärbte Deutung des Gedichtes ab. So sieht N. in V. 13 f. eine Anspielung auf eine Sühnezeremonie. Den Klarstellungen von Cartault und Lejay zum Trotz heißt es wieder, das erwartete Kind sei ein Heiland in höchster Potenz. Aber gerade darum erscheint N. nicht Pollio, sondern Oktavian als der einzig mögliche wahre Adressat des Gedichtes.

Um die gleiche Zeit stellte A. Kurfeß in der Philol. Wochenschr. 41 (1921) 141—144 die Gründe für Marcellus, den früh verstorbenen Schwestersohn des Augustus, als Helden der Ekloge zusammen.

Das Gedicht erscheint K. (wie vordem Skutsch und Ramsay) als eine Antwort auf den weltflüchtigen Pessimismus der 16. Epode des Horaz. Virgil überreichte im Jahre 41 oder 40 die Verse 1—59 dem Pollio.

[24] Die sehr problematische Schlußbetrachtung enthält das bedeutsamste Sondergut von L., um dessentwillen auch der Titel der Arbeit gewählt ist. Die Angaben über die Geburt des Kindes unter dem Konsulat des Pollio, die jede mythische Deutung des Gedichtes ausschließen, sind so bestimmt, daß auch die Bezeichnung des kommenden *saeculum* mit dem Partizip *venturo* (V. 53) nur ein Beweis dafür ist, daß bei Abfassung und Überreichung des Gedichtes die Geburt des Kindes bereits erfolgt war. Sonst hätte nämlich der Dichter über den Beginn des neuen Saeculum keine bestimmte Aussage machen können. Wohl sieht Virgil die Ereignisse, die er beschreibt, einschließlich der Geburt des Kindes, in prohetischer Schau auf der Ebene der Gegenwart vor sich. Aber der eigentliche Zeitpunkt der Übergabe des Gedichtes ist durch die letzten Verse festgelegt: „La quatrième églogue est le chant du premier sourire" (26). Der durch die Verknüpfung des Lächelns des Kindes mit den zehnmonatlichen Mühen der Mutter bestimmte Zeitpunkt ist nach L. gleichfalls ein folkloristischer Termin (vgl. das P. S. 133).

Damals kann er noch nicht an einen bestimmten *puer* gedacht haben. Dafür macht K. das alte Argument von dem Risiko hinsichtlich des Geschlechtes des zu erwartenden Kindes geltend; schon Cartault hat dagegen bemerkt, aus dem Text der Ekloge folge nur, daß die Erwartung der Geburt zu den Voraussetzungen des Dichters gehöre; Lejay glaubt sogar den bereits erfolgten Eintritt des Ereignisses selbst vom Dichter schon vorausgesetzt.

Das Gedicht wurde nach der Theorie von K. schon bald, also ohne die Schlußverse bekannt. Oktavian, der für das Jahr 40 ein Kind erwartete, bezog es anscheinend auf dieses für seine Familie bevorstehende freudige Ereignis (ebenso Asinius Pollio auf seinen bald darauf geborenen Saloninus). Skribonia gebar aber dem Oktavian statt eines Knaben die Julia. Darob große Verlegenheit des Dichters. Nun fügt er die Schlußverse an. „Danach ist also der Knabe bereits geboren [K. entschlüpft hier beinahe eine Bestätigung der eben erwähnten Auffassung von Lejay]. Besondere Huldigung empfängt die Mutter, deren bisher im Gedichte gar nicht gedacht war; das kann nur auf Oktavians Schwester Oktavia gehen, der *puer* ist der von dem späteren Kaiser so hochgeschätzte Marzellus."

Dieser Theorie von einer nachträglichen Erweiterung des Gedichtes um die letzten vier Verse zum Zweck seiner Umdeutung gibt K. Kunst in einer Skizze „Vatis error" (Berliner Phil. Wochenschr. 40 [1920] 694 ff.) eine etwas weniger komplizierte Fassung.

Ursprünglich bezog sich das Gedicht auf das von Oktavian erwartete Kind. Um nach der Geburt der Julia das Gedicht nicht unterdrücken zu müssen, verknüpfte es Virgil durch die vier nunmehr beigefügten Schlußverse mit Pollios Sohn Saloninus, der in demselben Jahre wie Julia geboren war. Zu diesen und einer Reihe gleichzeitiger Arbeiten zur Ekloge z. T. aus außerdeutschem Sprachgebiet vgl. P. Jahn in Bursians Jahresberichten, 196 (Leipzig 1924), 240 ff.

6. Boll. Norden (dazu Lagrange). Die Überschwemmung des kleinen Gedichtes Virgils mit entlegenem religionsgeschichtlichen Material setzt ein mit den Arbeiten von F. Boll (Sulla quarta ecloga di Virgilio: Memorie della R. Accad. d. sc. dell' Ist. di Bologna..., V—VII [1923] Sonderabdr. 1—22) und E. Norden (Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee [Leipzig 1924]). Nach Umfang, Zweck und Anlage weichen beide Arbeiten allerdings stark voneinander ab. Sie müssen aber doch zusammen gewürdigt werden. Sie suchen die Herkunft wichtiger, von Virgil benützter Motive letztlich am gleichen Quellort und gehen auch in der Gesamtauffassung der Ekloge streckenweise zusammen. Die immerhin nicht geringen Abweichungen seines Standpunktes von demjenigen Nordens hat Boll in einer wertvollen Besprechung von dessen Buch (Deutsche Liter.-Zeitung 1924, 767—782) dargelegt.

F. Boll will nur Einzelbeiträge zum Verständnis der Ekloge bieten. Er geht dabei von seinem bekannten Sondergebiet, dem der antiken Astrologie, aus. Zunächst glaubt er schon die Einteilung und die Verszahl des Gedichtes durch astrologische Motive bestimmt.

Das Hauptstück des Gedichtes bildet eine Summe von Versen, die durch die Zahl 7 viermal teilbar ist, die Verse 18—45 (=8 + 11 + 9

Verse). Daran schließen sich wiederum 2 Heptaden, zunächst die Verse 46—52 mit der Aufforderung an den Knaben zum Eintritt in die Welt; dann die Gruppe 53—59, in der der Dichter den Helden dereinst zu preisen wünscht. Die letzten vier Verse der Ekloge (60—63) treten mit der vielbehandelten Gruppe 15—17, die dem Kernstück des Gedichtes unmittelbar voraufgeht, wiederum zu einer Siebenzahl zusammen. Da die drei Eingangsverse des Gedichtes eine Sonderstellung einnehmen, anderseits eine deutlich erkennbare Heptade auf sie folgt (V. 4—10), so läßt sich die Apostrophe Pollios (V. 11—14) wiederum mit den drei Eingangsversen zu einer Siebenergruppe zusammenschließen. So besteht das Gedicht aus $9 \times 7 = 63$ Versen. — Nun ist 63 die Zahl für das kritische Jahr, den *annus climacterius* im Individualleben. Das Leben des Einzelnen ist aber nach astrologischer Auffassung das Modell für das Leben des Alls; auch für den Kosmos ist also im Sinne des Dichters das Entstehungs- und Widmungsjahr der Ekloge ein kritisches Jahr (vgl. V. 50 ff.).

Diese Theorie von der Zahl 7 als dem Ordnungselement des Gedichtes müßte natürlich trotz des Bestechenden, das sie an sich hat, und trotz der Vertiefung des inhaltlichen Verständnisses der Ekloge, die B. ihr abgewinnen möchte, erbarmungslos aufgegeben werden, wenn die ihr zugrunde gelegte Zerlegung des Gedichtes in Sinnabschnitte sich nicht halten läßt. Und dies macht die oben berichtete, von Lejay vorgelegte Gesamtauffassung der Ekloge mindestens wahrscheinlich. Der Vorteil der Heptadeneinteilung Bolls, daß sich durch sie die Versuche von Kunst und Kurfeß, der Urkomposition des Gedichtes die Schlußverse abzuerkennen, erledigen, dürfte auch aus anderen Gliederungsweisen des Gedichtes herausspringen.

Bei seiner Quellenanalyse des Gedichtes bezieht B. u. a. die Formel von der Herrschaft des Apoll, die nach V. 10 schon Wirklichkeit ist, auf das wiederanbrechende goldene Zeitalter. Apollo, Helios und Gold gehen ja zusammen. Nun sollen aber die *magni menses* (V. 12) und mit ihnen die neue goldene Zeit erst mit der Geburt des Kindes einsetzen. Der Widerspruch löst sich wiederum durch einen Gedanken der Astrologen, nämlich den, daß eigentlich die *conceptio* den Beginn des menschlichen Lebens darstellt. — Die Verse 15—17 hatte B. in ihrer eigenartigen Gliederung nach kurzen Abschnitten, sogen. Kola und Kommata, schon in dem Buche: Aus der Offenbarung Johannis (12) mit einer Stelle aus dem Astrologen Hephaistion (65, 17 Engelbrecht; vgl. Norden, Die Geburt des Kindes 21 Anm. 1) verglichen, der dem vierten Jahrhundert n. Chr. angehört und auf der Astrologenbibel fußt, die unter dem Namen des Nechepso und des Petosiris umlief [25].

Nun hatte Kampers schon auf eine Stelle im bekannten griechischen Alexanderroman hingewiesen, wo der Einfluß der Konstellation auf die

---

[25] Hephaistion spricht da von dem Einfluß, den die ägyptischen Gottheiten, die als sog. *decani* auf die Grade des Zodiakus verteilt sind, auf die Menschen ausüben, die unter ihrer „Herrschaft" zur Welt kommen. Unter dem dritten Dekan, dem Wassermann, der, wie begreiflich, auf Ägypten hinweist, soll ein Kosmokrator geboren werden.

Geburt Alexanders des Großen im einzelnen beschrieben ist. Alles weist dabei ebenfalls auf Ägypten[26].

Im Alexanderroman ereignen sich nun bei der Geburt des kommenden Weltenherrschers große Wunderzeichen; das bildet eine unmittelbare Ähnlichkeit mit der vierten Ekloge (V. 52). Anderseits ist der Text des Alexanderromans mit der Hephaistionstelle eng verknüpft: Hephaistion prophezeit ein Aussehen des kommenden Kosmokrators, das nur auf die Beschreibung paßt, die für Alexander traditionell war und im Alexanderroman (K. 13) selbst auch erkennbar ist. Auf Grund all dieser und weiterer Anzeichen schließt nun B.: das Fundament der Ekloge bildet eine orientalische Prophezie, die sich als sibyllinisch gab und auf den mythischen Alexander bezog; vielleicht steht im Hintergrund gar, wie Kampers annahm, die Geburt des Sonnengottes (Boll 15).

Betreffs der Hauptfrage der Interpretation unseres Gedichtes beschränkt sich B. darauf, nach Erwägung all der Bedenken, die einer Beziehung auf Polliosöhne im Wege stehen, zu sagen: Sicherlich suchte Virgil seinen Kosmokrator nicht im Orient, sondern in Rom. Mehr wissen wir nicht; einen bestimmten Vater nennt ja Virgil nicht.

Die Gedanken des Buches von E. Norden fielen auf einen längst vorbereiteten Boden. Dieser Umstand dürfte am ehesten die fast widerstandslose Aufnahme erklären, die es seitens der liberalen Theologie fand. Zum Grunddogma der neueren liberalen alttestamentlichen Wissenschaft gehört die Annahme der „Existenz einer uralten, orientalischen Eschatologie mit der Erwartung eines glückseligen Friedensreiches" (L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitischen Heilandserwartung [Berlin 1925] VII ff.)[27]. In Ägypten wie in Babylonien glaubte man längst sprechende Parallelen zur alttestamentlichen Heilandserwartung und zu der in der Bibel vorliegenden Einkleidung derselben, speziell der Königserwartung, gefunden zu haben. Daß nun N. seine Materialien von den verschiedenen Fachgebieten der Orientalistik entlehnt, ist ein Beweis der Aufgeschlossenheit seines Gesichtskreises; der Kritik zugänglich ist die Art der Deutung, die sich vielfach auf den Boden der liberalen religionsgeschichtlichen Schule und ihrer eben angedeuteten Grundauffassungen stellt.

Es hat ferner den geistesgeschichtlichen Daten sehr oft zum Nachteile gereicht, daß man sie mit allzu festem Griff in geschlossener Linienführung zusammenzuordnen suchte. Ein solcher ideengeschicht-

---

[26] Die Konstellation wird nämlich wie folgt beschrieben: Der Widder (= Jupiter Ammon) steht in der Mitte des Himmels (Apokatastasis im astrologischen Sinn); der Wassermann steht unter seinem Einfluß. Also muß der Kosmokrator ägyptischer Abstammung sein.

[27] Wir beziehen uns auch im folgenden noch auf dieses verdienstliche Buch, möchten aber auf die Ausstellungen hinweisen, die Fr. Schollmeyer, Biblische und babylonische Sühne (ThGl 20 [1928] 608—617; vgl. Schol 4 [1929] 310) erhoben hat.

licher Rahmen hat sich oft als ein wahres Prokrustesbett erwiesen, dem zuliebe man die Tatsachen bald streckte, bald kürzte. Der Genuß, den auch die kunstvollste Synthese zunächst dem Leser gewährt, muß bald einem kühlen Mißtrauen Platz machen, wenn man einen sehr wählerischen Eklektizismus in der Heranziehung des Quellenmaterials und die Überbrückung klaffender Lücken durch konstruktive Intuition beobachtet. Trotzdem auch eine wohlwollende Kritik gegen Nordens Buch solche Ausstellungen geltend machen muß, wie wir gleich begründen wollen, so wird das Buch dennoch auf lange Zeit eine Fundgrube für die Forschung auf dem Gebiet der Geschichte antiker religiöser Ideen und vor allem ihrer Ausdrucksformen bleiben; der Bahnbrecher einer Betrachtung der Ideengeschichte im Lichte der Formengeschichte, als den wir N. dankbar anerkennen, offenbart sich doch auch in diesem seinem letzten Hauptwerk. Es muß auch zugegeben werden, daß die positiv gerichtete Exegese noch weit davon entfernt ist, eine der Nordenschen, bei aller Brüchigkeit so geistreichen Synthese irgendwie kongeniale Behandlung des in Betracht kommenden Fragenkomplexes zu besitzen, die alle Daten an rechter Stelle einordnete. Freilich ist diese Arbeit auch so schnell nicht zu leisten. Der ganz objektiv vorangehende Historiker muß sich oft begnügen, die erratischen Blöcke, die sich aus einer längst verwitterten Bergwelt versunkener Gedankensysteme auf uns herübergerettet haben, bloß in ihrer Eigenart zu beschreiben und im übrigen unverbunden nebeneinander stehen zu lassen. — Wir beschränken uns im folgenden auf eine Orientierung über diejenigen Teile von Nordens Buch, die für die Deutung der Ekloge hauptsächlich von Belang sind. Im übrigen verweisen wir auf das eben angezogene Buch von L. Dürr, einen weiter unten zu kennzeichnenden Aufsatz von C. Clemen und auf unsere grundsätzlichen Ausführungen und Einzelbemerkungen in dem Aufsatz: Der empfangen ist vom Heiligen Geiste (StimmZeit 116 [1927/28] 413 ff.)[28].

Wer mit unbefangenem Gemüte die früheren Arbeiten über die vierte Ekloge durchgearbeitet hat, wird sich von der Art und Weise nicht leicht befriedigt fühlen, mit der N. im I. Abschnitt (5 ff.) das Problem der vierten Ekloge von der konkreten Ebene einer römischen Deutung

[28] Zu den hier S. 414 Anm. 1 genannten Besprechungen ist die ausführliche und wertvolle von O. Casel, Bayr. Blätter f. d. Gymn.-Schulw. 60 (1924) 364 ff. nachzutragen. Vgl. auch Jahrb. f. Liturgiew. 4 (1924) 255 ff. — A. Allgeier hat nach einer Ankündigung HistJb 44 (1924) 165 f., die Nordens Deutung der Ekloge grundsätzlich anerkennt (ebd. 45 [1925] 1 ff.), das von Norden behauptete „gräko-ägyptische Mysterium im Lukasevangelium" in gründlicher sprachlich-historischer Untersuchung abgelehnt. — Inzwischen hat auch J. Gresham Machen Studien über die jungfräuliche Geburt des Herrn, auf die wir a. a. O. 415 Anm. 2 hinwiesen, zu dem Buche The Virgin Birth of Christ (London 1930; vgl. Schol 6 [1931] 87 f.) zusammengeschlossen. Das Buch setzt sich an verschiedenen Stellen mit N. auseinander.

auf die uferlose Bahn des Religionsgeschichtlichen schiebt. Die geschlossene „Reihe" von Heilsprophetien, die „ausnahmslos aus Zeiten der Leiden, der Sehnsucht, der Hoffnung ertönen", wäre, jedenfalls was die von N. behauptete Zugehörigkeit des virgilischen Gedichtes zu ihr betrifft, erst festzustellen. Vaticinia ex eventu erstehen aus Zeiten scheinbar oder wirklich überwundener Leiden. Was gegen den brundisinischen Frieden als die unmittelbare geschichtliche Voraussetzung von N. S. 6 geltend gemacht wird, ist aus unserem heutigen Wissen über dessen Kurzlebigkeit heraus gesagt und wurde schon von Cartault und anderen entkräftet. Es läßt sich also mit Grund einwenden, daß die folgenden Untersuchungen N.s eine a priori gefaßte, jedenfalls nicht genügend begründete Ansicht über die Kernfrage der vierten Ekloge, die Frage nach ihrer unmittelbaren geschichtlichen Veranlassung, voraussetzen.

Zur Aufhellung des Hintergrundes der von der Erwartung der neuen Zeit, der Säkularidee, besonders durchtränkten Verse 4—10 legt N. eine in fünf Kapitel zerfallende Abhandlung über „Helios und Aion" vor (14—46).

In diesen Ausführungen sucht N. in weit ausholender vorbereitender Untersuchung geschichtliche Zusammenhänge zwischen zwei bisher in ihrer Beziehung zueinander noch nicht erkannten Hauptfesten zunächst des hellenistischen Ägypten, die aber wohl ins zweite Jahrtausend v. Chr. hinaufreichen, wahrscheinlich zu machen, nämlich einem Aionfest vom 6. Januar und dem Sonnengeburtstag vom 25. Dezember. Wie Boll in der oben genannten Besprechung des Buches von N. des näheren begründet hat, kann von diesen Untersuchungen über ägyptische Feste zu Ehren eines persönlich gedachten Aion (saeculum) kaum Licht auf unsere Ekloge fallen. Es ist unbeweisbar, daß Virgil, wenn er vom *saeculum nascens* spricht, an die kultische Begehung eines Aionsgeburtstages gedacht, ja daß er diese ägyptische Aionsmystik überhaupt gekannt habe. Seine Worte „saeclorum nascitur ordo" (V. 5) können nicht einmal, ohne daß Verwirrung in das Gedicht hineingetragen wird, von der Geburt eines persönlichen göttlichen Aions verstanden werden. Ebensowenig kann die Formel „tuus iam regnat Apollo" (V. 10) auf die jährlich sich wiederholende Geburt einer neuen Sonne im ägyptisch-kultischen Sinn bezogen werden; schon das Wort *regnat* verbietet dies, da es die Sonne als bereits auf ihrer Vollhöhe stehend bezeichnet. Somit sind diese Ausführungen N.s, so anregend sie auch auf Erforschung des Entwicklungsganges der Aionidee, eines wichtigen religionsphilosophischen Begriffs, besonders der Spätantike, gewirkt haben und noch wirken werden, für das Verständnis der Ekloge kaum ertragreich. Sie bilden auch keine genügende Grundlage für die Schlüsse, die N. für die chronologische Fixierung der Überreichung des Gedichtes auf Monat und Tag aus ihnen ableitet.

Nachdem N. den virgilischen Säkulargedanken schon so eng mit ägyptischer Aionsmystik zu verknüpfen gesucht hat, nimmt es nicht wunder, wenn er auch für die Motive, die im Ideenkomplex des *puer nascens* der Ekloge zusammenklingen, gleich Boll den Schlüssel in Ägypten sucht. Schon im dritten Kapitel („Soter") beschreitet N. diesen Weg. Er scheint ihm auch das Problem zu lösen, warum zwi-

schen den virgilischen Bildern vom Aussterben der wilden Tiere und den Schilderungen des Tierfriedens bei Isaias bzw. den erhaltenen Sibyllinen trotz allem eine nur unvollkommene Ähnlichkeit besteht. Ein gemeinsamer ägyptischer Urtypus[29] hat differenzierte Abzweigungen entsandt, einerseits nach Israel, anderseits nach der von Virgil benutzten Sibylle hin.

Bei genauerem Zusehen fallen dem mit dem A. T. einigermaßen vertrauten Leser unschwer die tiefgreifenden Unterschiede auf, die zwischen den hier von N. in ein Abhängigkeitsverhältnis gebrachten religionsgeschichtlichen Texten aus Ägypten und Israel obwalten: Auf der einen Seite steht die auf Amenemhet I. von Theben als den Soter gehende „Prophezie", die nicht im geringsten ethisch gefärbt ist, auf der anderen der gewaltige alttestamentliche Prophetismus mit seinem ernsten ethischen Hintergrund, ohne den ja auch die neutestamentlichen Messiasvorstellungen nicht zu denken sind. In beiden Fällen bloß „national differenzierte Erscheinungsformen" einer Idee anzunehmen (N. 57), genügt nicht. Außerdem werden die Verbindungslinien nicht aufgezeigt, sondern „postuliert" (N. 56). Das bringt den Untertitel des Buches (Geschichte einer religiösen Idee) stark in Gefahr.

Die Seiten 73—116 bei N. gehen von dem Bestreben aus, dem virgilischen Gedicht im so sehr weitgezogenen Kreis der Vorstellungen vom Soter[30] „ein bestimmten Platz zuzuweisen". Die Ekloge selbst kommt u. a. am Schluß dieser ganzen Abhandlung dadurch zu Wort, daß N. einen langen Exkurs über „Bindung der Schwangerschaftsphasen an bestimmte Jahresfestzeiten" (so wörtlich 115) in leise Parallele zu V. 61 des Gedichtes setzt.

Auch dieser mit der Deutung der Ekloge nur entfernt zusammenhängende Abschnitt hinterläßt bei einem mit den neutestamentlichen Problemen vertrauten Leser keinen befriedigenden Eindruck. Aus dem ganzen weiten Gebiet der alten Religionsgeschichte Parallelen beibringen für Motive eines römischen Gedichtes, die irgendwie religiös betont sind, kann nur dann Klärung schaffen, wenn die Unterschiede bewußt herausgearbeitet werden und das wissenschaftliche Interesse nicht so sehr auf ein Aufzeigen historischer Beziehungen geht, die oft nicht nachweisbar sind, sondern sich nötigenfalls mit der Feststellung der Analogie zufrieden gibt[31]. Wenn N. beabsichtigte, nach so vielen mißglückten Versuchen eine neue evolutionistisch-religionsgeschichtliche Ableitung des neutestamentlichen Berichtes von der jungfräulichen Geburt des Herrn vorzulegen, so muß man sich doch fragen, ob dazu die 4. Ekloge auch nur einen genügenden Ausgangspunkt bot, da in ihr von einer Jungfraumutter keine Spur zu finden ist.

Erst mit Kap. VII („Ein Gottkönigsdrama" 116 ff.) rückt die Ekloge wieder ganz in den Mittelpunkt der Darstellung N.s. Schon Boll hatte

---

[29] Die von N. angeführten Texte sind StimmZeit a. a. O. 413 wiedergegeben.

[30] Außer uralten ägyptischen Sotervorstellungen zieht N. auch noch andere Motive, gegen deren Zugehörigkeit zur Sache sich auch Boll und J. Hubeaux (Le Musée Belge 29 [1925] 131) wenden, in den Kreis der Betrachtung.

[31] Vgl. dazu A. Deißmann, Licht vom Osten[4] (Tübingen 1923) 226.

seine Ansicht von dem orientalischen Hintergrund des Gedichtes mit der auffallenden Übereinstimmung zu begründen gesucht, die zwischen der Versgruppe 15—17, zu der er V. 49 hinzuzog, und einer Hephaistionstelle obwalte (vgl. die italienische Denkschrift S. 10 und unser Referat darüber). N. stellt sich darüber hinaus die Aufgabe, die drei Vorstellungen, die, mit *que* verbunden, in der bedeutsamen Versgruppe aufeinander folgen (er wird das Leben der Götter empfangen; er wird — „im Himmel" fügt N. bei — mit Göttern und Heroen verkehren; er wird Weltherrscher sein), in ihrer Verbindung untereinander aufzuhellen. Die landläufige Erklärung der merkwürdigen Stellung des dritten Gedankens n a c h den durchweg (nach Lejay mit Unrecht!) auf die Apotheose gedeuteten beiden anderen Gliedern der Trias ist die, es liege ein einfaches Hysteronproteron vor. N. nimmt daran Anstoß. Es scheint ihm das Naturgemäße, in der Versgruppe die drei Phasen einer Handlung bezeichnet zu sehen, die sich in derselben Reihenfolge, in der sie genannt werden, zeitlich folgen. Es wirkt nun auf den ersten Blick verblüffend, wenn N. ein ägyptisches Zeremoniell beizubringen weiß, nach dem sich die Einsetzung des Königs gleichfalls in drei Abschnitten vollzog. Erster Akt: Der König „empfängt" von seinem göttlichen Vater das Zeichen des Lebens, das Henkelkreuz — ein Ritus und eine Formel, die nach N. viel besser als griechische Formeln von Verleihung der Unsterblichkeit an arme Sterbliche „die formelhaft klingende" Ausdrucksweise Virgils „er wird das Leben der Götter empfangen" (V. 15) erklären. Zweiter Akt: Es erfolgt die Vorstellung des neuen Gottes im Kreise der Himmlischen (wie eine Familienszene zu denken); dem entspricht das 2. Kolon der Verstrias bei Virgil. Endlich der dritte Akt: Die Inthronisation = V. 17 bei Virgil. Im ganzen: Virgils Verse eine „gedrängte Inhaltsangabe" der drei Akte des ägyptischen Königsdramas!

N. glaubt also die Phantasie des Dichters bei der Wendung „deum vitam accipiet" von einem Nachhall der ägyptischen Vorstellung eines sinnenfällig übergebenen Lebenssymbols beherrscht. Die aus dem Thesaurus l. l. unter *accipere* reichlich beizubringenden Belege sprechen aber dagegen, daß die Wendung *vitam accipere* als ungewöhnlich und formelhaft anzusehen sei. Außerdem ist ein direkter Weg zu solchen nationalägyptischen Riten und ihren Formeln Virgil trotz all seiner *doctrina* gewiß verschlossen gewesen. Hephaistion aber — und das spricht auch gegen Bolls Quellenanalyse der Ekloge — ist darum ein zweifelhafter Zeuge verschollener Quellenvorlagen Virgils, weil er ebenso wie die vorliegende Redaktion des Alexanderromans später nachchristlicher Zeit angehört. Überdies ist es nicht so sehr ein eigenartig nationalägyptisches Gut, worin diese Schriftsteller sich mit der Ekloge treffen, sondern die gemein-hellenistische Idee vom göttlichen Leben des Kosmokrator, seiner Aufnahme in den Götterkreis und seiner Weltherrschaft.

Auf diesen Quellort der rätselhaften Gedanken und Wendungen der

Ekloge mit allem Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben, ist das Hauptverdienst des Aufsatzes von M. J. Lagrange: Le prétendu Messianisme de Virgile (RevBibl 31 [1922] 552 ff.). Wegen dieses Beitrages zur Quellenfrage ordnen wir die Abhandlung an dieser Stelle ein, berichten aber zunächst über bemerkenswerte Einzelheiten der Deutung selbst, die L. vorlegt.

L. formuliert folgende Kernfrage des Deutungsproblems: Preist das Gedicht den Vater dieses Kindes oder das Kind dieses Vaters glücklich? Die Doppelfrage im Sinne des zweiten Gliedes zu bejahen, dazu sieht sich L. veranlaßt einmal durch den objektiven Befund des Gedichtes, das nur äußerlich und dem Scheine nach auf die Verherrlichung des Kindes geht, dann durch eine ähnliche Fassung der Grundtendenz des Gedichtes bei K. Witte (Der Bukoliker Vergil [Stuttgart 1922]), die im Grunde schon von Cartault vorweggenommen ist. In der näheren Begründung seiner Auffassung, daß dem Knaben nur eine untergeordnete Bedeutung zukomme, löst L. u. a. Schwierigkeiten, die auch nach Cartault einer Deutung der Verse 15—17 im Sinne einer einfachen Beschreibung der Lage während des goldenen Zeitalters entgegenstehen, ganz wie Lejay (vgl. ob. 555 ff.). Von Apotheose ist weder hier noch in den Versen 48/49 die Rede; dafür wäre es in beiden Fällen zu früh. — In Vers 8 der Ekloge wird durch den Ablativus *quo,* den schon Servius durch den erklärenden Zusatz *nascente* als Ablativus temporis (oder comitativus; so der Sache nach Carcopino 29) versteht, das Kind nicht als die Ursache, sondern höchstens als das σημεῖον der neuen Zeit hingestellt. Sehr fein bemerkt L.: Im Evangelium ist das Bild einer echten und wahren Entwicklung des Gottessohnes, wie es Lukas (2, 52) schön andeutet, am Platze. Sie kommt eben der Menschheit Jesu zu, die eine echte und wahre ist. Die heidnische Mythologie kennt eine derartige schlichte Jugendentwicklung des Lebens der Götter oder Heroen nicht. Wenn Virgil dennoch den Werdegang eines Patriziersohnes beschreibt, so gehört der Held eben diesem Stande und nicht dem der Götter oder Heroen an. Damit sind die ihn vergöttlichenden Prädikate wohl verträglich. Auch der hochtönende V. 49. Es zeugt von verständnisvollster Einfühlung in das Gedicht, wenn L. zu diesem Vers bemerkt: „Si vraiment l'enfant était un fils authentique de Jupiter, un dieu du premier rang, il eût été bien fade de l'interpeller: cher enfant divin ou des dieux." Damit das Kind als Zuwachs Jupiters gelten könne, dazu genüge es auch, daß es irgendwie göttlichen Geblütes sei. Mit der Bemerkung, die L. beifügt, der Polytheismus der Antike sei ein abgeblaßter Pantheismus, deutet er fast schon Carcopinos neueste Deutungswege an. Daß er aber nicht geneigt ist, Carcopinos pythagoreisierende Auffassung eben des Verses 49 sich zu eigen zu machen, hat L. mittlerweile in RevBibl 39 (1930) 450 ausgeführt [32].

[32] Norden glaubt in dem an V. 49 der Ekloge sich anlehnenden Abschnitt VII 2 „Der geliebte Sohn Gottes" (a. a. O. 129—134) die Texte Mk 1, 11 = Lk 1, 22 σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (vgl. Mt 3, 17) in einen „ursächlichen, d. h. traditionsgeschichtlichen Zusammenhang" mit ägyptischen Herrscherkultprädikationen einrücken zu können. Daß die Linie, die zunächst eine sprach- und nicht religionsgeschichtliche ist, nicht so einfach läuft, zeigt mit reichem Material J. B. Frey C. S. Sp., La signification du terme πρωτότοκος d'après une inscription juive: Biblica 11 (1930) 373—390. Von besonderem Interesse ist der Hinweis (378 Anm. 1) auf die Begriffsreihe 4 Esdr 6, 58 nach der Lesung von Bruno Violet: πρωτότοκον μονογενῆ ἐκλεκτὸν ἀγαπητόν.

Auf Grund seines bekannten Werkes: Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.) glaubt L. zunächst alle Zusammenhänge der virgilischen Vorlage mit eigentlich jüdischen Quellen bestreiten zu können. Der Hauptgrund ist dieser: Der für die Ekloge so charakteristische Zug, daß die Geburt des Kindes das Signal zum Anbruch der Glückszeit ist, fehlt der jüdischen Apokalyptik. Der Messias ist in ihr entweder ein bloßer Mensch — dann wird aber seiner Geburt keine Bedeutung beigemessen; oder er präexistiert bereits — dann erscheint er auf Erden plötzlich als Mann. Die Voraussetzungen der von Marx wieder vorgeschobenen Annahme, Herodes könne bei seinem Besuch im Hause Pollios dem Dichter die Kenntnis der Prophezeiung des Isaias vom „Kind, das uns geboren ist" (Is 9, 6 ff.) vermittelt haben, sind nach L., weniger was Virgils, als was des Herodes Interesse an diesen Texten betrifft, unwahrscheinlich. Hingegen liefern die Dokumente des hellenistischen Herrscherkultes alle Motive, die wir für die 4. Ekloge benötigen, wenigstens wenn wir die starken Beimischungen hesiodischer und römisch-etruskischer Weltaltergedanken hinzurechnen.

Die Prieneinschrift vom J. 9 v. Chr. (Dittenberger, Or. Gr. Inscr. II 458) verknüpft die Vorstellung des goldenen Zeitalters mit dem Geburtstag des (allerdings nunmehr erwachsenen) Augustus. Die Nemrud-Dagh-Inschrift spricht den Gedanken von der Gemeinschaft des (allerdings nach seinem Tode vergötterten) Herrschers Antiochos I. von Kommagene (69—34 v. Chr.) mit den Himmlischen mit aller Klarheit aus und stellt sie überdies bildlich dar[33]. Den römischen Prokonsuln gewährt man im Orient schon während des letzten vorchristlichen Jahrhunderts durchgängig das Recht, Tempelgenossen (σύνναοι) nicht bloß der neuen Göttin Roma, sondern auch der angestammten Großgötter zu heißen. Solche Dinge wußte jedermann in Rom. Virgil lebte zudem damals ganz in den Motiven Theokrits, unter denen ja das Herrscherkultmotiv so hervorragt. Nach Cäsars Tod setzten zwar offizielle Verordnungen einer amtlichen Verwendung der Volltitulatur des Herrscherkults Schranken, aber weder die Dichter noch das Volk hielten sich daran gebunden[34].

Stellt man sich einmal wirklich ganz unter den Eindruck der Tatsache, daß die Titel, mit denen Virgil in der Ekloge den Knaben beehrt, sich innerhalb der Grenzen der bei dem Kult der hohen Herren im

---

[33] Vgl. Biblica 9 (1928) 11 f.

[34] Diese reichlich fließenden, Virgil einigermaßen nahen Parallelen und Vorbilder für die ungewöhnlichen Motive der Versgruppe 15—17 dürften das Rückgreifen Nordens auf ein ägyptisches Krönungszeremoniell als den vermutlichen Prototyp der dem Knaben verheißenen Ehren als unnötig erweisen. P. Corssen glaubt in einer ausführlichen Studie (Philologus N. F. 35 [1926] 51 ff.) Ungenauigkeiten in der Wiedergabe des Hergangs der ägyptischen Hofzeremonien bei Norden aufgedeckt zu haben, die deren Vergleichbarkeit mit dem Inhalt der Verstrias Virgils beeinträchtigen würden.

Orient allgemein, in Italien bei Volk und Dichtern üblichen Wendungen halten; bedenkt man zweitens, daß Pollio wirklich als einer der ganz großen Herren gelten konnte, solange noch der Schein bestand, als ob der Konsul das Weltregiment innehabe; nimmt man hinzu, daß Pollio seinen jüngsten Erfolgen nach, weniger den militärischen als den diplomatischen, obzwar auch diesen nur eine vorübergehende Dauer beschieden war, doch sich als einen Mann von ungewöhnlichem Ausmaß erwiesen hatte, so wird man keine Schwierigkeit empfinden, sich die Wiege des so großartig besungenen Knaben im Hause Pollios vorzustellen.

Ebensowenig aber steht irgend etwas im Wege, mit L. eine gewollte Doppelsinnigkeit der Andeutungen des Dichters über die Person des Kindes anzunehmen. L. ist geneigt, dem Kind, das Oktavian etwa gleichzeitig mit der Geburt des Polliosohnes Saloninus von der Skribonia erwartete, den Vortritt unter den Anwärtern auf den Anspruch, als Held der Ekloge zu gelten, zu überlassen. Wegen der übrigens schon sehr alten Begründung, die aus der in anderen Gedichten erkennbaren Verknüpfung des Rettergedankens mit Oktavian genommen ist[35], hat F. Klingner (Hermes 62 [1927] sich hierin mit Einschränkungen auf die Seite von L. gestellt.

Das Bild, das die Deutungsgeschichte der 4. Ekloge in dem überblickten Zeitraum gewährt, können wir wohl, wie folgt, kurz zusammenfassen. Gemeinsam ist den Arbeiten das wohlbegründete Bestreben, das Gedicht inniger als bisher mit den literarischen wie politischen, den religiösen wie religionsphilosophischen Strömungen seiner Entstehungszeit zu verknüpfen und so aus seinen eigentümlichen Entstehungsbedingungen geschichtlich zu begreifen. Es ist die Kleinarbeit eines Jahrhunderts rastlosen Fortschritts der Altertumswissenschaft, die man in den Dienst des Problems der 4. Ekloge zu stellen beginnt. Der Aufsatz von Fr. Marx scheidet scharf die Frage der Beziehung des Gedichtes auf eine bestimmte geschichtliche Person, die er zugunsten des Hauses Pollio bejaht, von der Quellenfrage; alttestamentlicher Einfluß gilt als gesichert, während Anordnung und Aufbau aus einem bis dahin nicht beachteten Faktor, der Rhetorik, erklärt werden. Eine Reihe z. T. bedeutender deutscher Arbeiten knüpfen an diesen inhaltreichen Aufsatz an, teils ablehnend, teils zustimmend und weiterführend. Eine ähnlich anregende Wirkung geht für Frankreich und England aus von der freilich ganz anders gerichteten Abhandlung von Salomon Reinach; in den von R. S. Conway herausgegebenen Aufsätzen verspüren wir die Gegenwirkung gegen die Verflüchtigung des virgilischen *puer,* den Reinach seiner konkreten Beziehungen zu geschichtlichen Personen und Umständen der Zeit entkleidet hatte. Neue Wege versucht Lejay; den mystischen Einschlag des Gedichtes, den er nicht abstreitet, glaubt er aus altitalischen Volksvorstellungen ableiten zu können. Kleineren deutschen

[35] Schon Blondel hat auf den Zusammenhang der 4. Ekloge mit der 1. und 9. hingewiesen (vgl. Schol 4 [1929] 506).

Arbeiten der ersten Nachkriegsjahre gilt bei allem Schwanken über die Person des geschichtlichen Helden dennoch die Tatsache, daß die Ekloge einen solchen vor Augen habe, als unbestreitbar. Hatte die religionsgeschichtliche Welle bereits einige der bis dahin erschienenen Arbeiten (Reinach) kräftig bespült, so öffnen die Arbeiten von F. Boll und E. Norden bald alle Schleusen orientalisch-hellenistischer Astrologie und Mystik. Wir glauben sagen zu können, ein bescheidener Aufsatz eines Theologen, M. J. Lagrange, genüge, um die Verstiegenheiten der Systeme, die sich nunmehr in den Vordergrund schieben, zu verurteilen.

(Schluß folgt.)

Zu W. Diltheys Philosophie.

Von August Brunner S. J.

Der eben erschienene VIII. Band der Gesammelten Schriften D.s [1] mit den beiden unvollendet gebliebenen Arbeiten „Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen" und „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen" enthält D.s Versuch, seine Ansichten, die er in seinen übrigen Werken dargelegt hat, philosophisch zu unterbauen. Das Ringen um die Überwindung des Relativismus, in den ihn seine rein historische Auffassung allen menschlichen Geisteslebens hineingezwungen hatte, findet in diesen Fragmenten seinen wiederholten Ausdruck, ohne daß es D. gelänge, das Ziel auch zu erreichen.

D.s Stärke war das Eindringen in die geschichtliche Lage einer Zeit oder einer Persönlichkeit und das Verstehen geschichtlicher Vorkommnisse aus den lebendigen Bedingungen und Verknüpfungen, durch die sie mit dem Denken und Fühlen der Epoche zusammenhängen. Statt mit einigen abstrakten Begriffen die Welt zu konstruieren, wollte er von innen her verstehen. Er war toten Abstraktionen abhold, wußte, daß Geschichte nicht aus dem Denken allein, sondern nur aus dem ganzen Menschen verständlich zu machen ist, wie sie auch im ganzen Menschen ihren Ursprung hat. Nicht naturwissenschaftliche Methoden sind in den Geisteswissenschaften am Platze, sondern eigene, so daß die ganze ständig wechselnde Lebendigkeit der Geschichte in ihrem Reichtume zur Geltung kommen könne.

Diese an sich sehr berechtigte Forderung barg aber auch eine Gefahr in sich, der D. erlegen ist, den Historismus, der bei ihm eine besondere Form erhalten hat. Der ständige Wechsel in allen Erscheinungen menschlichen Lebens bannte seinen Blick so sehr, daß er bald in der Geschichte nur noch ein ständiges Strömen, ein dauerndes Wer-

[1] Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, VIII. Band: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. gr. 8° (XIV u. 274 S.) Leipzig 1931, Teubner. *M* 8.—; geb. *M* 11.—; Halbleder *M* 17.—.

den sah, aus dem kein fester Punkt, keine absolute Wahrheit mehr emporragt. „Jede Weltanschauung ist historisch bedingt, sonach begrenzt, relativ" (222). „So bringen verschiedene Klimate und Lebensbedingungen auch die Verschiedenheit menschlicher Weltanschauungen und Ideale in den Religionen, der Kunst und der Philosophie hervor, welche sich nicht wie Wahrheit und Irrtum zueinander verhalten" (251). „Vor dem Blick, der die Erde und alle Vergangenheiten umspannt, schwindet die absolute Gültigkeit irgendeiner einzelnen Form von Leben, Verfassung, Religion oder Philosophie" (77). „Immer liegt eine Gemütsverfassung dem Lebensideal und der Weltanschauung zugrunde, und sie haben nur für den geschichtlichen Umkreis der Herrschaft derselben Gültigkeit" (7). Ja, selbst das, was noch am längsten dieser Relativität des Geschichtlichen zu trotzen schien und dadurch einen Ausweg aus dem allgemeinen Relativismus eröffnete, der Typus Mensch in seiner gleichbleibenden geistigen Organisation, löst sich auf. Darum muß auch die Philosophie Kants in dem Sinne weitergeführt werden, daß die Relativität der Erkenntnisformen selbst in Rechnung gestellt und noch tiefer auf das Wesen des menschlichen Geisteslebens zurückgegangen wird.

Dieses Wesen findet D. in der Lebendigkeit. Alle Anschauungen und Gebilde einer Zeit tragen deutlich ihren Stempel. Nur aus ihr können sie im eigentlichen Sinne verstanden und in ihrem wesentlichen Zusammenhang erfaßt werden. Sie sind Ausdruck der Struktur der jeweiligen Lebendigkeit. Was D. unter der Lebendigkeit selber versteht, wird allerdings nirgends völlig klar. Er ringt offenbar selbst noch mit dieser vieldeutigen Größe. „Leben ist Mehrseitigkeit, Übergang in realen Gegensätzen, Streit der Kräfte. Diese schon im Mythos ausgedrückte Wirklichkeit unseres Lebensgefühls ist in dem Satze vom logischen Rechte des Widerspruchs verzerrt und karikiert. Im Leben ist der Vorgang des Sichunterscheidens, Differenzierens. Dies führen wir schließlich auf Subjekt, Objekt zurück, aber auch dieses ist intellektualistisch verzerrt. Aber Leben: obwohl es dies alles ist, ist zugleich in ihm Zusammenhang" (69). Es ist eine irrationale Größe: „Daher ist es, sofern es außer uns ist, unergründlich, sofern es innerlich erlebt ist, bleibt es unfaßlich. Wir wissen, wie es ist und was es ist. Der Verstand aber erfaßt es nie" (70). Nicht im Denken, sondern im Gefühle kommen wir ihm darum am nächsten, ja, zuweilen könnte man glauben, das Gefühl sei nach D. die Lebendigkeit. Das Leben ist strukturiert und bildet Wirkungseinheiten und Zusammenhänge, die aber nicht als solche bewußt sind, sondern erst durch die Objektivation bewußt werden. Es selbst ist das Letzte, hinter das man nicht zurück kann. Alles geht aus ihm hervor und ist darum verstanden, wenn sein Zusammenhang mit dem Leben erfaßt ist. Die Lebendigkeit ist in D.s System offenbar das Absolute, das selbst keiner Erklärung mehr fähig ist und auch keiner mehr bedarf.

Leider ist der Begriff in keiner Weise eindeutig; daher kommt es, daß selbst aus dem, was in gewissem Sinne gut gesehen ist und offenbar auf D.s feine Beobachtung zurückgeht, unhaltbare Schlüsse gezogen werden. Unklar bleibt, ob er unter Leben das biologische oder das geistige versteht. Was er über das Leben überhaupt sagt, gilt bald nur von jenem, bald nur von diesem. Ja, selbst das läßt sich nicht ausmachen, ob das individuelle Leben des Menschen gemeint ist oder das Leben als ein gemeinsamer Strom des Werdens aufgefaßt wird. Bemerkungen wie, daß die Intelligenz ein Vorgang in der Entwicklung des Menschengeschlechtes ist, daß dieses selber das Subjekt ist, in welchem der Wille der Erkenntnis ist, ferner daß das Individuum sich empirisch als funktionelle Einheit innerhalb eines Systems darstellt, weisen, wenn auch nicht eindeutig, auf die zweite Annahme hin; zu dem historischen Relativismus paßten sie auch ganz gut.

Aus der Lebendigkeit nun läßt D. alles hervorgehen; sie ist in allem die treibende Kraft, die in Objektivationen gleichsam sich selbst vor sich bewußt hinstellt. Zwar faßt D. Erkenntnis nicht als Produkt ausschließlich der eigenen Lebendigkeit auf; sie entsteht vielmehr in ihrem Zusammenprall mit Widerständen. Die Welt des Menschen ist somit „ebensowenig ein Produkt seiner Lebendigkeit, als sie ein objektiver Tatbestand ist" (27). Wir erkennen also die Wirklichkeit nicht, wie sie an sich ist, haben somit keine objektive Erkenntnis im Sinne der Scholastik, sondern die Erkenntnis ist die Spiegelung der jeweiligen Lebendigkeit. Gegenständlichkeit ist ein Korrelat der Lebendigkeit; das Bewußtsein des Lebens als Welt unter dem Schema eines Äußeren ist unser eigenes psychologisches Wesen. Manche Ausdrücke gehen in der Betonung des subjektiven, lebensimmanenten Charakters der Objektivationen sehr weit. „Die Welt ist in uns. Also ist sie gewoben aus dem Stoff unseres Selbstbewußtseins" (259). Darum trägt sie auch die Struktur unserer Lebendigkeit. Die Einheit der Objekte, der Welt sind nur Spiegelungen des strukturellen Zusammenhangs unseres eigenen Bewußtseins. Damit ist natürlich die Relativität der Welt und der Erkenntnis ohne weiteres gegeben.

Da nun das Leben eine Mannigfaltigkeit ist, wird es sich in verschiedener Weise verobjektivieren und so Weltanschauungen bilden. Immer bleibt aber das Leben ihre letzte Wurzel, ihr tragender Grund, ihre treibende Kraft. Wie das Leben die Welt, die Gegenständlichkeit, aus sich hervorbringt, wissen wir nicht; der Prozeß ist unbewußt. Darum können wir auch die Welt als getrennt von der Lebendigkeit auffassen, als selbständige Größe neben ihr. Hier liegt die Quelle aller Widersprüche. Was in der Lebendigkeit nur ein Verschiedenes ist, wird nun für das Denken zu einem Widersprechenden, sich Ausschließenden, obschon beide Teile sich nicht wie Wahrheit und Irrtum zueinander verhalten.

Die Hauptformen der Selbstexplikation der Lebendigkeit sind Reli-

gion, Philosophie und Kunst. Ihr Wesen ist Selbstbesinnung, Rückwendung auf die Lebendigkeit. Sie unterscheiden sich nur durch die Art der Interpretation der Lebendigkeit. Religion will sie verstehen nicht durch Erkenntnis, sondern im Gefühl. D. ist dabei von der damals herrschenden dynamistischen Zaubertheorie völlig abhängig, nach der das Göttliche auf der tiefsten Stufe als geheimnisvolle, unpersönliche Macht aufgefaßt wird; aber diese Auffassung paßte völlig in sein System. Auch Philosophie ist nur Selbstbesinnung, und zwar mit Hilfe des Erkennens. Zur Metaphysik wird sie, wenn sie von dem Zusammenhang mit der Lebendigkeit absieht und sich als selbständige Größe auffaßt. Zwar hat D. ganz deutlich erkannt, daß Philosophie nur dann als solche angesprochen werden kann, wenn sie für ihre Erkenntnisse Absolutheit beansprucht. Aber seine Stellung zwingt ihn, diesen Anspruch als unberechtigt und unmöglich abzulehnen und alle Metaphysik für unmöglich zu erklären. „Die Philosophie muß nicht in der Welt, sondern in dem Menschen den inneren Zusammenhang ihrer Erkenntnisse suchen" (78). Somit ist das Wesen der Philosophie weder durch ihren Gegenstand noch durch ihre Methode zu bestimmen. Ihre Besonderheit ist vielmehr in der Funktion zu suchen, die sie in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens hat. Sie ist „das sich entwickelnde Bewußtsein über das, was der Mensch denkend, bildend und handelnd tut" (38). Sie soll das Leben zu immer größerer Bewußtheit erheben, und weiter das Gesetz finden, nach dem die verschiedenen Formen der Weltanschauung und Metaphysik einander in der Geschichte ablösen. Eine verstehende Geschichte der Philosophie tritt an die Stelle der Metaphysik, im Grunde also ein historistisches Verzichten auf eigene schöpferische Kraft. Über das Wesen der dritten großen Selbstexplikation der Lebendigkeit, der Kunst, finden wir nur wenig. Auch die Kunst will keine Erkenntnis geben, sondern „die Bedeutsamkeit des Geschehnisses, der Menschen und Dinge sehen lassen, die in den Lebensbezügen liegt" (92).

Von allen Gebieten menschlichen Geisteslebens gilt aber: „Alle Darstellung ist Objektivierung, Erhebung zur Vorstellbarkeit oder Bildlichkeit oder Begrifflichkeit. Dichtung, Religiosität, Mythenbildung und Metaphysik bilden eine einzige Symbolsprache" (265). Das Symbolisierte aber ist das irrationale, unfaßbare, dauernd wechselnde Leben. Damit ist der Relativismus vollständig. D. macht zwar Anstrengungen, ihn zu überwinden. Die Übereinstimmung der Menschen, die wiederholte Erfahrung, die Gleichheit der menschlichen Natur und der ihr gegenüberstehenden Welt sollen das Dauernde, Übereinstimmende in der menschlichen Erkenntnis erklären und ihm eine metaphysische Festigkeit verleihen. Daß dies nur im Widerspruch zum eigenen System geschehen kann, leuchtet ohne weiteres ein. Dazu kommt für D. noch eine weitere Schwierigkeit: die Zuverlässigkeit unseres Erkenntnisvermögens vermöchten wir ja nur mit Hilfe eben dieses zu prüfenden Er-

kenntnisvermögens zu prüfen. „Dieser Zirkel haftet allem menschlichen Denken an" (183).

Was aber D. schließlich zu dieser philosophischen Stellung geführt hat, das ist wohl die Stärke, mit der er gegenüber anderen, unzulänglichen Versuchen, die Eigenart des menschlichen Geisteslebens zu erfassen, die Lebendigkeit und den geschichtlichen Reichtum betonen mußte. Dabei wurde ihm diese Lebendigkeit zu einer selbständigen Größe. Was er vermeiden wollte, Abstraktionen an Stelle der Wirklichkeit zu setzen, ist ihm so doch widerfahren. Denn diese so vieldeutige Lebendigkeit ist eine Abstraktion und keine empirische Gegebenheit. Dabei übersah er immer mehr die Persönlichkeit des Menschen, das Ich, das als selbiges im Strome des Geschehens beharrt. Gerade dadurch aber geht der Mensch im bloßen Werden und Geschehen nicht schlechthin auf, was ja jedes Bewußtsein von einem Vergangenen als solchem, und damit die wahre Geschichtlichkeit des Menschen, unmöglich machen müßte. Wer Vergangenes als Vergangenes auffassen will, muß selbst über das bloße Fließen sich erheben können. Daß der Mensch das kann, ist begründet in seiner persönlichen Natur, in seinem Selbstbewußtsein, letztlich in dem, was die Scholastik die geistige Substanzialität der Seele nennt. Ohne dieses Selbstbewußtsein wäre der Mensch allerdings an das Werden völlig verloren. Geschichte, die sich dem Werden geistig gegenüberstellt, die D. durch seine Theorie gerade als Wissenschaft retten und in ihrer Selbständigkeit und Eigenart gegenüber den Naturwissenschaften herausstellen wollte, wäre in diesem Falle undenkbar. Paradox könnte man also sagen: Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, gerade weil er nicht nur ein geschichtliches Wesen ist, weil er im Geschichtlichen nicht völlig aufgeht. Ist dies aber der Fall, dann ist absolute Erkenntnis, dann ist Metaphysik möglich, soweit sich auch die Relativität vieler unserer Erkenntnisse, auf die D. mit Recht hingewiesen hat, erstrecken mag.

Daß der Mensch ein persönliches Wesen ist, also seine Erkenntnis besitzt, um sie in ihrem Vollzug weiß und ihn durchschauen kann, das eröffnet auch den Ausweg aus dem oben erwähnten Zirkel. Nur wenn der Mensch ohne Selbstbewußtsein an das Objekt völlig verloren wäre wie das Tier, wäre die Frage ohne Antwort; aber dann würde sie von ihm auch nie gestellt werden können.

Schließlich bleibt es bei D.s Auffassung der Lebendigkeit völlig unbegreiflich und sinnlos, warum die Lebendigkeit nach Lösung des Lebensrätsels sucht, das sie doch selber ist, warum sie Weltanschauungen aufbaut und sich in Symbolen, über deren reale Bedeutung sie sich doch nicht klar werden kann, sich selber gegenüberstellt. Eine solche Lebendigkeit kann niemals ein Letztes, Absolutes sein, sondern fordert gerade eine Metaphysik, die auf ihre Fragen Antwort gibt und letzte Erklärung.

Besprechungen.

Lippert, Peter, S. J., Die Kirche Christi. 1. bis 6. Tausend. 8° (293 S.) Freiburg 1931, Herder. *M* 3.50; Lw. *M* 5.—.

Jede sachliche Würdigung hat von einer Feststellung des Zweckes und der Eigenart auszugehen. Eine fachtheologische Forschung oder Darstellung will das Buch nicht sein. Verf. verrät zwar, daß er die hingehörigen Arbeiten kennt und verwertet (vgl. z. B. 104 ff. über die Verfassung der Urkirche), verzichtet aber auf Belege im einzelnen, Kritik und Nachprüfung, scharfe Formulierungen, sachliche, erschöpfende Beweisführung und Systematik. Im besonderen will das Buch nicht „apologetisch" oder fundamentaltheologisch sein, wie es die meisten Schriften über die Kirche sind. Das geschichtliche Beweismaterial für die Tatsache der Offenbarung, die Wahrheit der Kirche und die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, wird mehr vorausgesetzt als in einer auch nur annähernden Vollständigkeit wiedergegeben. Auch die neueren analytischen Beweisgänge werden nur gelegentlich (13 ff., 161 f.) und andeutungsweise (281 ff.) berührt. L. will nichts weniger als ein Textbuch der Apologetik schreiben: er sieht von „anderen, mehr wesentlichen Gründen" ab, die „jenseits" der „psychologischen Erklärungen liegen" (183). Das Buch war ursprünglich als ein Bändchen der „Credo" benannten Darstellungen aus der christlichen Glaubenslehre gedacht; aber Dogmatik ist es nach Methode, Form und Inhalt auch nicht. Es ist vielmehr vor allem ein pastorales Buch, eine originelle, ganz moderne Apologie, „von Seele zu Seele". L. lebt sich in die Schwierigkeiten des heutigen Gebildeten ein, fühlt sie tief mit (z. B. 51 176 189), spricht sie scharf aus (z. B. 175 26), beurteilt sie weitherzig, sehr weitherzig (z. B. 177 ff. 192 259), und sucht sie zu überwinden durch sinnige, nicht selten geistreiche (z. B. 131), formgewandte Darlegung des Vernunftgemäßen und Ansprechenden im Leben der Kirche. Selbst erfüllt von inniger, treuer Liebe zur Kirche, will er viele, die gedrückt und mutlos sind, aufrichten und froh machen.

Der Fachtheologe kann in dem Buche eine Ergänzung seiner wissenschaftlichen Arbeit sehen. Ist doch die leise ausgesprochene Sorge wohl nicht ganz unberechtigt, daß unsere wissenschaftliche Behandlung der Lehre von der Kirche öfters zu einseitig apologetisch und — so notwendig und unersetzlich auch der geschichtliche Tatsachennachweis in der Glaubensbegründung ist — zu exklusiv historisch zu werden droht und die alte Mahnung vergißt, daß neben dem „quod est verum" auch das „quomodo sit verum" zu berücksichtigen bleibt. Die Fragezeichen, die der Fachtheologe an manchen Stellen beifügen wird (z. B. 142 198 259 ff. 274), kann er beim Weiterlesen nicht selten wieder durchstreichen, jedenfalls aber oft zur wissenschaftlichen Gewissenserforschung verwerten, ob seine eigenen Darlegungen, formell und inhaltlich betrachtet, auch den Gegenwartsbedürfnissen gerecht werden. Damit ist dann vielleicht auch, wie immer wieder gewünscht wird, zur Versöhnung von „objektiver" und „subjektiver Apologetik" einiges beigetragen.

Zur Bestätigung des Gesagten sei in kurzem Überblick der Inhalt des Buches angedeutet. Im ersten Teile, überschrieben „Das Erlebnis der Kirche", werden die historisch sich ablösenden „Kirchenbilder" der stets „gleichen Realität" (30) gezeichnet: der „Liebesbund" (die Agape) des Urchristentums, in dem aber der „Strahl autoritativen Wesens bereits aufdämmerte" (35); der Gottesstaat, nicht

ganz im Sinne der Civitas Dei des hl. Augustinus, im Mittelalter (vgl. die Bulle „Unam sanctam", 39); die Kirche der Autorität in der Neuzeit, wo man sich gegenüber dem „neu erwachenden Bewußtsein persönlicher Haltung" eigentlich erst der „ganzen Tragweite der kirchlichen Forderungen" überall „voll bewußt" wurde (42 44); die Kirche der Gegenwart, welche als Kirche der „objektiven Wirklichkeit" (48) die „letzte Zuflucht der Völker vor dem letzten, furchtbarsten Grauen" darstellt (66 f.). — Der zweite Teil sucht den „Begriff der Kirche" so festzustellen, daß er aus „ihrem Bewußtsein" als ihren Daseinszweck erweist die „Erfüllung der Lebensaufgabe Jesu Christi" (74). Was L. dann, meist in der herkömmlichen Weise, über Gründung der Kirche durch Christus, Nachfolger der Apostel, Vollmachten der Kirche, Rechts- und Beamtenkirche, kirchlichen Gehorsam sagt, wird eigenartig durch die ständige Bezugnahme auf modernes Empfinden, wie z. B. die Darlegung über die Autorität der Kirche in weltlichen Fragen der Wissenschaft und des Lebens (131), über Inquisition und Hexenverfolgung (142), über das „Allzumenschliche" als „stärkste Belastungsprobe" (189), über „die empfindlichste Stelle des ganzen katholischen, kirchlichen Systemes", nämlich die „Umkleidung menschlicher Dinge mit göttlicher Autorität" (173), über „starren Buchstabengeist" (177 ff.). Manches hat hier und anderswo eine persönliche, bisweilen durchaus subjektive Note; so z. B. auch, wenn es von der „künstlerischen Hochblüte des Papsttums" heißt: „Es liegt noch jetzt ein kalter Schauer, ein unpersönlicher Hauch des Todes über all dieser Schönheit, so daß man beinahe den Eindruck bekommt: in Rom sind nur die Reste der vorchristlichen Kunst von ganz reiner und vollkommener Schönheit" (198). — Der dritte Teil behandelt den Glauben an die Kirche: statt des bloß „historischen und rationalen Imperativs" soll „sein persönlich gestaltetes Du-Verhältnis zu Christus" gelten (189). Aus Christus und seinen „Werkzeugen", den großen und heiligen Persönlichkeiten, kommt „das Lebendige" in der Kirche (190 ff.). „Der wahrhafte Katholik lebt nicht so sehr aus dem Kirchenbegriff als vielmehr aus dem Kirchenglauben" (215 f.). Gut wäre es, wenn Verf. in einer späteren Auflage den Begriff des Glaubens an einer Stelle scharf formuliert ausspräche, damit den öfters gebotenen Umschreibungen ihr beabsichtigter richtiger Sinn gewahrt bleibt (z. B. „religiöses Schauen, das nicht bloß den Verstand bewegt", „intuitiv, beinahe künstlerisch", „mitlebend, mitempfindend", Verhältnis zwischen „rational" und „Glauben"). Auch sonst wäre bei dem aus dem Zweck verständlichen Streben nach Angleichung an eine moderne und irenische Ausdrucksweise gelegentlich ein erklärender Zusatz wünschenswert, so z. B. bei dem Satze, daß die Kirchenämter „nicht so sehr eine juristische Festsetzung, als vielmehr ein Sichtbarwerden eines in unsichtbaren Seelentiefen liegenden Gefüges" seien (233): „Die Kirche strömt zu allererst aus dem göttlichen Leben in das Innerste der Seelen ein und wird erst von hier aus und gleichsam nachträglich sichtbar in der Außenwelt" (234). Für die Mitgliedschaft in der Kirche ist dem Verf. der Satz bestimmend: „Der metaphysische Sinn der Zugehörigkeit zur Kirche" ist die Verbindung „mit den Gnadenkräften Christi" (265), woraus sich ergibt, „daß wohl kein einziger Mensch ganz außerhalb des Bereiches Christi und damit auch außerhalb der Kirche fällt" (271). Bei den „Wegen zur Kirche" hält L. mit Recht „die rein rationalen, ja wissenschaftlichen Erkenntnisse" (280) für außerordentlich wichtig und notwendig, wenn auch „für die Praxis jene Mittel von größerer Bedeutung" sind, „die schon ein irrationales Element enthalten" (281), d. h. außer der intellektuellen Überzeugung

auch das emotionale Element, entsprechende Gemüts- und Willensverfassung, schaffen. Es wird dabei besonders auf den Beweisgedanken des Vaticanums (Ecclesia per se ipsa, s. 3 c. 3) hingewiesen. Alles menschliche Bemühen aber bleibt „ohnmächtig", wenn nicht „jene geheimnisvollen Anziehungskräfte, die wir Gnade nennen, ... die Seelen in das Heiligtum hineinziehen" (283 f.). Um die Gnade aber müssen wir beten: für uns selbst und als Glieder „der heiligen Herzens- und Gütergemeinschaft", der „communio sanctorum" (286), für alle, die im Leibe Christi miteinander verbunden sind. L. Kösters S. J.

Wilms, Hieronymus, O. P., Albert der Große. 8° (237 S.) München 1930, Kösel & Pustet. Geb. *M* 6.50.

Seit dem 1857 erschienenen Buche Sigharts besaßen wir keine größere Biographie des seligen Albert. Auch W. hat nicht die Absicht, eine endgültige Biographie zu verfassen. Aber sein ungemein ansprechendes Werk, das die gesamte Forschung der letzten 50 Jahre sorgfältig benutzt hat, bietet einstweilen einen guten Ersatz. Nach Angabe der bis jetzt feststehenden Lebensdaten wird Albert als Naturforscher, Philosoph, Theologe und Heiliger geschildert. Die Vereinigung all des Geleisteten in einem Spiegelbild weckt freudiges Erstaunen über die Größe des Erreichten und noch mehr über die Größe der Arbeit, die zu diesem Erfolge führte, und die sittliche Größe, die allein zu solch ausdauerndem und selbstlosem Schaffen befähigen konnte. Besonders anregend wirkt die Zeichnung des liebevoll in Gottes Schöpfung sich versenkenden genialen Naturbeobachters mit all den trefflichen Einzelzügen. Unbestritten bleibt auch das Verdienst Alberts um den Durchbruch der christlich-aristotelischen Philosophie. Aber eine gewisse Zurückhaltung ist hier einstweilen noch am Platze. Denn neuere Forschungen deuten darauf hin, daß Albert in Paris, ja vielleicht schon in Padua eine starke aristotelische Strömung vorfand. Ist es ferner nicht recht wahrscheinlich, daß, ähnlich wie Roland von Cremona und Johannes de S. Aegidio Ärzte waren, auch er zuerst Medizin in Padua studierte? Auf ein großes philosophisches Verdienst Alberts konnte Grabmann jüngst hinweisen. Durch die Quaestiones in Ethicam, die Pelzer vor einigen Jahren entdeckt hat, wurde er der bedeutendste, wenn nicht der erste Wegebereiter der Nikomachischen Ethik. In den Forschungen über den Theologen Albert sind wir über verheißungsvolle Anfänge noch nicht hinausgekommen. Zur Würdigung des Heiligen, die etwas unter dem störenden Schema der Großmut leidet, könnten die Werke, in denen nicht zu selten Charakter und Tugendstreben sich widerspiegeln, mit Frucht noch mehr herangezogen werden. Auch für ein Itinerar finden sich dort manche Bemerkungen.

Einige Einzelheiten wären bei einer Neuauflage des trefflichen Werkes wohl zu bessern. Daß Albert der Familie Bollstätt angehört — der Grafensohn, der ähnlich wie bei Thomas noch immer umläuft, ist glücklich geschwunden —, muß wegen des sehr späten Zeugnisses mit großer Vorsicht aufgenommen werden. Er selbst nennt sich einfach Albert von Lauingen. Sein Aufenthalt zu Padua im Winter 1222/23 steht durch den Bericht über das große Erdbeben dieses Jahres eindeutig fest (vgl. HistJb 42 [1922] 102—106). Daher gewinnt die auch von W. gemachte Annahme, daß der Bericht Frachets über den jungen Mann, der zu Padua von Jordan aufgenommen wird, sich ursprünglich auf Albert bezieht, an Wahrscheinlichkeit. Falls Albert von Padua sich unmittelbar nach Köln begab, wofür sehr triftige Gründe sprechen, so mußte dort das Zusammenleben mit dem tief frommen Prior Heinrich von Köln (Utrecht), dem sein Freund Jordan im Leben des hl. Domi-

nikus ein so ansprechendes Denkmal der Freundesliebe setzte, auf ihn den günstigsten Einfluß ausüben. Paris kann wegen des entgegenstehenden formellen Zeugnisses Roger Bacons als Studienort nicht in Betracht kommen (27). In betreff der Aristotelesparaphrasen geht es heute nicht mehr an, zu behaupten, daß die gewöhnliche Ansicht sie in eine viel frühere Zeit als 1266 verlege. Es steht eindeutig fest, daß sie nicht sämtlich vor 1256 geschrieben wurden, wie die Hypothese Mandonnets wollte, sondern daß De animalibus und damit auch die folgenden Werke, zumal die Metaphysik, erst nach 1268 verfaßt sind (vgl. ZKathTh 47 [1923] 475—482). Auch der Matthäus- und Lukaskommentar wurden erst nach etwa 1270 vollendet (a. a. O.). In der Frage des Schriftchens De adhaerendo Deo, das wohl sicher weder Albert noch Johann von Kastl zum Verfasser hat, waren die Arbeiten von Huyben (Vie Spirituelle 1922 f.) und v. Frentz (Schol 2 [1927] 79—92) zu berücksichtigen. Auch die von P. de Loë herausgegebene Homilie zu Luk. 11, 27 ist jedenfalls unecht (vgl. ZKathTh 42 [1918] 654—657). Dagegen sind die Akten über Echtheit oder Unechtheit der Philosophia Pauperum noch keineswegs geschlossen. Daß Albert den Wilhelm von Moerbeke zu seinen Aristotelesübersetzungen angeregt habe, will mir wenig einleuchten. Warum denn benutzte in dieser Annahme Albert für seine Paraphrasen zu De animalibus und zur Metaphysik die arabisch-lateinische Übersetzung und die Metaphysica media, da doch die Übersetzungen Wilhelms längst erschienen waren? Zu bedauern ist, daß die zum Jubiläum 1880 in den Stimmen aus Maria-Laach erschienenen Artikel Ehrles, welche zugleich mit der Arbeit von Hertling grundlegend waren, übersehen wurden. In einer folgenden Auflage wäre man für eine Zusammenstellung der wissenschaftlichen Albertusliteratur dankbar. Fr. Pelster S. J.

Günther, Hans R. G., Jung-Stilling. Ein Beitrag zur Psychologie des deutschen Pietismus. gr. 8° (186 S.) München 1928, Reinhardt. *M* 6.50; Lw. *M* 8.50.

Das Buch verdient ernste Beachtung wegen des behandelten Stoffes und noch mehr wegen der in ihm angewandten historischen Methoden und der kurzen, aber inhaltreichen grundsätzlichen Erwägungen, die der eigentlichen Abhandlung vorausgeschickt sind. Der Verf. bietet ein ganz neues Bild des gegen Ausgang des 18. Jahrhunderts als religiösen Führers und Bekämpfers der Aufklärung weithin berühmten Pietisten Johann Heinrich Jung, genannt Jung-Stilling. Er glaubt zeigen zu können, daß Jung-Stilling keineswegs die große, gottgeleitete Persönlichkeit war, als die er selbst sich in seinen vielgelesenen autobiographischen Büchern zu erweisen sucht. Jung, der weder als Mensch noch als religiöser Typ bedeutend war, hat sich in Vorstellungen hineingearbeitet, die ihm aus seiner pietistischen Umgebung zugeflossen waren, um über das Ungenügen an seinem wahren Wesen hinwegzukommen. Ohne das reale Selbst zu verlieren, das ihn unbefriedigt ließ, erstrebte er ein neues positives Lebens- und Persönlichkeitsideal, das er nicht durchzusetzen vermochte.

Der Verf. kommt zu diesem Ergebnis, das trotz mancher Mängel seines Beweises richtig sein dürfte, auf dem Wege der von Spranger vor allem vorgezeichneten Strukturpsychologie, die er in der Einleitung eingehend rechtfertigt. Er sieht in ihr die der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, die noch immer einseitig auf das Lehrhaft-Dogmatische abgestellt ist, notwendige Ergänzung und Fortführung. Es fehlt der protestantischen Kirchenhistorie die Beziehung zur Totalität der Erscheinungen und noch mehr die vor dem Dogmatischen

liegende Erfassung des Lebendigen, Persönlichen, des religiösen Erlebens bei den religiösen Führern. Das religiöse Erleben selber muß wieder, wie G. gut ausführt, aus der Totalität der Erscheinungen heraus gedeutet werden. Die Kritik, die er an der bisherigen Geschichtsschreibung des Religiösen im Protestantismus übt, trifft weithin das Richtige. Er tat aber gut daran, seine Bemerkungen auf die protestantische Historie einzuschränken. Für den katholischen Kirchengeschichtsschreiber sind die Dinge wesentlich anders gelagert. Gerade G.s Beobachtungen zeigen z. B., daß die katholische Geschichtsschreibung wegen der viel komplexeren Auffassung des Religiösen, das auch das Persönliche-Lebendige (Hagiographie!) immer berücksichtigen muß, diesen Forderungen weithin nachkam und die Darstellung der religiösen Entwicklungen auf viel breiterer Grundlage betrieben hat. Das Buch G.s mahnt uns, wertvolles Gut, das die alte katholische Auffassung als gegeben betrachten darf, nicht zu vernachlässigen.

J. Grisar S. J.

Guibert, Joseph de, S. J., Études de Théologie mystique. 8° (VIII u. 320 S.) Toulouse 1930, Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique et de l'Apostolat de la Prière. *Fr* 15.—.

Verf. hat hier eine Reihe von Artikeln vereint, die zum größten Teil in der RevAscMyst erschienen waren. Sie behandeln die heute vielumstrittenen Fragen der Mystik: aktives und kontemplatives Leben, eingegossene und erworbene Beschauung, Beschauung und Gaben des Heiligen Geistes, Beschauung und methodische Betrachtung, Terminologie und Methode der mystischen Theologie. Ohne die Gegensätze der Meinungen zu übertreiben noch sie zu verdecken, stellt G. klar die Punkte heraus, in denen Übereinstimmung herrscht und wo die Ansichten auseinandergehen, um dann mit guten Beweisen und klug abgewogenem Urteil das Studium der Probleme zu fördern. Hier soll sein Beitrag zum Thema: „Beschauung, der gewöhnliche oder ein außergewöhnlicher Weg zur Heiligkeit?" gewürdigt werden, wie er sich in den verschiedenen Kapiteln zerstreut findet. G. verlangt zunächst klare Problemstellung und gibt daher das zuerst an, was allgemein zugegeben wird: Heiligkeit besteht wesentlich in der Fülle der heiligmachenden Gnade und der Liebe. Um zu ihr zu gelangen, ist auf der einen Seite eine große Zahl von wirkenden Gnaden, auf der anderen treue Mitwirkung notwendig. Zu diesen gehört eine wachsende Vereinigung des Denkens und Wollens mit Gott und daher stärkeres und einfacheres Gebetsleben, sowie aktive und passive Reinigung der Seele. Die Gaben des Heiligen Geistes, die jeder Gerechte besitzt, werden in stärkerem Maße wirksam und beherrschen immer mehr das ganze Seelenleben. Eine ganz besondere Wirksamkeit üben sie auf das Gebetsleben aus, und erst hier beginnt das Problem, ob nämlich die, oder genauer gesagt eine bestimmte Art der Erhöhung des Gebetslebens zur Heiligkeit erfordert ist. Denn daß die höchsten Arten der Beschauung, die die Gesetze der Psychologie wesentlich überschreiten und ein experimentelles Innewerden Gottes besagen, also die eigentliche *contemplatio infusa*, zur Heiligkeit nicht notwendig sind, noch weniger aber Ekstasen, Stigmen u. ä., wird allgemein zugegeben, ebenso jedoch auf der anderen Seite, daß die Vertiefung des Gebetslebens in Augenblicken des Trostes regelmäßig und notwendig eintritt. Damit wird die Frage nach dem allgemeinen Beruf zur Beschauung auf die mittleren Stadien: des Gebetes der Einfachheit, des affektiven Gebetes und des Gebetes der Ruhe, eingeschränkt. Sie alle sind in gewisser Weise eingegossen, d. h. einem besonderen Wirken der Geistesgaben zu-

zuschreiben, auch schon das Gebet der Einfachheit, nämlich des gedanklichen Elements; denn wenn dieses auch theoretisch auf die gleiche Stufe zu stellen sei wie etwa die wissenschaftliche und künstlerische Intuition, so komme es, meint G., doch praktisch ohne besondere Gnadenwirkung nicht zustande. So gewinnt G. einen ansprechenden vermittelnden Standpunkt.

Als zweites verlangt G. mit Recht klare Begriffe. Die Unterschiede von Wirksamkeit der Geistesgaben im allgemeinen und im Gebetsleben im besonderen, von wesentlichen und unwesentlichen Phänomenen der Mystik, von eingegossener und erworbener Beschauung sind schon oben zutage getreten. Wichtiger noch ist die eindeutige Benutzung des Terminus: gewöhnlicher Weg zur Heiligkeit. Hier ist vorauszuschicken, daß es etwas anderes ist, zur hohen Heiligkeit, und etwas anderes, zur Mystik berufen zu sein. Schon daß die Berufung zur ersteren allgemein sei, wird man kaum beweisen können. Soweit sie aber vorhanden ist, wird weiter zu zeigen sein, ob Beschauung im oben gegebenen Sinn der „gewöhnliche" Weg dazu ist. Will man mit diesem Ausdruck nur sagen, daß Beschauung keine *gratia gratis data* sei wie die Prophetie, so findet das keinen Widerspruch. Will man jedoch eine Notwendigkeit damit ausdrücken, so ist eine dreifache zu unterscheiden, um zu einem klaren Resultat zu kommen: 1. *de iure*, als notwendiges Mittel zur Heiligkeit, 2. *de facto*, als durch Gottes Vorsehung tatsächlich immer gewährte Vorbedingung, 3. im weiteren Sinn: gewöhnliches, in der Mehrzahl der Fälle gegebenes Mittel, ohne daß es eigentlich notwendig wäre. Gerade diese letzte, stark abgeschwächte Bedeutung meinen, ziemlich mißverständlich, manche Autoren, wenn sie vom notwendigen und gewöhnlichen Weg der Beschauung sprechen.

Als drittes verlangt G. bei Untersuchung der Fragen die richtige Methode. Damit meint er einmal, daß man nicht mit dem Letzten, Speziellen beginnen darf, sondern vom Allgemeineren zum Besonderen fortschreiten muß, wie er es selbst durch die vorausgeschickte Klarstellung der Begriffe tut. Vor allem aber will er die induktive und deduktive Methode einander gegenüberstellen. Dabei gibt er mit gutem Grund der induktiven den Vorzug. Denn deren Quellen, die mystischen Schriften und Selbstbiographien, sind seit den Tagen der hl. Theresia recht zahlreich. Dagegen bieten die Grundlagen der spekulativen Theologie: Heilige Schrift, Väter, mittelalterliche Theologen, nur verhältnismäßig wenig Material. Die sogenannten mystischen Texte der Evangelien verlieren dadurch den besten Teil ihrer Beweiskraft, daß sie meist für alle Gläubigen gelten, nicht nur für bestimmte und bevorzugte. Die *vita contemplativa* der Scholastik ist ein noch nicht genügend scharf gefaßter Begriff, der fast ganz mit dem der *via unitiva* schlechthin zusammenfällt und vor allem erworbene und eingegossene Beschauung noch kaum sondert. Insbesondere ist das theologische Wissen über die sieben Gaben des Heiligen Geistes äußerst spärlich und reicht keineswegs zum Aufbau einer mystischen Theologie. — Verhängnisvoll kann noch ein anderer methodischer Fehler werden: das Gleichsetzen von mystischer Theologie und dogmatischer Spekulation. Tatsächlich ist wegen des Mangels an skripturistischen Grundlagen und kirchlichen Lehrentscheidungen der Zusammenhang von beiden nur recht gering. Daher ist es unbegründet, den „allgemeinen Beruf zur Beschauung" als eine notwendig aus einem bestimmten theologischen System fließende Doktrin auszugeben. Nicht nur, daß die Vertreter der mystischen Anschauungen sich gar nicht so reinlich nach Theologenschulen scheiden, vor allem die Mystiker selbst, auf die man sich stützt, sind

von Schulmeinungen meist nur sehr wenig beeinflußt, und der hl. Thomas, der Doctor communis, kann wegen seiner noch wenig spezifizierten Fragestellung von keiner der Ansichten für sich in Anspruch genommen werden.

Schließlich geht G. auf den zu führenden Beweis selbst ein. Wie schon erwähnt, ist er nicht aus der Heiligen Schrift, den Vätern, den großen Theologen zu führen; auch die sieben Gaben bleiben nicht, wie man manchmal meint, ohne allgemeine Berufung zur Beschauung unwirksam, da sie sich ebenso in anderer Weise, etwa in heroischer Buße oder in Liebesdiensten, entfalten können. Selbst die Gabe der Weisheit kann sich auch als praktisches Licht auswirken. Übrigens ist bekanntlich eine *realis distinctio* der sieben Gaben theologisch bisher nicht erwiesen. So ist also die Antwort auf die zu Anfang gestellte Frage bei der mystischen Tradition zu suchen. Sie ist noch nicht vollkommen erforscht, aber unser bisheriges Wissen weist viel eher in die Richtung, daß nicht nur die höheren, sondern auch die niederen Stufen der eingegossenen Beschauung sich nicht einmal bei der Mehrzahl der ernst nach Vollkommenheit strebenden Seelen finden.

Von der durch Sachlichkeit, Gründlichkeit, Klarheit ausgezeichneten Arbeit möchte man wünschen, daß sie sich zu einer systematischen Theologie der Mystik ausweite und so die wertvolle und langersehnte Ergänzung zu Poulains wesentlich beschreibender Mystik werde. Auch so schon wird keiner an dem Werk vorbeigehen können, der sich wissenschaftlich mit den Fragen der Mystik befassen will.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Abhandlungen und Monographien zur Philosophie des Wirklichen, hrsg. von E. R. Jaensch: 1. Jaensch, E. R., Vorfragen zur Wirklichkeitsphilosophie. — 2. Oppenheimer, Friedrich, Der Kausalbegriff in der neuesten Physik. gr. 8° (VIII u. 256 S.) Leipzig 1931, Barth. *M* 12.—.

1. Jaensch. Inhalt: I. Über generelle Wirklichkeitstäuschungen. II. Eidetik, Aufbau der Wahrnehmungswelt, Ausgangspunkte und Grundlagen des menschlichen Weltbildes. III. Anthropologie und Völkerleben. — In I hebt der Verf. hervor, daß es für den Menschen schwer ist, Kontakt mit der Wirklichkeit zu gewinnen, selbst dort, wo er in der ausdrücklichen Absicht, ein solches Verhältnis herzustellen, an das Wirkliche herantritt. Die Wissenschaften glauben zwar, das Reale selbst zu erfassen, allein sie gewinnen immer nur eine perspektivische Ansicht davon, und diese ist in entscheidender Weise durch die seelischen Strukturen bestimmt, die den Aufbau der betreffenden Wissenschaft bedingen, die ihr undiskutiertes Apriori und damit auch die Richtung ihres Fragens und Suchens vorzeichnen. Die seelischen „Rezeptoren" erfassen immer nur die Teilinhalte, auf die sie selbst abgestimmt sind. Jeder seelische Strukturtypus birgt somit in sich gewisse Gefahren der Wirklichkeitsverfehlung. Die Motive der Wirklichkeitsfälschung bei den verschiedenen seelischen Grundformen werden in I auf der Grundlage der typologischen Untersuchungen des Verf. durchgeführt. — In II verteidigt der Verf. die Eidetik und sucht nachzuweisen, daß sie von großer Bedeutung für die Grundfragen der allgemeinen Psychologie und Erkenntnislehre ist. Die drei Hauptargumente, die man gegen diese allgemeine Bedeutung der Eidetik ins Feld geführt hat, werden kritisiert. Dann werden der Aufbau der Wahrnehmungswelt, die Ausgangspunkte und die Grundlagen des menschlichen Weltbildes erörtert. — In III beschäftigt der Verf. sich mit den Völkertypen, ihrer Einstellung zur Wirklichkeit und ihren Wirklich-

keitstäuschungen. Den Franzosen schreibt er den S_2-Typus (=Synästhetikertypus) zu. Damit soll kein Werturteil abgegeben werden. Der Leser soll zur Weitherzigkeit und Duldung angeregt und von der strukturell bedingten Enge des eigenen Blickfeldes befreit werden. Im Engländer sieht der Verf. den Ii(= nach innen integrierenden)-Typus. Mit einer gewissen Wärme bespricht der Verf. den italienischen I_1-Typus und die faschistische Bewegung. Der I_1-Typus ist ein jugendlicher, nach außen integrierender Typus. Im deutschen Volke überwiegt nach dem Verf. der I_2-, d. h. der integrierende idealistische Typus. Der Träger dieses Typus ist ein Wanderer zwischen zwei Welten, zwischen der realen und der idealen Welt. Es ist der Typus des Jünglingsalters. — Das Buch ist schwer zu lesen wegen seiner Unübersichtlichkeit und Undurchsichtigkeit. Nur drei große Kapitel ohne Unterteilungen werden geboten.

2. Oppenheimer. „Es ist bekannt, daß die moderne Atomphysik begründete Zweifel an der Durchführung des Kausalitätsprinzips im Aufbau einer Theorie der atomaren Erscheinungen geltend gemacht hat, ja, das Prinzip in einem bestimmten Sinne entbehrlich erweist. Diesen herauszustellen und erkenntniskritisch zu beleuchten, ist der wesentliche Zweck vorliegender Arbeit" (237). — Inhalt: 1. Begriff und Prinzip der Kausalität in der „alten" Physik. 2. Erkenntnistheoretischer Charakter des Kausalitätsprinzips. (Das Kausalitätsprinzip ist ein Postulat, das der Bearbeitung der Erfahrungswirklichkeit durch die Wissenschaft der Physik zugrunde gelegt werden muß: 243.) 3. Über die Möglichkeit einer Auflockerung des Kausalitätsprinzips in der Physik. (In der Praxis der naturwissenschaftlichen Arbeit existiert der schroffe Gegensatz von *a priori* und *a posteriori* im Kantischen Sinne nicht, sondern eine reiche Stufenleiter der Festigkeit: 245.) 4. Quantenmechanik und Kausalitätsprinzip. (Die eine Aufgabe der Theorie ist, die erfahrbaren Tatsachen zu beschreiben. Hierfür ist das Kausalitätsprinzip entbehrlich: 247. Im makroskopischen Geschehen haben wir es immer mit einer großen Zahl von Elementarteilchen zu tun. Die Indeterminiertheit des einzelnen Teilchens äußert sich praktisch gar nicht. Es herrscht hier das „Gesetz der großen Zahlen", welches aus Wahrscheinlichkeitsaussagen statistische Gesetzmäßigkeiten macht und das Individuelle und Unkontrollierbare eliminiert: 248.) 5. Erkenntniskritische Erörterung. (Im Begriffe der Wahrscheinlichkeit liegen noch viele Probleme verborgen: 248. Die einem gewissen Zustande des Atoms zukommende Wahrscheinlichkeit ist als letztes, nicht weiter reduzierbares Element der Naturbeschreibung anzusehen. Die zweite Aufgabe der Theorie, die Vorhersage zukünftiger Ereignisse, ist auch durch das statistische Gesetz ermöglicht. Es bleibt ein Unsicherheitsfaktor, der sich aber praktisch nicht geltend macht: 250.) 6. Der Plancksche Standpunkt. (In der Quantenmechanik sind die Materiewellen als die Bewegungselemente anzusehen. Die Materiewellen sind aber durch das entsprechende mathematische Randwertproblem eindeutig bestimmt. In bezug auf sie ist somit kein Indeterminismus vorhanden. Aber die Materiewellen bestimmen nur Wahrscheinlichkeiten für die Konfiguration des Teilchensystems. Die Fragestellung nach der Konfiguration der Teilchen zu einer bestimmten Zeit ist somit verkehrt gestellt und führt mit Notwendigkeit zum Indeterminismus: 252 f.). 7. Weitere Erkenntnistheoretische Bemerkungen. (Auch wenn man sich auf den Standpunkt der Indeterminiertheit des Naturgeschehens im Sinne der physikalischen Theorie stellt, so ist damit keineswegs die Frage nach der Determiniertheit des Naturgeschehens im Hinblick auf den reinen, philosophischen Kausalitäts-

begriff sinnlos geworden. Denn der physikalische Kausalitätsbegriff ist enger als der reine Begriff der Kausalität: 255.) — Die Ausführungen des Verf. sind sehr klar und durchsichtig. Die kurze Abhandlung liest sich leicht. A. Steichen S. J.

Kern, Benno, Wirkungsformen der Übung. gr. 8° (IX u. 511 S.) Münster 1930, Heliosverlag. *M* 35.—; geb. *M* 42.50.

Die sehr wertvolle Untersuchung beruht auf der Arbeit eines Jahrzehnts und der Mitwirkung vieler Mitarbeiter; sie fördert die Psychologie der Übung und die Grundlagen der Eignungstechnik in ungewöhnlichem Maße. Der lange theoretische Teil entwickelt die Begriffe und Methoden zur Gewinnung der Übungsgesetze. Der längere experimentelle Teil bringt die vielen eigenen Versuchsreihen. Die Methodik läßt an Genauigkeit und Tiefe das bisher Vorliegende weit hinter sich zurück. Als Grundbedingung für eine gute Übungskurve erweist sich der Übungswille, daß man möglichste Fortschritte machen will. Wichtige Fragen der Übungspsychologie sind das Ökonomieproblem, d. h. mit möglichst wenig Arbeitszeit eine bestimmte Übungsgröße zu erreichen; dann die Frage der Wirkungsgrenze, ob die Übung einen Höchstwert hat oder unbeschränkt ansteigt; das Hauptproblem ist das der Rangreihenkonstanz, ob nämlich die Rangreihe der Versuchsteilnehmer bei der ersten Prüfung während der folgenden Übung erhalten bleibt oder von welchem späteren Stadium an das geschieht. Neben der Korrelationsmethode bildet Verf. dafür neue Methoden aus, wie die anschauliche Gruppenprofilkurve oder als abgekürztes Verfahren die Feststellung der Gruppenfestigkeit oder die Bestimmung des Schwierigkeitsgrades von Paralleltests.

Die Übungsversuche selbst sind das Verbinden von Punkten (die Punktreihen), Addieren (Rechenversuche), ABC-Versuche (das Ordnen durcheinander gewürfelter Buchstaben), Durchstreichungsversuche, der Reimtest (als Intelligenztest). Die Einzelversuche weniger Minuten werden mehrmals in der Woche, viele (4 bis 20) Wochen lang wiederholt, meist durch Gruppen von etwa zehn Teilnehmern. Auffallend ist der große Übungsgewinn bei einer oft sehr kleinen Gesamtübungszeit; nicht selten sind Steigerungen um 200 oder 400 Prozent der Anfangsleistung. Kurze Übungen während weniger Wochen können eine mehrjährige natürliche Entwicklungsperiode ersetzen. Der Gewinn ist regelmäßig in den ersten Tagen besonders hoch. In Wirklichkeit wird hier aber durch Anfangshemmungen der erste Tageswert stark herabgedrückt und täuscht so eine enorm hohe Verbesserung beim folgenden Versuch vor; nach einigen Wochen kommt mit der Überwindung der Anfangshemmungen, also mit dem Eintritt der Gewöhnung, der normale Anstieg der Übungskurve, der, in Quotienten berechnet, sich ziemlich konstant zeigt. Eine Wirkungsgrenze wurde in diesen Versuchen nie erreicht, auch nicht nach 20 Wochen Übung. Sehr klar bestätigte sich das ontogenetische Übungsgesetz, die Abhängigkeit vom Alter: je älter der Übende, desto höher sind seine Anfangsleistungen und desto geringer der prozentuale Übungsgewinn. Auch das allgemeinere Gesetz, daß auch bei gleichem Alter dem höheren Anfangswert ein geringerer Gewinn entspricht, bewährte sich; aber nur, wenn man den Schlußwert der Übungsreihe mit dem ersten Versuchstag vergleicht, aber nicht mehr, wenn man die ersten Versuche ausschließt und mit einem Versuch nach Eintritt der Gewöhnung vergleicht. Die oft gehörte Behauptung, daß innerhalb jeder Übungsreihe der jeweilig spätere Fortschritt immer schwächer werde (das Übungsfolgegesetz), bewährte sich in allen hiesigen Versuchen nicht, da es

gelang, durch die Massenversuche eine Wettbewerbsstimmung zu erzeugen und so den Übungswillen auf der Höhe zu erhalten. Nach Abschluß der Versuche setzt auch eine längere Pause die Übungswirkung sehr wenig herab; die Übungsfestigkeit ist erheblich. Aus den ersten Übungstagen kann man keine Prognose über die späteren Rangreihen geben; das ist erst nach einigen Wochen möglich, bei den Rechenversuchen schon nach zwei Wochen, bei den Durchstreichungsversuchen erst nach sieben bis acht Wochen.

Bei allen Ergebnissen zieht K. auch die bisherigen größeren Untersuchungen zum Vergleich heran und weist die Übereinstimmung in den gewonnenen Übungsgesetzen nach. Nur äußerst selten bleibt eine noch nicht erklärbare Unstimmigkeit zurück. Auf diese Weise bringt die Arbeit in den bisherigen Wirrwarr der Ergebnisse einheitliche Linien. K. zieht aus seinen Untersuchungen ziemlich skeptische Folgerungen gegenüber dem gegenwärtigen Betrieb der Eignungsprüfungen und auch der Intelligenzprüfungen. Für die technischen Prüfungen einzelner Fertigkeiten durch eine einmalige Untersuchung ist er sicher im Recht. Bei den Intelligenzmessungen kann man zugeben, daß die einzelne Prüfung nicht sicher ist, was auch zugegeben wird. Anderseits kann man auf die Verschiedenheit der Bedingungen hinweisen. In den Prüfungen sind da gewöhnlich eine größere Menge verschiedenartiger Tests nebeneinander gestellt, so daß zufällige Schwankungen bei einigen sehr wahrscheinlich durch andere aufgewogen werden. Dabei handelt es sich nicht, wie bei den hier untersuchten Fertigkeiten, um möglichste Schnelligkeit, sondern es wird Zeit gelassen. Emotionale Hemmungen mögen gewiß manchmal stark stören, weshalb die einzelne Prüfung fehlerhaft sein kann, wie das anerkannt ist. Aber besonders für die theoretischen Folgerungen für die Gesamtheit hat man die Bestätigungen durch Nachprüfung zu anderen Zeiten, den Vergleich mit den Klassenleistungen, mit der gewöhnlichen Beobachtung. Auch liegt da die Frage nach der höchsten Leistungsmöglichkeit vermittels der Übung gar nicht vor, sondern man fragt nach der gegenwärtigen Leistungsfähigkeit und ihrer natürlichen Entwicklung. — Als Ganzes bedeutet das ausgezeichnete Werk eine erhebliche Verbesserung unseres Wissens über die Gesetze der Übung.

J. Fröbes S. J.

Psychologies of 1930. Edited by Carl Murchison. gr. 8° (XVIII u. 497 S.; mit Photographien der Verfasser). Worcester (Mass.) 1930, Clark University Press. *Doll* 6.—.

1925 wurde zum erstenmal in Amerika der Versuch unternommen, die Hauptrichtungen der experimentellen Psychologie von ihren Vertretern selber schildern zu lassen. Damals wurden die Ansichten von 9 führenden Psychologen gesammelt; sie verteilten sich auf die Behaviorpsychologie, die dynamische, die Gestaltpsychologie, die finalistische, Reaktions- und Strukturpsychologie. Da der Versuch Anklang fand, wird er nun in erweitertem Umfang wiederholt. Diesmal kommen 25 Psychologen zu Wort, in der Überzahl Amerikaner, aber auch einige Deutsche, Russen, Engländer und Franzosen. Eine kurze Übersicht der einzelnen Artikel kann uns zeigen, was der Leser zu erwarten hat.

Im ersten Kapitel entwickelt McDougall sehr eingehend seine teleologische Psychologie im Gegensatz zur mechanistischen. Das Eigentümliche seiner Fassung liegt darin, daß er in den Instinkten mit ihrer Zielerkenntnis und dem Zielstreben die einzige Quelle aller psychischen Tätigkeit, auch im Menschen, sieht. Er verschweigt nicht

den Einwand von Klages, daß diese Theorie, so vorzüglich sie das sinnliche Leben beschreibt, doch für das höhere geistige Leben nicht genüge. McDougall vermißt den Beweis dafür, daß Geist und Wille etwas wesentlich Höheres sei. Aber ist dieser Beweis nicht von den Aristotelikern immer wieder erbracht worden? Es mag hier genügen, auf die deutsche Psychologie von Geyser oder die englische von Maher hinzuweisen. Damit soll der Wert dieses ausgezeichneten Beitrages nicht verkleinert werden, sondern nur auf eine Lücke hingewiesen werden, die leicht auszufüllen wäre. — Es folgen zwei historische Beiträge. Brett entwickelt den Bedeutungswandel des Begriffes der Assoziation. Carr stellt die genaue Bedeutung der Funktional- und der Strukturpsychologie fest. Die letztere hat mit der modernen Gestaltpsychologie nichts zu tun, sie ging einseitig in der Zerlegung des Bewußtseinsinhaltes auf, und zwar bei Titchener des rein sinnlichen. Dagegen untersuchte die Funktionalpsychologie auch die Bedeutung der inneren Akte, Absicht und Ziel, ferner den Zusammenhang mit dem Körper und der Umgebung; sie wird also sicher dem Gesamtziel der Psychologie besser gerecht.

Die folgende Gruppe von Forschern ging aus der Strukturpsychologie Titcheners hervor, die sie in sehr verschiedenem Sinn weiterbildeten. Margaret Washburn gelangt zu einer rein motorischen Psychologie, die geistigen Akte sind ihr reine Epiphänomena, alle Erklärung ist ihr Physiologie. Alles Denken wird vollständig vertreten durch die Sprechbewegungen; das Wesen des absichtlichen Denkens im Gegensatz zur Träumerei besteht in der gespannten Haltung (!). Indessen findet sich beides bei Tieren, die nicht denken. Begreiflich findet Verfasserin ihr System dem Behaviorismus recht nahestehend. — Bentley macht den kühnen Versuch, mit ganz neuen Begriffen die Grundfragen der Psychologie zu besprechen; sicher nicht zum Nutzen der Verständlichkeit. — Boring vertritt gegenüber dem Streit der Schulen in sehr geschickter Weise die Psychologie der Eklektiker, die aus allen Schulen das übernimmt, was sich als fruchtreich erwiesen hat. In ähnlichem Sinn sucht auch Nafe in seiner neueren Strukturpsychologie das Beste aller Schulen in eine Einheit zu sammeln, die Sinnespsychologie mit den höheren Denkprozessen, die positiven Ergebnisse des Behaviorismus ohne seinen Methodenstreit, die Gestaltpsychologie mit dem psychischen Atomismus.

Die Gestaltpsychologie kommt in drei deutschen Psychologen zu Wort. Köhlers wertvoller Beitrag ist sachlich aus seinen Kapiteln in den früheren „Psychologies“ übernommen. Dagegen bringt viel Neues Koffka aus dem Gebiet der Gesichtswahrnehmung. Mit vielem Material wird durchgeführt, daß das körperliche Sehen nicht aus der Mitwirkung der Erfahrung zu erklären ist, sondern aus einer spontanen Organisation der Nervenprozesse in der Sehsphäre. Die reichen Tatsachen müssen jedem Psychologen willkommen sein, auch wenn er der physiologischen Erklärung dieser Schule nicht folgen will. Sander vertritt die Gestaltpsychologie der Leipziger und bespricht den Einfluß der Ganzheit bei der gewöhnlichen Wahrnehmung.

Der Behaviorismus oder die Einschränkung der Psychologie auf rein körperliche Prozesse ist durch drei Russen und zwei Amerikaner vertreten. Pawlow gibt einen sehr interessanten Bericht über seine Lebensarbeit, besonders die bedingten Reflexe; er leugnet die Lücken dieser Erklärung nicht. — Die ebenso umfangreiche Arbeit von Bechterew schildert sein Schüler Schniermann. Sonderbar ist seine Begründung der „objektiven Psychologie“: Käme ein Wesen von einem

anderen Stern auf unseren Planeten und wollte die Tätigkeit der Menschen beschreiben, so bliebe ihm bei seiner Unkenntnis der menschlichen Sprache nichts anderes übrig, als sich auf die Beschreibung ihrer Bewegungen zu beschränken, d. h. objektive Psychologie zu betreiben. Also, meint er treuherzig, müssen auch wir die Handlungen der Menschen rein objektiv studieren, frei von subjektiver Analyse und Analogieschlüssen. — Nun, ich denke, wenn das Wesen so viel Verstand hat, um Menschenpsychologie zu betreiben, wird es auch vernünftig genug sein, um erst ihre Sprache zu erlernen, was jedes Kind fertigbringt, und dann ihr seelisches Leben direkt aus ihren Mitteilungen zu erfahren. Aber was immer auch dieses fremde Wesen tun sollte, warum sollten wir, die wir die Sprache verstehen, absichtlich auf dieses Mittel verzichten? Zweifellos hat auch Bechterew bei seinen Schülern angenommen, daß sie seinen Unterricht wirklich verstanden und nicht bloß seine Bewegungen nachahmten. — Mehr philosophischer Natur ist die geschichtliche Abhandlung Kornilows, der die jetzige russische offizielle Philosophie im Sinne Lenins aus dem „dialektischen Materialismus" von Marx und Engels ableitet. Dieser Materialismus ist übrigens gegenüber dem amerikanischen Behaviorismus ein ziemlich gemäßigtes System; Materie ist ihm nur gegenüber dem Idealismus ein anderes Wort für eine objektiv existierende Welt, die Körper und Geist einschließt; seine eigentümliche Methode ist aus der Hegelschen romantischen Phantasie abgeleitet, die gestattet, aus allem alles zu entwickeln. — Die schärfste Bekämpfung der seelischen Innenwelt enthält der folgende Artikel von Hunter, eine neue Auflage desjenigen, den er schon 1925 lieferte. Die Existenz geistiger Phänomene sei nie bewiesen worden. Es gebe bloß körperliche Reize draußen und das Sprechen von Worten, aber kein inneres Denken. — Sollte man wirklich dem Verf. glauben, daß seine geistreichen Ausführungen bloße Sprech- und Schreibbewegungen waren, bei denen er nichts innerlich dachte? Oder schreibt er nicht offenbar in der bewußten Absicht, die anderen von der Wahrheit seines Systems zu überzeugen? Daß kein Philosoph sich daran geben wird, die Existenz seiner inneren Akte erst zu beweisen, ist selbstverständlich. Bewiesen, erschlossen werden unbekannte Verhältnisse, nicht offenbare Tatsachen, die man sieht. — Die kurze Darstellung von Weiss gibt nur das Positive der Lehre ohne Polemik.

Die Reaktionspsychologie hatte Knight Dunlap schon 1925 eingehend behandelt; deshalb begnügt er sich hier mit Zusätzen, z. B. über die Rolle des Gehirns. — Eine vorzügliche Wertung aller Abarten der Psychologie liefert Woodworth. Beim Behaviorismus sondert er das brauchbare Positive von der verwerflichen Ablehnung des inneren Lebens. Ebenso wird es getadelt, wenn eine introspektive Psychologie Bedeutungen und Werte aus dem Bewußtseinsinhalt weglassen will. Weniger glücklich scheint mir, als das eigentliche Objekt der Psychologie den „Organismus" zu bezeichnen, statt etwa das Ich, das Individuum.

Mit der Faktorenpsychologie Spearmans beginnen die Beiträge zu einzelnen psychologischen Fragen. Sein Aufsatz über die Bedeutung des „allgemeinen Faktors" *g* (man kann ihn wiedergeben als allgemeine Begabung) in allen geistigen Tätigkeiten gehört zu den packendsten Beiträgen des ganzen Buches. Er gibt darin eine Übersicht über seine Lebensarbeit, die in seinen beiden großen Werken niedergelegt ist. Unter dem Titel der analytischen Psychologie behandelt zunächst Pierre Janet ganz kurz die abnormen Seelenleistungen. Dagegen gibt Flugel eine eingehende Rechtfertigung

der psychoanalytischen Methode, ohne die Einwände zu verkennen. Adler fügt dazu einen Überblick über seine eigenen Ideen, wobei er den Finalismus des seelischen Lebens unterstreicht. — Im Schlußteil gibt J. Dewey eine Abrechnung zwischen Behaviorismus und Selbstbeobachtungspsychologie. In fachmännischer Weise, die nicht mehr gemeinverständlich ist, behandelt Truman Kelley die Forschungen über die Vererbung geistiger Züge. Spearman faßt zusammen, was zum Stichwort „Norm" in seinen vielen Bedeutungen zu erwähnen ist. Der Schlußaufsatz von Troland über die Motivationspsychologie versucht in eigener Weise den Behaviorismus und die subjektive Psychologie in Einklang zu bringen; indessen herrscht dabei die mechanistische Erklärung vor.

Das ganze Werk gibt ein sprechendes Bild des Kampfes der Meinungen unter den Psychologen, soweit es sich um die theoretischen Grundanschauungen handelt. In der Forschungsarbeit ist der Gegensatz glücklicherweise sehr viel kleiner. J. Fröbes S. J.

Sombart, Werner, Die drei Nationalökonomien. Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft. gr. 8° (XII u. 352 S.) München u. Leipzig 1930, Duncker & Humblot. *M* 12.—; geb. *M* 15.—.

Nicht eine lehrgeschichtliche Darstellung der Nationalökonomie wird geboten, sondern eine geschichtlich belegte systematische Methodik der nationalökonomischen Lehre. Immerhin finden in dem reichhaltigen Werke dieses Vertreters der verstehenden geschichtlichen Schule der Nationalökonomie auch viele Einzelfragen eingehende Behandlung. Es sei verwiesen auf die Ausführungen über den Begriff Volkswirtschaft (214 u. 327) und über die Willensfreiheit (224), auf die Auseinandersetzung mit Spann über die Kausalität (222). — Im 1. Teil wird der heutige Stand der Nationalökonomie durch den Hinweis auf die Unbestimmtheit sowohl des Gegenstandes dieser Wissenschaft, der Wirtschaft, wie ihrer Erkenntnisweise und schon ihrer Namengebung gekennzeichnet, da sie an sich weder Ökonomie noch national sein wolle.

Im 2. Teil werden die geschichtlichen und möglichen Systeme der Nationalökonomie in die drei Klassen der richtenden, ordnenden, verstehenden Nationalökonomie gesichtet. — Die richtende N. stellt als Forschungsziel bindende Normen auf, wie den gerechten Preis, die richtige Wirtschaft. Ihre Lehre tritt uns in drei großen Systemgattungen entgegen. Zunächst sind richtende Systeme die auf dem Naturrecht und dem Universalismus aufbauenden Systeme der Scholastik. S. führt deren Eigenart vor, bei Aristoteles beginnend und über Thomas von Aquin und die Reformatoren bis zu den Neuscholastikern fortschreitend: A. Müller, Alb. de Villeneuve-Bargemont, Liberatore, Périn, Ratzinger, H. Pesch, Spann. Als Gegenbewegung gegen die theonome Scholastik treten die mehr anthropozentrischen, aber ebenso metaphysisch richtenden Systeme der Harmonisten auf, dieser aufklärerischen, optimistischen Verehrer der harmonischen Naturordnung in der menschlichen Gesellschaft, ob diese Naturgesetzlichkeit von ihnen gläubig im liberalistischen oder sozialistischen Sinne aufgefaßt werde. Als Beispiele der dritten Gattung richtender Wirtschaftslehrsysteme werden die rationalistischen, auf der Macht der Vernunft, der Idee und der Freiheit aufbauenden Systeme von Kant bis zu den Kathedersozialisten umrissen. Alle diese richtenden Systeme wollen von wissenschaftlichen Beweisen ihrer Werte und Normen ausgehen, indem sie logisch die Ziele des menschlichen Handelns ableiten oder erkenntnistheoretisch sich mit Kant auf Aprioris stützen oder ontologisch mit

Thomas, Spann Sein, Wert und Sollen als gleich und deshalb gleich erkennbar erklären oder pragmatistisch, wie v. Gottl, aus den Erfahrungstendenzen Ziele und Normen darzutun unternehmen. In seiner Kritik erklärt S. Wissenschaft, Beweise über bindende Menschen- und Wirtschaftsziele, Werte, Normen für unmöglich, da alle Zielsetzung Beweise, Wissen über das höchste Ziel, Gott, voraussetze. Dies aber sei wohl Gegenstand metaphysischen Glaubens und wertender Liebe, nicht aber des Wissens. „Die lex aeterna der Scholastik ist im ganzen und im einzelnen nichts anderes als das aus Offenbarung und Tradition gewobene System des christlichen Glaubens, den zu einer Angelegenheit der logischen Denknotwendigkeit zu machen, mir als Blasphemie erscheinen will" (73). Auch aus dem Wesen des Menschen dessen Ziele abzuleiten, gehe nicht an, da dies Wesen selbst wieder nur aus seiner letzten Bestimmung erschlossen werden könne (70). Metaphysik oder Philosophie sei persongebundene Wertung, verleihe aber kein Recht zu richten. — Die ordnende N. mit ihrem Höhepunkt in der klassischen N. zeigt als Kind der modernen Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, deren Spuren: Entzauberung, Entgottung der Welt, Entwesung der Erkenntnis, Spezialisierung, Versachlichung, Quantifizierung in Begriffen und psychologischen, ethnologischen und soziologischen Gesetzen. — Die verstehende oder geistwissenschaftliche N. wurde vorbereitet durch den Kampf gegen die Klassiker wegen deren isolierenden Abstraktionen, wegen ihres Individualismus, ihrer starren statischen Betrachtungsweise. Die verstehende Richtung wurde sodann stark beeinflußt durch die von Vico sich herleitende Geschichtsauffassung, blieb aber bisher selber nicht immer frei von Psychologismus und Historismus. Nach S. ist die verstehende N. in erster Linie Kulturwissenschaft. Ihre Grundidee ist die Wirtschaft in Gesinnung, Ordnung, Technik. Die dies alles umschließende Gestaltidee ist das Wirtschaftssystem. Arbeitsideen sind etwa Statik und Dynamik, Entwicklung, Organismus, Gemeinschaft und Gesellschaft. Die Hauptmethode, das Verstehen, selbst wird erläutert als Sinn- und Wesenserkennen, aber nur des geistgleichen oder -verwandten Dinglichen und Seelischen: Nur Gleiches erkennt, versteht Gleiches. S. umreißt eine geistwissenschaftliche Logik; sie kennt nicht Abstraktion, sondern Position; ihre Individual-, Gattungs-, Typenbegriffe, wie der des Weberschen Idealtypus, die System- und Gesetzesbegriffe kommen zur Darstellung.

Im 3. Teil wird die Wirtschaftslehre als Ganzes betrachtet. Während sie als Wissenschaft Metaphysik und Werturteile ausscheiden muß, kann sie doch eine allerdings standpunktgebundene wertende Wirtschaftsphilosophie als Ontologie, Kulturphilosophie und Ethik der Wirtschaft begrüßen. Dazu tritt die eigentliche Wirtschaftswissenschaft, die auch des Ordnungsprinzips der Naturwissenschaft sich weithin bedienen muß, endlich die praktisch gerichtete Wirtschaftskunstlehre.

Man erkennt, daß es sich um eine Erkenntnistheorie und Metaphysik handelt. Es dürfte schwer sein, S.s Standpunkt einer der bekannten Schulen zuzuordnen oder in kurzen Worten zu umreißen. Ob nicht S. zuviel, etwas Mystisches, von der Erkenntnis des „Wesens" des „Wertes" fordert, in etwa jenes „Alles oder nichts" der Skepsis? Wie schon Aristoteles und Thomas gegen Empedokles ausführten, vermag nicht Gleiches nur das Gleiche, kann nicht der Stein nur den Stein erkennen. Und wenn „Verstehen" auch nach S. das Geistgleiche erfaßt, warum kann man nicht der „richtenden" N. in etwa solches Erfassen des „Wesens" des Menschen durch den Menschen selbst, seines Zieles, seiner Normen zubilligen? An ihre „Beweise" den Maßstab naturwissenschaftlichen Messens anlegen, wäre eine stillschweigende

Anerkennung der „ordnenden" Veräußerlichung. Auch braucht für die Erkenntnis der nächsten Ziele und Werte des Menschen nicht immer schon bewußt das höchste Ziel vorausgesetzt zu werden, das allerdings einmal als ontologisch erstes Prinzip der Ursachen-, Wahrheitserkenntnis- und Zielreihe entdeckt wird. Auch S. spricht ja z. B. von der Wirtschaftsgesinnung als dem Inbegriff von Wirtschafts-„Zwecksetzungen" (181). Wenn er die Fragen, ob ein König sein soll (71), ob heroische oder idyllische Wirtschaft, als Belege für die Unbeweisbarkeit der Werte vorlegt, so handelt es sich hier allerdings zweifellos um sehr Verwickeltes. Daß aber die Mutter dem am Leben zu erhaltenden Kinde nicht Todesgift reiche, daß der Maurer nach dem Schwerkraftgesetze baue, sind Ziele und Normen, die als auf eindeutigen Wesensbeziehungen der Dinge und des Menschen beruhend erkannt werden. Eine solche offenbar doch erkennbare Norm ist es auch, die S. ausspricht: „Eine wissenschaftliche Erkenntnis soll richtig sein" (290). Es ist ebenso „richtend", wenn er fragt: „Müssen wir, sollen wir, können wir richtende N.... treiben?" (64.) Werturteile verurteilen, ist ein Werturteil. Die Scholastik will ohne Überspannung mathematischer Beweisbarkeit doch auch auf dem Gebiete des Seelischen und Geistigen, des „Verstehens", nicht auf unweigerliche Anwendung der ersten Seins- und Denkprinzipien des *intellegere* und *ratiocinari* verzichten, um willkürliche Werturteile von den unwiderstehlichen, für den Bestand des Menschen und der Gesellschaft unumgänglichen Werturteilen zu unterscheiden. Auch hier wendet sie S.s Titelblatt-Motto an, das er in vielen dankenswerten Ausführungen seines Werkes bewahrheitet hat: Qui bene distinguit, bene docet. J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Ephesus 431—1931.

387. Im 1. Heft der Acta Apostolicae Sedis des Jahres 1931 steht der Brief Pius' XI. vom 25. Dezember 1930 an den Kardinalvikar Pompilj, worin der Papst seinen Wunsch ausdrückt, daß das 1500-jährige Jubiläum des Konzils von Ephesus allenthalben würdig begangen werden solle, und zugleich verordnet, daß das Gedächtnis des Konzils in Rom mit besonderem Glanz gefeiert werde. Über den Gegenstand des Konzils sagt der Papst: „Illam dicimus Synodum in qua, iussu Romani Pontificis Coelestini I, contra impiam Nestorianorum haeresim, tum passim gliscentem, sollemni ritu omnibusque plaudentibus Orientis et Occidentis patribus, decretum est Mariam Virginem beatissimam veram esse Dei Matrem" (AAS 23 [1931] 10). Zwei Zeilen weiter bezeugt der Papst die allgemeine Mutterschaft Mariä: „Cum enim omnes homines filii sint, moriente Iesu testante, Deiparae Virginis, eos omnes etiam decet de ipsius laudibus laetari." — In einem zweiten, ebenfalls vom 25. Dezember 1930 datierten Brief gibt Pius XI. dem Kardinal Sincero, Sekretär der Kongregation für die Ostkirche, den Auftrag, für die Verbreitung der Kenntnis der Synode in der orientalischen Kirche Sorge zu tragen. Gerade für den Orient ist das Konzil von Ephesus von besonderer Bedeutung, weil auf ihm der Primat des römischen Bischofs so klar zutage trat. Als Gegenstand der Kirchenversammlung wird angegeben: „In illa hypostaticae unionis dogma divinaque Mariae maternitas contra Nestorium sollemniter decreta atque sancita sunt" (AAS 23 [1931] 11). — Der Osservatore Romano vom 8. Mai 1931, Nr. 107, veröffentlicht einen vom 26. April 1931 datierten dritten Brief des Heiligen Vaters, der wie der erste an Kardinal Pompilj gerichtet ist. Hierin spricht der Papst seine Zufriedenheit darüber aus, daß der römische Ausschuß für die Ephesusfeier die Abhaltung eines nationalen Marianischen Kongresses für den Monat Mai beschlossen habe. Über die Bedeutung des Konzils sagt Pius XI. in diesem Briefe: „Auf ihm haben die Vertreter der westlichen Kirche, vereint mit denen der östlichen Kirche, unter dem Vorsitz der päpstlichen Legaten in unwiderleglicher Weise gegen die hereinbrechende nestorianische Ketzerei drei Grundwahrheiten der christlichen Lehre verkündet: die Einheit der göttlichen Person Christi, die göttliche Mutterschaft der Allerseligsten Jungfrau und den Primat des hl. Petrus, ‚der bis auf diese Zeit und immer in seinen Nachfolgern lebt und das Richteramt ausübt'." Deneffe.

388. Galtier, P., Le centenaire d'Éphèse. Les „Actes" du concile. Rome et le concile: RechScRel 21 (1931) 169—199 269—298. — Die gehaltvolle Arbeit berichtet in ihrem I. Teil über die von E. Schwartz veranstaltete, von der Notgemeinschaft (Société de secours pour la science allemande) und besonders von Pius XI. unterstützte Veröffentlichung der Akten des Konzils von Ephesus. E. Schwartz liefert einen genauen Text der alten handschriftlich erhaltenen Aktensammlungen, die zum weitaus größten Teil auch gedruckt vorlagen. „Das große Verdienst des Werkes von Schwartz besteht also nicht so sehr in der Neuheit der veröffentlichten Urkunden. Wenn auch eine gewisse Anzahl bisher unveröffentlichter Stücke, besonders in der Atheniensis, anzutreffen sind, so liegt doch das eigentlich Unterscheidende in der Sorgfalt, mit der die einzelnen Sammlungen so wie sie sind wiedergegeben werden, wobei jedes der einzelnen Stücke an seinem Platz belassen

wird" (182). Die Ausgabe ist mehr den Belangen der Philologie als denen der Geschichte und der Theologie angepaßt. Mit Recht tadelt G. das absprechende Urteil von Schwartz über Migne, das mit den Worten beginnt: „Cloaca illa maxima Migneana" (184). — In einem II. Teil unternimmt es G., auf Grund der neuen Aktenausgabe die Frage nach dem Verhalten Roms vor, während und nach dem Konzil zu beantworten. Vor dem Konzil und unabhängig von seiner Voraussicht hatte bereits Papst Cölestin I. das entscheidende Urteil über Nestorius gefällt. Und Nestorius wurde schließlich abgesetzt, weil er sich dem Urteil des Papstes nicht unterwerfen wollte. Auf dem Konzil behielt Cyrill von Alexandrien die ihm bereits früher übertragene päpstliche Delegation. Er war es, der das Konzil leitete, auch nachdem die päpstlichen Abgesandten aus Rom auf dem Konzil ihren Sitz eingenommen hatten. Nach der Verlesung des päpstlichen Schreibens riefen die Bischöfe aus: „Das ist ein gerechtes Urteil. Dem neuen Paulus Cölestin; dem neuen Paulus Cyrill. Cölestin, dem Wächter des Glaubens. Cölestin in Eintracht mit dem Konzil. Dem Cölestin dankt die ganze Synode. Ein Cölestin, ein Cyrill; ein Glaube der Synode, ein Glaube der ganzen Welt" (Schwartz, Acta concil. oecum. Tom. I, Vol. I, Pars III, p. 57; Mansi 4, 1288 C). Nach dem Konzil ging die Sorge des Papstes dahin, die Ausbreitung der Irrlehre zu verhüten und den vollen Frieden wiederherzustellen: „Longius quidem sumus positi, sed per sollicitudinem totum propius intuemur. Omnes habet beati Petri apostoli cura praesentes", schreibt Papst Cölestin nach der Verurteilung des Nestorius an die Ephesinische Synode (Schwartz, Acta, Tom. I, Vol. II, p. 100, 14). D.

389. Alès, A. d', Le concile d'Éphèse: Greg 12 (1931) 201—266. — Diese recht ausführliche, dramatische Darstellung des Konzils von Ephesus ist ein Auszug aus einem Buch zur Jahrhundertfeier (s. Nr. 390). Wenn Galtier schreibt, daß die Benützung der Schwartzschen Ausgabe der Konzilsakten äußerst mühsam sei, so hat sich jedenfalls d'A. durch die Aussicht auf mühsame Arbeit vom ausgiebigen Gebrauch dieser Aktenveröffentlichung nicht abhalten lassen. Möglich oder wahrscheinlich ist es, daß hier die Übung vieles erleichtert; nebenbei sei bemerkt, daß im ersten Heft der Schwartzschen Acta (I 1, 1 pag. XXIV sqq.) eine Art Konkordanz zu den entsprechenden Stücken bei Migne und (pag. XXI sqq.) zu Labbe und Mansi zu finden ist. Ähnlich wie Galtier betont auch d'A., daß der Papst nicht aufgehört habe, Cyrill von Alexandrien als seinen ersten Beauftragten zu betrachten (210). Kaiser Theodosius II., dem durch eine Art Blockade die Nachrichten über das Konzil vorenthalten und nur Berichte der nestorianischen Partei mitgeteilt wurden, erfuhr die Wahrheit, nachdem ein Bettler in einem hohlen Stab einen Brief Cyrills an den Archimandriten Dalmatius nach Konstantinopel überbracht hatte (240). Auch Ereignisse nach dem Konzil, so die erfolgreichen Bemühungen um den Frieden mit Bischof Johannes von Antiochien, werden geschildert. Die Berichte darüber, daß Cyrill nach dem Konzil auch durch Geschenke die Umgebung des byzantinischen Kaisers zu bearbeiten suchte, erklärt d'A. so: „Es handelte sich nicht darum, Gewissen zu erkaufen, sondern der Intrige entgegenzuwirken" (260 f.). — In den RechScRel 21 (1931) 257—268 veröffentlicht d'A. einen weiteren Auszug aus seinem Buch unter der Überschrift: Le Symbole d'union de l'année 433 et la première école Nestorienne. D.

390. Alès, A. d', Le dogme d'Éphèse. 8° (VI u. 314 S.) Paris 1931, Beauchesne. — Das bereits in der vorigen Nummer genannte Buch ist eine klare und geschichtlich wohl dokumentierte Darstellung der Er-

eignisse, deren Mittelpunkt das Konzil von Ephesus bildet. Paul von Samosata im 3., Photin im 4. Jahrhundert sind Vorläufer des Nestorianismus; Apollinarius, „der wahre Vater des Monophysitismus" (24), dem ein ganzes Kapitel gewidmet wird, war ein Gegenpol des Nestorianismus. Cyrill entlehnte einem Brief des Apollinarius seine berühmte Formel von der einen Natur des menschgewordenen göttlichen Wortes (49). Den Versuchen einer Reinwaschung des Nestorius schließt d'A. sich nicht an. Im einzelnen werden behandelt: 1. Paul von Samosata und Photin von Sirmium; 2. Apollinarius von Laodicea; 3. Vorspiel des Konzils von Ephesus; 4. Der ephesinische Streit; 5. Ausgang des ephesinischen Streites; 6. Nestorius und Cyrill von Alexandrien; Anhang: Das Unionssymbol vom Jahre 433. D.

391. Manoir, H. du, S. J., Le Symbole de Nicée au Concile d'Éphèse: Greg 12 (1931) 104—137. — Der mit durchsichtiger Klarheit geschriebene Artikel zeigt an der Hand der Akten, eine wie große Rolle das Nizänische Glaubensbekenntnis vor, auf und nach dem Konzil von Ephesus bei den Rechtgläubigen wie auch bei den Nestorianern gespielt hat. Es galt als „Abriß der Tradition" (118) und als verfaßt unter Eingebung des Heiligen Geistes. Warum die Väter des Ephesinischen Konzils das Nizänische und nicht das Nizäno-konstantinopolitanische Bekenntnis von 381 verwenden (nur einmal, und zwar in der Collectio Atheniensis, ist das letztere zitiert), wird damit erklärt, daß das Konzil von Konstantinopel vom J. 381 zum erstenmal im J. 451 in Chalcedon als allgemeines Konzil „erscheint" (126). Das Verbot des Ephesinischen Konzils, ein anderes als das Nizänische Glaubensbekenntnis zu verfassen (vgl. Denzinger n. 125), ist auch nach den Akten nicht in dem Sinne zu verstehen, daß Zusätze ausgeschlossen wären (135). D.

392. Heiler, F., Die Gottesmutter. Sondernummer der „Hochkirche", gewidmet dem 1500. Gedächtnis des Konzils zu Ephesus 22. Juni 431/1931 in Verbindung mit Erzpriester S. Bulgakow, Anne Marie Heiler, Dr. E. Hempel, Pfarrer K. Ramge, Studienrat Lic. P. Schorlemmer und anderer hrsg. Zugleich Heft 6/7 Juni/Juli 1931 der Hochkirche. München, E. Reinhardt. — Das Heft wirbt für Marienverehrung und Wiedereinführung der Marienverehrung im Protestantismus. Der Aufruf von Max Jungnickel aus „Die Post" vom 19. Nov. 1919 wird abgedruckt, worin es heißt: „Was müssen wir tun, um die wertvollen Lutheraner zu halten? Wir müssen unsere Kirche warm machen. Und wer macht sie warm? ... Wir müssen die Mutter Maria zurückholen" (171). Auf diese Worte bezieht sich Heiler: „Unter den großen Aufgaben, die uns Verfechtern der evangelischen Katholizität zukommt (so), steht die Zurückholung der Gottesmutter in das evangelische Glauben und Beten" (202). Schorlemmer wünscht, daß es in evangelischen Gemeinden wieder zu einer Marienverehrung käme, „die eine Rückkehr zum Glauben der Kirche wäre, ohne daß damit eine Abkehr vom evangelischen Glauben verbunden wäre" (231). Der orthodoxe russische Erzpriester Bulgakow sagt den Beförderern der ökumenischen Bewegung: „So lange aber diese rätselvolle Abneigung des Protestantismus gegen jede Marienverehrung besteht, ist eine wirkliche Wiedervereinigung der Kirchen eine Unmöglichkeit" (244). Er meint auch: „Jetzt ist die Zeit gekommen für die Wiederherstellung der Marienverehrung in der protestantischen Welt" (245). Nicht alle sind so hoffnungsvoll. Ein Fr. Benedictus meint: „Wir werden, fürchte ich, die Vorurteile gegen eine evangelische Marienverehrung nicht überwinden" (249). Mehrfach wird betont, daß Luther und das alte Luthertum Ehrfurcht vor Maria und Sinn für

Marienverehrung hatte. — Manches in diesem Heft ist gut und richtig, und kann auch von einem Katholiken unterschrieben werden, z. B.: „Schon rein menschlich ist es ganz undenkbar, daß man die Mutter eines großen Mannes nicht ehren sollte.... Der Mutter des Herrn gebührt wahrlich auf ewige Zeiten der Ehrenplatz in seiner Gemeinde“ (240). Daß nicht alles an der katholischen Kirche richtig gesehen wird, ist verständlich. So meint Bulgakow: „Gewiß ist das römische Dogma vom Jahre 1854 über die unbefleckte Empfängnis Marias, diese voreilige Ausgeburt der scholastischen Theologie und der päpstlichen Willkür, vom orthodoxen Standpunkt nicht anzunehmen — wenigstens nicht als unfehlbares Dogma“ (244). Und dieser selbe Bulgakow sagt auf der folgenden Seite über Maria: „Als die höchste Feinheit und Heiligkeit ist sie die Vollkommenheit der Kreatur“ (245). In dem großen Einleitungsaufsatz von Heiler wünschte man klarer zu sehen, was er unter Glauben versteht. Ist es wirklich das demütige, feste Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart hat? Was bedeutet Glauben in dem Satz: „Schon frühe erfolgte eine Ausdehnung des Glaubens an Marias Jungfräulichkeit“? (175.) D.

393. Albers, P., Het Algemeen Concilie van Ephese: Studiën 115 (1931 I) 181—193. — Der Artikel gibt eine klare Übersicht über die Entstehung der Nestorianischen Irrlehre, ihre erste Bekämpfung, ihre Verurteilung durch Papst Cölestin I. und schließlich durch das Konzil von Ephesus am 22. Juni 431. Cyrill wird gegen das Urteil Duchesnes in Schutz genommen (189). Der auch von einigen Katholiken mitgemachte Versuch einer Verteidigung des Nestorius wird mit Recht zurückgewiesen. Als Quelle dient namentlich Mansi. D.

394. Bardy, G., Le Concile d'Éphèse: RevApol 52 (1931 I) 641—652. — Ohne besondere Quellenangabe — zitiert werden je einmal Galtier, Denzinger, Duchesne — berichtet der Artikel über die Hauptereignisse von der Erhebung des Nestorius auf den Bischofsstuhl von Konstantinopel bis zum Friedensschluß mit Johannes von Antiochien 433. In einer Anmerkung zur Konzilssitzung vom 22. Juni 431 wird gesagt: „Man hat sich oft gefragt, ob der hl. Cyrill in Ermanglung jeglicher ausdrücklichen Ermächtigung seitens des hl. Cölestinus wirklich das Recht hatte, die Konzilsversammlung einzuberufen. Bei dem gegenwärtigen Stand der Urkunden kann die Frage nicht mit Sicherheit gelöst werden. Die Akten, die wir besitzen, sind in der Kanzlei des Bischofs von Alexandrien redigiert worden und nicht frei von Parteinahme zu seinen Gunsten. Es ist indessen bemerkenswert, daß Cyrill an erster Stelle unterschreibt als ‚Stellvertreter des sehr heiligen und geheiligten Erzbischofs der Kirche der Römer, Cölestin‘. Dasselbe tut er noch einmal nach der Ankunft der Legaten“ (646 f.). Jedenfalls wissen wir nichts davon, daß Cölestin mit dem Vorgehen Cyrills irgendwie unzufrieden gewesen wäre. D.

395. Rucker, I., Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung. (Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Abt. Jahrg. 1930, Heft 3.) 8° (112 S.) München 1930. Kommissionsverlag R. Oldenbourg. *M* 7.— Das Heft ist keine Textausgabe, sondern ein Bericht über die Ausgaben und Handschriften der Ephesinischen Konzilsakten im allgemeinen und über eine armenisch-georgische Aktensammlung im besonderen. Die Anordnung der letzteren Sammlung „deckt sich mit keiner der von Ed. Schwartz nachgewiesenen griechischen und lateinischen Sammlungen“ (31). Der besondere Eigenwert des neuen Typus dieser Sammlung liege darin, daß sie „Cyrills Orthodoxie ins beste Licht zu rücken und die Häresie des Nestorius in den tiefsten Schatten zu stellen suche“ (54). Dem Theo-

logen kann das Heft dadurch Dienste erweisen, daß es zu einzelnen Fragen, z. B. über die beiden dogmatischen Briefe, die römische Synode im Sommer 430, die Apologie der Anathematismen, die Fundstelle der Aktenstücke und auch sonstige Literatur angibt. D.

396. Bittremieux, J., Het goddelijk moederschap van Maria in de H. Schrift: De Standaard van Maria 1931, 129—133. — B. zeigt, daß die göttliche Mutterschaft Mariä in der Heiligen Schrift formell ausgesprochen ist, sowohl direkt, wenn auch nur in gleichwertigem Urteil, als indirekt in zwei formell ausgesprochenen Vordersätzen. Zwei scheinbar entgegenstehende Aussprüche des hl. Thomas werden richtig gedeutet. — Übrigens, wenn die Heilige Schrift diese Lehre auch nur virtuell enthielte, könnte sie uns durch die Tradition als formell geoffenbart bezeugt sein. D.

397. Böminghaus, E., Das Konzil von Ephesus (431). Eine geistesgeschichtliche und religiöse Besinnung: StimmZeit 121 (1931 II) 284—292. — Im Hinblick auf das Streben der neuzeitlichen Menschen nach der Erfassung des Wesentlichen und nach tieferem Erleben des Glaubens spürt der in edler Sprache abgefaßte Aufsatz der Frage nach, was wohl „feinster Ertrag der Geschichte von Ephesus" sei. Und er möchte diesen Ertrag darin finden, daß uns an diesen Vorgängen „der geheime Sinn und die starke Führung katholischer Dogmenentfaltung aufgeht" (291). Worum es sich im besonderen handelte, ist gut gesagt in den Worten: „Es ist nicht so gewesen, als ob Cyrillus vorab die Marienverehrung in ihrem großen Sinne hätte begründen wollen, es ging zunächst um Christus; aber — was viel schöner zu sehen ist — Marienverehrung fand jetzt in der Selbstbezeugung christlichen Glaubensbewußtseins wie von selbst ihren eigentlichen Ort und Ausdruck. Es wurde im Graben nach den Tiefen des Geheimnisses Christi ein Quell aufgetan, der nun unaufhörlich weiterströmen und schönstes Blühen im Gefilde der kirchlichen Frömmigkeit hervorzaubern sollte" (290). D.

2. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

398. Michelitsch, A., Allgemeine Religionsgeschichte. 8° (XV u. 930 S.) Graz 1930, Styria. *M* 30.— Das vorliegende Lehrbuch der Religionsgeschichte zeichnet sich aus durch den großen Reichtum von Tatsachen, den es vermittelt. Ein über 100 Seiten mit je drei Spalten umfassendes Register sorgt für die gute Verwendbarkeit des reichen Stoffes. Sämtliche bekannten Religionen sind behandelt, vor allem die der großen Kulturvölker. Zu wünschen wäre vielleicht gewesen, daß am Schlusse jedes Kapitels eine zusammenfassende Charakterisierung der behandelten Religion gegeben würde, die mehr ihren spezifischen Geist hervortreten ließe; allerdings ist dies eine sehr schwere, einer rein subjektiven Beurteilung eher ausgesetzte Aufgabe. Zu bedauern ist, daß die ersten zehn Bogen, in denen die Naturvölker behandelt werden, schon vor dem Kriege gedruckt wurden. Dadurch ist die nur hier sich zeigende Unvollständigkeit zu erklären. So hören wir kaum etwas über die für die Religion dieser Völker so wichtigen Initiationsriten. Durch Nachträge ist dem Mangel etwas, aber nicht völlig abgeholfen. Nur für die Pygmäen und die amerikanischen Urvölker bringen eigene Kapitel am Schlusse des Buches auf den Stand heutiger Forschung. Fraglich dürfte auch sein, ob die angeführten Beispiele katholischer Gebete und Litaneien dem Uneingeweihten für eine richtige Auffassung genügen können; für den Katholiken sind sie jedenfalls überflüssig. So hätte man sie weglassen und damit den Umfang

des Buches verringern können. S. 122 steht „ichthyophallisch" statt „ithyphallisch"; S. 822 f. „Gablet" statt „Gabet". Wir hoffen, daß eine zweite Auflage dem Verf. Gelegenheit geben wird, auch die ersten Bogen des sonst so ausgezeichneten Buches neu zu bearbeiten.
Brunner.

399. Anwander, Anton, Einführung in die Religionsgeschichte (Sammlung Kösel 96 a) kl. 8° (151 S.) München 1930, Kösel & Pustet. *M* 3.50. — Es ist eine schwere Aufgabe, auf so knappem Raume die reiche Fülle der geschichtlichen Religionen darzustellen. A. hat dazu den Weg gewählt, nicht dem geschichtlichen Gang der einzelnen Religionen beschreibend zu folgen, sondern die wesentlichen religiösen Tatsachen systematisch zu ordnen und darzustellen. Dadurch werden Wiederholungen vermieden; aber eine gewisse Blässe und Unklarheit ist wohl damit gegeben, wie auch ein gewisses Verwischen der Unterschiede innerhalb der einzelnen Hauptkapitel. Manche Hauptbegriffe wünschte man auch auf dem knappen Raum klarer herausgearbeitet, so Offenbarung, Verhältnis von Religion und Philosophie, das wohl nicht treffend dargestellt ist. Eine gut ausgewählte Literaturangabe gibt Winke für weiteres Studium, ebenso der öftere Hinweis auf noch offene Fragen. Zur ersten Einführung in das weite Gebiet ist das Büchlein ein guter Führer.
Br.

400. Schmidt, Wilhelm, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. gr. 8° (XV u. 296 S.) Münster 1930, Aschendorff. *M* 6.80; geb. *M* 8.25. — Der Untertitel dürfte eher als der Haupttitel den Inhalt des Buches bezeichnen. Denn es behandelt fast ausschließlich die Frage nach der Religion der Primitiven und ihrem Ursprung. Diesen Gegenstand zu behandeln, war allerdings niemand berufener als S. Auf 280 Seiten enthält das Handbuch in klarer Anordnung und Darstellung die jetzigen Ergebnisse der Forschung auf dem umstrittenen Gebiete mit einer großen Fülle von Einzeltatsachen. Nacheinander werden die verschiedenen Theorien über den Ursprung der Religion aufgeführt, dann wird in der Kritik vor allem auf das Positive hingewiesen, das jedes System zur Lösung der Frage beigetragen hat, wie auch auf die Bedeutung, die das von dem betreffenden System übertrieben betonte Element in der Religion wirklich besitzt. Dieser Teil ist meist eine kurze Zusammenfassung des in „Ursprung der Gottesidee I" Gesagten. So ist es geglückt, mit der Religionsgeschichte auch eine Geschichte der Religionsgeschichte zu verbinden, ohne daß die Klarheit der Darstellung darunter litt. Dann folgt ein Abschnitt über die kulturhistorische Methode in ihren Hauptzügen an Hand der Arbeiten von Gräbner und Pinard. Eindrucksvoll in der schlichten Darlegung der Tatsachen ist der letzte Teil über das Höchste Wesen der Urkulturen. Das Gottesbild, das uns da entgegentritt, bestätigt glänzend die Auffassung der Scholastik über die natürliche Gotteserkenntnis. Auf die noch bleibenden Probleme, auch auf dem Gebiete der Urkulturen, wird mehrfach hingewiesen. — Einige Druckfehler: S. 44 steht „Thusday" statt „Tuesday"; S. 125 im Titel „H. Herbert, M. Mann" statt „H. Hubert, M. Mauss"; S. 146 „Kausalbetrieb" statt „Kausaltrieb". Vielleicht würde es sich auch empfehlen, das Wort Kausaltrieb für eine so rationale Sache zu vermeiden, da es mit seinem psychologistischen Anklang eher einen irrationalen Drang bezeichnet.
Br.

401. Scherb, Hans, Das Motiv vom starken Knaben in den Märchen der Weltliteratur, seine religionsgeschichtliche Bedeutung und Entwicklung. gr. 8° (VIII u. 135 S.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. *M* 6.— Im 1. Abschnitt der fleißigen Arbeit, welche J. W. Hauer unter die

Veröffentlichungen des orient. Seminars der Univ. Tübingen aufgenommen hat, wird die weite geographische Ausbreitung dieses Märchenmotivs dargetan mit einem besonderen Nachweis seines Vorkommens in der jüd., christl. und muham. Legende. Im 2. folgt der Versuch einer psychologisch-genetischen Erklärung des Motivs, nachdem vorher das längste Kapitel (32—83) mit der Überschrift „Die Wesenheit der Idee" den angehäuften Stoff noch bedeutend vermehrt hat, ohne das zu bieten, was es verspricht. Der 3. Abschnitt behandelt die Beziehungen des Motivs zur Magie, zum tellurischen Manismus, zur Astralmythologie und Kosmogonie, zu Polytheismus und Monotheismus, zur philosophischen Spekulation. Ein Grundzug dieser und vieler ähnlicher Untersuchungen, der ihren Wert immer zu verkümmern droht, ist eine Sucht, die Grenzen der Möglichkeit wirklicher außergewöhnlicher Vorkommnisse in der bunten Mannigfaltigkeit der geschilderten phantastischen Traumwelt verschwimmen zu lassen. Selbst die ausschweifendste Phantasie muß sich schließlich irgendwie von der Wirklichkeit nähren; jedenfalls hebt sie die Fähigkeit der nüchternen Beobachtung niemals so radikal auf, daß es ganze Menschen- oder Zeitalter gegeben hätte, denen man die Feststellung einer historischen Wirklichkeit und deren unverfälschte Überlieferung überhaupt nicht mehr zutrauen dürfte.
Rembold.

402. Jeremias, Alfr., Muhammedanische Frömmigkeit. 8° (52 S.) Leipzig 1930, Klein. *M* 1.75. — Von seinem bekannten religionswissenschaftlichen Standpunkt aus gibt J. in 10 Abschnitten einen gedrängten Überblick über die relig. Welt des Islam: den geschichtlichen Muhammed und seine Sendung (2 ff.), sein Selbstbewußtsein (10 ff.) und seine Botschaft (14 ff.). Mit Recht bemerkt der Verf., daß die Frömmigkeit des Islam sich nicht restlos aus der Botschaft des geschichtlichen Muhammed ableiten läßt. „Sie setzt einen dogmatischen M. voraus, der im Bewußtsein der Gemeinde lebt, gehüllt in den mythischen Prachtmantel eines präexistenten, vollkommenen Menschen, der nach Erfüllung seiner Sendung im Himmel als Erlöser lebt" (24). Die Gemeinde (27 f.) ist „wie die Erlösung im Islam kosmisch gedacht" und umfaßt Diesseits und Jenseits. Im VI. Abschnitt (29 ff.) „Die islamische Lebensführung" finden sich eine Reihe treffender Bemerkungen und Beobachtungen. — Kurze Skizzen über die Schi'a (37 ff.), den primitiven „Negerislam" (41 f.) und die „islamische Mystik" vervollständigen das Bild. Im X. Abschnitt „Der Islam und Europa" (46 ff.) geht Verf. auch auf die Propagandabestrebungen eines modern zurechtgestutzten Islam ein; aber gerade hier geht er in seiner religionsphilosophischen Spekulation (49) Wege, auf denen wir ihm nicht folgen können.
Koffler.

403. Romeis, Kapistran, O.F.M., Die göttliche Offenbarung und ihr Mittler. Ein Beitrag zur Apologetik. gr. 8° (VI u. 496 S.) Fulda [1930], Fuldaer Aktiendruckerei. Gzl. *M* 8.— Der Verf. will nur einen Teil des apologetischen Traktates vorlegen, wie es schon der Titel andeutet. Im ersten Teil behandelt R. die Theorie der Offenbarung mit der üblichen Einteilung: Möglichkeit, Notwendigkeit, Erkennbarkeit; im zweiten Teil die Tatsache der Offenbarung durch Christus, den Messias und Gottessohn. Dem zweiten Teil ist eine Darlegung über den göttlichen Ursprung der alttestamentlichen Offenbarung und die Glaubwürdigkeit der Evangelien vorausgeschickt. — Das Werk ist aus der Schultätigkeit entstanden und will vor allem der Schule dienen. Für diesen Zweck ist es ganz brauchbar. Die Sprache ist einfach und klar, der Verf. setzt sich auch mit den neueren und neuesten Schwierigkeiten von gegnerischer Seite auseinander und

bietet in der positiven Darlegung reiches geschichtliches Material. Kernpunkte des Traktates werden mit besonderer Gründlichkeit (aber für ein Schuldbuch wohl allzu großer Ausführlichkeit) behandelt; so z. B. die Messiashoffnung im A. T.; vor allem aber wird die Erfüllung der messianischen Prophezeiungen in Christus mit einer Unsumme von Belegen aus den kanonischen Schriften sowie aus der frühpatristischen Literatur bewiesen. Auch der Beweis für den göttlichen Ursprung der alttestamentlichen Religion ist mit viel Fleiß und Sorgfalt gearbeitet. Schütt.

404. Lebreton, J., La prédication de l'évangile par le Christ notre Seigneur: RechScRel 21 (1931) 6—37. — L. schenkt uns eine insofern wertvolle Ergänzung der Darstellung des universalen Charakters der Lehre Jesu, wie wir sie anderen, besonders M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Münster 1908; L. benutzt die zweite, bedeutend erweiterte Aufl. von 1925 nicht) verdanken, als er die weise Absicht Jesu mit vollständiger Auswertung aller Evangelien klar herausarbeitet. Er weist zunächst die eigentümlichen Bevölkerungsverhältnisse in Palästina nach: von den drei Provinzen ist nur Judäa ganz israelitisch. So war der Gegensatz wach und wurde nach der Makkabäerzeit besonders lebhaft. Die alten Privilegien Israels bestanden zurecht. So verstehen wir, daß Jesus sein Evangelium zuerst dem Volke Israel verkünden will, das dann die Botschaft an alle Völker weiterleiten soll. Die persönliche Arbeit Jesu gehört ihm und der Ausbildung der aus ihm gewählten Apostel, wenn auch von Anfang an der universale Charakter der Sendung Jesu, den er mit pädagogischer Weisheit allmählich verkündet, durchscheint. Die Pharisäer und dann das Volk lehnen die Botschaft ab; so wendet sich Jesus der Ausbildung seiner Apostel zu. Für die Heidenmission, die er immer klarer vorausverkündete, hat Jesus die Herzen bereitet, so daß der Missionsbefehl (Mt 28, 20) der naturgemäße Abschluß ist, der den Grund seines Erfolges im Kreuzestode Jesu hat. H. Cladders „Als die Zeit erfüllt war", ein Buch, das aus Mt Ähnliches herleitet, wird nicht erwähnt. Kösters.

405. Lösch, Stephan, Epistula Claudiana. Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius v. J. 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetisch-historische Untersuchung. gr. 8° (48 S.) Rottenburg 1930, Bader. *M* 3.60. — Auf drei enggedruckte Seiten ist das Literaturverzeichnis zu der erst 1924 von H. J. Bell herausgegebenen Urkunde angewachsen, dessen Zusammenstellung allein schon ein Verdienst der Arbeit von L. ist. Aus den Schlußworten des Erlasses, die eine scharfe Warnung des Kaisers an die alexandrinischen Juden vor Zuzug aus Syrien enthalten, hatten gleichzeitig de Sanctis und Reinach geschlossen, daß um das Jahr 40 das Christentum bereits von Antiochien aus stark nord- und westwärts gedrängt habe. Deißmann glaubt folgerecht nun sogar das Fernbleiben der paulinischen Mission vom Boden Ägyptens aufgehellt. L. entzieht der These des italienischen Historikers und des französischen Archäologen die Unterlagen durch folgende Feststellungen: 1. Es ist ausgeschlossen, daß Claudius schon so bald (der Erlaß fällt in die Zeit unmittelbar nach seiner Thronbesteigung) von der neuen Religion gewußt haben sollte. 2. Das Wort „Oikumene", das an der fraglichen Stelle steht, ist darum kein Beweis für die universalistische Propaganda des Christentums, weil es nicht selten für das betreffende einzelne Land verwandt wird, von dem gerade die Rede ist. 3. Der Begriff Krankheit ist nicht eigens von der kaiserlichen Kanzlei für die neue Religion geprägt, sondern

wird hier wie Apg. 24, 5, wo ihn der Rhetor Tertullus gebraucht, der hellenistisch-römischen Rechtssprache entnommen. Der letztere Nachweis wird von L. mit großer Gründlichkeit und Überzeugung geführt. — Fraglich erscheinen Nebenergebnisse wie die Annahme, „daß der Verfasser des ersten Clemensbriefes vor seinem Übertritt zur neuen Religion zu der Gruppe der führenden Männer in der Hofkanzlei, derer ab epistulis, gehört haben muß" (44). Der hohe apologetische bzw. fundamentaltheologische Wert solcher minutiöser terminologischer Untersuchungen, wie sie das Hauptstück der Arbeit ausmachen, wird im Schlußabschnitt überzeugend hervorgehoben.
Prümm.

406. Bock, P., S. J., Razlozi za istovjetnost apologeta Aristida i pisca poslanice Diognetu. Quibus rationibus suadeatur identitas apologetae Aristidis et auctoris Epistolae ad Diognetum: Bogoslovska Smotra (Zagreb) 19 (1931) 1—16. — Nach der vorausgeschickten lateinischen Inhaltsübersicht führt der Aufsatz in kroatischer Sprache aus: Die beiden Schlußkapitel des Briefes an Diognet sind kein aus Hippolyt entnommener späterer Zusatz, sondern der echte Schluß des Briefes, dessen ganze Art auf die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts als Abfassungszeit hinweist. Für Kihns Ansicht, der Apologet Aristides sei der Verfasser, werden neue Gründe beigebracht. Schließlich wird die Vermutung begründet, der Empfänger des Briefes sei kein Geringerer als Kaiser Hadrian.
Lange.

407. 1. Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses. Edidit et notis illustravit B. Geyer (Florilegium Patristicum. Fasc. 25.) gr. 8° (34 S.) Bonnae 1931, Hanstein. Kart. *M* 1.50. — 2. De Causalitate Sacramentorum iuxta Scholam Franciscanam. Ed. W. Lampen O. F. M. (ebd. Fasc. 26.) (60 S.) *M* 2.80. — 3. S. Aurelii Augustini De beata vita liber. Ed. M. Schmaus. (ebd. Fasc. 27.) (23 S.) *M* 1.— 4. S. Anselmi Epistola de incarnatione verbi. Accedit prior eiusdem opusculi recensio nunc primum edita. Rec. F. S. Schmitt O. S. B. (ebd. Fasc. 28.) (40 S.) *M* 1.80. — 1. Zwei bereits 1927 von Longpré und im selben Jahre von Grabmann sowei zwei weitere von Grabmann herausgegebene, aber schwer zugängliche Fragen Eckeharts werden hier nach den Handschriften und mit Bezugnahme auf die genannten Ausgaben von neuem ediert und bequem zugänglich gemacht. Hinzu kommt eine bereits von Denifle herausgegebene Pariser Predigt Eckeharts sowie eine Frage des Magisters Consalvus de Vallebona, worin Aufstellungen Eckeharts zurückgewiesen werden. Die kurzen Fragen sind von Bedeutung für die Kenntnis der schwierigen Lehre Eckeharts; zugleich bieten sie einen geeigneten Stoff für Seminarübungen, sowohl hinsichtlich der Textkritik wie der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie. — 2. L. hat die (hauptsächlichsten) auf die Wirkungsweise der Sakramente bezüglichen Texte der großen mittelalterlichen Franziskanertheologen Alexander von Hales, Bonaventura, Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware und Duns Scotus zusammengestellt. Die Texte sind gedruckten Ausgaben entnommen, aber, mit Ausnahme des fertigen Bonaventuratextes, mit der einen oder anderen Hs verglichen. — 3. Sch. legte den Text von Knoell in der Wiener Väterausgabe zugrunde. — 4. Im Eingang seiner Schrift *De incarnatione Verbi* sagt Anselm, daß er schon früher über denselben Gegenstand einen Brief angefangen, aber nicht vollendet habe und daß das Bruchstück ohne sein Wissen abgeschrieben und verbreitet worden sei. Es ist Sch. gelungen, diese erste bisher ihrem Wortlaut nach unbekannte Fassung in einer Hs der Lambeth-Bibliothek zu finden Sie wird hier zum erstenmal

veröffentlicht. — Statt des Vulgatatextes von Is. 7, 9 (p. 8, nota 1) sollte die LXX angeführt werden. Deneffe.

408. Johannes Cochlaeus, Aequitatis discussio super consilio delectorum Cardinalium (1538). Hrsg. von Hilarius Walter O. S. B. (Corpus Catholicorum Heft 17.) 4° (XXII u. 49 S.) Münster 1931, Aschendorff. *M* 2.85. — Die „Aequitatis discussio", eine der bedeutendsten unter den etwa 200 Schriften des Cochlaeus, befaßt sich mit einer Gegenschrift des Straßburger Neugläubigen Joh. Sturm gegen das „Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda ecclesia S. D. N. Paulo III. iubente conscriptum et exhibitum". Dieses „Consilium" war, wie der Titel andeutet, von einer Reformkommission, an deren Spitze Kardinal Contarini stand, verfaßt, und am 9. März 1537 dem Papste überreicht worden. Es waren darin eine Reihe von Mißständen, die nach dem Urteil der Verfasser in der Gesamtkirche und besonders in Rom herrschten, namhaft gemacht. Durch Vertrauensbruch kam das Gutachten, trotzdem es erst umgearbeitet werden sollte, an die Öffentlichkeit. Luther griff es auf und übersetzte es ins Deutsche mit Anmerkungen voll Hohn und Beleidigungen gegen den Papst. Milder war die Schrift des Joh. Sturm, und mit ihr beschäftigt sich Cochlaeus unter den Überschriften: Quae probas, Quae reprehendis, Quae desideras, Calumniae, Iniuriae, Dogmata falsa, Gloriationes vanae, Media concordiae. Die von dem Weingartener Benediktiner besorgte Ausgabe ist sorgfältig vorbereitet, mit guter Einleitung und reichen geschichtlichen Anmerkungen versehen und schön gedruckt. D.

409. Hartmann, Gotthold, Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor. gr. 8° (VI u. 101 S.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. *M* 7.50. — In welchem Verhältnisse steht der pseudo-isidorische Primat zu dem der alten Kirche, konkret etwa des 5. Jahrhunderts, und inwieweit drückt Ps.-Isidor die Rechtsverhältnisse und Anschauungen seiner Zeit aus? Das sind die zwei Fragen, auf die H. in seiner Schrift Antwort geben will. — Zur ersten Frage: Der pseudo-isidorische Primat geht weit über den im 5. Jahrhundert tatsächlich vorhandenen hinaus, und zwar in dreifacher Hinsicht: 1. rechtlich: Im 5. Jh. war zwar ein Rechtsprimat vorhanden, aber das ganze Recht kam vom Kaiser, die Dekretalen dagegen führen es auf Christus zurück; 2. räumlich: Der im 5. Jahrhundert nur auf das Abendland sich erstreckende Primat wird auf die ganze Kirche in Orient und Okzident ausgedehnt; 3. inhaltlich: Den Entscheidungen des Papstes wird Unfehlbarkeit zugesprochen, von der man im 5. Jahrhundert noch nichts wußte. Ganz neu ist auch, daß der Papst als selbständiger Gesetzgeber auftritt. Sodann erscheinen seine Rechte als Appellationsinstanz wesentlich erweitert. Die Entscheidung über die *causae maiores* liegt jetzt fast ausschließlich beim Papst, was früher keineswegs der Fall war usf. Dieses wenige genügt, um zu zeigen, daß nach dem Verf. zwischen dem 5. Jahrhundert und den pseudo-isidorischen Dekretalen der (von ihm ganz natürlich aufgefaßte) Primat in seiner Entwicklung einen Riesenschritt vorangetan hat. Es bleibt die zweite Frage: Gibt der Verfasser der pseudo-isidorischen Dekretalen denn wenigstens die Anschauungen seiner Zeit über die Rechtsbefugnisse des römischen Bischofs wieder? Auch diese Frage wird in wesentlichen Punkten verneint, so daß nach H. der Verfasser als bewußter Fälscher zu brandmarken ist. — Das Ergebnis der im einzelnen fleißigen Arbeit ist ganz bedingt durch Voraussetzungen, die zur Genüge als falsch dargetan sind: natürlicher Ursprung des Primates, allmähliche Entwicklung aus einem faktischen zum Rechtsprimat, wesentliche Beeinflussung

dieses Prozesses durch natürliche Ursachen wie: weltliche Vormachtstellung Roms, Protektion durch den Kaiser usw. Schütt.

410. Schmutz, St., „Nach der Lehre des hl. Thomas": Bened-Mschr 13 (1931) 60—70. — Eine tragikomische, leider allzu wahre Häufung von Belegen für das „Elend der Thomasinterpretation", das heute vorliegt und dadurch entstanden ist, daß die Vertreter der entgegengesetztesten Lehrmeinungen sich alle auf den „Doctor communis" berufen wollen. Als Beispiele werden gebracht: Eigentumsbegriff, Ursprung der Staatsgewalt, Wesen des Meßopfers, übernatürliche Beschauung, Thomismus-Molinismus. „Es gibt wohl nicht leicht eine anschaulichere und drastischere Illustration für die unbedingte Notwendigkeit eines lebendigen, gottbestellten höchsten Lehramtes als die Tatsache einer derart divergierenden Thomasinterpretation" (70). Wenigstens eine gute Wirkung dieses „Elends"! Lange.

411. Heyen, A., Saint Robert Bellarmin et les principaux courants théologiques de son temps: NouvRevTh 58 (1931) 385—396. — Renard, L., Saint Robert Bellarmin, apologiste de l'église: ebd. 397—412. — H. schildert das intellektuelle Milieu Bellarmins, die indirekten und direkten Vorarbeiten, um so den einzig dastehenden Erfolg seiner „Kontroversen" richtig würdigen zu können; sind doch diese ein Gelegenheitswerk in des Wortes bestem Sinne. — R. behandelt die Kontroversen selber, ihren Zweck, ihren Inhalt und ihre Methode. Kösters.

412. Stephanou, E., Un nouveau livre et une vieille controverse. La primauté romaine dans l'apologie orthodoxe: Échos d'Orient 34 (1931) 212—232. — St. schreibt gegen ein 1930 zu Athen erschienenes Buch des griechischen Erzbischofs von Athen Chrysostomus Papadopoulos über den Primat Roms, indem er zunächst den Primat Petri aus dem Neuen Testament beweist und durch die griechischen Väter bestätigen läßt, um sodann dem Primat des römischen Bischofs die durch Papadopoulos angegriffenen alten Zeugnisse zu sichern. Ks.

413. Koch, Hans, Die Kirchenspaltung der russischen Emigration: ChrWelt 45 (1931) 450—462. — Im Anschluß an das in den „Orientalia christiana" herausgegebene Buch von Msgr. Michel d'Herbigny und Alexander Deubner (Rom 1931, Pontificium institutum orientalium studiorum) wird eine übersichtliche Darstellung geboten, die allerdings für die zugrunde liegenden religiös-dogmatischen Gedanken — die „Tendenz des sonst verdienstvollen Buches" — kein Verständnis zeigt. Ks.

414. Janin, R., Les orthodoxes à la conférence de Lambeth: Échos d'Orient 34 (1931) 197—211. — Ein klarer und lehrreicher Bericht über den Standpunkt der Orthodoxen auf der (6.) Lambeth-Konferenz vom Sommer des vorigen Jahres. Die Einladungen ergingen vom Erzbischof von Canterbury durch den Patriarchen von Konstantinopel an die verschiedenen orientalischen Kirchen, von denen nur Bulgarien ablehnte. Es folgt dann der Bericht über die vorbereitenden Besprechungen und die Plenarsitzungen, als deren Ergebnis 17 bestimmt gefaßte Sätze formuliert und beiderseits approbiert wurden. J. druckt sie wörtlich ab (206—208). Praktisch greifbares Ergebnis ist die Anerkennung der anglikanischen Weihen seitens der orthodoxen Kirchen. Im übrigen gilt: „En réalité, ce n'est pas là qu'une démonstration platonique et qui n'engage à rien." Ks.

3. Heilige Schrift. Judentum.

415. Kortleitner, F. X., Commentationes biblicae. III. De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione Mosaica rationibus. gr. 8° (115 S.) Innsbruck 1930, Rauch. *M* 3.— K. setzt seine fleißigen Zusammenstellungen und Verarbeitungen von Quellenmaterial, welches zumal neuere Forschung zu der modernen Frage der sogenannten „Volksreligion" Israels beizubringen sucht, fort. Diesmal sind es die behaupteten Beziehungen der religiösen Vorstellungen und Bräuche der Bewohner des alten Arabiens zu der mosaischen Gesetzgebung und Kultordnung. Da das einschlägige Material meistens in deutschen Werken erstmalig veröffentlicht wird, und zum Teil in solchen, deren Verfasser von rationalistischen Voraussetzungen ausgehen, so werden es vor allem unsere romanischen Fachgenossen begrüßen, daß ihnen ein katholischer Gelehrter in lateinischer Sprache den Weg zu vielleicht neuen Einsichten weist. Rembold.

416. Schulz, Alfons, Geistige Strömungen im Alten Testament. 8° (67 S.) Breslau 1931, Borgmeyer. *M* 1.— Einige ausgewählte Texte aus den poetischen und prophetischen Schriften des A. T. werden mit sinnerläuternden Ausführungen zu einem Ganzen abgerundet. Die Wahl spiegelt die Vielseitigkeit der im A. T. behandelten Themen gut wieder. Fraglich ist nur, ob man neben die Gruppen der Lieder, welche die Natur, Israels Geschichte, seine messianische Erwartung und die Freude in Gott besingen, eine eigene selbständige mit der Kapitelüberschrift: Rachelieder stellen soll. Daß die Fluchpsalmen dem heutigen Verständnis besondere Schwierigkeiten bereiten, wäre wohl kaum ein triftiger Grund dafür, durch eine solche Hervorhebung ihre Bedeutung übermäßig zu betonen. Was Verf. im verbindenden Text zur Lösung jener Schwierigkeiten beibringt, vermehrt sie eher. Was immer durch göttliche Eingebung gedichtet und gesungen wurde, darf von uns nicht entschuldigt werden. Die Tatsache der Inspiration trägt in sich selber die vollkommene Rechtfertigung dessen, was Gott selbst veranlaßt hat. Zwischen dem ewigheiligen Gott des A. T. und seinem eingeborenen Sohn im N. T. gibt es keinen „zeitgeschichtlichen" Gegensatz. Verf. meint, Christus habe die Sprache der Fluchpsalmen abgelehnt und verurteilt: „Christus ist nicht so. Er will seine Gegner widerlegen, aber nicht beschämen" (49). Dem ist eben nicht so, wie die Evangelien ausdrücklich berichten. Wäre es so, wie Verf. will, dann dürften auch wir Christen die Fluchpsalmen heute nicht mehr beten. R.

417. Feldmann, F., Geschichte der Offenbarung des Alten Testamentes bis zum Babylonischen Exil. 3. verb. u. erweit. Aufl. gr. 8° (11 u. 230 S.) Bonn 1930, Hanstein. *M* 7.60; geb. *M* 9.60. — Das in knappem Stil verfaßte, praktische Handbuch ist deutlich aus der Lehrtätigkeit erwachsen und empfiehlt sich wohl auch am meisten als Grundlage zu weiteren, daran anknüpfenden Erklärungen. Für ein leichtes Lesen hätten sonst die zahlreichen, sinn- und sachergänzenden Anmerkungen mehr in den Haupttext hineinverarbeitet werden müssen. Inhaltlich bietet das Werk eine glückliche Verbindung zwischen altbewährten, überlieferten Erkenntnissen und neuen Ergebnissen der kritischen Forschung. Wenn manche Fragen zumal im ersten Abschnitt (vormosaische Zeit) keine entscheidende Antwort finden, so ist diese Enthaltung von voreiliger Stellungnahme immer hinreichend begründet mit dem Erweis mangelhafter Unterlagen; doch auch in solchen Fällen ist der Weg zu einer möglichen Lösung angedeutet. R.

418. Kaupel, H., Die Dämonen im Alten Testament. gr. 8° (VIII u. 150 S.) Augsburg 1930, Filser. Geb. *M* 10.— K. schenkt uns hier eine verdienstvolle Arbeit über ein Gebiet, mit dem sich die katholische Forschung noch kaum eingehender befaßt hat. Was darüber von liberal-protestantischer Seite vorliegt, geht von Ansichten aus oder verfolgt dabei Absichten, die der Erkenntnis der Wahrheit nicht förderlich sein können. Brauchbare Vorarbeiten waren darum nicht vorhanden; immerhin konnte M. Hagen, Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen, als Wegweiser dienen zu jenen Resultaten, die durch ein traditionelles Verständnis der einschlägigen Schriftstellen gesichert schienen. Eine kurze Einleitung bietet eine zusammenfassende Überschau über die Stellung des Dämonenglaubens im religiösen Denken der Nachbarvölker. Es wird dabei ausdrücklich dem Mißverständnis vorgebeugt, als wolle man damit entwicklungsschematisch einen „Ausgangspunkt" suchen, von dem man a priori überzeugt wäre, daß er gefunden werden könnte und müßte. Das erste Kapitel stellt die direkten Zeugnisse des A. T. über den Dämonismus zusammen. Das zweite wertet ihn durch die atl. Religion, indem gezeigt wird, wie im A. T. nicht nur die dämonenabwehrenden heidnischen Bräuche verworfen, sondern auch der Glaube an die Existenz der Dämonen, soweit er heidnisch überspannt ist, abgelehnt wird. Das dritte Kapitel behandelt die Frage, ob gewisse Vorstellungen und Bräuche der legitimen Religion als Umbiegungen der Volksdämonologie oder als Konzessionen an sie zu verstehen sind. Damit ist der Boden bereitet für die positive These des vierten Hauptkapitels: Der atl. Satansglaube ist wesensverschieden vom heidnischen Dämonenglauben und gehört zum Inhalt der religiösen Offenbarung. Ein besonders wertvoller letzter Abschnitt erörtert den Ursprung und den Anhang Satans nach den atl. Schriften. R.

419. Kaupel, H., Die Beziehungen des atl. Königtums zum Kult. 8° (S. 32) Hamburg 1930, Lettenbauer. *M* 1.— Die Erforschung der Kulturen des alten Orients enthüllt immer mehr die Vormachtstellung des heidnischen Königtums auch im Bereich der Religion und des Kultus. Demgegenüber erweist K. aus den zahlreichen Äußerungen der atl. Quellen, daß die israelitischen Könige nur Ehrenrechte und Aufsichtsbefugnisse im gottesdienstlichen Leben besaßen. Das atl. Priestertum bestand eben schon vor der Königszeit mit festgefügten Traditionen und hat seine Rechte gegen gelegentliche Übergriffe von seiten einzelner Könige allzeit erfolgreich gewahrt. R.

420. Eißfeldt, Otto, Vom Werden der biblischen Gottesanschauung und ihrem Ringen mit dem Gottesgedanken der griechischen Philosophie. 8° (18 S.) Halle 1931, Niemeyer. *M* 1.— Hellas und Israel begegneten sich im Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts in den Diasporagemeinden, zumal zu Alexandrien. Es gibt wohl in der gesamten Geistesgeschichte nichts Bedeutungsvolleres und Folgenreicheres, wenn man absieht von der Menschwerdung der ewigen Wahrheit. Das Ringen, das damals begann, führte erst auf der Höhe des abendländischen Mittelalters zu einem Sieg für beide Seiten in der großartigen Synthese der Scholastik. Verf. streift dieses Ringen nur flüchtig und oberflächlich; breiter behandelt er das Werden der bibl. Gottesidee. Leider beachtet er dabei das Zeugnis der Quellen, die auf die Offenbarung als Ursprung hinweisen, durchaus nicht hinreichend, sondern versucht, nach entwicklungstheoretischem Schema einen vorprophetischen Jahwe zu konstruieren, der noch nicht der eine wahre und heilige Gott im Sinne des ethischen Monotheismus gewesen sei. R.

421. Procksch, O., Jesaia I. gr. 8° (XI u. 476 S.) Leipzig 1930, Deichert. *M* 22.—; geb. *M* 25.— Die hier vorgelegte Erklärung des ersten Teiles des Isaiabuches besitzt alle Vorzüge des Sellinschen Sammelwerkes. Eine gute Einleitung unterrichtet über die Zeitlage der prophetischen Tätigkeit, über die Persönlichkeit des Propheten und über die Entstehung, Anordnung und Überlieferung seines Buches. Im Aufbau des ersten Teiles unterscheidet P. vier Hauptabschnitte: A. c. 1—12, Reden über Juda und Jerusalem; B. c. 13—27 Völkerreden; C. c. 28—35 Wehereden der Spätzeit; D. c. 36—39 Jesaiaerzählungen. Für die Scheidung von echt und unecht innerhalb dieser Textgruppen unserer heutigen Buchgestalt will P. vom methodischen Grundsatze ausgehen, „daß die Urgestalt des Buches, wie es aus Jesaias Hand hervorging, von denkbarer Vollkommenheit war, wie es dem formgewaltigsten aller alttestamentlichen Schriftsteller entspricht". Diese Regel dürfte doch ein bedenkliches a priori enthalten, das zu Willkürlichkeiten führen müßte. Welche Art von Vollendung der Prophet dem Zusammenhang seiner schriftstellerischen Aufzeichnungen, die sich wenigstens über eine Frühzeit und eine Spätzeit seines prophetischen Wirkens erstrecken, geben wollte, können wir immer erst aus der tatsächlich vorliegenden Leistung ableiten. In der Anwendung dieses Grundsatzes erkennen wir aber gern eine größere Besonnenheit an, als sie bisher vielfach in der protestantischen Exegese üblich war. Das gilt noch mehr von der eigentlichen Texterklärung. Wenn man erwägt, daß die Versuche zur Ausmerzung des Begriffes der Jungfräulichkeit aus der Wortbedeutung von 'alma in Is. 7, 14 schon ins Lexikon von Gesenius eingedrungen waren, muß man es P. danken, daß er in aller Deutlichkeit erklärt: „Nie wird eine verheiratete Frau als 'alma bezeichnet. Hätte Jesaia lediglich die Weiblichkeit, nicht das Wunder betonen wollen, so hätte er ischa, nicht 'alma gesagt. Daß er nicht btûla sagt, erklärt sich daraus, daß btûla den Begriff des Gebärens ausschließt. Sachlich ist die Übersetzung der LXX *παρθένος*, V. virgo ganz im Recht" (121). Noch entschiedener spricht sich P. über den Sinn dieser „messianischen Weissagung erster Ordnung" aus, wenn er mit Recht betont, daß der Evangelist den Propheten am besten verstanden habe: „Überblickt man den ganzen Abschnitt auf Grund der Exegese, so hebt sich Matthäus als Ausleger turmhoch über das Gewirr der Meinungen empor, wenn er die Emmanuelweissagung in Jesus erfüllt sieht" (124).
R.

422. Ziegler, J., Die Liebe Gottes bei den Propheten (Atl. Abh. XI 3). gr. 8° (VII u. 129 S.) Münster 1930, Aschendorff. *M* 6.— Wohl auf keinem anderen Teilgebiete der biblischen Wissenschaften ist der katholische Theologe, eben infolge seiner gläubigen Gesamthaltung, in einer so günstigen Lage, um fruchtbare Forschungsarbeit zu leisten, wie auf dem noch wenig bebauten Felde der alttestamentlichen Theologie. Die protestantische Exegese muß sich hier grundsätzlich auf Untersuchungen über die israelitische Religionsgeschichte beschränken. Damit kann sie gewiß brauchbare Vorarbeit verrichten, aber die Synthese der wissenschaftlich gesicherten Ergebnisse mit dem gesamten Wahrheitsgehalt der göttlichen Offenbarung wird sie um ihrer eigenen Voraussetzungen willen der katholischen Theologie überlassen müssen. Gerade darum sind Beiträge zur Lösung dieser Aufgabe wie die vorliegende sehr zu begrüßen. Allerdings muß dabei das Ziel der zu schaffenden Einheitsschau zwischen alten und neuen Erkenntnissen klar im Auge behalten und unentwegt verfolgt werden. Über das gestellte Thema hat auch die patristische Exegese bleibend

wertvolle Gedanken zutage gefördert; und umgekehrt sind manche Einfälle der rationalistischen Kritik so töricht, daß sie nicht einmal mehr registriert werden sollten. Vielleicht hätte Z. von der einen Seite her etwas mehr, von der anderen etwas weniger bieten dürfen und sollen. R.

423. Löfgren, Oskar, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi äthiopisch. Unter Zugrundelegung des Oxforder Ms. Huntington 625 nach mehreren Handschriften herausgegeben. 4° (VIII u. 103 S.) Uppsala 1930, Almquist & Wiksells. *M* 8.— Verhältnismäßig rasch konnte L. auf seine äthiopische Danielausgabe (1927) die in Aussicht gestellte Ausgabe des äthiopischen Dodekapropheton folgen lassen, zunächst die sieben letzten Bücher. Der Grund für diese Wahl liegt in der handschriftlichen Überlieferung. Die einzige alte Hs der Kleinen Propheten, die eine europäische Bibliothek ihr eigen nennen kann, ist die oben verzeichnete Oxforder. Sie ist jedoch am Anfang verstümmelt, Hosea und ein Teil von Amos fehlen. So ergab sich die Notwendigkeit, zuerst durch vollständige Aufarbeitung des Materials die Grundlage für die Textfassung der in der Oxforder Hs fehlenden Stücke zu schaffen. Über Handschriften und Methode wie über den Wert der Übersetzung soll in der Einleitung zum ersten Teil des Zwölfprophetenbuchs berichtet werden. Die Wichtigkeit der Oxforder Hs rechtfertigt es, daß deren Varianten in einem ersten Apparat für sich verzeichnet werden. Im zweiten Apparat kommen die späteren Hss und die früheren Ausgaben einzelner Bücher wie die Gesamtausgabe von P. Franciscus a Bassano (Asmara) zur Verwertung. Die Übersichtlichkeit des Apparats hat dadurch sehr gewonnen. Druck und Ausstattung sind vortrefflich. Mit dem Herausgeber erhoffen wir den baldigen Abschluß der Ausgabe. Merk.

424. Peters, Norbert, Das Buch der Psalmen, übersetzt und kurz erklärt. gr. 8° (XII, 45′ u. 384 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. *M* 7.20; geb. *M* 9.60. — Die Einleitung behandelt die allgemeinen Vorfragen in kurzer, aber ausreichender Weise. Jedem einzelnen Psalme sind einführende Bemerkungen vorausgeschickt und sinndeutende Noten beigefügt. Der Übersetzung liegt ein Text zugrunde, den P. nach den jeweils annehmbarsten Lesarten und mit gelegentlich höchst besonnen ausgewählten Besserungsversuchen wiederhergestellt hat. Wieviel Fleiß und Scharfsinn diese Vorarbeit gekostet hat, können die letzten 18 Seiten gedrängter textkritischer Anmerkungen nur eben vermuten lassen. Wenn heute die Bitten des brevierbetenden Klerus um kirchliche Anerkennung eines verbesserten, d. h. ursprünglich richtigeren und verständlicheren Psalmtextes immer lauter werden, dann dürfte man wohl auch diese tüchtige Leistung des angesehenen Paderborner Exegeten als vorbereitende Hilfsarbeit zur Erfüllung solcher berechtigter Wünsche empfehlen. Rembold.

425. König, Eduard, Die Psalmen, eingeleitet, übersetzt und erklärt. (VIII u. 686 S.) Gütersloh 1927, Bertelsmann. Geb. *M* 30.— Die Einleitung (81 S.) behandelt neben den gewohnten Fragen auch das im Kommentar befolgte Einteilungsschema der althebr. Dichtungen nach „ihrer Beziehung zu den Seelentätigkeiten“ und nach ihrem Inhalt. Wie empfehlenswert eine solche Umordnung der Pss. nach sachlichen Gesichtspunkten auch scheinen mag, wir müssen heute froh sein, daß die Textüberlieferung uns die scheinbare „Unordnung“ des Psalteriums treu erhalten hat. Denn so bieten uns die Sammelschichten in ihrer ursprünglichen Lagerung allerlei Aufschlüsse über das allmähliche Wachstum des Psalters. Die Über-

setzung ist so eigenartig, daß man wohl aus jeder Zeile mit Sicherheit auf K. als Urheber schließen könnte. Wer sich vom anerkannten Meister der hebr. Philologie sagen lassen will, was genau an jeder Psalmstelle der masoretische Text bedeutet, kann sich auf die grammatische und lexikalische Richtigkeit der Antwort unbedingt verlassen. Wäre jener Text vollständig verloren, so könnte man ihn aus dieser Übersetzung mit Hilfe des dreibändigen „Lehrgebäudes" von K. vollkommen wiederherstellen. Dieser Vorzug bringt es vielleicht notwendig mit sich, daß vom Standpunkt des deutschen Sprachgefühls die Übertragung K.s kaum lesbar, jedenfalls nicht singbar ist. Die Erklärung beschäftigt sich sehr eingehend und liebevoll mit dem religiösen Gedankengehalt der Pss. Gerade gegenüber der oft unerträglichen Ehrfurchtslosigkeit des modernen rationalistischen Verfahrens (Gunkel, Mowinckel, Staerk u. a.) berührt die bewußt-fromme Art K.s recht wohltuend. Schade nur, daß ein protestantischer Autor diese Haltung immer wieder durch seinen Subjektivismus gefährdet, so daß er sie doch schließlich nur durch einen glücklichen Mangel an Logik behaupten kann. Wenn K. z. B. in den Gerechtigkeitsbeteuerungen der sogenannten Unschuldspsalmen unsittlichen Tugendstolz findet, so muß er doch für den Augenblick vergessen, daß er es mit dem Worte Gottes zu tun hat. Gewiß gibt es in den Pss. manche Stellen, die mit der lutherischen Lehre von der völligen Sündhaftigkeit auch des begnadeten Menschen unvereinbar sind; aber dann kann doch für eine wahrhaft gläubige Seele, die ihr eigenes Denken und Meinen dem Ausspruche Gottes zu unterwerfen bereit ist, kein Zweifel sein, wem sie zuzustimmen hat. R.

426. Galdos, R., Commentarius in librum Tobit. Lex.-8° (XX u. 350 S.) Paris 1930, Lethielleux. *Fr* 40.— Die Kunde, daß das große Kommentarwerk des Cursus Scripturae Sacrae nach längerer Zeit wieder durch einen neuen Band bereichert ist, wird überall in der katholischen Welt der theologischen Wissenschaften dankbare Freude wecken. Der „Cursus" darf nicht unvollendet bleiben, zumal gar nicht mehr so viel fehlt, um das so angesehene und segensreiche Unternehmen zu einem glücklichen Abschluß zu bringen. Zwar wird es nicht ganz leicht sein, neuere Arbeiten in den vor nunmehr 50 Jahren gespannten Rahmen einzufügen und in allem der gewählten Arbeitsmethode treu zu bleiben. Der neue Band, der das Büchlein Tobias auslegt, hat nun ohne Zweifel manches vom Geiste und von der Art des P. Cornely. Zugleich sind die modernen Fragen, welche die rationalistische Kritik aufgeworfen hat, in ausreichender Weise berücksichtigt. Aber G. bedient sich eines ermüdend breitspurigen Stiles, durch den sein Beitrag von den letzten Arbeiten des P. Knabenbauer absticht. Vor allem dürften Gebetsergüsse von der Inbrunst und Länge der n. 113 f. nicht in die Druckmaschine geraten. R.

427. Bévenot, H., Die beiden Makkabäerbücher. gr. 8° (XII u. 260 S.) Bonn 1931, Hanstein. *M* 9.60; geb. *M* 11.60. — Das AT der Bonner Bibel macht rüstige Fortschritte. Nachdem der bedeutende Genesiskommentar von Heinisch die von den verdienten Herausgebern vielleicht etwas eng gezogenen Raumgrenzen, mit denen frühere Mitarbeiter schon öfters fühlbare Mängel entschuldigen zu müssen glaubten, in glücklicher Weise gesprengt hatte, erklärt B. es als sein Ziel, „die Makkabäerbücher im Lichte der altjüdischen Religion, der damaligen hellenistischen Weltanschauung und auf Grund der modernen Forschung zu untersuchen". Die Darlegung seiner Ergebnisse „gut zu veranschaulichen", verspricht aber auch B. wieder mit der Beschränkung: „soweit dies im Rahmen des Werkes möglich war".

Immerhin sind diese Möglichkeiten gut ausgenutzt worden. Vielleicht wäre dies noch besser geschehen, wenn B. seinen Stil etwas straffer gestalten wollte. Goettsbergers Danielkommentar könnte dafür mustergültig sein. Bei den Einleitungsfragen werden neben den herkömmlichen mit besonderer Sorgfalt die historischen Vorfragen in guten Übersichten behandelt. Die Schwierigkeiten gegen die Irrtumslosigkeit der biblischen Darstellung, an deren Lösung die katholische Exegese immer besonders interessiert ist, werden allerdings nicht durchweg von genügend einheitlichen Grundsätzen aus erörtert. Wir sind es ja gewöhnt, daß der Inspirationsdogmatiker die Anwendung der von ihm aufgestellten Prinzipien den Exegeten überläßt; aber der Exeget selber darf wohl nicht zu oft auf noch ungeborene Fachgenossen vertrösten, die alle „Unstimmigkeiten" erklären würden. Es klingt fast, als wolle B. die kommenden Exegetengeschlechter vor der Gefahr der Arbeitslosigkeit bewahren, wenn er sagt: „Hier bleibt jedoch ein Betätigungsfeld auch für künftige Ausleger." R.

428. Lietzmann, Hans, Ein Beitrag zur Mandäerfrage (Sonderausgabe aus den Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Kl. 1930. XXVII). gr. 8° (15 S.) Berlin 1930, Kommissionsverlag W. de Gruyter & Co. *M* 1.— L. wendet sich gegen die Versuche, das Mandäertum und seine Schriften mit Johannes dem Täufer und der von ihm ausgegangenen Bewegung in Verbindung zu bringen. Jesus selbst soll ja mit mandäischen Anschauungen vertraut gewesen sein. Von der Tatsache ausgehend, daß die mandäischen Schriften erst in arabischer Zeit die jetzige Fassung erhalten haben, untersucht L. die Stellung Johannes' des Täufers in der Liturgie und Ginza. In den Liturgien begegnet der Name des Täufers überhaupt nicht, somit wird die Ableitung der Mandäertaufe von der Johannestaufe in keiner Weise gestützt. Die Stellen im „Schatz" (Ginza), die von Johannes sprechen, sind ohne Ausnahme aus später Zeit, wie sich bei genauerer Prüfung unschwer dartun läßt. Die Taufliturgie offenbart Abhängigkeit von der ostsyrischen christlichen Liturgie. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß das Mandäertum erst in späterer Zeit, zuletzt noch im 7. Jahrhundert, von christlichen Elementen durchsetzt worden ist. Damit bricht alles zusammen, was man als gnostische Grundlagen des Urchristentums glaubte bezeichnen zu dürfen. Die ruhigen Darlegungen L.s wirken überzeugend. Merk.

429. Hygiene und Judentum. Eine Sammelschrift, hrsg. v. Hans Goslar. 4° (121 S.) Dresden 1930, Sternlicht. Geb. *M* 5.— In unserer so stark auf praktischen Diesseitsnutzen eingestellten Zeit fühlt sich auch die Religion oft aufgerufen, ihre Brauchbarkeit für die nächsten Zwecke menschlicher Wohlfahrt und irdischen Glückes zu erweisen. Sie darf dieser Vorladung nur mit einem deutlichen Protest Folge leisten. Die Absolutheit der religiösen Forderungen enthebt sie aller Notwendigkeit, ihre Berechtigung durch irgendwelche Nützlichkeiten rechtfertigen zu müssen. Die Religion hat ihr einziges Ziel in Gott. Anderen Zwecken dient sie nur aus dem Überfluß ihrer eigenen, unabhängigen Gutheit. Mit Recht stellt darum G. an die Spitze der zahlreichen Beiträge über die Gesundheitsförderlichkeit der Thoravorschriften einen Aufsatz mit der Frage: „Religionsgesetz oder hygienische Vorschrift?" Die Antwort darauf lautet sehr trefflich: „Heiligkeit ist Grund und Absicht aller Gottesgesetze, aber Gesundheit ist ihre ungewollte beglückende Folge. Es gibt keine bessere Medizin als Gutsein, keine echtere Hygiene als Sittlichkeit, keinen tüchtigeren Arzt als Gott." Leider haben nicht alle Mitarbeiter diese hohen Gedanken der einführenden Abhandlung allzeit vor Augen

gehalten. Immerhin hat der Herausgeber auch ihre Ausführungen bis auf die Empfehlung der Schächtvorschriften vom Standpunkt der Schmerzlosigkeit für die Schlachttiere unter den Sammeltitel: „Die Ausstrahlungen des Gesetzes" gestellt. Die Beiziehung von Talmudzitaten zur Begründung oder Ergänzung des Alten Testamentes (im 4. Abschnitt) wirkt immer wie der unglückliche Versuch, eine Rose zu parfümieren oder eine Lilie zu kolorieren. Die wirklichen Quellen der Lebenskraft des Judentums liegen auch heute noch in seinen Offenbarungsschätzen aus vorchristlicher Zeit. Es folgen Abschnitte: „Aus großer Vergangenheit", deren Beispiele aber wiederum nicht aus der größten, sondern der jüngeren Zeit genommen sind. Zum Schlusse wird auf Zukunftsaufgaben der praktischen Hygienearbeit mit werbender Dringlichkeit hingewiesen. Rembold.

430. Zorell, Franciscus, S. J., Lexicon Graecum Novi Testamenti. Ed. altera novis curis retractata. Lex.-8° (XXIII S. u. 1502 Sp.) Paris 1931, Lethielleux. *Fr* 150.— Zorells treffliches Lexikon erscheint fast zu gleicher Zeit wie Preuschens Wörterbuch in neuer Bearbeitung. Gewissenhaft sind die seit dem Jahre der ersten Ausgabe neu veröffentlichten Texte und Arbeiten verwertet; damit ist das Werk wiederum vollständig dem jetzigen Stand der wissenschaftlichen Forschung angepaßt und erfüllt alle Ansprüche, die an ein solches Buch gestellt werden können. Am Schluß finden sich in der neuen Auflage die wichtigsten Wörter verzeichnet, die im Codex Bezae und einigen anderen Handschriften vorkommen, aber in den Ausgaben keine Stelle gefunden haben, eine willkommene Ergänzung, die in diesem Umfang erstmals von Z. ausgeführt worden ist. Unter den Abkürzungen zu Anfang des Buches findet sich die wichtigste Literatur (XVIII—XXII). Druck und Ausstattung des Werkes sind sehr gut und machen der Druckerei wie dem Verlag Ehre. Der neue Zorell wird auch weiterhin als zuverlässigster Führer wertvolle Dienste leisten, und wenn man früher auch von nichtkatholischer Seite das Buch als bestes griechisches Lexikon zum NT bezeichnet hat, so darf die Neuauflage den Anspruch erheben, alles aufgeboten zu haben, um dieses Urteil auch für die Zukunft als berechtigt gelten zu lassen. Merk.

431. Debrunner, Albert, Friedrich Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 6. durchgeseh. u. verm. Aufl. gr. 8° (XX u. 368 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 9.—; geb. *M* 11.— Die neue Auflage dieser für den ntl. Exegeten unentbehrlichen Grammatik ist nach dem Vorwort nicht das geworden, was der Bearbeiter gewünscht hätte. Die Ausgabe ist im wesentlichen ein Neudruck der 5. Auflage von 1921, jedoch sind die wichtigeren Neuerscheinungen in den verhältnismäßig ausführlichen „Nachträgen und Berichtigungen" (292—322) verzeichnet, und zur leichteren Auffindung ist im Text selbst durch ein am Rande vermerktes N auf den Anhang hingewiesen. Die Nachträge werden den Besitzern der 5. Aufl. auch gesondert zum Preise von *M* 1.80 geliefert. Im Abkürzungsverzeichnis zu Beginn ist die Literatur reichlicher vertreten. Ein Werk fehlt freilich auch jetzt noch, das in voriger Nummer angezeigte Lexicon graecum von Zorell, das des Selbständigen und Anregenden reichlich bietet. Aus den Nachträgen sei auf „Semitismen, Judengriechisch, Latinismen, Kolometrie, *ἐπιούσιος, εἰς τέλος, ἐφ' ὅ πάρει, ἵνα*, Rhythmus und Stil, schallanalytische Behandlung des NT, Klauseln im NT" verwiesen, nur weniges aus der Fülle des Neuen, das den Fortschritt der letzten zehn Jahre zum Ausdruck bringt. Die neue Auflage wird uns auf schönem, holzfreiem Papier dargeboten. M.

432. Torm, Fr., Hermeneutik des Neuen Testamentes. Lex.-8° (VI u. 253 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 9.—; geb. *M* 11.— T., Professor an der Universität Kopenhagen, hatte 1928 für seine Zuhörer in dänischer Sprache einen Leitfaden der Hermeneutik verfaßt, der nun in erweiterter, neuer Bearbeitung, nicht allein Übertragung, deutsch erschienen ist. Das Buch beginnt mit einem einleitenden Abschnitt über die Aufgabe der Hermeneutik (1—37), in dem die Begriffe, deren Scheidung, Gegenstand des Verstehens, Subjekt des Verstehens, die Arten des Verstehens dargelegt sind, auch ein Wort über „pneumatische Exegese" fehlt nicht. Den Hauptteil gliedert T. in drei größere Unterteile: A. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Form des Textes ergeben (Sprache und Stil). B. Die Schwierigkeiten aus dem Inhalt des Textes. C. Die wichtigsten im Verlauf der Kirchengeschichte aufgestellten Prinzipien der Auslegung. Die Einteilung scheint nicht ganz glücklich, denn während die beiden ersten Teile die Durchführung der im vorbereitenden Abschnitt dargelegten Aufgabe sind und darum zur Aufgabe gehören, die sich mit Rücksicht auf Sprache und Inhalt ergibt, ist der dritte Teil mehr Ergänzung und Beleuchtung des Voraufgehenden. Sehr ansprechend und lehrreich sind die Ausführungen über das ntl. Griechisch wie über die Sprach- und Stileigentümlichkeiten, die nicht nur Zeugnis für das Wissen des Verf. ablegen, sondern auch ein gesundes Urteil bekunden. — Viel Treffendes und für unsere Zeit Beachtenswertes ist in dem Kapitel „Bildrede" (109—127) ausgesprochen. Ebenso enthält der Abschnitt B (128—170) eine Fülle von guten Beobachtungen und fein abwägenden Urteilen. So die Ausführungen über die Apokalyptik, namentlich über religionsgeschichtliche Vergleiche, mit Berücksichtigung der mandäischen Schriften, aus denen sich Selbständigkeit und tieferes Verständnis für diese Probleme offenbart. Besonnen sind die Ausführungen über allegorische und typologische Auslegung. Allzu knapp und lückenhaft ist die Geschichte der Exegese behandelt. Der griechische Exeget Theodoret, in mancher Hinsicht der Fürst unter den Erklärern, ist nicht genannt. Aus dem Mittelalter wäre Thomas von Aquin gerade wegen seiner nüchternen, auf den Literalsinn zurückgehenden Methode zu erwähnen gewesen. Von den großen katholischen Exegeten des 16. und 17. Jahrhunderts hören wir nichts. Bei einer Neuauflage sollte dieser Mangel behoben werden. M.

433. Edelsheim, Fery Freiherr von, Das Evangelion nach Markos psychologisch dargestellt, mit einem Anhang: Schallanalytische Auswertung des Marcus-Evangeliums von E. Sievers. gr. 8° (414 S.) Leipzig 1931, Pfeiffer. *M* 22.50. — Ein Versuch, das Evangelienproblem, hier zunächst, wie es sich im Markus-Evangelium darstellt, auf neuem Wege zu behandeln und zu lösen, in psychologischer Betrachtung in die Denk- und Handlungsweise der darstellenden wie dargestellten Personen einzudringen, so dem Verständnis des Evangeliums nahezukommen und die den Berichten zugrunde liegenden Tatsachen zu ermitteln und zu verstehen. Durch Verwertung der Schallanalyse, der Sievers das ganze Evangelium unterworfen hat, soll die psychologische Untersuchung ergänzt und vervollständigt werden. Mit Sievers erkennt E. im Markus-Ev. vier verschiedene Stimmen, die Markusstimme, die Petrusstimme, die Anonymusstimme (der Aufzeichner der Petruserzählung), die Johannesstimme (der Presbyter Johannes des Papias), aus denen sich das Evangelium im wesentlichen zusammensetzt. Erweckt schon dieses Verfahren mit seinen Ergebnissen ernsteste Bedenken, so noch viel mehr die psychologische Betrachtungsweise, die nicht in sich, wohl aber in dem vom Verf. eingenommenen Standpunkt und

der von ihm eingehaltenen Methode den gröbsten Rationalismus vergangener Jahrzehnte zur Schau trägt, namentlich der Person Christi gegenüber. Auch manche ansprechenden, lebendig empfundenen und trefflich gezeichneten Einzelheiten, etwa im Petrusbild, können darüber nicht hinwegtäuschen. M.

434. Hansmann, Karl, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium. Untersuchungen und Text (Forsch. z. chr. Lit.- u. Dogmengesch., hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch. XVI 4/5). gr. 8° (322 S.) Paderborn 1930, Schöningh. *M* 16.— Der neue Johanneskommentar entstammt einer Hs, die im Jahre 1917 dem Britischen Museum zufiel und 1925 durch H. J. Bell bekannt wurde. Der Name Gregors von Nyssa, den die Hs an der Spitze trägt, schien die Bedeutung der Neuerwerbung noch zu erhöhen. Doch es ergab sich bald, daß eine späte Hand den Namen nachgetragen hatte und Gregor nicht als Verfasser der Schrift gelten kann. Auch die Bezeichnung „Johanneskommentar" kommt den Homilien, denn um solche handelt es sich, nur in beschränktem Maße zu. Von den 10 Homilien ist die 8. völlig verlorengegangen, die beiden letzten haben zwei Matthäusworte zum Gegenstand (Mt 19, 12 und 11, 27). Von den anderen Homilien geben nur die ersten eine einigermaßen fortschreitende Auslegung des Evangelientextes, schon vom 4. Logos an werden einzelne aus dem Evangelium herausgegriffene Stellen erklärt. Da sich aus inneren Gründen die Urheberschaft Gregors von Nyssa nicht festhalten läßt, sah sich der Herausgeber vor die Aufgabe gestellt, aus den Angaben der Homilien Zeit und Verfasser zu ermitteln. Ersteres ergab sich verhältnismäßig leicht, da einerseits schon die Bilderstürmer bekämpft werden, anderseits die Hs nicht über die Mitte des 10. Jahrhunderts herabgeht. Aus den Angaben der Homilien, der Darstellung des Theophanes und den Briefen Theodors von Studion gelingt es H., als Abfassungszeit der Homilien den Ausgang des 8. Jahrhunderts zu ermitteln. Der Verf. erscheint als Gesinnungsgenosse der mutigen Äbte Platon von Sakkudion und Theodor von Studion, die sich mit ihren Mönchen feierlich vom Patriarchen Tarasius und Kaiser Konstantin VI. wegen dessen Ehebruchs lossagten. Die vorliegenden Homilien sind offenbar einer größeren Sammlung entlehnt. Nicht in allen begegnen wir jenen Anspielungen auf die Zeitverhältnisse, wohl fast in allen werden Irrlehrer vergangener Jahrhunderte bekämpft. Nur die letzte Homilie über die Jungfräulichkeit macht eine Ausnahme, und obwohl sich da dem Verf. fast von selbst eine Gelegenheit bot, auf die große Frage seiner Tage anzuspielen, so hat er es unterlassen, sie wahrzunehmen. Der Mann, der diese Homilien verfaßt hat, tritt nicht allein als entschiedener Verfechter des Rechtes und kirchlichen Geistes vor uns hin, sondern auch als Gelehrter, der über ein reiches theologisches und geschichtliches Wissen verfügt und als Zierde der griechischen Kirche des ausgehenden 8. Jahrhunderts gelten darf. M.

435. Jaeger, Werner, Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagites (Sonderausgabe aus den Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Klasse. 1930. XXVI). gr. 8° (28 S.) Berlin 1930, Kommissionsverlag W. de Gruyter & Co. *M* 2.— J. führt Hansmanns Untersuchungen über den neuen Kommentar weiter und stellt fest, daß die bisher so rätselhafte Schrift Theognosia von dem Verf. der Homilien herrührt und damit nun zeitlich bestimmbar ist. Vielleicht sind in unserem Kommentar größere Stücke der Theognosia aufgenommen. Mit Gregor von Nyssa teilt der Verf. die stark spekulative Geistesrichtung und Neigung zur Ketzerbestreitung. Dazu steht er dem großen Kappadozier in der Sprache,

namentlich in der theologischen Ausdrucksweise, nahe. Daher mag sich die Zuweisung der Homilien an Gregor zum Teil erklären, wenn nicht ein anderer Weg gangbarer erscheint. Die Theognosia galt als Gregors Werk und damit mußte das andere, von demselben Verf. herrührende diesem zuerkannt werden. — Neben Gregor hat Dionysius Areopagita die Denkweise und Sprache unseres Unbekannten in ganz auffälliger Weise beeinflußt. Es ist J.s Verdienst, diese Beziehungen erkannt und dargestellt zu haben. Damit erst wird die Eigenart und Bedeutung des Kommentars wie seines Verfassers völlig erfaßt. M.

436. Kastner, Karl, Jesus vor dem Hohen Rat. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn. gr. 8° (III u. 119 S.) Breslau 1930, Goerlich. *M* 3.— K. hatte schon im Jahre 1912 einen Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn „Jesus vor Pilatus" veröffentlicht. Das Versprechen, diese Arbeit zu ergänzen, wird zum Teil in dieser neuen Schrift eingelöst. Nachdem seit den letzten Jahren der Gegenstand dieser Studie wiederholt und von verschiedenster Seite aus behandelt worden ist und durch die Veröffentlichungen Dalmans und Billerbecks die jüdischen Quellen ganz erschlossen sind, lohnte es sich, eine zusammenfassende Darstellung zu versuchen. Der erste Teil bietet den Inhalt der Quellen, hier fast ausschließlich unsere kanonischen Evangelien, da sich die apokryphe Literatur mit dem Prozeß Jesu vor dem Hohen Rat nicht beschäftigt hat. Im zweiten Teil wird die Kritik der Quellen gegeben (59—99) mit einem Überblick über die Auffassungen moderner Bibelkritiker, bei dem auch der formgeschichtlichen Forschung gedacht wird und Bultmanns und Bertrams willkürliche Aufstellungen zurückgewiesen werden. Der Schlußteil (99—112) zeichnet den mutmaßlichen Verlauf des Prozesses Jesu in vorsichtig abwägender Weise. Wieweit der Hohe Rat sich beim Prozeß an das damals geltende Recht gehalten, entzieht sich unserem Wissen, da das in Mischna und Talmud niedergelegte Verfahren sicher noch nicht in allen Zügen entwickelt war und für die sadduzäische Richtung keinesfalls als maßgebend angenommen werden darf, selbst wenn es jemals in der vollständig ausgebildeten Form zur Anwendung gelangte. K.s Schrift erscheint zur rechten Zeit und darf auf aufmerksame Leser hoffen. M.

437. Meinertz, Max, u. Tillmann, Fritz, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus (Die Heilige Schrift des N. T., hrsg. v. Dr. Fr. Tillmann Bd. VII) 4. Aufl. gr. 8° (VIII u. 169 S.) Bonn 1931, Hanstein. *M* 5.80; geb. *M* 7.80. — Mit dem vorliegenden Bande tritt die in weiten Kreisen bekannte „Heilige Schrift des Neuen Testamentes" in neuer Bearbeitung und äußerer Ausstattung zum vierten Male ihren Gang in die Öffentlichkeit an. Ein Blick in das Werk zeigt, daß die seit dem ersten Erscheinen neu getane Arbeit nicht nur in den Literaturangaben erwähnt ist, sondern auch in der Auslegung zur Auswertung kommt. Es sei nur an die Namen Dölger, Lohmeyer, Barth, J. Schmid erinnert. Die im Vorwort ausgesprochene Hoffnung, der Kommentar werde an Wert und Brauchbarkeit gewonnen haben, ist durchaus berechtigt. Die Neubearbeitung des Werkes hat sich glücklich eingeführt. M.

4. Protestantische Theologie.

438—448. Neben den im letzten Halbjahrsbericht (Schol 6 [1931] 289 ff.) genannten Werken über den Glauben sind diesmal besonders zwei Arbeiten zu nennen. Die erste ist der Bericht über die dritte Tagung der protestantischen Theologieprofessoren: (438) Deutsche Theologie 3. Band Vom Worte Gottes. Bericht über den dritten deutschen Theologentag in Breslau vom 5. bis 8. Oktober 1930. Hrsg. von E. Lohmeyer. gr. 8° (100 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 5.50. Willkommen ergänzt wird das Buch durch zwei Artikel: (439) H. Windisch, Vom dritten Theologentag (ChrWelt 44 [1930] 1083—1089) und (440) Fritz Heidler, Fr. W. Schmidt, G. Wobbermin: Zum Breslauer Theologentag (ebd. 45 [1931] 72—76). — Alle Vorträge handelten vom Worte Gottes: im Neuen Testament (Bultmann), im Alten Bund (Hans Schmidt), in der reformatorischen Theologie, besonders bei Luther (Bornkamm), in der neuesten Theologie (Wobbermin). Daran schlossen sich am letzten Tag mehr praktische Vorträge über die ökumenische Bewegung (Titius), die Mission und das Wort Gottes (Jul. Richter). Im Vortrage Bultmanns kam sehr stark das Streben zum Ausdruck, die modernen Theorien über den Glauben schon im N. T. zu finden. Im Gegensatz zum Alten Bund, wo „Wort" wesentlich Gottes Wirken im Wort bzw. seine Forderung im Wort, nicht so sehr den Sinngehalt bezeichnet, hat das Griechentum „Wort" im Sinne eines Mitteilens und des Einsichtmachens in eine Wahrheit verstanden. Für das N. T. war der Sinn des Alten Bundes maßgebend. Es besteht aber der Unterschied, daß im A. B. das anredende Gotteswort, sofern es auf eine Gegebenheit hinweist, diese nicht vergegenwärtigt, sondern nur an sie erinnert. Das anredende Gotteswort des N. T. aber macht die Heilstat Christi auch eschatologisch gegenwärtig. Windisch hat in seinem erwähnten Artikel wie auch schon in der Diskussion auf das Einseitige dieser Erklärung hingewiesen. Er schreibt: „Auch in der alttestamentlichen wie in der synoptischen Wortverkündigung findet sich das Bemühen, einen konkreten Inhalt auszudrücken und ihn einsichtig zu machen" (1085). Und von Bultmanns Erklärung des N. T. heißt es: „eine fruchtbare, aber einseitige Interpretation, die... von Luther inspiriert ist, die aber der apostolischen Überlieferung nicht gerecht wird" (ebd.). Aus der Diskussion zu diesem Vortrag fällt das scharfe Eintreten der Opponenten für das historische Wunder auf wie der Hinweis auf die Gefahr einer doketischen Christologie, wenn man von der Person Christi zu sehr absieht und die persönliche Anrede an den Glaubenden zu stark hervorhebt. Nach Bornkamms Vortrag: „Äußeres und inneres Wort in der reformatorischen Theologie" soll Luther schon die moderne Theorie der Anrede gelehrt haben. Das Material, welches dafür im vorliegenden Auszug des Vortrages vorgelegt wird, dürfte das kaum überzeugend dartun. Es scheint mir daher vorläufig Stephan das historisch Richtigere getroffen zu haben, wenn er nur die Anfänge davon in Luthers Lehre findet (Glaubenslehre, 2. Aufl. 60). Wobbermin legte in seinem Referat: „Das Wort Gottes und der evangelische Glaube" (46 ff.) erneut seinen religionspsychologischen Zirkel als Lösung vor (vgl. Schol 5 [1930] 623 f.). Daneben enthielt der Vortrag auch eine klare Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, die aber, wie aus dem Bericht in der ChrWelt hervorgeht, unter den anwesenden Nichtprofessoren Proteste hervorrief. Leider machte sich hier in der Diskussion das Fehlen der offiziellen Vertreter der dialektischen Schule

bemerkbar. Aus Wobbermins Vortrag selber möchte ich aber noch auf einen Gedanken hinweisen. Die moderne protestantische Theologie steht heute in der Glaubensbegriffserklärung weithin im Bann der modernen Existenzphilosophie. Dazu sagt W. äußerst richtig: „Es ist hier immerhin vor der Gefahr zu warnen, daß nicht theologische Arbeit sich einfach in die Abhängigkeit von einer philosophischen Schulrichtung begibt" (56). Ob nicht der auf der Tagung wiederholt, sowohl im letzten Vortrag wie in der Diskussion, ausgesprochene Tadel, daß die Theologie zu unverständlich sei, gerade in der zu großen Abhängigkeit von philosophischen Sondermeinungen seinen Grund hat? Vorstellungen wie die der „Übergeschichtlichkeit" Christi, der Gegenwärtigsetzung dieses übergeschichtlichen Geschehens Christi durch den Glauben, nicht nur in der Erinnerung oder den Wirkungen, sondern auch in der Tat: das alles sind Aufstellungen, die weder den Menschen befriedigen noch die Wissenschaft, wie es ja die verschiedenen Theorien heute schon zeigen. Sie werden auch dann nicht befriedigen, wenn man hinzusetzt, daß eben Gottes Wort immer unbegreiflich bleiben muß. Gewiß soll Gottes Wort „an mich" gerichtet sein. Denn Gott hat sich geoffenbart, damit ich ihn erkennend liebe. Gewiß ist Christi Tod und Auferstehung „für mich" geschehen. Dazu braucht aber weder Auferstehung noch Kreuz und Tod „übergeschichtlich" zu werden. Wenn ich mich, nachdem ich sie als wahr erkannt habe, ihrer objektiven Wahrheit, „vom Vater gezogen", in klarem Gehorsam beuge, dann erfahre ich ihre Kraft und Macht. Sie darüber hinaus „übergeschichtlich" zu machen, ist reine Konstruktion auf Grund einer Philosophie, welche die Tatsache der gegebenen Natur nicht genügend bei ihrer Spekulation berücksichtigt und so zu Ergebnissen kommt, welche den Glauben in etwas Irrationales auflösen, dem sich zu unterwerfen der Natur des Verstandes als sehender Fähigkeit unmöglich ist. Hier von einem „sacrificium intellectus" zu reden, ist zwecklos. Denn ein Opfern des Verstandes kann nur darin bestehen, daß er sich sehend Gott unterwirft. Nur so kommt man zu einer Unterwerfung des ganzen Menschen unter Gott, des Willens und des Verstandes.

Andere Wege als die Existenzphilosophie geht das Werk von (441) Erich Schaeder, Das Wort Gottes. Eine systematische Untersuchung (Beitr. z. Förd. chr. Theol. 2. Reihe 22. Bd.) gr. 8° (171 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Gottes Wort ist uns immer nur als Menschenwort gegeben. Wie kann es daher Gottes Wort werden? Es ist überdies in der Vergangenheit gesprochen. Wie kann es für uns Gegenwartscharakter erhalten? Um diese beiden Hauptfragen handelt es sich bei Sch. Vornehmlich im Kampf gegen die dialektische Schule wird die Lösung versucht. Für das erste Problem ist es zunächst wesentlich, daß der Glaube keine Lehre ist, sondern der „Vollzug der Zuwendung Gottes zu uns" (105) und unser Versetzen „in diejenige persönliche Haltung, welche dem heiligen Liebeswillen Gottes gegenüber insofern normal ist, als dieser Wille in ihr sich durchsetzt" (92). Beides kann nun auch durch Menschenwort geschehen, freilich nur dann, wenn Gott in diesem Menschenwort selber spricht. So wird das Menschenwort „für uns zur Mittlerin des Geistes Gottes. ... Es macht den Gott, von dem es in menschlichen Anschauungsformen redet, zu dem Nahen, Gegenwärtigen, der uns geistig bindet, in Anspruch nimmt und aus der schuldhaften Willensabwendung von ihm befreit" (108 f.). So ist es „Gotteswort" geworden. Damit ist zugleich schon die Lösung des zweiten Problems angedeutet, wie Gott im

historischen Wort gegenwärtig uns anredet: Gottes Geist spricht „direkt" in diesem Wort jetzt zum Glaubenden, im „geistgeeinten Wort" (171). „Das ist das Eigenartige dieses Wortes: indem es in menschlichen Vorstellungsformen ... redet, ... wird es zur Vermittlerin einer unbedingten geistigen Macht, welche die kommenden und gehenden Glieder der Geschichte unmittelbar vor die Größen rückt, von denen es redet, und zwar so, daß Gott in Christus glaubenschaffend an den Hörenden wirkt" (50). Der Inhalt dieses direkten Geistwortes kann nicht auf dem Vernunftwege erkannt werden, sondern nur in der „Autopsie" oder „Intuition" (108). Diese zeigt als Letztes und Grundlegendes, daß Gott der Herr ist. Von hier aus entwickelt dann Sch. analysierend den weiteren Glaubensinhalt: Sünder, Gesetz, Erlösung, Rechtfertigung, Kirche, Gericht. Die „Intuition" ist zwar an die Schrift gebunden, doch wird das Urteil über letztere im einzelnen dem individuellen Glaubenden zugesprochen, der freilich auch als Mitglied der Gemeinde, wie diese als Glied der Kirche, Bindungen hat. Da also schließlich die Intuition doch das letztlich Entscheidende ist, wird das objektiv gegebene Gotteswort gefährdet. Soweit hat die dialektische Schule in der Kritik gegen Schaeder zweifellos recht, wenn sie dabei auch, wie ich schon öfter bemerkte, in das Gegenteil überschlägt.

Zu einem anderen Grundproblem des Protestantismus nimmt (442) Rudolf Hermann Stellung in seinem Buch: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". gr. 8° (301 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. *M* 14.— In dieser mehr systematischen als eigentlich geschichtlichen Untersuchung sucht H. besonders auf Grund von Luthers Römerkommentar die letzte und tiefste Grundlage des Fiduzialglaubens herauszustellen und im Sinne Luthers zu entwickeln. Das „Gerecht und Sünder zugleich" hat Luther die Ruhe der Seele gebracht, die er im katholischen Denken infolge der in ihm wirkenden Konkupiszenz nicht fand. Er durchschnitt den Knoten nicht, indem er wie Augustin zwischen der Begierlichkeit und ihrer Schuld unterschied, sondern indem er Sünde und Gerechtigkeit zugleich in der Seele ließ in der angerechneten Gerechtigkeit Christi. Mit Recht stellt H. einen tiefen Unterschied zwischen Augustin und Luther fest. Fein legt er dann die Voraussetzungen wie auch die Folgerungen des „Zugleich" dar; freilich auch hier mehr systematisch als geschichtlich. Noch tiefer aber wäre er sicher in Luthers Gedanken eingedrungen, wenn er ihn mehr im Lichte der Ideen der Scholastik betrachtet hätte. Denn das dürfte der vom Verf. so scharf angegriffene Denifle wie auch der völlig unbeachtet gebliebene H. Grisar doch gezeigt haben, daß ein völliges Verständnis Luthers nur so möglich ist. Sonst besteht die allzu große Gefahr, ihn nach den heutigen Ideen zu interpretieren. Die große Voraussetzung zu Luthers „Zugleich" ist seine Auffassung von der Erbsünde. Hier hat Luther das Willenselement, das doch wesentlich zur vollen Sündhaftigkeit gehört, stark vernachlässigt. Es ist sicher sehr begrüßenswert, daß die moderne protestantische Theologie im Gegensatz zum Kulturprotestantismus wieder schärfer Gott als Richter und damit auch die Sünde betont. Leider aber fällt sie dabei, wie auch diese Arbeit H.s wieder zeigt, sehr stark in das andere Extrem, indem sie mit Luther die aktive Konkupiszenz schon Sünde im vollen Sinn sein läßt. Dadurch bekommt die ganze Weltauffassung einen sehr negativen Sinn. So ist es sicher nicht unangebracht, wenn Schaeder im vorhin genannten Buch „vor einer charakteristischen Übersteigerung des Sündenbegriffes" (a. a. O. 70) warnt. Sünde ist doch Auflehnung gegen Gott. Sie kann also nur

im gewollten, bewußten Gegensatz zu Gott bestehen, nicht im ungewollten Drängen zum Bösen. Daß bei Luther freilich neben der Übersteigerung des Sündenbegriffes auch eine Unterschätzung sich findet, zeigt die von H. sehr hervorgehobene Unterscheidung zwischen *remissio* und *ablatio* der Sünde. In der Rechtfertigung findet nach Luther die erste statt, nicht aber die zweite. Wenn nun die Sünde nicht etwas Naturhaftes, sondern eine bewußte Beleidigung und Feindschaft gegen Gott ist, dann ist es doch zur wirklichen Rechtfertigung notwendig, daß sie nicht nur „vergeben", sondern auch „weggeschafft" wird, bevor dem Menschen Gottes Freundschaft im Vollsinn des Wortes wiedergegeben werden kann, wie sie in der Schrift als Wirkung von Christi blutigem Tod dargestellt ist: nihil damnationis! Große Schwierigkeiten mußte auf Grund dieses Sündenbegriffes H. finden, wenn er die Äußerungen Luthers über den notwendigen Consensus zur Sünde und den persönlichen Fortschritt in der Rechtfertigung und im religiösen Leben darlegen wollte. Hier ist Luther sicher von seinem früheren Bekenntnis abhängig und hat nur teilweise seine ehemaligen Ideen umgestaltet. Gerade hier hätte eine engere Verbindung mit den Gedanken der Scholastik viel Licht gebracht. So wie dieser Teil der Abhandlung vorliegt, bleibt er recht dunkel. Vielleicht baut der Verfasser ihn bei anderer Gelegenheit aus. Das würde sicher für diese in der Lutherforschung nicht genug beachtete Seite Licht bringen, wie es die vorliegende Arbeit z. B. schon in der Unterscheidung von *gratia* und *donum* getan hat: *gratia* ist das Umfassendere, die unteilbare Ganzheit der göttlichen Huld; *donum* das teilbare Geschenk, z. B. des Glaubens, das also den Menschen mehr oder weniger durchdringen kann und so mit dem „zugleich Sünder" vereinbar ist.

Inwieweit diese Rechtfertigungsauffassung ein ganz anderes Gottesbild voraussetzt und schafft, als es im Katholizismus besteht, zeigt (443) Gustaf Aulén in seinem Werk: Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart. Eine Umrißzeichnung. Autoris. Übers. v. Gretel Jonsson. gr. 8° (X u. 401 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. Geb. *M* 15.— Das lutherische Gottesbild wird in die Geschichte der Entwicklung des Gottesbildes im allgemeinen, vom Alten Bunde ab bis zur Jetztzeit, hineingestellt. Statt „Gottesbild" sagte man freilich besser: „Auffassung des liebenden und gerechten Gottes", weil sich darum alles gruppiert. Der Verfasser hat sicher erreicht, was ihm vorschwebt: andere zu tieferen Einzeluntersuchungen anzuregen. Solche sind aber auch notwendig, da das Buch, wie es vorliegt, wirklich nur eine „Umrißzeichnung" ist. Sie hätte freilich auch heute schon einen tieferen wissenschaftlichen Wert erhalten können, wenn der Verfasser mehr die zahlreiche schon bestehende — auch die katholische! — Literatur benutzt hätte. A. kommt zu folgendem Ergebnis: Die große dogmengeschichtliche Trennungslinie ist zwischen Christus und den Alten Bund zu legen, nicht zwischen Christus und Paulus bzw. das Urchristentum; denn der Gottesglaube des Judentums bewegt sich prinzipiell in den Bahnen der Rechtsordnung (21 ff.), während bei Christus wie bei Paulus das letzte „die spontan gebende, freie und souveräne Liebe" ist (24). Marcion suchte den liebenden Gott und den gerechten (den Gott der Welt) in zwei zu trennen. Gegen diese radikale Lösung des Problems der beiden Gotteseigenschaften, erhob sich mit Recht die Theologie. Dabei verfielen die abendländischen Väter „legalistischen und moralistischen Gedankengängen" (82), während die griechische Theologie „viel stärker um den Gedanken an die Erlösung in Christus als ein göttliches Werk konzentriert ist und darum auch einen viel schärferen

Blick für die übergeordnete Stellung der göttlichen Liebe hat" (82). Augustin hat beide Gedankengänge vereinigt: „Die göttliche Liebe selbst wird in Christus ‚inkarniert'" (123). Daneben aber treten bei ihm auch stark „moralisierende" Gedanken auf, wie z. B. beim Verdienstbegriff (117). Im Mittelalter ist der „Typ der Ausgleichung" gekennzeichnet durch Thomas von Aquin: „die thomistische Synthese kommt durch eine dialektische oder rationale Ausgleichung zustande" (129). Dies System wurde aber bald gesprengt. Duns Scotus befindet sich bereits auf dem Weg, die Souveränität Gottes als „qualitätslosen und willkürlichen Willen" zu bezeichnen. Occam erreicht dies Ziel. Dadurch aber wird der Moralismus verstärkt. Denn bei der Unsicherheit, in der der Mensch nun Gottes Willen gegenüber lebt, muß er zumindest „das leisten, was er von sich aus kann" (143). Der dritte Typ ist der „der Ableitung" (146). Er wird dargestellt durch die Mystiker, welche das Hauptgewicht auf das unmittelbare Verhältnis zu Gott legen und damit auf die Liebe. Da aber die *mortificatio* als Weg zu Gott sehr hervortritt, wird bei ihnen die Liebe doch „im Grunde nirgends absolut souverän" (153). Luther bildet den Höhepunkt. Er steht selbst über Paulus (199). Er hat die Lösung der „dynamischen Synthese" gebracht: Nicht rationale Abschwächung beider Begriffe und damit ihre Ausgleichung wie bei Thomas, sondern klares Festhalten der ganzen Werte und ihre Verschmelzung und Veredelung, nicht in der Vernunft, sondern nur im Glauben. Huld und Strafe kommen aus der gleichen Quelle: der Liebe (202). Christi Tod hat die Rechtsordnung aufgehoben; von nun an herrscht nur noch die Liebe, da Gottes Gesetz zufriedengestellt ist. Das darf freilich nicht so verstanden werden, als ob nun jeder Kampf aufgehoben sei. Aber dank Christi Sieg ist der Sieg gesichert. — Die protestantische Orthodoxie hat zwar Luthers Sola-fides-Lehre beibehalten, aber sie fiel stark in den Legalismus zurück. Grund dafür war der starke Einfluß der Scholastik, vor allem aber der Biblizismus. Beide Elemente, Sola-fides-Lehre, d. h. Antimoralismus, und Legalismus, suchte die Orthodoxie wie die Scholastik durch Abschleifen rationell auszugleichen. Anders die Aufklärungstheologie, der Idealismus (Schleiermacher) und der Historizismus (A. Ritschl). Hier sprach man vom „sanften Gott", nicht vom „besänftigten" der Orthodoxie. Man sah Gott wesentlich als Vater (296 f.). Die Gerechtigkeit Gottes wird nachsichtig. So wird das Gottesbild „humanisiert". Die Aufklärung kam dazu, als sie mit der Verbalinspiration brach und nach dem Wesentlichen im Evangelium suchte, um es von dem umrahmenden unechten Nebenwerk zu befreien. Sie sah das Wesentliche im Vatergedanken. Schleiermacher und der Idealismus begründeten dann die Vaterliebe Gottes auch systematisch durch das monistische System; die historische Schule, vor allem also A. Ritschl, festigte es historisch, als sie am geschichtlichen Christus die göttliche Liebe nachweisen wollte. Diesen Strömungen steht Kierkegaard als Gegenpol gegenüber: Gottes Macht und Souveränität muß gegenüber diesem humanisierten Gottesbild wieder mehr hervorgehoben werden. Kein Angleichen, sondern paradoxes Gegenüberstellen, und Vereinigung nur im Glaubenserkennen! Der Schluß der Arbeit A.s stellt dann den Einfluß Kierkegaards auf unsere heutigen Strömungen dar. — Für A. selbst liegt die letzte Lösung darin, daß auch in dieser Frage Glaube Glaube bleiben muß: „Es ist notwendig, daß die Motive, von denen hier die Rede ist, wirklich unbestritten Glaubensmotive sind und nicht mit rationalen Weltanschauungsmotiven vermischt werden" (398). So ist es unmöglich, die Einheit im Gottesbild „zu demonstrieren" (ebd.); man kann

ihr nur im Glauben Ausdruck zu geben versuchen, wobei freilich der „souveränen Liebe" der erste Platz einzuräumen ist. — Wie unsere Analyse auf den ersten Blick zeigt, ist A. wesentlich abhängig von allgemeinen Anschauungen, welche in vielen protestantischen Kreisen herrschen und durch Harnack, Söderblom u. a. vertreten werden, wenn er auch in einigen Einzelheiten Stellung gegen Harnack nimmt. Daß aber gerade in diesen Grundlagen der Darstellung Fehlerquellen liegen, ist längst gezeigt. Ich will nur auf wenige Einzelheiten hinweisen, wie die vorgelegte allgemeine Charakteristik der abend- und morgenländischen Theologie. Schon Augustin sollte da vorsichtig machen, da er, wie auch A. zugesteht, beide Ideenkreise verbindet und doch Abendländer ist. Die Geschichte, auch die Dogmengeschichte, ist nicht so einfach, daß sie sich in ein derartiges Schema einspannen läßt. Dafür war z. B. die Verbindung zwischen Okzident und Orient viel zu lebendig. Die Zeit der Scholastik ist offenbar A. am wenigsten bekannt. Sonst hätte er doch auch ein Wort von der *inhabitatio Spiritus Sancti* sagen müssen, wenn er der Scholastik immer wieder vorwirft, sie kenne nur eine mittelbare Verbindung mit Gott durch Kreaturen (127). Eine wesentliche Änderung verlangt auch der immer wiederholte Satz, daß in der „westlichen Tradition" nicht Gott, sondern nur Christi menschliche Natur uns erlöst habe und so Gott nur der Empfangende sei. Das setzt ein Mißverständnis der kirchlichen Lehre von der hypostatischen Vereinigung voraus. Um das richtige Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit bei Thomas festzustellen, verweise ich den Verfasser auf die Summa theol. 1 q. 20 f., wo alles auf Gottes Liebe zurückgeführt wird, die freilich als wahre und echte Liebe auch eine starke und gerechte sein muß. Zu dieser Synthese ist keine „Abschleifung" erforderlich, sondern nur der von Thomas so oft hervorgehobene Gedanke, daß unsere Begriffe von Gott analog sind, d. h. aller Unvollkommenheit entkleidet werden müssen, bevor man sie auf Gott anwenden kann. Darin liegt natürlich die Erkenntnis, daß das letzte große Geheimnisvolle im Gottesbild, wie es in sich ist, unfaßbar bleibt. Das sagt aber nicht, daß unser Verstand, der doch auch Gottes Gabe ist, ihn nicht einmal in etwa wahr und sicher in Schöpfung und Offenbarung erkennen kann. Leider hat der Verfasser diese feinen Linien der Gedankenarbeit von Jahrhunderten übersehen.

Das Werk, auf dem Aulén wesentlich aufbaut, das (444) Lehrbuch der Dogmengeschichte von Adolf von Harnack, erscheint in fünfter, photomechanisch gedruckter Auflage bei Mohr, Tübingen. Der erste Band ist vor kurzem (1931) herausgekommen: gr. 8° (XV u. 826 S.), in Subskription *M* 36.—; geb. *M* 42.—. Das ganze Werk wird angezeigt für *M* 102.—; geb. *M* 120.— Die Vorzüge dieses Lebenswerkes Harnacks sind bekannt: glänzender Stil, packende Darstellung, große, leider oft allzu große Ideen; im N. T. alles gesehen in Rücksicht auf die Gott-Vater-Idee der Ritschlschen Schule und den Einbau des Hellenismus in das Urchristentum. Die Wissenschaft von heute steht dem Werke ruhiger und kritischer gegenüber als die Vorkriegszeit. Manche der großen Züge hat die Einzelforschung längst zerstört und in vielen Punkten, wie z. B. in der Frage des Einflusses des Hellenismus, die Stellungnahme der katholischen Forschung schon heute bestätigt. Dazu kommt, daß auch die moderne protestantische Theologie in ihrem Kampf gegen den Historizismus und die Schule Ritschls dem Hauptwerk dieser Schule anders gegenübersteht als früher. Dennoch bleibt der Wert des Werkes für manche Einzelfrage bestehen. Zu begrüßen ist, daß die neue Aus-

gabe im Manuldruck, also unverändert, erscheint; denn eine verbessernde Hand hätte dem Gesamtwerk nur geschadet. Die neue Ausgabe ist erstklassig und stellt, was Papier und Reproduktionskunst angeht, sicher einen Höhepunkt dar.

Auch ein Teil der zweiten großen protestantischen Dogmengeschichte von (445) R. Seeberg ist neu erschienen: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Band: Die Dogmengeschichte des Mittelalters. 4., neu durchgearb. Aufl. gr. 8° (XVI u. 797 S.) Leipzig 1930, Deichert. *M* 27.—; geb. *M* 30.— Neben Harnack wird dies Werk dauernden Erfolg haben wegen seiner genaueren Einzeldarstellung, die besonders auch für die Scholastik, der dieser Band gewidmet ist, beibehalten und vermehrt worden ist. Die neue Literatur ist sorgfältig verarbeitet. Ich werde in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift genauer auf die wertvolle Neuausgabe eingehen.

Einen guten Einblick in die Arbeit eines der Führer in der modernen Strömung der Rückkehr zu Luther bietet (446) Paul Althaus, Theologische Aufsätze. gr. 8° (VIII und 222 S.) Gütersloh 1929, Bertelsmann. *M* 7.—; geb. *M* 8.50. — Das Buch ist ein fast unveränderter Sammelabdruck schon früher getrennt erschienener theologischer Aufsätze des Verfassers. Der erste stellt das „Kreuz Christi" in nächste Beziehung zur Rechtfertigungslehre. „Zur Lehre der Sünde" bringt eine Ablehnung der Sündenlehre Schleiermachers und Ritschls, die aus der Geschichte der Sünde ihr Wesen wiedergeben wollten. In der „Theologie des Glaubens" wird die lutherische Sola-fides-Lehre systematisch behandelt. Es folgt eine Kritik über Barths „Auferstehung der Toten". Von Luther handelt: „Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel". Nach einem Exkurs über das Verhältnis von „Mission und Religionsgeschichte" folgt eine lesenswerte systematische „Christologie des Glaubens". Hier wird entgegen den Bestrebungen des Psychologismus und Historizismus gesagt, daß schon die Tatsache der Gottheit Christi nur im Glauben erkennbar ist. Im Gegensatz zur Zweinaturenlehre, soweit sie der Versuch ist, das Göttliche und Menschliche in Christus genauer zu bestimmen, wird der Gedanke abgelehnt, daß für uns Menschen eine solche Erkenntnis auch nur im Glauben möglich sei: „Es gibt keine Christologie gleichsam hinter dem Glauben" (215).

Gegen die moderne Tendenz, Jesus mehr nach seiner Lehre als nach seiner Person zum Gegenstand der christologischen Untersuchungen zu machen (vgl. Bultmann, Brunner u. a.) will (447) Paul Feine in seinem Buche Jesus, 8° (X u. 300 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann, geb. *M* 12.—, als Neutestamentler zur Persönlichkeit Jesu führen. Er versucht aus den vier Evangelien die Aufgabe zu zeichnen, wie sie Jesus vorschwebte: Er sah sich als Bringer der universalen Heilsbotschaft Gottes. In dieser Aufgabe erschien er sich als wesensgleicher Sohn Gottes, aber auch als niedriger Menschensohn, der durch eigenes Leiden die Menschen zu Gott führen sollte. F. schildert dann die Persönlichkeit Jesu selber: Sein Bewußtsein völliger Abhängigkeit vom Willen des Vaters, sein Beten, seine Affekte und Gemütsbewegungen, seine Stellung zur Natur, zur Umwelt, seine Seelsorgerauffassung. Der ganzen Arbeit geht eine kurze Geschichte der modernen Jesusforschung und ein längerer Beweis der Geschichtlichkeit der vier Evangelien vorauf (15—124). Bei der bekannten mehr konservativen Stellung des Verfassers mußte gerade dieser Teil zu einer berechtigten scharfen Auseinandersetzung mit der übertriebenen liberalen Bibelkritik werden. Das Ergebnis dieses ersten literargeschichtlichen Teiles läßt sich zusammenfassen: Ursprünglich ist ein

Urmarkus. Daneben steht eine Redequelle (Urmatthäus). Letztere hat Lukas zusammen mit dem kanonischen Markus benutzt. Das hat auch, unabhängig von Lukas, der Verfasser unseres Matthäusevangeliums getan. Johannes ist der Verfasser seines Evangeliums. Alle Evangelien haben historischen Wert, wenn auch jeder Evangelist die geschichtlichen Tatsachen im Lichte seines Interessenkreises sieht. Freilich sicher verbürgt ist nur das Wesentliche, nicht jede Einzelheit. Gerade für diesen letzten Punkt zeigt aber der Verf., wie sich heute z. B. auf Grund der genaueren Erforschung der jüdischen Literatur die Verbürgtheit mancher Stellen beweisen läßt, an deren Echtheit man früher aus inneren Kriterien zweifelte. Genannt sei u. a. die Lösung der Nisanschwierigkeit. Ich glaube, daß dieses Ergebnis, schon rein historisch betrachtet, den Verf. auch bei anderen Fragen, wo er schwankt, noch vorsichtiger hätte machen dürfen; so z. B. bei Mt. 2, 9; Mt. 5, 32; Joh. 3, 11 ff. Weshalb soll die Unterredung mit Nikodemus nicht so stattgefunden haben, wie Johannes sie schildert? Nichts spricht dagegen; dafür aber alles, da Johannes, auch nach F., sonst treu berichtet. — Das Lebensbild Jesu ist von F. an manchen Stellen ergreifend geschildert. Und doch spürt der Leser, daß eigentlich das Letzte, das Johannes an Jesus so ergriff, doch nicht recht zum Durchbruch kommt: „gloriam quasi unigeniti a patre". Das Bild, das F. entwickelt, bleibt schließlich doch zu „natürlich". Der Mensch Jesus ist trotz alles Betonens der „Gottheit" zu stark hervorgehoben oder, besser gesagt, die Folgerungen, die sich aus der Gottheit ergeben, werden nicht genug beachtet. So hat z. B. Christus von Anfang an gewiß eine Erkenntnis seiner Aufgabe; aber ganz lernt er sie erst bei der Taufe verstehen. Der letzte Grund scheint mir darin zu liegen, daß Feine nicht zur vollen „dinglichen" Gottheit Christi vorgedrungen ist. Er spricht zwar von dem „wesensgleichen Sohn" des Vaters, von seiner Präexistenz. Aber leiden konnte nur der „Mensch", in dem Gott handelt und wirksam wird, und der so göttliche Würde mit Recht in Anspruch nimmt. Daher lehnt er auch die Zweinaturenlehre ab, die aber doch, auch vom Neuen Testament gesehen, die große Synthese aller Aussagen ist. So kann man es verstehen, wenn Brunner sich gegen solche Lebensbilder wendet, die schließlich nur zum „Menschen" Jesus führen. Dem Bild F.s fehlt die ganze Durchführung der vollen Gottheit bis ins Letzte hinein und das Schauen aller Vorkommnisse im Lichte dieser Gottheit, wie es die Evangelisten selber getan haben. Soweit das nicht geschieht, hat die systematische Theologie recht, es abzulehnen. Unter dieser Rücksicht ist das Buch F.s recht instruktiv und interessant auch in diesem seinem zweiten Teil, dem Leben Jesu.

Enttäuscht legt man aber das Buch von (448) H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (Beitr. z. hist. Th. Heft 6), gr. 8° (IV u. 78 S.) Tübingen 1930, Mohr, *M* 6.—, aus der Hand. Sch. sucht die „mythologische" Sprache, in der im Epheserbrief das Verhältnis Christi und der Kirche dargestellt ist, aus gnostischem Gedankengut zu erklären. Der Verf. des Briefes — er ist nach Sch. „schwerlich" Paulus (39) — hat zwar seine Ausdrücke und Ideen nicht unmittelbar unseren gnostischen Quellen entnommen; aber er spricht in ihrer Sprache. Daher lautet der Schlußsatz: „In Hinsicht auf die Vorstellungen und die Sprache ist der Epheserbrief also ein Erzeugnis der hellenistisch-orientalischen (syrischen) Umwelt" (75). Gezeigt wird das an einzelnen Ideen und Ideenkreisen: Im Epheserbrief liegt wie in der Gnosis das Geisterreich in den ἐπουράνια. Aber ist das nicht auch die Ansicht vieler jüdischer Kreise, Philos, des Buches Henoch? Auch der Beweis, daß die Mauer- (Eph. 2, 14) oder die Bau-

allegorie (2, 19) gnostischer Herkunft seien, ist zu weit hergeholt. Dafür sind die Bilder zu sehr aus dem täglichen Leben genommen, und die Ideenkreise, in die sie hineingestellt werden, sind in den Evangelien schon völlig vorhanden. Des hl. Paulus Geisteskraft wird ferner sehr gering eingeschätzt, wenn Sch. meint, daß der Verf. des Epheserbriefes die Idee der Kirche als des Leibes Christi aus dem Gnostizismus nehmen mußte. Nachdem einmal im Röm. die Idee, daß der Christ in Christi Leib lebt, vorgelegt ist, dürfte es unverständlich sein, wie Sch. schreiben kann: „Für Paulus wäre es unmöglich zu zeigen, daß Christus das Haupt des σῶμα wäre" (41). Es bleibt als Wert der Arbeit nur die Zusammenstellung gewisser späterer Parallelstellen in der gnostischen Literatur der apokryphen Apostelakten, in den Berichten des Irenäus über die Gnosis und den mandäischen Schriften. Weisweiler.

449. Heim, K., Ontologie und Theologie: ZThK 38 (1930) 325—338; — 450. Bultmann, R., Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube: ebd. 339—364; — 451. Löwith, K., Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie: ebd. 365—399. — Die Auseinandersetzung mit der „Ontologie" Heideggers führt die protestantische Theologie zu einer Besinnung über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie überhaupt. Die Schwierigkeit ist vor allem diese: Wenn die Theologie von einer philosophischen Analyse der Grundtendenzen des Menschen ausgeht und so etwa eine Wesensbeziehung zu Gott findet, ist es dann nicht eine bloße „Mythologisierung", wenn der so durch rein menschliches Forschen entdeckten Seinsmöglichkeit nachher vom Theologen die Weihe einer göttlichen Offenbarung gegeben wird? Heim sucht die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er die „Ontologie" nur den notwendigen Unterbau für die christliche Theologie liefern läßt. Er geht von dem „Mitsein" aus, das Heidegger neben dem „In-der-Welt-Sein" und dem „Sein zum Tode" als dritte wesentliche Beziehung des menschlichen „Daseins" hinstellt. Dieses Mitsein habe Heidegger nicht vollständig analysiert, da er bei der Beziehung des Menschen zu seinesgleichen stehen bleibe. Eine tiefere Analyse zeige, daß der Mensch nach einem Du suche, an dem er allein Ich werden kann, und bald merke, daß der andere, bei dem er Halt sucht, selbst keinen ewigen Halt hat. Wenn also die Ich-Du-Beziehung Sinn haben soll, wird ein letztes Du vorausgesetzt, eben der persönliche Gott. Das ontologische Verständnis dieser Ich-Du-Beziehung ist Voraussetzung für die Theologie. — Im Gegensatz zu Heim scheint Bultmann Heideggers Analyse des natürlichen Daseins für vollständig zu halten. Trotzdem ist ihm diese philosophische Arbeit für die Theologie von größter Bedeutung. Denn 1. zeige sie die Möglichkeit einer „Offenbarung", einer „Verkündigung" überhaupt (über B.s Offenbarungsbegriff vgl. Schol 4 [1929] 609), 2. könne die Theologie nur auf Grund der natürlichen Daseinsstrukturen die christlichen Gedanken begrifflich klären. Die Tatsächlichkeit der Offenbarung freilich kennt nur der Glaube. Dem gläubigen Dasein erscheint die durch ontologische Analyse entdeckte Freiheit als Unfreiheit, die „Entschlossenheit" des natürlichen Menschen als Entschlossenheit der Verzweiflung, seine „Geschichtlichkeit" als unecht: denn das vorgläubige Dasein steht im Haß (hier scheint sich die lutherische Auffassung der Erbsünde auszuwirken). Trotzdem soll zwischen Theologie und Philosophie kein Widerspruch bestehen. — Löwith dagegen nimmt einen solchen Widerspruch an. Heideggers Ontologie sei nicht voraussetzungslos, ein bestimmtes Existenzideal leite vielmehr von vornherein auch sein „schlichtes" Vernehmen, das Ideal der absoluten Selbständig-

keit des Daseins, wie es sich schon im ersten Ansatz in der Kennzeichnung des Daseins als eines „je eigenen" zeige. Die Theologie beruhe aber auf anderen Voraussetzungen, könne also die philosophischen Begriffe nicht übernehmen. Vorurteilslosigkeit sei auch der Philosophie nur in dem Sinn möglich, daß sie sich der eigenen Vorurteile bewußt sei. In diesem Sinn soll ein friedliches Nebeneinanderleben protestantischer Theologie selbst mit der ungläubigsten Philosophie — etwa der Feuerbachs — möglich sein. Das erinnert freilich stark an die skeptische Theorie der doppelten Wahrheit. de Vries.

452. Scholz, H., Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? Zwischen den Zeiten 9 (1931) 8—53. — Anschließend an die Frage Kants „Wie ist Metaphysik möglich?" sucht Verf. bei Behandlung seines Themas „gründlicher" zu sein, „als Kant es gewesen ist und für sein Zeitalter zu sein brauchte". Die Frage wird dahin präzisiert, ob es „eine" (nicht „die") Wissenschaft der protestantischen Theologie (Dogmatik) gibt. Zugrunde gelegt wird weder die Aristotelische noch irgendeine andere Definition der Wissenschaft. Es werden zunächst „Mindestforderungen" und dann „Höchstforderungen", die an eine „Wissenschaft" zu stellen sind, aufgeführt. Auf die Frage: Wie werden wir uns entscheiden? heißt die Antwort: „Wir werden uns überhaupt nicht entscheiden", weil wir es (noch) nicht können. Zum Schluß heißt es: „Es ist richtig, daß mein Wissenschaftsbegriff ... der katholischen Theologie in einem gewissen Sinne ... viel bessere Aussichten als der evangelischen eröffnet." Kösters.

453. Barth, K., Die Not der evangelischen Kirche: Zwischen den Zeiten 9 (1931) 90—122. — B. handelt zunächst von der „wesentlichen Not" der Kirche, die eine „Kirche unter dem Kreuz ist", um dann die Not „der heutigen Existenz der evangelischen Kirche" offenzulegen. „Es handelt sich auf der einen Seite um die Flucht vor der Sichtbarkeit der Kirche", womit man „zum Wesen der evangelischen Kirche, zu ihr selbst faktisch Nein sagt". Anderseits handelt es sich „um die Flucht in die Sichtbarkeit — nicht etwa der Kirche, gerade nicht der Kirche!, sondern ganz allgemein in die Sichtbarkeit" (der Welt): kritiklose Stich- und Schlagwörter, charakterlose Theologie, Selbsttäuschung über den Besitz des Evangeliums, Vermengung mit Volkstum und Politik. Im Nachwort wendet sich B. gegen O. Dibelius und die heute noch ungebrochene Herrschaft seines Geistes und seiner Art in der Kirche. Ks.

454. Heiler, Fr., Die evangelisch-katholische Bewegung im deutschen Protestantismus. Rückblick und Ausblick: ChrWelt 45 (1931) 591—605. — H. berichtet über die Ausgangspunkte, vor allem die beiden zum Lutherjubiläum erschienenen Schriften von H. Hansen und A. Löwentraut, die „auf den ersten Blick vielen als ein Attentat auf den deutschen Protestantismus erscheinen mußten"; sodann über die am 9. Oktober in Berlin gegründete „Hochkirchliche Vereinigung", den aus ihr hervorgegangenen „Hochkirchlich-ökumenischen Bund" mit seiner Zeitschrift „Una sancta" und die „Evangelisch-katholische Eucharistische Gemeinschaft" mit ihrem liturgischen Gottesdienst, den Exerzitien und dem „sakramentalen Leben", das sie in der „Bruderschaft" in „Anknüpfung der apostolischen Succession" führen wolle. Zum Schluß verteidigt H. „das evangelische Recht der evangelisch-katholischen Bewegung". Ks.

455. Thurneysen, E., Christus und seine Zukunft. Ein Beitrag zur Eschatologie: Zwischen den Zeiten 9 (1931) 187—211. — „Seine" Zukunft bezeichnet etwas ganz anderes als wir sonst unter Zukunft verstehen: sie liegt „aller jemals denkbaren und möglichen Gegenwart

gegenüber". Durch den Namen Jesu nehmen wir „dieses Unmögliche, dieses über alles Menschendenken Hinausgreifende als wirklich, als real an". Diese Zukunft hat Jesus uns gebracht. „Anders als eschatologisch kann gar nicht von Jesus gesprochen werden." Das zeigen seine Wunder, sein Kreuz und „das Rätselwort Auferstehung". Den „Inhalt dieser Zukunft bezeichnen wir mit dem Worte Hoffnung", welche ist „die auf uns zukommende Sache Gottes". „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen": es kommt ein Ende mit Schuld und Gericht, mit Erlösung und ewigem Leben. Ks.

456. Bonhoeffer, D., Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Neue Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche. Hrsg. v. R. Seeberg. 26. Stück). gr. 8° (VIII und 180 S.) Berlin u. Frankfurt/Oder 1930, Trowitzsch & Sohn. *M* 18.— Verf. will das Wesen der Kirche erforschen: „Es handelt sich also darum, die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit einer Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell zu verstehen" (4). Er kommt zu dem Ergebnis: „Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden. Der objektive Geist der Gemeinschaft in allen seinen Wirkungen muß als darstellend wie als zwecksetzend aufgefaßt werden. Die Beziehung der Personen untereinander ist geistgemeinschaftlich, nicht gesellschaftlich. Gesellschaftlich ist nur die objektive Konstituiertheit der Kirche durch einen letzten Zweck" (167). Nein, gesellschaftlich ist an der von Christus gewollten Kirche sicher auch die von ihm gewollte, an seiner Statt leitende und lehrende Autorität (Mt 16, 18; 18, 18; Jo 21, 16 f., Act 20, 21). — Auch mit einigen philosophischen und theologischen Einzelheiten können wir uns nicht einverstanden erklären, z. B. mit dem Personbegriff: „Nur am Du entsteht Person" (18). Adam war Person, ehe er zu Eva Du sagen konnte. Merkwürdig redet der Verf. vom Verhältnis Christi zur Kirche: „Jesus Christus ist ebensowenig wesentlich Stifter der christlichen Religionsgemeinschaft gewesen, wie er Religionsstifter gewesen ist. Für beides kommt der Ruhm der Urgemeinde, d. h. den Aposteln zu" (82). Wie paßt dazu Mt 16, 18? „An der ‚reinen Lehre' scheitert die katholische Kirche... ‚Reine Lehre' ist nicht Bedingung für das Vorhandensein der Gemeinde der Heiligen" (169). Aber es ist Bedingung für das Vorhandensein der wahren Kirche Christi. Wie könnte Christus sonst unter Strafe der Verdammnis Glauben an die von den Aposteln und ihren Nachfolgern gepredigte Lehre verlangen, Glauben an eine nicht reine Lehre? Vgl. Mc 16, 15 f. Der Verf. scheint neben seinen spekulativen Bestrebungen auch praktische Anliegen zu haben, z. B. Förderung des Kirchenbesuchs und der Privatbeichte: „Es wäre hinzuzufügen, daß es m. E. zur Zeit die größte Aufgabe ist, die Privatbeichte wieder zu einer lebendigen Quelle der Kraft für die Gemeinde zu machen" (152 A. 1). Deneffe.

457. Weber, H. E., „Eschatologie" und „Mystik" im Neuen Testament. Ein Versuch zum Verständnis des Glaubens (Beitr. z. Förd. christl. Theol., 2. Reihe. Sammlung wissenschaftl. Monographien. 20. Band). gr. 8° (X u. 236 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. Geb. *M* 11.— Bewundernswert ist die Vertrautheit des Verf. mit dem Neuen Testament und mit der protestantischen Literatur. Auch das katholische Schrifttum wird an einzelnen Stellen herangezogen. Was der Verf. eigentlich sagen will, ist nicht leicht zu sehen. In welcher Richtung das im Haupttitel des Buches angedeutete Problem liegt, könnte man

vielleicht so ausdrücken: Wie kann es zusammen bestehen, daß die ersten Christen einerseits mit Christus vereint sind, in Christo sind („Mystik"), anderseits erst die Vereinigung mit Christus erwarten („Eschatologie")? Und eine einfache Antwort ist: Weil sie und wir auch hier noch im Glauben, nicht im Schauen wandeln und eine zukünftige Stätte suchen. Man vgl. etwa S. 217 f. Wie der Glaubende das Wort Gottes hört und als Gottes Wort erkennt, hat der Verf. nicht deutlich gemacht: „Jetzt begegnet Gott dem Menschen in dem Wort, das Glauben heischt" (224). „Als evangelische Christen halten wir uns an das Wort, an den Ruf Gottes in Christo" (235). Woher weiß der Glaubende, daß da Gott spricht? D.

5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

458. Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. II. Bd. 6., verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (X u. 585 S.) Münster 1930, Aschendorff. *M* 13.70; geb. *M* 15.70. — Band I dieses vorzüglichen Lehrbuches wurde Schol 5 (1930) 308 angezeigt. Hier liegt die 6. Auflage des II. Bandes mit der Lehre von der Schöpfung, der Erlösung und der Gnade vor. D.s katholische Dogmatik ist klar, gediegen, reich an Inhalt und Literaturangaben, die bis in die letzte Zeit nachgetragen sind, treu dem hl. Thomas folgend. Ergänzungen finden sich beispielsweise in der Abhandlung über den Urzustand des Menschen, über das Königtum Christi, über die Himmelfahrt und die Mittlerschaft Marias. Der Satz: „Die Menschwerdung erfüllt vielmehr ein natürliches Streben der menschlichen Natur in der allervollkommensten Weise" (180 d) müßte meiner Meinung nach etwas anders formuliert werden; es sieht so aus, als werde ein Naturstreben der menschlichen Natur nach der hypostatischen Vereinigung angenommen. J. Stufler wehrt sich in ZKathTh 55 (1931) 298 ff. gegen die ihm von D. (33 f.) zugeschriebene Thomasauslegung in Sachen der Mitwirkung Gottes bei den Handlungen der Geschöpfe. D. wird wohl selbst eine Antwort geben. Wenn Stufler erklärt, Thomas lehre, daß Gott „als erste und Hauptursache allen Wirkungen das *esse absolute* gibt" (ZKathTh [1931] 298), was fehlt dann noch am *concursus simultaneus et immediatus?* Auch die *taleitas* ist eine *entitas,* und als solche wird sie von Gott hervorgebracht. Wie kann dann Stufler zugleich sagen, die Lehre vom *concursus simultaneus* sei dem hl. Thomas fremd (De Deo operante 414)? Er scheint *concursus* in einem besonderen Sinn zu nehmen, etwa als nebengeordnete Ursache. Einen solchen *concursus* wird Thomas allerdings nicht lehren. Deneffe.

459. Penido, T.-L., La valeur de la théorie „psychologique" de la Trinité: EphThLov 8 (1931) 5—16. — Der Vergleich der innergöttlichen Hervorgänge mit dem Hervorgehen des geistigen Wortes aus dem menschlichen Verstand und des Liebesaktes aus dem menschlichen Willen ist nicht nur ein schönes Bild, sondern wahrscheinlich und vielleicht sicher eine wahre Analogie, eine *analogia proportionis propriae.* Allerdings, nachdem es theologisch sicher ist, daß der ewige Sohn aus dem Verstand des Vaters und der Heilige Geist aus dem Willen des Vaters und des Sohnes hervorgeht, ist die Analogie mit den Vorgängen im Menschengeist gegeben. D.

460. Nisters, B., Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe. [Münsterische Beitr. z. Theol., Heft 16.] gr. 8° (116 S.) Münster 1930, Aschendorff. *M* 5.80. — Nach einer längeren Einleitung mit biographischen und bibliographischen Angaben über den

hl. Fulgentius stellt die fleißige Arbeit in guter systematischer Anordnung, unter ständigem Hinweis auf die Schriften und unter Heranziehung dogmengeschichtlicher Literatur die Lehre des Heiligen über Christus dar: die Gottheit Christi und seine göttlichen Eigenschaften, die besonders gegen die Arianer verteidigt werden, die wahre Menschheit und die hypostatische Vereinigung samt den sich daraus ergebenden Folgerungen. Auch eine Entwicklung in der Lehre des Heiligen wird aufgezeigt, die namentlich durch seine Auseinandersetzung mit den sogenannten skythischen Mönchen veranlaßt war. Mit Recht lobt der Verf. den hl. Fulgentius wegen der Klarheit und Sicherheit seines Urteils (81). Fulgentius war ein treuer Hüter des überkommenen Glaubensgutes, nicht so sehr ein spekulativer Verarbeiter desselben (107). Daß Fulgentius das Wort Perichorese in bezug auf die Heiligste Dreifaltigkeit nicht gekannt hat (44), kann kühn behauptet werden; vgl. ZKathTh 47 (1923) 506 und Schol 3 (1928) 605. D.

461. Bittremieux, J., De principio supremo Mariologiae: EphThLov 8 (1931) 249—251. — B. bespricht in einer kurzen Notiz eine kleine Schrift von J. Bover: Síntesis orgánica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo (Madrid 1929), worin dieser als oberstes Prinzip der wissenschaftlichen Mariologie die göttliche Mutterschaft bezeichnet, und zwar im vollen geschichtlichen Sinne genommen, insofern sie auch die aktive Teilnahme Mariä am Erlösungswerk einschließt. Bittr. meint, es sei besser, ein doppeltes Prinzip aufzustellen, nämlich 1. Maria ist Mutter Gottes, 2. Maria ist Genossin Christi beim Erlösungswerk. Er findet eine Analogie im theologischen Traktat über Christus, wo die Theologen auch zwei Grundwahrheiten aufstellen: 1. Christus ist Gott, 2. Christus ist Erlöser (Christologia, Soteriologia). Die Analogie träte noch mehr hervor, wenn die Mariologie in die zwei Hauptteile zerlegt würde: 1. Maria in ihrer Verbindung mit der Person Christi, 2. Maria in Verbindung mit dem Werke Christi.

462. Gickler, Dominikus M., O. P., Ist Maria nach der Lehre des hl. Thomas physische oder moralische Gnadenvermittlerin? ThQschr 111 (1930) 234—252. — Gegen andere Theologen ist der Verf. der Meinung, „daß ausschließlich nur eine moralische Gnadenvermittlung Mariens besteht" (236). Dieser Meinung stimmen wir gern zu. Er glaubt dieselbe auch aus den Grundsätzen und Lehren des hl. Thomas begründen zu können, und zwar in einer Weise, die zugleich „auch vielleicht am ehesten einen Einblick in die Lehre von der Gnadenvermittlung Marias überhaupt gewährt" (236). Maria hat durch moralisches Tun die Menschwerdung des Gottessohnes und ihre eigene Mutterwürde *de congruo* verdient. Sie gab ihre Willenszustimmung zur Botschaft des Engels. Physisch wirkte sie als Mutter mit zum Eintritt Jesu in die Welt. Moralisch wieder vereinigte sie sich mit dem Opferwillen Christi, moralisch verdiente sie *de congruo* alle Gnaden unter und mit Christus. Nur moralisch ist auch ihre Tätigkeit bei der Ausspendung aller Gnaden: „Daß Maria jedoch nur moralisch alle Gnaden vermittelt, ist eine Konsequenz ihres Verhältnisses zum Erlösungsopfer" (250). Bezüglich der Sakramente glaubt G., daß Thomas eine physische Ursächlichkeit ihrer Gnadenbewirkung annehme (249). Ich weiß nicht, warum er Hugon zu denen zählt, die nur eine moralische Gnadenvermittlung Marias lehren (236). In seinem Buch „La causalité instrumentale en Théologie" (1907) S. 194—205 verteidigt Hugon als wahrscheinlich die Lehre von der physischen Mitwirkung Marias bei der Gnadenverleihung. D.

463. Clément, P., C. SS. R., St. Alphonse de Liguori: Son apologie pour la Médiatrice de toutes les grâces (1750): EphThLov 8 (1931) 47—66. — C. stellt die Verdienste des hl. Alfons um die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias ins rechte Licht und verteidigt dessen Lehre gegen A. Fischer und besonders gegen die Angriffe Udes in dem Buch: Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? (Vgl. Schol 4 [1929] 302.) Beachtenswert ist der Hinweis auf das Werk von Ben. Plazza S. J., Christianorum in Sanctos, Sanctorumque Reginam, eorumque festa, imagines, reliquias propensa devotio etc. (Panormi 1751). D.

464. Sajdak, I., Ioannis Kyriotis Geometrae Hymni in SS. Deiparam. Recensuit prolegomenis instruxit (Analecta Byzantina edita cura Soc. Litt. Posnaniensis. Fasc. I.). gr. 8° (96 S.) Posnaniae 1931, Sumptibus Societatis Litterarum Posnaniensis (Sekretariat: Poznań, Polen, via Mielżyński 26/27). *Schw. Fr* 6.— Die Posensche Literarische Gesellschaft beginnt die Herausgabe von Analecta Byzantina, in denen Werke der byzantinischen Zeit, die sich mit den griechischen Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts, besonders mit Gregor von Nazianz, befassen, veröffentlicht werden sollen. Der Beziehung zu Gregor von Nazianz verdankt auch dieses erste Heft sein Entstehen. Als der Herausgeber einige Hss von Scholien zu Gregor von Nazianz durchforschte, stieß er auf bisher unveröffentlichte Scholien des Ioannes Kyriotes Geometra (10. Jahrhundert). Das führte ihn weiter auf die übrigen Werke dieses Schriftstellers. Hier haben wir nun als Frucht emsiger Forscher- und Editionsarbeit die erste kritische Ausgabe der prachtvollen fünf marianischen Hymnen des Ioannes Geometra. Der Text berücksichtigt 11 Hss und den ersten Druck, der 1591 zugleich mit einer metrischen lateinischen Übersetzung in Paris erschien (MG 106, 855—868). Die vier ersten Hymnen bestehen zusammen aus 152 Distichen, deren jedes mit dem Worte *Χαῖρε* beginnt. Der Gedanke der Mittlerschaft ist schön ausgedrückt in dem Pentameter (1, 16): *Ἡ θεὸν ἀνθρώποις, ἐς θεὸν ἄνδρας ἄγεις.* — In sieben weiteren Heften sollen die übrigen Werke des Ioannes kritisch herausgegeben werden. Daß die lateinische Übersetzung der Hymnen beigegeben wurde, ist sehr dankenswert und bei solchen Ausgaben griechischer Texte durchaus angebracht. Erwünscht wäre es, daß der lateinische Text, statt am Schluß des Buches, gleich neben oder unter dem griechischen Text stände, wie es bei Migne üblich ist. D.

465. Fernández, A., O. P., Justitia originalis et gratia sanctificans, juxta D. Thomam et Cajetanum: DivThom(Pi) 34 (1931) 129—146 241—260. — Zunächst wird eingehend gegen J. Bittremieux (vgl. Schol 4 [1929] 297 f.; 5 [1930] 309 f.) nachgewiesen: Nach Cajetans Thomaserklärung ist die heiligmachende Gnade ein innerer, und zwar der formelle Wesensbestandteil der ursprünglichen Gerechtigkeit, so daß beide sich zwar *realiter,* aber nur *inadaequate* unterscheiden. Dies sei stets die allgemeine thomistische Lehre gewesen, zu deren Vertretern außer Cajetan und dem Ferrariensis (gegen A. Michel) insbesondere auch Bañez (gegen M.-H. Laurent) gehört. Abgewichen seien davon nach der einen Seite hin D. Soto, B. Medina und Billuart, die das Wesen der Urgerechtigkeit in der heiligmachenden Gnade allein erblicken, nach der anderen Seite hin J. B. Kors, R. Martin und Bittremieux, die aus dem Wesensbegriff der Urgerechtigkeit die heiligmachende Gnade ganz ausscheiden. Lange.

466. De Bruyne, D., Un écrit antipélagien: RevBénéd 43 (1931) 142—144. — De Br. ediert hier einen kleinen Traktat gegen Pelagius aus Cod. Par. Nat. 13344 (9. Jahrh., aus Corbie) fol. 61—63. Es ist

eine Sammlung von Schrifttexten mit kurzem, begleitendem Kommentar, durchaus abhängig von Augustin, wohl dem 5. Jahrhundert angehörend. L.

467. S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte: RivFilNeo-scol Supplemento speciale al Vol. 23, Gennaio 1931. gr. 8° (510 S.) Milano, Soc. editr. „Vita e Pensiero". *L* 50.— Aus dieser würdigen Augustinus-Festgabe seien hier einige Beiträge theologischen Inhalts herausgehoben. Pelluzza, Fr., La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino (167—181): Ob die wirksame Gnade äußerlich oder innerlich wirksam ist, ob ihre Unfehlbarkeit sich auf Gottes Weisheit oder seine Allmacht gründet, das hat Augustin nicht direkt untersucht. Hat er vielleicht mehr indirekt eine Antwort gegeben? Es finden sich bei ihm nebeneinander Ausdrucksweisen, die der einen wie der anderen Auffassung günstig sind. Nie macht er eine Andeutung, daß man zwischen der untrüglichen Weisheit und der unbesieglichen Macht Gottes wählen müsse, um die Unfehlbarkeit seines Gnadenwirkens zu erklären. *De praed. Sanct.* c. 9 n. 18 möchte man annehmen, Augustin habe hier die zwei Meinungen über das göttliche Vorauswissen: vor oder nach den Dekreten des göttlichen Willens, vor Augen gehabt und sich für die letztere entschieden; aber eine genauere Erwägung des Zusammenhanges zeigt, daß das nicht der Fall ist. — Oddone, A., La dottrina di S. Agostino sulla menzogna e la controversia con S. Girolamo (264—285), berichtet u. a. auch über den Verlauf des Streites mit Hieronymus, und zwar unter der besonderen Rücksicht des zarten Eifers Augustins, als Schützer und Anwalt der Wahrheit aufzutreten. — Olgiati, Fr., L'antiagostinismo di Giansenio (286—304), kommt bezüglich der Gnadenlehre Augustins zu dem gleichen Ergebnis wie Portalié, aber auf anderem Wege. Er prüft den Geist, der Augustin und Jansenius beseelt, und da tritt scharf der Gegensatz hervor: Bei Augustin Aktivismus, gerade auch in der *caritas*-Lehre — bei Jansenius Passivität: der Mensch erfährt bloß passiv die *delectatio* der siegreichen Gnade. L.

468. Žigon, F., Marín-Sola O. P. de motione divina: EphThLov 8 (1931) 17—46 225—237. — Zu den bedeutsamen Abhandlungen, die der inzwischen leider längst von seinem Lehrstuhl in Freiburg (Schweiz) entfernte spanische Dominikaner Marín-Sola in der Cienc-Tom 1925 und 1926 veröffentlicht hatte, habe ich bereits Schol 1 (1926) 533—565 eingehend Stellung genommen. Die vorliegende scharfsinnige Studie des Görzer Professors Ž. wird dazu beitragen, daß die Geistesarbeit des gelehrten Dominikaners nicht unverdienter Vergessenheit anheimfalle. In wesentlicher Übereinstimmung mit ihm zeigt Ž. zunächst, daß die Zulassung der Sünde durch Gott völlig unerklärbar wird, wenn man zu allen menschlichen Handlungen eine unfehlbare, innerlich wirksame göttliche Vorausbewegung annimmt, sodann im Gegensatz zu Marín-Sola, daß eine Lösung dieser Frage ohne Annahme der *scientia media* (die von Marín-Sola wie so vielen anderen mißverstanden wird) ganz unmöglich ist. Sehr gut werden die Widersprüche bei Gonet und Billuart aufgedeckt. Die treffliche Arbeit bietet dem Verf. zugleich Gelegenheit, sich mit seinen Kritikern und Gegnern Petrone, Usenicnik und Mazzone auseinanderzusetzen. L.

469. Weijenberg, Joh., M. S. F., Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. gr. 8° (XIV u. 212 S.) Freiburg i. Br. 1931, Herder. *M* 6.— Wissenschaftlich steht die Arbeit, die die übernatürliche Verdienstlichkeit der menschlichen

Handlung an sich untersuchen will, nicht eben hoch. Als Einleitung und Grundlegung werden manche Fragen ausführlich behandelt, die man hier schwerlich erwartet. Das eigentliche Thema wird nur unvollständig und oberflächlich erledigt. Neue Ergebnisse bietet das Buch nicht. Auch gereichen ihm die zahlreichen Sprachfehler des vermutlich holländischen Verfassers nicht zur Zierde. Genaueres in ThRev. L.

470. Lottin, O., Les classifications des dons du S.-Esprit au XIIe et au XIIIe siècle: RevAscMyst 11 (1930) 269—285. — Hugo von St. Viktor, De quinque Septenis, stellt eine völlige Parallele auf zwischen den sieben Hauptsünden, Vaterunser-Bitten, Gaben des Heiligen Geistes, Tugenden der Bergpredigt und Seligkeiten. Später werden die Gaben außerdem in Beziehung gesetzt zu den drei göttlichen und vier Kardinaltugenden sowie zu den Früchten des Heiligen Geistes. L. zeigt im einzelnen, wie die Theologen von Hugo bis Thomas die Dona klassifizieren nach den Hauptsünden, den Folgen der Sünde, den Bedürfnissen des beschaulichen und tätigen Lebens, dem Gegenstand der einzelnen Dona, den Gesinnungen des leidenden Heilandes, den Tugenden (hier sind besonders Philipp der Kanzler und Thomas bemerkenswert). Als einzige Grundlage aus der Tradition treten zwei Texte der Glossa ordinaria auf; im übrigen versuchten sich die Theologen in geistreichen Konstruktionen, an die unsere heutige Theologie natürlich nicht gebunden ist. Meist lassen sie auch mehrere verschiedene Klassifikationen zu, wie Bonaventura, der im Sentenzenkommentar deren acht bringt, von denen ihm vier zulässig erscheinen, aber vielleicht keine ganz befriedigend, während er im Breviloquium sogar sieben Klassifikationen auf einmal verteidigt. L.

471. Lavaud, Fr. B., Les Dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand: RevThom 36 (1931) 386—407. — Unter häufiger Heranziehung der Lehre des hl. Thomas und Bonaventura wird Alberts allgemeine Theorie der Dona nach seinem Sentenzenkommentar dargelegt, insbesondere: Unterschied von Gaben und Tugenden; die Vervollkommnung der Seele durch die Gaben; deren Vorzüglichkeit im Vergleich mit den Tugenden; ihre Siebenzahl und einige andere Fragen. L.

472. Paris, Ger. M., O. P., Ad mentem S. Thomae Aquinatis dissertatio de donis Spiritus Sancti in genere. gr. 8° (XII u. 114 S.) Taurini 1930, Marietti. *L* 6.— Der erste Teil bringt Quellen (Schrift und Tradition) nebst einer Erklärung der betreffenden Artikel der Summa theol.; gegen de Guibert wird verfochten, daß Thomas im Sentenzenkommentar die gleiche Lehre vortrage (28). Der zweite Teil stellt Thesen über die Gaben auf. Ihre Existenz und Siebenzahl könne ohne Verwegenheit nicht geleugnet werden. Moralisch gewiß sei ihre Verschiedenheit von den Tugenden, ihre Heilsnotwendigkeit und ihre Fortdauer im anderen Leben (40). Die Lehre des Scotus und seiner Schule wird als Liberalismus, Minimismus, Libertismus bezeichnet (51 57). Die meisten neueren Arbeiten über die Dona (etwa Raymond, Siemer, Joret, Mitterer, Bonnefoy, Lottin) sind dem Verf. offenbar unbekannt. Eine Förderung ernster, wissenschaftlicher Theologie stellt sein Werk nicht dar. L.

473. Saint-Martin, Fr., A. A., La Pensée de Saint-Augustin sur la Prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire d'après ses derniers écrits (426/7—30). gr. 8° (166 S.) Paris 1930, Maison de la Bonne Presse. *Fr* 10.— Diese Doktorarbeit eines Augustiner-Assumptionisten dürfte die Erkenntnis der Lehre des hl. Augustinus

wohl kaum fördern. Aus dem Streben nach völliger Objektivität und um nur aus der Quelle zu trinken (11), hat sich der Verf. um fast alle Vorarbeiten auf diesem Gebiet nicht gekümmert! Unter den S. 10—12 aufgeführten Dispositionen, mit denen der Forscher sich an das Studium dieses augustinischen Lehrstückes begeben müsse, vermißt man: methodische Schulung und genaue Arbeitsweise — und leider vermißt man sie nicht nur an dieser Stelle der Arbeit. Einige Beispiele: Dafür daß die Prädestinationslehre Augustins von der Kirche selbst verbürgt werde, sind S. 3 bloß solche Texte des Arausicanum und des Papstes Hormisdas angeführt, die überhaupt nicht von dieser Lehre handeln. Ebensowenig beruft sich Aug. in der Prädestinationslehre auf Cyprian (5). Wie er in seinen Frühwerken gedacht habe, sollen die Confessiones lehren (7 f.), obwohl diese doch bekanntlich n a c h der entscheidenden Wendung geschrieben wurden. Vitalis wird zum Bischof von Karthago gemacht (18). Aus geschichtlicher Unkenntnis wird den Massilienses öfter schweres Unrecht zugefügt (21 24); Julian von Aeclanum wird sogar zu „leur coryphée plus ou moins attitré" (94). — Die gelegentlichen Ausfälle gegen den Molinismus beweisen, daß Verf. seine Kenntnis dieses Systems aus sehr trüben Rinnsalen bezogen hat (warum denn nicht auch hier „préférer la source aux ruisseaux"?). Zu S. 111: Das soll *concursus simultaneus* sein? — Nach molinistischer Lehre sollen die in einer bestimmten Ordnung bedingt vorausgesehenen Verdienste für Gott der Grund sein, diese Ordnung auszuwählen: „Dieu devait donc à sa sagesse et à la liberté humaine de le choisir" (135 Anm. 231). Molina und alle Molinisten sagen ausdrücklichst das Gegenteil; z. B. Conc. q. 23 a. 4 u. 5 disp. 3 Ad secundam partem (Paris 1876 S. 560): „Quod Deus elegerit eum rerum ordinem..., non fuit ex nobis aut pro meritorum et cooperationis nostrae qualitate, sed ex sola misericordia Dei." — S. 58 ff.: Daraus, daß bei Aug. nicht die Gnade der Terminus der Prädestination sei, wird ohne weiteres gefolgert: Also die Glorie. Die dritte Möglichkeit, auf die jedenfalls die angeführten Texte am ehesten hinweisen und die bei den Scholastikern und Exegeten des 13. Jahrhunderts ziemlich ausschließlich erörtert, also wohl auch aus Augustin herausgelesen wurde (vgl. J. S a n t e l e r in ZKathTh 52 [1928] 1—39 183—201): die Vorausbestimmung zu Gnade und Glorie zusammen, wird ganz außer acht gelassen. Das ist ein schwerer methodischer und logischer Fehler, der sich auf die ganze Arbeit auswirkt. Irreführend ist auch die Untersuchung S. 99—113, wo Augustins wirksame Gnade der bañezianischen *praedeterminatio physica* gleichgesetzt wird. Es wird so gut wie übergangen, daß nach Augustin die Gnade L i e b e zum Guten, L u s t am Guten einflößt und dadurch unfehlbar wirkt. — Zu S. 117 ff.: Die eine Art der Gnadenhilfe *auxilium sine quo* (statt: *sine quo non*) zu nennen, ist ebenso ungebräuchlich wie ungeeignet. Unbefriedigend lassen auch im Schlußkapitel die Ausführungen zu Augustins Exegese von 1 Tim. 2, 4 (145 ff.) und zu seinem Brief 102 (155 f.). L.

474. G a r r i g o u - L a g r a n g e, R., La Volonté Salvifique et la Prédestination selon le Bienheureux Albert le Grand: RevThom 36 (1931) 371—385. — Albert läßt sich in diesen Fragen von Augustin wie von Damascenus inspirieren; insbesondere verteidigt er mit Augustin die göttliche *praedilectio* und die von der Voraussicht der Verdienste unabhängige Vorausbestimmung (es wird nicht gesagt, wozu, ob zur Seligkeit allein, wie Verf. wahrscheinlich versteht, oder zu Gnade und Seligkeit zusammen, wie es die Autoren des 13. Jahrh.

durchgängig verstanden; vgl. Santeler a. a. O. [oben Nr. 473]). Im einzelnen wird die Lehre Alberts im Sentenzenkommentar und in der theol. Summe untersucht. Thomas sei ein großer Fortschritt an Präzision zu verdanken. L.

475. Umberg, J. B., S. J., Systema Sacramentarium. gr. 8° (VIII u. 122 S.), Oeniponte 1930, Rauch. *M* 2.40; geb. *M* 4.— Der durch seine Einzelveröffentlichungen über die Sakramentenlehre bekannte Verf. legt hier in „asserta" mit kurzen „explicationes" ein System der allgemeinen Sakramentenlehre vor. Er setzt dabei die eingehenderen Beweise aus den dogmatischen Lehrbüchern voraus, um nicht oft Gesagtes zu wiederholen. So bietet das Werk einen systematischen Einblick in den allgemeinen Aufbau der Sakramentenlehre, ein Versuch, der doppelt zu begrüßen ist, da leider oft viel zu viel nur die Einzelfragen allein betrachtet werden. Dort, wo der Verf. seine persönliche Ansicht vertritt, wird es eigens bemerkt, so daß der Leser selber sehen kann, was kirchliche Lehre, was mehr persönliche Meinung ist. Weisweiler.

476. Lattey, C., S. J., Six Sacraments. 8° (294 S.) London 1930, Sheed & Ward. *Sh* 7/6. — Die „Sommerschule" zu Cambridge behandelte in ihrer Tagung vom 27. Juli bis 5. August 1929 die Lehre von den Sakramenten mit Ausnahme der Eucharistie, über die schon 1922 gesprochen war. Die Vorträge sind hier gesammelt. Dem Zweck der Veranstaltung entsprechend, legen sie die modernen wissenschaftlichen Ergebnisse in einer dem Zuhörerkreis angepaßten Form vor. So bietet das Buch eine gute Zusammenfassung des augenblicklichen Standes der Sakramentenlehre für Gebildete. W.

477. Laurent, M. H., O. P., La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajetan sur les Sentences: RevScPhTh 20 (1931) 77—82. — L. veröffentlicht aus Cod. lat. 3076 der Pariser Nationalbibl. einen wichtigen Text aus dem noch unedierten Sentenzenkommentar, den Cajetan als Bakkalaureus in Padua schrieb. Die Stelle zeigt, daß Cajetan in seiner ersten Lehrtätigkeit, wie die Thomisten des 14. und 15. Jahrhunderts allgemein, die dispositive Kausalität der Sakramente mit Thomas im Sentenzenkommentar lehrte: „Est autem sacramentum causa instrumentalis: effective quidem ornatus vel caracteris; dispositive autem gratiae; quia scl. attingit effectum disponentem in quantum in se est ad gratiam" (a. a. O. fol. 538^{v}). W.

478. Tuyaerts, M., O. P., Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam unquam docuerit: Angelicum 8 (1931) 149—186. — T. sieht wohl richtig, wenn er behauptet, daß Thomas schon im Sentenzenkommentar nicht so fest wie manche Autoren seiner Zeit an der bloß dispositiven Kausalität der Sakramente gehangen habe, mag er auch von ihr sagen: „Hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens." Der Hauptbeweis dafür scheint mir freilich nicht so sehr in der Ausdrucksweise wie „videtur" zu liegen, als in der ziemlich deutlichen Stellung, die Thomas schon damals in der Frage einnahm, welche *potestas cooperationis* Gott dem Spender geben konnte. Wann Thomas freilich zu der direkten Ursächlichkeit tatsächlich fest gekommen ist, wird man nicht so sicher wie T. sagen können, der dafür das Jahr 1260 angibt. Aus dem bloßen Schweigen über die dispositive Ursächlichkeit kann man das doch nicht schließen. Möglich ist das Datum auch nur, wenn man, wie T. es mit Mandonnet tut, De potentia schon 1259/60 ansetzt, was kaum möglich ist. Es ist außerdem nicht richtig, daß Bonaventura einer Ansicht mehr zugetan ist. Sagt er doch ausdrücklich: „nescio, quae sit verior" (In IV d. 1 p. 1 art. un. q. 4 s.). W.

479. Umberg, J. B., S. J., Die Grundbedeutung der Taufformel: 75 Jahre Stella Matutina. Festschrift Band I (Feldkirch 1931, Selbstverlag Stella Matutina) 533—552. — Nach einer kurzen Darlegung der verschiedenen Lösungsversuche, in der besonders die neuere Arbeit von Eloy Reñé Oró (Analecta Tarraconensia 1 [1925] berücksichtigt wird, sucht der Verf. die Grundbedeutung der Taufformel selbst festzustellen. Sie liegt „in der Weihe an die drei göttlichen Personen" (542). εἰς τὸ ὄνομα ist entweder mit dem hebr. *beschem* (Böhmer) oder *leschem* (Brandt) oder dem aramäischen *beschum* (Chase) gleichzusetzen. U. vertritt gut gegen Böhmer die Ansicht, daß der Ausdruck *beschem* auch auf *leschem* zurückgeführt werden kann. Sollte das nicht der Fall sein, so kann auch *beschem* genau wie *leschem* (was grammatikalisch belegt wird) die Weihe und Hingabe ausdrücken. Somit schließt U. mit Recht, daß der aram. und hebr. Ausdruck die Hingabe jedenfalls ausdrücken konnte. Daß auch die Jünger den Ausdruck so verstehen konnten, folgert U. u. a. aus der psychologischen Einstellung der Jünger, welche durch Beschneidung und Proselytentaufe, die ja auch eine Hingabe an Jahwe bedeuteten, mit diesem Gedanken vertraut waren. Daß sie die Worte dann auch wirklich so auffaßten, zeigt 1 Kor. 1, 13 ff. — Damit ist auch eine Auseinandersetzung mit Joh. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928 (vgl. Schol 4 [1929] 623 f.) S. 34 66 gegeben, wenn das Werk auch nicht genannt wird. L. unterscheidet zwischen der jüdischen und griechischen Bedeutung der Taufformel. Das ist aber, wie hier U. zeigt, nicht notwendig, da auch die jüdische Form dasselbe ausdrücken konnte wie die griechische. W.

480. Rahner, H., S. J., Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes πομπή — pompa in der urchristlichen Taufliturgie: ZKathTh 55 (1931) 239—273. — Die Arbeit verrät gute Schulung. R. zeigt durch Vergleich mit dem weltlichen Schrifttum und durch Zurückgreifen auf die urchristliche Tauftheologie, daß der ursprüngliche Sinn der Formel: „abrenuntio satanae et pompae eius" dieser ist: „Ich sage mich los von Satan und seinem Triumphzug" (257). Das griechische πομπή hat sakrale Bedeutung: Geleite der Menschen durch Götter, dann Geleite der Gottheit durch Menschen und sakraler Götterumzug. Das lateinische *pompa* hat zunächst dieselbe Bedeutung. Auch der Triumphzug des siegreichen Feldherrn hieß pompa, womit sich aber der Gedanke eines Triumphzuges des siegreichen Gottes verband. Das griechische Wort für abrenuntio ist ἀποτάσσομαι, ich verlasse die τάξις, das Heer (die Fahne) Satans und schließe mich der τάξις, dem Heer (der Fahne) Christi an. Je mehr mit der Ausbreitung der christlichen Kultur der in *pompa* liegende Sinn eines sakralen Triumphzuges verlorenging, um so mehr trat die auch schon im profanen Gebrauch vorhandene Bedeutung „Pracht" in den Vordergrund (264 ff.). Deneffe.

481. Delazer, J., O. F. M., De baptismo pro mortuis (1 Cor. 15, 29): Antonianum 6 (1931) 113—136. — Nach einer wertvollen Zusammenfassung der verschiedenen Erklärungen der Korintherstelle in alter und neuer Zeit deutet D. sie mit Theodoret und Chrysostomus so, daß sie nicht von der stellvertretenden Taufe für die Toten handle; ὑπέρ kann nämlich, wie er zeigt, auch den Grund angeben, wegen dessen etwas geschieht. So würde der Sinn des Textes sein: Ihr werdet doch nicht eurer toten (d. h. nicht auferstehenden) Körper wegen getauft, sondern weil sie auferstehen. Sicher ist so die große Schwierigkeit gelöst, warum Paulus aus der Praxis der stellvertretenden Taufe, die er doch verwarf, ein *argumentum ad hominem* vor-

legen konnte, ohne ein Wort gegen die Praxis zu sagen. Aber gegenüber dem ganzen Wortlaut des Textes dürfte die Erklärung doch zu gekünstelt sein. Weisweiler.

482. Coppens, J., Les soi-disant analogies juives de l'Eucharistie: EphThLov 8 (1931) 238—248. — Es werden auf Grund der Aufstellungen moderner Religionsgeschichtler die jüdischen Analogien zur Eucharistie als Mysterium (Christi wahre Gegenwart), Sakrament und Opfer untersucht. Insbesondere wird den Analogien in den heiligen jüdischen Mahlzeiten nachgegangen. C. kommt zu dem wohlbegründeten Schluß: Es gibt keine wirkliche Parallele zum Sakrament. Nur das Ritual, in dem es in der ersten Kirche vollzogen wurde, entnahm einiges den jüdischen Segensriten und der Feier des Ostermahls. W.

483. Galtier, P., S. J., De Paenitentia, Tractatus dogmatico-historicus. Ed. 2. recognita. 8° (VIII u. 491 S.) Paris 1931, Beauchesne. *Fr* 40.— Diese beste systematische Bußlehre, welche wir besitzen, ist in zweiter Auflage erschienen. Der Umfang des Werkes ist fast derselbe geblieben. Verändert wurden viele Einzelheiten, besonders die Fassung der Beweise, um deren Kraft und Klarheit noch deutlicher zu machen. Die neue Literatur ist selbstverständlich eingearbeitet und ein sehr begrüßenswertes Personen- und Sachverzeichnis zugefügt. So wird das ausgezeichnete, solide und ruhige Buch sich noch weitere Leserkreise erobern. W.

484. Hertling, L., S. J., Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bußgeschichte: ZKathTh 55 (1931) 109—122; — Hagiographische Texte zur Bußgeschichte des frühesten Mittelalters: ebd. 274—286. — Eine Sammlung von hagiographischen Texten über die Buße im weitesten Sinn des Wortes, meist aus den Bollandisten genommen. Sie bietet eine wertvolle Hilfe für eine Weiterverarbeitung, da diese Texte bisher weniger beachtet wurden und doch für die Bußgeschichte Bedeutung haben als gelegentliche Zeugnisse, die in anderem Zusammenhang zufällig von der Buße sprechen. Manche der angeführten Stellen haben freilich mit der sakramentalen Buße nichts zu tun, wie es schon der Verf. bemerkt. W.

485. Stolz, A., Was definiert das vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel? ThQschr 111 (1930) 519—560. — Das Vaticanum ist nach St. bisher sowohl von den „Subjektivisten" wie von den „Objektivisten" mißverstanden worden. Wie die scheinbar allgemeine Lehre des Kap. 3 zu verstehen sei, ergebe sich aus der Einschränkung des Kan. 6: „... bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und Wahrheit ihres Glaubens vollendet haben." Das Konzil verurteile nur diesen sog. hermesianischen Zweifel, d. i. die freiwilige Aufhebung der Glaubenszustimmung zwecks einer wissenschaftlichen Untersuchung der Kredibilität und Wahrheit des Glaubens. Dieses Verhalten erkläre es als immer formell sündhaft; dabei sei ein unüberwindlicher, unverschuldeter Irrtum und Abfall nicht möglich (559). Die Richtigkeit dieser Deutung ergebe sich aus Adnot. 20 zum ersten Schema mit ihren Bemerkungen über Tanner und Platel (525 ff.). Die verurteilte Lehre sei Hermes, Vigil und Al. Schmid gemeinsam, mögen sie auch auf verschiedenen Wegen dazu gelangt sein. Eine Analyse des Kap. 3 und Kan. 6 nach Anleitung der Adnot. 19 führe zum gleichen Ergebnis, und endlich sei dies die Auffassung aller Theologen gewesen, die dem Konzil nahestanden: Franzelin, Kleutgen, Martin, Heinrich, Scheeben, Chr. Pesch, Hettinger.

Die auf den ersten Blick bestechende Beweisführung wird bei genauerer Prüfung doch leicht als verfehlt erkannt. Unrichtig ist, daß die positive Lehre der Kapitel niemals über den Inhalt der bestimmte

Irrtümer verwerfenden Kanones hinausgehe (s. z. B. Harent in DictThCath 6, 290). In unserem Fall beschränkt sich nicht einmal der Kanon ausschließlich auf die hermesianische Art des Zweifels (Harent ebd. 287 ff.); ohne Frage aber spricht das Kap. allgemein von jedem Aufgeben des einmal richtig angenommenen katholischen Glaubens. Es fragt sich nur, ob die Adnot. 20 gewisse Ausnahmefälle (keineswegs alle Fälle des Glaubensabfalls von Ungelehrten) nicht einbegriffen wissen will. Der Wortlaut der Adnot. spricht dafür, daß in den bezeichneten Ausnahmefällen bloß kein *peccatum formale contra fidem* behauptet werden soll; desgleichen die Berufung auf Tanner, der hier nur von einer Sünde redet, die den Glaubenshabitus zerstört. Weil aber auch Platel genannt wird und dieser in der Tat Tanners Lehre (unrichtig) wiedergibt, als ob in jenen Fällen der Übergang zu einer Sekte ganz schuldlos und sogar verdienstlich sein könne, so läßt sich immerhin verfechten: Von gewissen extremen Ausnahmefällen bei Ungebildeten hat das Konzil keine subjektive Schuldbarkeit behaupten wollen. Mehr folgt keineswegs aus Adnot. 20.

Erstaunlich ist, wie es St. gelingt, alle die genannten Theologen als Kronzeugen seiner Erklärung heranzuziehen. Das möge kurz an Scheeben gezeigt werden, der, wie St. meint, mit ihm „in der Auslegung der Konziltexte völlig übereinstimmt" (556). Sch. teilt (Dogm. I n. 843) die Lehre von der Unwiderruflichkeit des Glaubens in vier Punkte. Punkt 4 (n. 844) lautet: „Dagegen ist 4. unbedingt moralisch unmöglich, und daher immer unberechtigt und frevelhaft, die Retraktation des katholischen Glaubens, nachdem man denselben formell als solchen angenommen und besessen hat." Das sagt Sch. ganz allgemein, nicht bloß von der Retraktation zwecks einer wissenschaftlichen Untersuchung. Punkt 1, 2 und 4 seien „ausdrückliche Glaubenslehren", „2 und 4 zusammen neuerdings definiert vom Vatikanum (*de fide cath.* c. 3 Abs. 5 u. 6)". Das wird im folgenden Satz begründet, und damit hat Sch. aufs klarste gesagt, daß er Punkt 4 in seiner ganzen Allgemeinheit als vom Vaticanum definiert betrachtet. Dann fährt Sch. fort: „Noch spezieller erklärt es sich in *can.* 6 gegenüber der hermesischen Lehre... ." Die vorher ausgeführte Lehre des Kap. 3 ist also allgemeiner! Nun beginnt Sch. n. 846: „Der letzte Punkt, worauf es vor allem ankommt, ist in neuerer Zeit mehrfach geleugnet und bestritten worden, am eingehendsten von Hermes, aber auch von manchen andern." St. versteht hier unter dem „letzten Punkt" die „noch speziellere" Erklärung des Kanon gegen Hermes; aber Inhalt und Zusammenhang der Ausführungen Sch.s zeigen ganz klar, daß er hier wieder von dem letzten seiner vier Punkte in dessen ganzer Allgemeinheit reden will. Z. B. sagt Sch.: „Selbst unter gediegenen kath. Theologen ist dieser Punkt zeitweilig verdunkelt worden, aber hauptsächlich nur deshalb, weil man die Frage nicht speziell genug stellte und den 4. Punkt zugleich mit dem 3. Punkte behandelte. (So namentlich bei A. Schmid...)." Die Frage wurde somit nach Sch.s Meinung nicht speziell genug gestellt, weil sein Punkt 4 von Punkt 3 nicht geschieden wurde; aber nicht, weil aus Punkt 4 nicht jene „noch speziellere" Frage herausgehoben wurde, die Kan. 6 gegen Hermes entscheidet. In n. 847 spricht Sch. wieder ganz allgemein von „jedem katholischen Christen", und n. 848 sagt er: „So entwickelt das Vat. mit Recht aus der (Abs. 5, erster Satz) behaupteten Heilsnotwendigkeit der *vera fides* die von Gott zu bewirkende unbedingte subjektive Möglichkeit, solange man guten Willens ist, im einmal angenommenen kath. Glauben zu verharren, und eben mit dieser Möglich-

keit auch die unbedingte moralische Pflicht, dem kath. Glauben treu zu bleiben." Man sieht: Sch. ist strengster „Subjektivist" in der Auffassung des Vat., und St. konnte ihn nur durch ein arges Mißverständnis in seinem Sinne deuten. Daran kann selbstverständlich nichts ändern, daß Sch. mit Rücksicht auf Al. Schmid jetzt in n. 849 auf die Frage der Erlaubtheit einer wissenschaftlichen Nachprüfung der Kredibilität eingeht. Wenn er dabei vom Vat. sagt: „Es verwirft bloß, ...", so ist evident, daß er jetzt nur anführen will, was das Konzil in dieser spezielleren Frage, und nicht, was es überhaupt in der Frage der Schuldbarkeit des Glaubensabfalles verwirft. Ebenso stand es natürlich Sch. frei, in seiner Auseinandersetzung mit A. Schmid im Katholik 1868 II (400 f.) die Frage in dem spezielleren Sinn zu nehmen, in dem sie damals „auf beiden Seiten hauptsächlich ventiliert wurde", nämlich ob wissenschaftlich Gebildete aus wissenschaftlichen Gründen dahin kommen könnten, den kath. Glauben aufzugeben. Was von den ungebildeten Katholiken gilt, davon sieht er hier ab. Wie er darüber denkt, hat er deutlich genug in seinem ersten Artikel im Katholik (1863 II, 280 ff.) gesagt und wird er (nach dem vat. Konzil) in seiner Dogmatik sagen.

Daß ich Tanner falsch interpretiert haben soll (526 ff.), will mir nicht einleuchten. Unter „interna illa ratio credibilitatis fidei nostrae propria" versteht doch T., wie aus dem ganzen Dub. V (und ebenso aus Dub. III) hervorgeht und wie er noch im unmittelbar vorhergehenden Satz erklärt (etiam ex parte nimirum interni illius luminis, de quo dixi), eben die Hilfe, die das innere Glaubenslicht, die habituelle und die aktuelle Glaubensgnade, gewährt. Aber St. hat Tanner nicht verstanden, wenn er schreibt (527): „,... Unachtsamkeit auf die inneren Motive' (nicht auf das Glaubenslicht, wie L. meint)". Tanners „per inadvertentiam non adeo crassam" übersetzt St.: „aus einer nicht eben schweren Unaufmerksamkeit" (526). Aber nach allgemeiner theologischer und kirchenrechtlicher Terminologie ist doch *ignorantia* und *inadvertentia crassa vel supina* mehr als *ignorantia* und *inadvertentia gravis* (oder *graviter culpabilis*). Falsch ist also der Schluß, den St. aus T.s Worten zieht: „Also handelt es sich zum mindesten um keine schwere Sünde" (527). — Die fleißige Untersuchung des Verf. hat also leider nicht zu einem annehmbaren Ergebnis geführt. Lange.

486. Bukowski, A., L'opinion de S. Augustin sur la réincarnation des âmes: Greg 12 (1931) 57—85. — Nachdem die Stellungnahme der Kirchenväter im allgemeinen zur Seelenwanderungslehre früher (Greg 9 [1928] 65—91) behandelt war, wird jetzt Augustin einer besonderen Untersuchung unterzogen. Er verwirft die Lehre selbst und ihre Grundlagen, wie immer sie von den Manichäern oder von den griechischen Philosophen vorgelegt wurde. Seine Beweisführungen sind auch heute noch von Wert. L.

487. Segarra, F., ¿Temeraria? o ¿algo menos? EstudEcl 10 (1931) 106—136. — Der Aufsatz ist „ein Wort an meine Kritiker". Von 35 Besprechungen seines Buches „De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis" (vgl. Schol 4 [1929] 629), die dem Verf. zu Gesicht kamen, sind fünf, darunter vier französische, mit seinen Ausführungen und besonders mit der Zensur „temerarium" als Kennzeichnung der Ansicht des Durandus vom Genügen der Identität der Seele nicht einverstanden. S. antwortet ausführlich namentlich auf die Kritik Spačils in den Orient. Christ. 18 (1930 II) 181 ff. sowie auf eine ohne Namen erschienene Besprechung in L'Ami du Clergé 1929, 811 ff. Mit Geschick verteidigt er seine Aufstellungen und die Berechtigung

der Zensur. Der Kritiker in L'Ami du Clergé hatte unter anderem den Einwand erhoben: Damit die heiligen Väter zugunsten der Lehre von der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem sterblichen Leibe angerufen werden könnten, müßte feststehen, daß sie die andere Ansicht vom Genügen der Identität der Seele ausschließen wollten; das steht aber nicht fest, da sie diese philosophische Ansicht gar nicht beachteten. S. antwortet (133 ff.): Es handelt sich um eine Tatsachenfrage; die Tatsache wird von den heiligen Vätern bezeugt. Diese Tatsache leugnet nicht die Möglichkeit, daß Gott es hätte anders anordnen können, da auch vielleicht etwas anderes innerlich möglich ist. Deshalb brauchten die heiligen Väter diese bloße Möglichkeit nicht zu berücksichtigen. Deneffe.

488. Jeremias, Alfr., Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart. 8° (32 S.) Leipzig 1930, Klein. *M* 1.20. — „Das Problem des Antichrist ist das Christusproblem im Gegensinn. Wie jemand zum Christusproblem steht, wird er zum Antichrist-Problem stehen müssen. Ist Christus der Weltheiland im allumfassenden kosmischen Sinne, so fordert die Logik des gesamten Geschehens als einer Gigantomachie zwischen Licht und Finsternis, zwischen Glauben und Unglauben den Gegenspieler. Dem Christos muß ein Antichristos entgegenstehen ..." (1). Diese Worte des Verf. sind programmatisch. Die Antithese von Leben und Tod, Licht und Finsternis vollzieht sich nicht in einem linienhaften Nebeneinander, sondern „im kreisläufigen, spiralischen Geschehen" (4 u. 31 Anm. 4). Das gehört zu den „weltanschaulichen Voraussetzungen" (I. Abschn.) und wird vom Standpunkt des Verf. aus in vier weiteren Abschnitten durchgeführt. Sie behandeln: „die Geburt der mythischen Idee von Christ-Antichrist in Sumer" (6 ff.); den „Antichrist im Glauben der Bibel" (9 ff.); den „Antichrist in der Kirchengeschichte" (18 ff.) und geben schließlich mit einem deutlichen Hinweis auf das „Programm des Antichrist, das von der russischen Weltecke her an die Tore der Völker klopft": „Gegenwartsbetrachtungen zum Problem des Antichrist" (27 ff.). Koffler.

6. Moral, Pastoral und Kirchenrecht.

489. Mönnichs, Th., S. J., Tugendlehre. Unterrichte und Lesungen. kl. 8° (231 S.) Kevelaer 1930, Butzon & Bercker. Geb. *M* 2.50. — Der bekannte Katechet erstrebt auch hier in erster Linie Begriffsklarheit, aus der die berechtigten Anwendungen und Anregungen sich ganz ungezwungen und darum um so wirksamer ergeben. Ein erstes Kapitel bietet einen Gesamtüberblick über die göttlichen und sittlichen Tugenden unter dem Gesichtspunkt des Mitte-Prinzips, das nicht auf das subjektive „Tugendstreben", sondern auf die objektive „Tugendlichkeit" bezogen wird. Sodann werden die göttlichen Tugenden und die Kardinaltugenden mit ihren wichtigsten Teiltugenden behandelt. Es sei auf die klärenden Ausführungen über die Glaubenszweifel, die Frömmigkeit, die Gottesfurcht hingewiesen. Gemmel.

490. Brouillard, R., Pour l'histoire de l'imperfection morale: NouvRevTh 58 (1931) 217—238. — Die Lehre von der Unvollkommenheit, die sich von der läßlichen Sünde unterscheidet, erscheint B. nicht als die Schöpfung Lugos, als die sie oft gilt, sondern als das Ende einer theologischen Entwicklung, die mit dem 16. Jahrh. begann. Als erster hat Joh. Sanchez diese Lehre untersucht, um die Beichte von Nachlässigkeiten in Sachen des Rates und des Nichtbeachtens der Eingebungen des Heiligen Geistes zu tadeln. Besonders hat Dominikus von der hl. Theresia (17. Jahrh.) diese Lehre entwickelt. de Blic.

491. Richard, T., O. P., Les imperfectiones et la doctrine de Saint Thomas: RevThom 36 (1931) 131—156. — In der bekannten Streitfrage über die Möglichkeit einer *imperfectio positiva, non-peccaminosa* hatte das Greg (10 [1929] 20—51) zu zeigen versucht, daß wenigstens im Moralsystem des hl. Thomas kein Platz für derartige „imperfectiones positivae" sei. R. weist in dem vorliegenden Artikel nach, daß und warum die dort vorgebrachte Beweisführung nicht stichhaltig sei. Im gleichen Sinne wurde auch in dieser Zeitschrift zu den Ausführungen des Greg Stellung genommen (Schol 4 [1929] 630 n. 374). Hürth.

492. Kolnai, Aurel, Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral. Mit einem Vorwort von Universitätsprofessor Hans Eibl, Wien. gr. 8° (XII u. 447 S.) Paderborn 1930, Schöningh. *M* 8.—; geb. *M* 10.— Das Buch setzt sich das Ziel, sexualethisches Denken zu vermitteln, wissenschaftlich in sich und seinen Voraussetzungen zu begründen und zugleich einen Einblick in die verwickelten und stellenweise dunklen Gänge der Sexualpsychologie zu geben. Es ist in dem Buche eine Menge Material zusammengefaßt und systematisch geordnet. Wenn auch das meiste hiervon nach der rein sachlichen Seite bereits bekannt war, so erscheint es doch in der Zusammenordnung des Buches und durch die Bewertung des Verf. in gewisser Hinsicht als neu. — Der erste Abschnitt bietet eine Rechtfertigung der Sexualethik, die heute von manchen geleugnet wird, weil sie in diesen Dingen „rein natürliche Funktionen" außerhalb des Bereiches des Sittlichen sehen möchten. Von den zwei folgenden Abschnitten, die den Kern des Buches ausmachen, behandelt der erste die allgemeine Sexualethik (bietet aber zum weitaus größeren Teil Sexualpsychologie); der zweite enthält die spezielle Sexualethik, die aber auch in der Form, wie sie geboten wird, mehr den psychologischen Unterbau und die psychologische Struktur der verschiedenen Sexualfunktionen und -phänomene behandelt als die eigentliche Ethik. Letztere tritt jedenfalls hinter den psychologischen Darlegungen stark zurück. Der Verf. sagt in der Einleitung (6), er wolle keine Moraltheologie schreiben; seine Arbeit beschäftige sich „mit der tieferen philosophischen Begründbarkeit der sexualethischen Stellungnahme, nicht mit dem lehrhaften, handbuchartigen, gleichsam moraljuristischen Ausbau derselben, der die Gesinnung bereits als fertig voraussetzen kann. Bezüglich der denkerischen Seite der Sache möchte sie freilich auch denen einiges bieten, die gesinnungsmäßig sich im Kreise der Moraltheologie bewegen." Es ist das gute Recht des Verf., so sein Ziel zu umschreiben; indessen möchte man gerade nach „der denkerischen Seite" ein tieferes Eindringen in die eigentlich ethischen Probleme und Begründungen wünschen, wie es sich in den klassischen Werken der großen Moraltheologen findet. So wertvoll die psychologisch-phänomenologische Beschreibung und Zergliederung für das ethische Verständnis ist, sie ist keine ethische Analyse und noch weniger eine ethische Begründung. Um nur ein Beispiel anzuführen, so ist gleich eingangs der „allgemeinen Sexualethik" die ethische Fassung und Wertung der „Lust" nicht gelungen. Und doch ist dieses Problem in klassisch klarer Form schon bei Aristoteles und in christlicher Fortführung bei Thomas von Aquin gefaßt und bewältigt. Was K. hierüber sagt, soll nicht in Abrede gestellt werden, aber nach der „denkerischen Seite" genügt es nicht zur ethischen Begründung. — Etwas Ähnliches wäre zu den Ausführungen S. 170 ff. über die Zwecke der Ehe zu sagen. Bei allem Schönen und Wertvollen treffen sie nicht klar und sicher in das Zentrum der ethischen Kreise, die es doch vor allem zu erhellen gilt. Es

wiegt vielmehr auch hier die natürlich-psychologische Betrachtungsweise und Wertung über. — Bei Behandlung der Abartungen (231 ff.) wird dieser psychologische Einschlag Erziehern, und vielleicht auch Seelsorgern, willkommen sein, da er ein Verständnis und eine Führung der abnormen Persönlichkeiten erleichtert. Für das ethische Urteil ist hier, namentlich modernen Abschwächungsversuchen gegenüber, manches Beachtenswerte gesagt. — Der letzte, vierte Abschnitt (330 ff.) behandelt die „gesellschaftliche Sexualmoral" mit den Unterabteilungen: der sexualethische Anspruch der „Gesellschaft", sozial betonte Moralfragen, Kulturprobleme der Sexualethik. In diesem Abschnitt tritt die Behandlung des typisch Ethischen anerkennenswerterweise mehr in den Vordergrund. — Als Ganzes betrachtet, vermag das Buch seinen Lesern vieles zu sagen; namentlich solchen, die auf sexuellem Gebiet entweder überhaupt keine ethischen Richtlinien kennen bzw. kennen wollen, oder die vitale und soziale Bedeutung dieser Linien nicht zu werten vermögen. Das Buch moralisiert nicht, sondern bringt vor allem „Sache", um durch die Sache auch das Gebiet des Ethischen einsichtig zu machen; das öffnet ihm einen weiten Leserkreis. Anderseits verlangt es „Distanz". Wer, ohne bereits Einblick in das Gebiet der Sexualpsychologie und Sexualethik zu haben, das Buch liest, wird zu leicht und zu viel der etwas diktatorischen Art der Darstellung Folge leisten und erst nach einiger Zeit inne werden, daß er (namentlich was die psychologische Seite angeht) eine Auffassung mit viel Wahrem und Gutem gelesen hat, daß es aber eben eine Auffassung ist. — Zu bedauern ist, daß dem Buch ein Sachverzeichnis mangelt, was seiner Handhabung Abbruch tut. H.

493. Adam, Aug., Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. 8° (35 S.) Straubing 1931, Ortolf & Walther. *M* 1.— (In etwas gekürzter Form ein gleichbetitelter Artikel des Verf. in ThGl 23 [1931] 15—33.) — Die Schrift dient der Darlegung des Satzes, daß an innerem Wert und an praktischer Bedeutung der erste Platz der Übung der Liebe, nicht der Castitas gebührt, daß aber im Sprachgebrauch wie in der praktischen Behandlung vielfach eine unberechtigte Verlegung des Schwerpunktes der Sittlichkeit in die Keuschheit vorgenommen worden ist. — Indem man in der „Unkeuschheit" die „Unsittlichkeit" erblickt habe, sei man einem Sprachgebrauch zum Opfer gefallen, der der Aufklärungszeit entstamme, der die „Sittlichkeit" zu veräußerlichen und zu relativieren drohe. Diese Gefahr werde durch eine übertrieben rigorose Auffassung über Häufigkeit und Schwere der Unzuchtssünden verstärkt. — Was A. über die der Liebe gebührende Zentralstellung sagt, ist richtig; indes kann seiner Deutung der Sprechweise von Predigt- und Moralwerken wie von Einzeläußerungen in Gegenwart und Vergangenheit nicht zugestimmt werden. Tatsächlich liegt hier keine Veräußerlichung und Relativierung der „Sittlichkeit" vor — so sehr der sprachliche Ausdruck für sich allein genommen eine solche Annahme nahelegen mag — noch auch eine übertrieben rigorose Auffassung der Unzuchtssünde, sondern der völlig richtige Ausdruck für die Wirklichkeit, daß auf dem Gebiete der Castitas für viele — für wie viele, weiß nur Gott — die Entscheidung für ihr Glaubens- und Gnadenleben gelegen ist und gelegen war. Es wird dem Verf. nicht unbekannt sein, daß es heute Kreise gibt, die eine neue theologische Orientierung auf dem Gebiete der Sexualmoral im Sinne einer „weniger rigorosen" (in Wirklichkeit aber „falschen") Auffassung herbeizuführen streben und die eine eigene „Richtung" darstellen. Die Gefahr liegt nahe, daß diese Kreise die gutgemeinten, wissenschaftlich unter-

bauten Darlegungen des Verf. für ihre Zwecke mißbrauchen werden. H.

494. Vermeersch, A., S. J., Litterae encyclicae 31. dec. 1930. Annotationes: PeriodMorCanLit 20 (1931) 42—68. — Die „Annotationes" bringen eine ganze Reihe wertvoller Einzelheiten, die für ein volleres Verständnis des Rundschreibens von großem Nutzen sind; der Lauf der Darstellung folgt der Einteilung der Enzyklika. — In der vergleichenden Darstellung der Ehezwecke und -gründe scheint der Verf. die Bezugnahme auf den Röm. Katechismus nicht ganz erfaßt zu haben (s. dazu Schol 4 [1929] 634 f.). — Gegen die Behauptung, die mit Rücksicht auf die Lambeth-Konferenz erfolgte feierliche Verwerfung des Abusus matrimonii sei eine *sollemnis definitio ex cathedra,* sprechen doch einige Bedenken; man wird sich an die Bestimmung des Can. 1323 § 3 erinnern müssen: „Declarata seu definita dogmatice res nulla intellegitur, nisi id manifeste constiterit." — Wenn S. 56, um ein Mißverstehen der Enzyklika zu verhüten, betont wird, daß eine *(libera) cooperatio materialis* unerlaubt sei, wenn die Art des Ehemißbrauches von Anfang unerlaubt sei, so ist das richtig; aber die bloßen Worte des Rundschreibens dürften einem aufmerksamen Leser genügen, um einen solchen Irrtum fernzuhalten. In einem solchen Falle gälte eben nicht mehr „pati potius quam patrare peccatum", es läge vielmehr ein „patrare peccatum" vor. H.

495. Karrer, Otto, Die „Ordnung der Liebe" in der Ehe nach der neuen Eheenzyklika Pius XI.: Schweizerische Rundschau 31 (1931) 140—151. — Viel Feinsinniges wird hier über das Verhältnis der Über- und Unterordnung in der Ehe gesagt. Das rein „Verfassungsrechtliche" dagegen in der Institution der Ehe liegt dem Verf. offenbar weniger; darin wird es wohl auch seinen Grund haben, daß er (141 f.) glaubt, das Rundschreiben sage wohl negativ, worin die Unterordnung nicht bestehe, schweige aber fast ganz über deren positiven Inhalt. „Ungebundenheit und übersteigerte Freiheit ohne Rücksicht auf das Familienwohl" sei doch auch dem Manne verwehrt. Ungebundenheit und übersteigerte Freiheit ohne Rücksicht auf das Staatswohl ist im Staate den Trägern der Autorität ebenso verwehrt wie den Untertanen, und doch sind letztere den ersteren untergeordnet. H.

496. Mayer, Jos., Die wichtigsten Entscheidungen der Enzyklika „Casti connubii" vom 31. Dezember 1930. I. Die Geburtenverhütung: ThGl 23 (1931) 295—314. — Der Behandlung der einzelnen Bestimmungen betreffs Geburtenregelung (306 ff.) werden drei Abschnitte allgemeinerer Natur vorausgeschickt: über die Vorgeschichte und Veranlassung der Enzyklika, über ihre Methode, über den wissenschaftlichen Charakter. Der Artikel bringt die wesentlichen Punkte in klarer Form, bietet aber zugleich Aufschluß über manche Zeitströmungen der Gegenwart, wie über frühere kirchliche Entscheidungen, die das Verständnis des Rundschreibens erleichtern. — In kleineren Einzelheiten würde man eine andere Formulierung oder auch Wertung vorziehen. So dürfte die Bedeutung der Lambeth-Konferenz und der Ehegesetzgebung von Sowjetrußland für die Entstehung der Enzyklika bedeutend geringer sein, als M. annimmt; die Veranlassung des Rundschreibens wird vielmehr im Innern der Kirche selbst zu suchen sein, und zwar in gewissen theoretischen und praktischen Bestrebungen, die sich dort immer mehr geltend zu machen suchten, und in Einwirkungen, die von außen einzudringen drohten. — Die Bemerkung über die Methode (304) wäre in Anbetracht der Unkenntnis selbst weiter katholischer Kreise dahin zu ergänzen, daß die Päpste in ihren Enzykliken anders vorgehen, als bloße Theologen vorgehen können; bei

den Päpsten ist die einfache Tatsache, daß sie so lehren, schon Beweis; sie „lehren" eben in erster Linie; sie haben nicht zu „beweisen". — Daß der Hauptakzent des ganzen päpstlichen Erlasses im Schluß des Rundbriefes und in den dort ausgesprochenen sozialen Forderungen liegt, ist wohl zu viel gesagt; eher liegt er im ersten dogmatischen Teil, der für alles andere die theoretische und praktische Grundlage bildet und bilden muß. H.

497. Zeiger, L., S. J., Nova matrimonii definitio? PeriodMorCan Lit 20 (1931) 37*—59*. — Eine kanonistische und zugleich moraltheologische Untersuchung der beiden Fragen: 1. Ist die eheliche Liebe ein konstituierendes, wesentliches Element der Ehe? 2. Wie verhält sich die *procreatio prolis* zum Wesen der Ehe? — Die Darlegung wendet sich einerseits gegen gewisse Ehereformer, die, mit Ausschaltung des biologischen Zweckes, das Wesen der ehelichen Gemeinschaft ausschließlich in der ehelichen Zuneigung erblicken; anderseits aber auch gegen katholische Autoren, die das Element der „Liebe" in die Wesensdefinition mitaufgenommen wissen möchten. Was die Frage nach den eigentlich konstituierenden Elementen der Ehe angeht, so lautet die Antwort dahin: daß der *contractus matrimonialis*, durch den das *ius in corpus in ordine ad actus generativos* gegeben und entgegengenommen wird, das einzige, wesentlich konstituierende Element ist; nicht die Liebe; daß diese aber anderseits, wenn auch nicht als konstituierendes, so doch als integrierendes Element, eine gewisse Notwendigkeit für die Ehe darstellt (53* ff.). — So begrifflich klar und gründlich die Darstellung ist, so dürfte doch der tiefste Kern der von katholischer Seite erhobenen Schwierigkeiten nicht erfaßt sein. Daran liegt es wohl auch, daß man den Eindruck gewinnt, dem Verf. sei der Text des Catechismus Romanus und seine Übernahme in die Enzyklika „Casti connubii" eigentlich recht ungelegen (50* f.). Der Catechismus Romanus sagt: „Prima ratio [d. h. matrimonii ineundi] est, haec ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata; ut alter alterius ope adiutus, vitae incommoda facilius ferre, et senectutis imbecillitatem sustentare queat." Weder der Cat. Rom. noch die Enzyklika nennt hier das „mutuum adiutorium" ein konstituierendes Element der Ehe (darin ist dem Verf. durchaus beizustimmen), sondern nur „ratio, cur vir et mulier coniungi debeant". Bezüglich einer weiteren Erklärung sei aber auch hier auf das schon früher Gesagte hingewiesen (Schol 4 [1929] 634 f.). H.

498. Oesterle, G., Ehekrisis und Ehekritik im Lichte der päpstlichen Enzyklika vom 31. Dezember 1930. I: ThPrQschr 84 (1931) 307—320. — Eine Art „Konfrontierung" des inzwischen (s. Kirchl. Amtsanz. Trier 1931 S. 132) widerrufenen Larosschen Artikels im Hochland (s. Schol 5 [1930] 578 ff.) mit der päpstlichen Enzyklika, deren Grundgedanken in kurzen Zügen wiedergegeben werden, um die moderne Ehekrisis zu beleuchten und zu zeigen, wo eine gesundende und helfende Ehekritik vom Katholiken gefunden werden kann: in dem Schatz der Lehren und der Gnaden, die der kath. Kirche anvertraut sind. H.

499. Traumann, Fr. E., Das Rundschreiben des Papstes Pius XI. über die christliche Ehe und die Sexualreform I: Ztschr. f. Sexualwiss. u. Sexualpolitik 18 (1931) 37—45. — Der Artikel will eine kritische Würdigung des genannten Rundschreibens sein; eingehender polemisiert er gegen die Ausführungen über die Ehescheidung. Um von anderen Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten zu schweigen, so hat der Verf. die Darlegungen des Rundschreibens über die Unauflöslichkeit der Naturehe einfach nicht verstanden, so daß sein scharfes Verdikt

auf ihn selbst zurückfällt. Nachdem Tr. den im Rundschreiben wiedergegebenen Brieftext Pius VI. angeführt hat, fährt er fort: „Der Schwäche dieser dogmatischen Beweisführung scheint — wenigstens in etwa — das Rundschreiben sich bewußt zu sein. Es muß in der Tat der Boden des dem Menschengeist zugänglichen rationalen Denkens verlassen werden und das Reich der Mystik betreten werden" (39 f.). — Zunächst hat Tr. bei der Zitation den Zusammenhang falsch ergänzt; er gibt wieder: „Auch die Naturehe ‚ist von Urbeginn nach göttlichem Recht derart mit der Ehe verwachsen, daß sie keiner weltlichen Gewalt unterliegt'"; nach dem Zusammenhang des Rundschreibens müßte er aber schreiben: Auch die Verbindung auf Lebenszeit (d. i. die Unauflöslichkeit) „ist von Urbeginn nach göttlichem Recht derart mit der Ehe verwachsen, daß ... ." — Sodann bilden nicht die Worte Pius' VI. den Beweis für die These des Rundschreibens, sondern das Wort des Herrn: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen", auf das auch Pius VI. seine Behauptung stützt. Das Rundschreiben geht von dem Rechtsgrundsatz aus, daß Gott als der höchste Gesetzgeber die Gewalt hat, auch für die Naturehe das Gesetz der Unauflöslichkeit zu erlassen, und von der durch das Wort des Herrn gewährleisteten Rechtstatsache, daß er ein solches Gesetz erlassen hat. (Ob diese Rechtstatsache sich außer aus dem Wort des Herrn auch aus der Natur der Sache beweisen läßt, wie Thomas von Aquin meint, wird in dem Rundschreiben nicht bestritten, aber auch nicht behauptet.) — Die Rechtsinstitution der Ehe ist somit in wesentlichen Stücken dem Parteiwillen der Eheschließenden entzogen. Es steht zwar in ihrem Belieben, eine „Ehe" einzugehen oder nicht; aber es steht nicht in ihrem Belieben, die durch den Gesetzgeber bezüglich der Ehe mit zwingendem Recht festgelegten Rechtssätze und deren Folgen zuzulassen oder fernzuhalten. Ist ihr überwiegender Wille, diese durch den Gesetzgeber festgelegte Gestaltung der Ehe nicht anzunehmen, so kommt eben in der Rechtsordnung, wo dieses Gesetz zwingende Gültigkeit hat, eine Ehe nicht zustande, d. h. die betreffende „Ehe" ist vor Gott keine Ehe, gleichgültig, was die Parteien und menschliche Gerichte darüber befinden mögen. — Jemand mag das Bestehen eines derartigen göttlichen Gesetzes leugnen; dann leugnet er eine tatsächliche Voraussetzung des Beweisganges (weil ihm der betreffende Tatsachenbeweis eben noch nicht einsichtig geworden ist); aber einen Mangel an logischem Denken in diesem Beweisgang des päpstlichen Rundschreiben wird nur jemand behaupten können, der entweder den Beweisgang bloß oberflächlich gelesen hat oder selbst im logischen Denken Schwierigkeiten empfindet. H.

500. Capellmann-Niedermeyer, Fakultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze. 8° (109 S.) Limburg a. d. L. 1931, Steffen. *M* 3.50. — Die Schrift orientiert in dem umfangreichen Material der Anmerkungen (S. 61—105) gut über den gegenwärtigen Stand der Frage. Die bekannten Angaben von Knaus und Ogino werden einer kritischen Würdigung unterzogen; der Verf. warnt vor einer Überschätzung, zumal die Angaben dieser Autoren noch einer Überprüfung und Bestätigung auf breitester Grundlage bedürfen. Vor allem erscheint ihm unwahrscheinlich, daß die ersten neun Tage nach Beginn des Zyklus als Zeiten der Sterilität anzusehen seien. Die Ansicht Capellmanns ergänzt er in manchen Punkten. Unter Berücksichtigung aller Gesichtspunkte glaubt er nur den 20. bis 25. Tag des Normalzyklus von 28 Tagen als Tage „sehr unwahrscheinlicher" Empfängnisbereitschaft bezeichnen zu sollen (59). — Die Schrift bringt

im übrigen den ursprünglichen, aber im Buchhandel vergriffenen Text der Schrift von Capellmann; jedoch unterbrochen und ergänzt durch Erörterungen des Verf. — Was S. 58 (ähnlich in Anm. 45 Ende) über die „zu Heilzwecken vorgenommene, also gesetzlich und moralisch erlaubte Operation" einer Dauersterilisierung gesagt wird, ist mißverständlich. Die hier angeführte Literatur (Anm. 128) dürfte nicht völlig richtig orientieren. Ebenso ist das in Anm. 13 über Pflichtenkollision Gesagte zu wenig genau gefaßt. — Als Ganzes ist aber die Schrift zu billigen und durchaus lesenswert. H.

501. Hittmair, Ant., Die fakultative Sterilität der Frau: ThPrQschr 84 (1931) 277—280. — 502. Grosam, W., Pastoraltheologische Einstellung zu den neuesten Forschungen über „fakultative Sterilität": ebd. 280—287. — In dem ersten Artikel berichtet der Arzt Dr. H. über die Knaussche Sterilitätshypothese; er macht darauf aufmerksam, daß die einzelnen Punkte dieser Theorie (Dauer der Befruchtungsfähigkeit von Ovulum und Sperma, Zeitpunkt der Ovulation) keineswegs sicher feststehen. Die ganze Hypothese kann heute noch keineswegs als sicher bezeichnet werden. — In dem zweiten Artikel wird die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Einhaltens der *tempora agenneseos* behandelt. Gr. stellt die Sätze auf: 1. Der Ehevollzug ist in diesen Zeiten einwandfrei, wenn sonst kein sittliches Hindernis der Forderung besteht (283); 2. eine Verweigerung des Debitum coniugale außerhalb dieser Zeiten ist nicht zulässig, wenn nicht ein anderer gerechter Grund zur Weigerung vorliegt (284); 3. eine Beschränkung des Verkehres (beiderseitiges Einverständnis vorausgesetzt) auf die *tempora agenneseos* ist unsittlich, wenn sie einem unsittlichen Motiv entspringt; es gibt aber auch sittliche Motive für eine ausschließliche Innehaltung dieser Zeiten (284 ff.). — Es ist der dritte Satz, über den anscheinend einzelne Autoren noch eine abweichende Auffassung glauben vertreten zu müssen. Sie neigen der Auffassung zu, ein *usus matrimonii* zur Zeit der in Frage stehenden Sterilität werde ohne weiteres zu einem widersittlichen Tun, wenn der Wahl dieses Zeitpunktes das Motiv zugrunde liege, den Folgen auf diesem natürlichen Wege auszuweichen, und einfach deshalb, weil dieser Wunsch da sei; wie die Gatten zu diesem Wunsch gekommen, sei ohne Belang. — Diese Auffassung entbehrt in solcher Allgemeinheit jedes stichhaltigen Grundes. H.

503. Heymeijer, W., S. J., Periodieke Onthouding — Katholiek Malthusianisme? — Huwelijksmoraal en Eugenetica: Studiën 115 (1931 I) 223—233 432—434 481—489. — Die beiden ersten Artikel gelten der Frage nach der Erlaubtheit der „fakultativen Sterilität" durch planmäßiges Einhalten der Zeiten mangelnder natürlicher Empfängnisbereitschaft. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß dieses Einhalten, rein in sich genommen, nichts Sittenwidriges enthält; daß aber (nicht anders als bei jedem anderen auf Überlegung und Freiheit beruhenden Verhalten des Menschen) auch die Absicht und das Motiv mit dem Sittengesetz in Einklang stehen muß. Es muß also ein sittlich einwandfreies Motiv vorliegen für die jeweilige Betätigung des ehelichen Rechtes, und es darf kein sittenwidriges Motiv bestimmend sein, weshalb die Betätigung gerade zu dieser Zeit geschieht. Die Absicht jedoch, durch ein in sich einwandfreies Mittel die Weckung neuen Lebens fernzuhalten, ist nicht schon aus ihrer Natur sittenwidrig; sie kann aber sittenwidrig werden. — Der dritte Artikel behandelt in Anlehnung an die Enzyklika „Casti connubii" die Stellung der kath. Sittenlehre zu den Zielen und Mitteln der Euge-

nik; es wird gezeigt, was berechtigt ist und wo für den einzelnen wie für den Staat die Grenze liegt. H.

504. Luxenburger, Hans, Möglichkeiten und Notwendigkeiten für die psychiatrisch-eugenische Praxis: Münch. Mediz. Wochenschr. 78 (1931) 753—758. — Der Artikel nimmt unter anderem Stellung zu den Ausführungen der Enzyklika „Casti connubii" über die Eugenik. Der Verf. glaubt, das Rundschreiben gehe bezüglich des sterilisierenden ärztlichen Eingriffes von mangelnder Kenntnis des Unterschiedes zwischen Kastration und Sterilisation aus und nehme zu Unrecht an, die eugenischen Bestrebungen träten für die „Kastration" als rassenhygienische Maßnahme ein, was offensichtlich den Tatsachen widerspreche. Er begründet seine Auffassung mit dem Hinweis auf die bekannten Worte des Rundschreibens „und zwar nicht als Körperstrafe für begangene Verbrechen, noch auch um künftigen Vergehen solcher Schuldigen vorzubeugen" [ergänze: verlangen die Eugeniker ein operatives ärztliches Eingreifen], deren letzter Teil „Kastration" voraussetze, die allein zur Verhütung künftiger Vergehen in Frage kommen könne. Die Auffassung des Verf. ist irrig, ebenso die beigebrachte Argumentation. Die einschlägigen Abschnitte des Rundschreibens sprechen von der Zeugungsunfähigmachung, die die Eugenik vertritt, einfachhin (nicht von einer bestimmten Ausführungsart der Eugeniker) und verwerfen sie. Wenn die soeben angeführten Worte und der in ihnen genannte Zweck die Ausführungsart der „Kastration" voraussetzen, so ist festzuhalten, daß diese Worte ausdrücklich sagen, daß die Eugeniker diese Zwecke nicht betonen, und daß sich deshalb auch das Rundschreiben selbst in seiner Auseinandersetzung mit den Eugenikern mit diesem mehr strafrechtlichen Zweck nicht befassen will. Also wenn auch die Verhütung künftiger Vergehen nur durch Kastration erreichbar ist und darum jemand, der diesen Zweck erreichen will, die Kastration fordern muß, so folgt nicht, daß das Rundschreiben diesen Weg fordert oder voraussetzt, und zwar deshalb nicht, weil es eben nicht von der Erreichung dieses Zweckes handelt. H.

505. Brouillard, R., Causerie de Morale: 1. Eugénique et Eugénisme. 2. L'Eugénique et l'Eugénisme Anglo-Saxons devant la Morale catholique: Études 207 (1931 II) 440—454 578—600. — Die Artikel behandeln die Stellungnahme der Enzyklika „Casti connubii" zur Eugenik mit gleichzeitiger Berücksichtigung des einschlägigen Dekretes des S. Officium vom 21. März 1931. Der erste Artikel bringt einen Überblick über die eugenische Lehre und Bewegung (vor allem in England und Nordamerika); der zweite bringt die moraltheologische Würdigung im Anschluß an die genannten kirchlichen Erlasse. Es wird im einzelnen gezeigt, daß nicht die eugenische Wissenschaft und Praxis einfachhin verworfen wird, sondern nur ihre Auswüchse und irrigen Voraussetzungen. Der Artikel geht auch auf die im Dekret des S. Officium gebrauchte Terminologie der *„negativen"* (447 587 f.) und *„positiven"* (448 588) Eugenik ein. Bezüglich der negativen E. heißt es: „... un certain nombre de réformes générales qui visent l'amélioration de la race et de l'hérédité par celle du milieu social et économique; elles constituent ce que les eugénistes appellent volontiers l'*Eugénisme négatif* et visent en effet plutôt à améliorer indirectement, *‚négativement'*, la race en supprimant les obstacles à son progrès" (447); bezüglich der positiven heißt es: „Ce qui est encore plus spécifique de l'Eugénisme américain, ce sont les mesures plus directes qu'il propose: elles forment la partie plus ‚positive' de l'Eugénisme, ce que le Saint-Office, dans son décret récent, nomme l'*Eugénisme positif*. —

En définitive, ces mesures ne visent rien moins qu'une transformation radicale du mariage" (448). H.

506. Cordovani, M., Il salario familiare nell'enciclica „Casti connubii": Angelicum 8 (1931) 235—236. — Der Verf. hebt den Satz der Enzyklika heraus: „hanc (d. h. einen Arbeitslohn, der zum Unterhalt der Familie genügt) negare aut aequo minorem facere gravis iniustitia est...", und schließt daraus, daß der Familienlohn dem Arbeiter *ex iustitia* geschuldet wird. Es bleibt nur die Frage, ob die *iustitia commutativa* oder die *socialis (legalis)* gemeint sei. Inzwischen ist diese Frage in der späteren Enzyklika „Quadragesimo anno" ausführlicher behandelt. H.

507. Fattinger, R., Pastoralchemie. Eine Orientierung über die sakramentalen Materien, liturgischen Metalle, Textilien und Beleuchtungsstoffe nach den kirchlichen Bestimmungen. 8° (XII u. 192 S.) Freiburg 1930, Herder. *M* 6.50; geb. *M* 8.— Das Buch legt die kirchlichen Vorschriften und die Erlasse aus dem kirchlichen Gesetzbuch, aus Missale, Rituale, Kongregationsentscheidungen usw. zugrunde. Manche Anfragen und Bestimmungen sind wörtlich abgedruckt. Als Moralisten werden besonders Noldin und Cappello herangezogen. Mit theologischen Kenntnissen verbindet der Verf. eine umfassende Kenntnis der Naturwissenschaften und der Technik. Seine Arbeit besteht darin, daß er der Reihe nach und in großer Ausführlichkeit die sonst zerstreut und kurz behandelten stofflichen Sakramentsmaterien und liturgischen Materien darlegt. Fast genau die Hälfte des Buches handelt über die Materie der Eucharistie, Brot und Wein. Es werden die Weizenarten beschrieben mit ihren botanischen Namen, das Weizenmehl, seine Verfälschungen und Verunreinigungen, das Weizenbrot, die Hostienbereitung usw. Es folgen Kapitel über die heiligen Öle, das Wasser, die liturgischen Metalle, Textilien und Beleuchtungsstoffe. Manche interessante Einzelheit ist in dem Buche zu finden, z. B. über die „blutenden Hostien" (34). Man wird nicht verlangen können, daß jeder Priester alle in einem solchen Buch enthaltenen Einzelheiten weiß. Aber wer sich näher über dieses Wissensgebiet unterrichten will, findet hier einen guten Führer. Die kirchliche Wissenschaft kann dem Verf. für seine Leistung dankbar sein. Deneffe.

508. Uccello, Sebast., Epitome morale-asceticum de sacramenti poenitentiae ministerio. 12° (VII u. 513 S.) Taurini 1930, Marietti. *L* 15.— Das Werk bezweckt, dem Beichtvater eine Hilfe in der Verwaltung des Bußsakramentes zu sein, um ihm sowohl für seine eigene Person als auch für die Behandlung der Beichtkinder das notwendige theoretische und praktische Wissen in klarer und übersichtlicher Form, gestützt auf die erprobte Lehre der Theologen, Heiligen und der amtlichen kirchlichen Äußerungen, zu bieten. In fünf Hauptabschnitten werden behandelt: I. Das Amt des Beichtvaters im allgemeinen; II. Die Eigenschaften des Beichtvaters; III. Die Funktionen des Beichtvaters in Ausübung seines Amtes; IV. Die geistliche Leitung (Seelenführung); V. Die Behandlung bestimmter Arten von Pönitenten. Da das Werk auch die neuesten einschlägigen kirchlichen Entscheidungen bietet und wertvolle Hinweise auf die theologische Literatur enthält, wird es dem praktischen Seelsorger wie auch dem Dozenten der Pastoraltheologie wertvolle Dienste leisten können. Hürth.

509. ter Haar, F., De matrimoniis mixtis eorumque remediis. gr. 8° (VIII u. 195 S.) Taurini 1931, Marietti. *L* 11.— Vom pastoraltheologischen Standpunkt aus wird die Frage der Mischehen nach den drei Gesichtspunkten behandelt: Das Verbot der Mischehen; Ehedispens und Dispensgründe; Heilmittel gegen die Mischehen. In den einzelnen

Abschnitten wird eine gute dogmatische und kanonistische Begründung gegeben. Eine besondere Eigentümlichkeit sind die statistischen Angaben und die Auszüge aus neueren kirchlichen Dokumenten sowie aus verschiedenen Zeitschriften der Gegenwart. Besondere Aufmerksamkeit verdient die im 3. Teil (S. 114 ff.) gebotene längere Untersuchung der Frage, ob bezüglich der Dispensgewährung größere Milde oder größere Strenge das Richtige sei. Der Verf. persönlich entscheidet sich hier für eine strengere Praxis. H.

510. Conte a Coronata, Matthaeus, Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. Vol. II. De rebus. gr. 8° (IV u. 520 S.) Taurini 1931, Marietti. *L* 25.— Besondere Beachtung verdient der beigegebene umfangreiche Apparat, der nicht nur von dem Wissen des Verf. beredtes Zeugnis ablegt, sondern vor allem ein wertvolles Mittel zum Weiterstudium und zur Bildung eines eigenen Urteils auf Grund einer Einsichtnahme in die Quellen bietet. Der Kommentar befaßt sich mit dem 3. Teil „De rebus" des CIC. Zur Behandlung kommen die einleitenden Kanones *de rebus in genere* und *de simonia,* sodann mit Ausschluß des 1. Teiles *de sacramentis,* deren Behandlung der Moral- und Pastoraltheologie zugewiesen wird, die übrigen fünf Teile, und zwar in der Reihenfolge und Einteilung des CIC. Die späteren amtlichen Entscheidungen sind eingearbeitet, und wo Verschiedenheiten der Auffassungen vorliegen, werden die Hauptansichten mit genauer Quellenangabe beigefügt. Auch der historischen Entwicklung des heute geltenden Rechtes wird gebührend Rechnung getragen. Genauer auf Einzelheiten einzugehen, ist im Rahmen einer nur kurzen Besprechung leider nicht möglich. Sie muß sich vielmehr auf eine warme Empfehlung des Werkes beschränken. H.

511. Vromant, G., Ius Missionariorum. Tom. II. De Personis (Mus. Less. Sect. théol. 20). gr. 8° (XVI u. 435 S.) Louvain 1929, Éditions du Museum Lessianum. *Fr* 40.— Der Verf. kennzeichnet den Inhalt seines Buches mit folgenden Worten: „Leges quae spectant ad ius speciale missionum, cc. 252, 293—311, 1350 summatim collectas, aliquanto fusius explanare, easque aliis quoque partibus Codicis I. C. supplere ad usum practicum missionariorum, scopus est huius operis" (Praef.). Das Buch ist im wesentlichen das Personenrecht des CIC, soweit es für die Missionen in Betracht kommt, auf die Missionsverhältnisse angewandt und daher ein sehr nützliches Handbuch für die Heidenmissionäre in den auswärtigen Missionen. Da der größere Teil der Missionäre Ordensleute sind, hat der Verf. besonderes Gewicht auf das auf die Missionen angewandte Ordensrecht gelegt. Die in n. 390 gegebene Abgrenzung der Kompetenz zwischen dem Superior Missionis und Superior religiosus hat inzwischen in der Instructio der S. Congr. de Prop. Fide vom 8. Dezember 1929 über diesen Gegenstand Ergänzung gefunden (AAS 22, 111 ff.). Recht beachtenswert sind die Ausführungen über die kanonische Visitation der Ordensobern, über das kirchliche Handelsverbot für die Missionäre, über besondere Privilegien der Missionäre. Brust.

1931 g 256.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VI. JAHRGANG

HEFT 1

1931

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

Sechster Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Drei Typen der Liebe. Eine psychologische Analyse. Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J. 1

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik. Von Artur Landgraf (Bamberg) 42

Typenforschung. Zu Hans Leisegangs Buch „Denkformen". Von Hubert Becher S. J. 63

Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles. Von Viktor Cathrein S. J. 75

Besprechungen:

Wunderle, Einführung in Augustins Konfessionen (B. Jansen) — Koch, Adhuc virgo (A. Deneffe) — Machen, The Virgin Birth of Christ (A. Deneffe) — Molina, Das Leiden im Weltplan (H. Lange) — Doms, Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus (H. Lange) — Lottin, La théorie du libre arbitre depuis s. Anselme jusqu'à s. Thomas d'Aquin (H. Lange) — Ulrich de Strasbourg, La Summa de Bono. Livre I. Introd. et Ed. crit. par J. Daguillon (F. Pelster) — Jansen, Die Religionsphilosophie Kants (W. Hentrich) — Hartmann, Hegel (J. Gemmel) — v. Brandenstein, Metaphysik des organischen Lebens (Fr. M. Sladeczek) — Barbado, Introducción a la psicologia experimental (J. Fröbes) — Girgensohn-Gruehn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. 2. Aufl. (E. Raitz v. Frentz) — Gerlich, Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth (E. Raitz v. Frentz) — Kraus, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus (J. Gemmel) — Sauer, Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie (J. Gemmel) — Vierkandt, Gesellschaftslehre (J. Gemmel) 84

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie 109
2. Literargeschichte der Scholastik 121
3. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 135
4. Naturphilosophie. Psychologie 144
5. Ethik und Rechtsphilosophie 155

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

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VI. JAHRGANG

HEFT 2

1931

FREIBURG IM BREISGAU

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

Sechster Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Die Impanationslehre des Johannes Quidort. Von Heinrich Weisweiler S. J. 161

Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien. Von Joseph de Vries S. J. 196

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik. Von Artur Landgraf (Bamberg) 222

Lehräußerungen der Kirche. Litterae encyclicae „Casti connubii" Pii Pp. XI. Von Fr. Hürth S. J. 248

Besprechungen:

Lortz, Tertullian als Apologet (K. Prümm) — Stohr, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg (F. Pelster) — Luther in ökumenischer Sicht. Hrsg. v. A. v. Martin (J. Grisar) — Van Sull, Léonard Lessius (W. Hentrich) — Herrigel, Die metaphysische Form (J. de Vries) — Kröner, Die Anarchie der philosophischen Systeme (A. Brunner) — Tönnies, Soziologische Studien und Kritiken (J. Gemmel) 256

Aufsätze und Bücher:

1. Augustinus und Augustinismus 268
2. Allgemeines. Fundamentaltheologie 278
3. Protestantische Theologie 289
4. Dogmatik und Dogmengeschichte 299
5. Moral, Pastoral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik . . 310

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

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VI. JAHRGANG

HEFT 3

1931

FREIBURG IM BREISGAU

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

Sechster Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales. Von Franz Pelster S. J. . . . 321

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik. Von Artur Landgraf (Bamberg) 354

Dogma. Wort und Begriff. Von August Deneffe S. J. . 381

Neue Angaben über den Erfurter Franziskanertheologen Johannes Bremer. Von Ludger Meier O. F. M. 401

Besprechungen:

Ferreres, Historia del Misal Romano (P. Browe) — Schwamm, Magistri Ioannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina; Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen (H. Lange) — Robinson, Kommentar zu Spinozas Ethik 1. Bd. (St. v. Dunin Borkowski) — Heisenberg, Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie (A. Steichen) — The Wittenberg Symposium: Feelings and Emotions. Ed. by M. Reymert (J. Fröbes) — Bolley, Gebetsstimmung und Gebet (E. Raitz v. Frentz) — Herrig, Person und Kind (J. Gemmel) — Orel, Revision der modernen Wirtschaftsauffassung. I. Oeconomia perennis (J. Gemmel) 418

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie 432
2. Augustinus und Augustinismus 440
3. Literargeschichte der Scholastik 448
4. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 457
5. Naturphilosophie. Psychologie 466
6. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 474

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

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VI. JAHRGANG

HEFT 4

1931

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

Sechster Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik. Von Artur Landgraf (Bamberg) 481

Dogma. Wort und Begriff. Von August Deneffe S. J. . 505

Die Heilserwartung der vierten Ekloge Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten. Von Karl Prümm S. J. 539

Zu W. Diltheys Philosophie. Von August Brunner S. J. . . . 568

Besprechungen:

Lippert, Die Kirche Christi (L. Kösters) — Wilms, Albert der Große (Fr. Pelster) — Günther, Jung-Stilling (J. Grisar) — de Guibert, Études de Théologie mystique (E. Raitz v. Frentz) — Abhandlungen und Monographien zur Philosophie des Wirklichen: 1. Jaensch, Vorfragen zur Wirklichkeitsphilosophie. 2. Oppenheimer, Der Kausalbegriff in der neuesten Physik (A. Steichen) — Kern, Wirkungsformen der Übung (J. Fröbes) — Psychologies of 1930. Ed. by C. Murchison (J. Fröbes) — Sombart, Die drei Nationalökonomien (J. Gemmel) 573

Aufsätze und Bücher:

1. Ephesus 431—1931 588
2. Allgemeines. Fundamentaltheologie 592
3. Heilige Schrift. Judentum 599
4. Protestantische Theologie 609
5. Dogmatik und Dogmengeschichte 620
6. Moral, Pastoral und Kirchenrecht 631

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

Mechitharisten - Buchdruckerei, Wien, VII., Mechitharistengasse 4

21. JAN. 1961
16. JAN. 1962
25. SEP. 1962
12. MAI 1964
7. OKT. 1964
7. OKT. 1966
9. MAI 1972
21. JAN. 1973
28. 1. 75
21. Okt.
24. OKT. 1975
21. Mai 1976
22. JULI 1976
8. DEZ. 1976
7. MRZ. 1977
24. APR. 1979
23. JULI 1979
27. OKT. 1980
21. JAN. 1981
7. APR. 1981

2.65