

alle Kreatur, Macht nicht nur in geistlichen Dingen, sondern auch in zeitlichen; alles untersteht ihm, Lebendiges und Lebloses. Ohne Vermittlung oder wenigstens stillschweigende Zustimmung des Papstes kann keine Jurisdiktion bestehen in der geistlichen wie in der weltlichen Ordnung. Nicht nur die Bischöfe, auch der Kaiser und die Fürsten erhalten ihre Gewalt vom Statthalter Christi.

Mit einer solchen Auffassung über die Zuständigkeit des Papstes auch in weltlichen Dingen scheint die Eigenständigkeit der weltlichen Gewalt von P. gezeugnet. Zwar wehrt sich der Verf. entschieden gegen einen solchen Schluß, doch scheinen seine Gründe nicht hinreichend. Zunächst einmal sei der Gedanke der souveränen Papstmacht auch *in temporalibus* gemildert und vergeistigt vor allem dadurch, daß das *exercitium in temporalibus* dem Kaiser zugestanden und nur die stillschweigende Einwilligung des Papstes gefordert wird. Sodann werde auch von P. der göttliche Ursprung der Staatsgewalt gelehrt. Der Verf. stützt sich auf eine Stelle, die der Erklärung nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. „Verum est, quia omnis potestas, sive imperialis sive alia, a Deo est immediate principaliter... et mediate, quia potestas sub potestate est...“, quia imperator recipit gladium ab Ecclesia“ (192). I. erklärt den Text so: *Materialiter et inchoative* ist die weltliche Gewalt im Naturrecht begründet und insofern unmittelbar von Gott; *perfecte et formaliter* wird sie durch die geistliche Gewalt konstituiert. Angenommen, die Erklärung I.s sei richtig, so ist doch folgende Tatsache nicht zu übersehen. Einigen wenigen schwer erklärbaren Texten, die die Eigenständigkeit der weltlichen Gewalt betonen, steht die ganze Fülle der Gedanken gegenüber, deren notwendige Konsequenz ein Aufgehen der weltlichen Gewalt in der geistlichen ist. Auch I. muß zugeben, daß gerade in dieser Hinsicht P.s Darlegung viele unvereinbare Widersprüche enthalte, oft auf derselben Seite, Widersprüche, die er auf Verschmelzung von augustinischen und thomistischen Elementen zurückführt. Jedenfalls ist nach alledem die Behauptung gewagt, P. habe der Sache nach — die Formulierung ist späteren Datums — die *potestas indirecta* gelehrt, lange vor Bellarmin.

P. Schütt S. J.

Söhnngen, Gottlieb, Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom „*Ens et verum convertuntur*“ als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation (Veröffentlichungen des Kathol. Institutes für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. II, Heft 4). gr. 8<sup>o</sup> (XIX u. 335 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 17.80; geb. M 19.80.

Das ist ein Buch, an dem jeder wahre Freund der scholastischen Philosophie seine helle Freude haben kann. Hier werden nicht nur Leitsätze aufgestellt für die Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie, auch nicht bloß in großen Linien einige geistvolle Vergleiche gezogen, nein, hier wird in mühsamem Ringen mit den Problemen und doch immer mit weitem Blick für die großen Zusammenhänge eine ungemein fruchtbare und tief eindringende Auseinandersetzung mit machtvollen Strömungen der modernen Philosophie wirklich geleistet. Das ist nicht mehr jene ängstliche Thomasexegese, die vom Buchstaben des Meisters nicht abzugehen wagt, nein, hier werden hinter den alten Formeln die Probleme wieder lebendig, die alten und doch so modernen Probleme, und staunend mag mancher, der nur den oft so mittelalterlich anmutenden Lehrbuchthomismus kennt, entdecken, welche Reichtümer die echte scholastische Tradition unserer Zeit zu bieten hat.

Zunächst entwickelt S. an Hand einer Gegenüberstellung der Haupt-

thesen von N. Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis“ mit den entsprechenden scholastischen Lehrstücken die Probleme, die in dem unscheinbaren alten Axiom „Ens et verum convertuntur“ verborgen liegen. Der zweite Teil untersucht die in diesem Satz enthaltene realistische These „Omne verum est ens“, die, durchaus im Sinne des hl. Thomas (De ver. q. 1 a. 2 ad 1), von der Seinsbestimmtheit des Denkens verstanden wird. Der dritte Teil schließlich ist der in dem gleichen Satz enthaltenen idealistischen These „Omne ens est verum“ gewidmet, die in der thomistischen Metaphysik wesentliche Ergänzung der realistischen These ist: Das Sein ist bestimmt durch das „reine“ Denken des göttlichen Geistes. Das Schlußkapitel legt gegenüber manchen Mißdeutungen das rechte Verhältnis von Augustinismus und Aristotelismus in der thomistischen Synthese dar. In der Erkenntnislehre rückt Thomas freilich entschieden von Platon-Augustin ab, in der Metaphysik aber ist der Augustinismus weder bloßes Zierstück noch Vergewaltigung des Aristotelismus. „Die Seele des Aristotelikers Thomas und seines aristotelischen Systems ist augustinisch, weil auch die Seele des Aristoteles und die ontologische Tiefenschicht seines Systems platonisch-idealistisch ist“ (333).

Eine Fülle von modernen Problemen kommt im Lauf der Untersuchungen zur Behandlung und empfängt im großen Zusammenhang der thomistischen Gedanken neues Licht. So die Transzendenz der Erkenntnis, die angebliche „Irrationalität“ des Seienden (Hartmann), Wesen und Gegenstand der Metaphysik. Ausgezeichnet sind die Darlegungen über Urteil und Urteilst Wahrheit. Am bedeutsamsten aber sind vielleicht die Ausführungen über Wesenserkenntnis im 5. und 8. Hauptstück des zweiten Teiles. Meisterhaft finden wir hier herausgearbeitet die wahrhaft kritische, maßvolle und doch kraftvoll-schöpferische Mittelstellung der aristotelisch-thomistischen Lösung zwischen rationalistischem Zuviel und empiristischem Zuwenig an Seinsgehalt des Begriffes, zwischen dem Idealismus der Philosophie reiner Geltungen und dem Relativismus der Psychologisten. „Eine geltende Wahrheit ist nicht [deshalb] da, weil sie vom Objekte gilt; ... und eine daseiende Wahrheit gilt nicht, weil sie im Subjekt da ist“ (232).

Weniger glücklich scheinen uns die immer wieder aufgenommenen Erörterungen über das „Erkenntnisbild“ zu sein. Hier hat sich S. wohl zuviel von Gredt beeinflussen lassen. Wenn man das Schrifttum über die Frage des Erkenntnisbildes verfolgt, kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß viel aneinander vorbeigeredet wird. Um so mehr sollte man sich hier möglicher Klarheit in Fragestellung und Antwort befleißigen. Die Frage ist doch unvermeidlich: Was ist das, was uns in der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar bewußt wird, ist es der Körper „draußen“ in seinem An-sich-Sein oder nicht? Trotz aller überrealistisch klingenden Wendungen S.s glauben wir, seine Ausführungen schließlich nur so verstehen zu können, daß uns durch die „Spontaneität“ der Seele der „Eindruck“, den der Gegenstand auf uns macht (die „species impressa“), zum Bewußtsein kommt, so daß wir in ihm das Sosein des Gegenstandes erfassen: „Das Wesen unseres Erkennens ist das innerliche Verständnis eines Eindrucks“ (190). Nur fragt man sich da: Wozu dann das Streiten wider die „ganz unthomistische“ (62) Abbildtheorie? Der „Eindruck“ ist eben trotz aller „quodammodo“ nicht die Sache selbst. Ob nun das „Bild“ *species impressa* oder *expressa* ist, scheint uns demgegenüber nebensächlich. Daß aber nicht das Hervorbringen des Erkenntnisbildes noch auch das einfache Haben des Bildes, sondern nur das bewußte Erfassen des in ihm Dargestellten die Erkenntnis des Gegenstandes ausmacht, ist klar. Gewiß wird der Gegenstand im Erkenntnisbild in gewissen Grenzen

so erkannt, wie er an sich ist; aber das heißt noch nicht: er wird in seinem An-sich unmittelbar erfaßt.

Daß tatsächlich in der Erfassung der äußeren Gegenstände eine Vermittlung durch eine Art „Bild“ statthat, schließt N. Hartmann mit Recht aus dem Vorkommen von Täuschungen. Dieselbe Begründung findet sich übrigens schon bei Augustinus (De trinitate 11, 2), und auch Thomas erkennt sie an (vgl. De veritate q. 1 a. 11). Daraus ergibt sich auch, daß die Unfehlbarkeit, die Thomas der schlichten Erfassung der Sinne zuschreibt, so uneingeschränkt, wie S. sie darstellt, nur von der Erfassung der „dispositio ipsius sensus“ gilt, nicht aber vom Sinn, insofern er „indicativus rei“ ist. Daß sich hier erkenntnistheoretische Probleme auftun, ist klar. Wir müssen ihnen ruhig ins Auge sehen. S. selbst weist im Anschluß an De veritate q. 1 a. 9 auf den Weg zur Lösung hin.

J. de Vries S. J.

Kühn, Lenore, Die Autonomie der Werte. II. Teil: Der autonome Grundcharakter des Theoretischen, Ethischen und Ästhetischen und seine Abwandlung. gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 590 S.) Berlin 1931, Frankfurter Verlagsanstalt A.-G. M 16.—; geb. M 19.—.

Zur Konstitution eines autonomen Wertgebietes gehört ein teleologisches Apriori, das drei Momente einschließt: den Wert als reine, starre Transzendenz, das Prinzip der Formbeziehung als Prinzip der Immanenz und die Ineinssetzung, die Identität, Anderssein und Systembildung erzeugt. Durch Vorwiegen je eines dieser drei Momente entstehen die drei autonomen Wertgebiete des Theoretischen (Ineinssetzung), Ethischen (Wert) und Ästhetischen (Formbeziehung). Die anderen beiden Momente erleiden dabei weitgehende Modifikationen, was sehr ins einzelne gehend untersucht wird. In einem Anhang wird schließlich die Religion dargestellt: sie konstituiert kein eigenes Wertgebiet, sondern ist die subjektive Bedingung der Werterfassung überhaupt; ihr Objekt ist die Absolutheit der Werte als solche. Daraus entsteht die dem Religiösen wesentliche Paradoxie der Immanenz und Transzendenz.

K. steht völlig auf dem Standpunkte der Rickertschen Wertphilosophie. Schon die angeführte Einteilung der Werte verrät den Formalismus dieser Schule; da das Materiale ganz außer dem Gesichtskreis bleibt, ist der große Reichtum verschiedener Wertstufen mit ihren Schattierungen nicht beachtet. Alles ist zurückgeführt auf eine freischwebende Gültigkeit ohne Fundierung auf der Wirklichkeit. Es wird im Gegenteil der Versuch gemacht, Wirklichkeit, Gegebensein aus den Wertformen abzuleiten. Da der Stoff aber nicht völlig beseitigt werden kann, darf diese Ableitung als nicht gelungen angesehen werden. Der Formalismus ist als Kantianismus weitgehend an der naturwissenschaftlichen Methode orientiert; auf dem Gebiete hat er auch wenigstens eine gewisse Berechtigung. Es ist also nicht überraschend, daß alles, was mit diesem Denken zusammenhängt, hier einen breiten Raum einnimmt, also gerade die wertfreie Betrachtung der Wirklichkeit. Erörterungen über Raum und Zeit bilden den größten Teil der Ausführungen nicht nur über das Theoretische, sondern auch das Ästhetische, wogegen das eigentlich Ästhetische und das Ethische stark zurücktreten und wenig befriedigen. Begriffe wie Dasein, Wirklichkeit, Kausalität, Subjekt, Objekt u. ä. werden nur in ihrer naturwissenschaftlichen, also bereits abstrakten, eingeengten Bedeutung verstanden; es ist klar, daß sie in dieser Einseitigkeit auf die anderen Gebiete keine Anwendung finden. Dagegen ist es aber eine Tatsache der Religionsgeschichte, daß die Existenz des Göttlichen von eminenter Bedeutung ist. Was also hier als Religion hingestellt wird, hat mit wirklicher,