

N12<526820137 021



ubTÜBINGEN



SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VII. JAHRGANG

1932

VERTRIEBSSTELLE DER ZEITSCHRIFT
BONN AM RHEIN, HOFGARTENSTRASSE 9

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 VII. Jahrgangs.

Abhandlungen.

	Seite
Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers „Aristoteles“. Von Dr. Endre v. Ivánka	1
Der Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde. Von Franz Maria Sladeczek S. J.	30
Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe I. Von Joseph Ternus S. J.	161
Zur Frage nach der Grundlegung der Gottesbeweise. Von August Brunner S. J.	354
Ist die Anschauung Gottes ein Geheimnis? Von Heinrich Lennerz S. J.	187
Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik. Von Heinrich Weisweiler S. J.	208
Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Jahrhunderst. Von Stanislaus von Dunin Borkowski S. J.	524
	481

Kleine Beiträge.

Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien. Von Joseph Stiglmayr S. J.	52
Eine neue Erklärung der Willensfreiheit. Von Joseph Fröbes S. J.	67
Zur Enzyklika „Casti connubii“. Von Franz Hürth S. J.	81
Der hl. Robert Bellarmin als Apologet. Von Ludwig Kösters S. J.	89
Die Heilserwartung der 4. Ekloge Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten II. Von Karl Prümm S. J. (Schluß aus Schol 6 [1931] 539—568.)	239
Zur Überlieferung einiger exegetischer Schriften Alberts des Großen. Von Franz Pelster S. J.	257
Zum Aufbau der Confessiones des hl. Augustin. Von Joseph Stiglmayr S. J.	387
„Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion.“ Von Gerhard Hartmann S. J.	403
Zur Frage der höheren Gefühle. Eine Erwiderung. Von Joseph Fröbes S. J.	561
Ehe-Enzyklika und eugenische Sterilisation. Von Franz Hürth S. J.	564
Besprechungen	92 269 415 568

Aufsätze und Bücher.

Allgemeines. Geschichte der Philosophie	111	436
Literargeschichte der Scholastik	120	446
Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik	134	458
Naturphilosophie. Psychologie	141	462
Ethik. Rechtsphilosophie. (Pädagogik)	153	472
Ephesus 431—1931	276	
Allgemeines. Fundamentaltheologie	280	579
Heilige Schrift	287	589
Dogmatik und Dogmengeschichte	293	606
Moral. Kirchenrecht. Aszetik und Mystik	308	621
Protestantische Theologie		597

Verzeichnis der Mitarbeiter.

- Brinkmann, Bernhard S. J. (Valkenburg) 292 f. 415—418 589 f. 593—597 617 f.
Bruders, Heinrich S. J. (Valkenburg) 568 f. 587.
Brunner, August S. J. (Valkenburg) 108 f. 112 f. 116—120 138—141 187—207 273 f. 289 427 f. 437 439 f. 445 f. 459 461 577 f.
Brust, Karl S. J. (Valkenburg) 314.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 131 f. 276—282 287 293—299 456 579 f. 583—586 588 606—613 617—620 625.
v. Dunin Borkowski, Stanislaus S. J. (München) 481—523.
Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 67—81 135 145—153 422 f. 463—467 470 f. 561—563 576 f.
Gummel, Jakob S. J. (Valkenburg-Frankfurt a. M.) 109—112 115 f. 153—160 314 f. 433—437 439—443 446 470 472—480.
Gierens, Michael S. J. (Frankfurt a. M.) 119.
Grausem, Jean-Pierre S. J. (Enghien) 283 285 304.
Grisar, Joseph S. J. (Valkenburg-Rom) 587.
Hartmann, Gerhard S. J. (Frankfurt a. M.-Valkenburg) 403—414.
Henrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 92—95 111 117 120 436 438 f. 441 444 f. 456 f.
Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 81—89 306—316 420—422 564—567 621—630.
v. Ivánka, Endre Dr. (Karpe-Gécz b. Szécsény, Ungarn) 1—29.
Kösters, Ludwig S. J. (Frankfurt a. M.) 89—91 98—100 280 282—284 286 f. 469 580 f. 582—584 587—589 604.
Koffler, Hubert S. J. (Valkenburg) 281 296 f.
Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 95—98 296 299—303 579 581 f. 609 f. 613—616 620.
Lennerz, Heinrich S. J. (Rom) 208—238.
Lotz, Johannes Bapt. S. J. (Innsbruck) 113 f. 116—119 142 439 443 445 458—460 608 f.
Lutterbeck, Alfred S. J. (Valkenburg) 314.
Merk, August S. J. (Rom) 293.
Müller, Franz Regis S. J. (München) 424—427.
Pelster, Franz S. J. (Rom) 105 f. 120—134 257—270 428—430 446—456 571—573.
Prümm, Karl S. J. (Valkenburg) 239—257 586 f.
Raitz v. Frentz, Emmerich S. J. (Valkenburg) 106—108 149—152 154 300 f. 317—320 419 f. 431—433 441 f. 467—472 569 f. 630—632.
Rast, Maximilian S. J. (Pullach) 116 137.
Rembold, Albert S. J. (Valkenburg) 284 f. 287—292 581 588—593.
Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 142—144 462 f.
Schütt, Paul S. J. (Valkenburg) 270 f. 285 f.
Schuster, Johannes Bapt. S. J. (Pullach) 113 118 f. 156 473 f.
Sladeczek, Franz Maria S. J. (Dresden) 30—51.
Steichen, Adolf S. J. (Frankfurt a. M.) 141 f. 430 f.
Stiglmayr, Joseph S. J. (Dillingen) 52—67 387—403.
Streicher, Friedrich S. J. (München) 573 f.
Ternus, Joseph S. J. (Frankfurt a. M.) 161—186 354—386.
de Vries, Joseph S. J. (Valkenburg) 113—116 134—139 271—273 437 f. 444—446 451 458—462 582 632.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 100—105 121 f. 133 303—308 321—353 418 f. 460 f. 524—560 574—576 597—606 616 f. 619 f.
Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 145 148 152 f.
Wulf, Theodor S. J. (Valkenburg) 274 f.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

- | | | | |
|---|--|---|--|
| <p>Aby H. 117
 Ach N. 465
 Acken B. von 310
 Ackeren H. von 471
 Adam Aug. 623
 Adam K. 287
 Adolf von Dender-
 windeke 317
 Agius L. M. 315
 Alès A. d' 280
 Alexander von Ha-
 les 269
 Allers R. 471 623
 Alciatus ab Immac.
 Conc. 632
 Altaner B. 584
 Althaus P. 472 575
 604
 Alves Pereira B. 307
 Ambrosius a S. The-
 resia 632
 Anastasius a S. Pau-
 lo 419
 Arend G. 629 f.
 Arendt G. 630
 Arnim H. v. 2 f.
 Arnou R. 608
 Asmussen H. 284
 Austin R. G. 248
 Bachiller A. R. 286
 Back A. 150
 Backes I. 297
 Baeck L. 153
 Bannes J. 445
 Bardenhewer O. 298
 584
 Barron J. Th. 136
 Barth K. 608
 Bartmann B. 293
 Bauch Br. 134
 Baumgärtel Fr. 592
 Baumgarten O. 581
 Bavink B. 274
 Beck M. 461
 Begbie H. 588
 Bell G. K. A. 574
 Bellersen H. 479
 Bender L. 309 (622)
 Bergmann W. 471
 Bernard R. 279
 Bertholet A. 153
 Bestetti A. 445
 Bie R. 588
 Birkner F. 142
 Bissen J. 610
 Bittremieux J. 299
 617
 Bizer E. 581
 Bleuler E. 462
 Boeckl K. 319
 Böhner Ph. 607
 Böminghaus E. 586
 Bolton A. 589
 Bolzano B. 422
 Bommersheim P. 155
 Boos R. 159
 Bornemann W. 581
 Bornhausen K. 257</p> | <p>Borzi H. 298
 Bouyges M. 127
 Bover J. M. 279 594
 Boyer C. 579
 Brauer Th. 310 476
 Braun F. M. 285
 Breitenstein D. 627
 Bremond A. 113
 Brentano Fr. 424
 Brinktrine J. 618 f.
 631
 Browe P. 306 579
 Bruckmann W. D.
 615
 Brunner E. 600
 Brusmann J. 282
 (Buchberger M. 280)
 Bürgi E. 96
 Burkamp W. 139
 Burkett Ph. H. 313
 Callebaut A. 452
 Campbell J. M. 585
 Caputyns M. 120
 Carcopino J. 253
 Carlebach J. 291
 Carré M.-A. 300
 Carvalho e Castro
 307
 Casel O. 244
 Casotti M. 160 478 f.
 Cathrein V. 156 308
 Černík B. 120
 Charles P. 587
 Classen W. 581
 Claverie Fr. 459
 Clemens C. 239
 Coccoi G. 316
 Congar M.-J. 122
 Cordes C. 477
 Cordovani M. 612
 Creed J. M. 575
 Cremers V. 278
 Creusen J. 311 625
 Daqué E. 476
 Darmann A. M. 315
 Dedieu J. 283
 Deferrari R. J. 585
 Degenfeld-Schon-
 burg F. v. 97
 Degenfeld-Schon-
 burg Fr. J. v. 97
 Deimel A. 96
 Deißmann A. 574
 Deißner K. 285
 Dembo T. 148
 Denderwindeke A.
 v. 317
 Deneffe A. 98 131
 Dennert W. 142
 Destrez J. 129 440
 Deubner L. 243
 Dibelius M. 581
 Diel H. 602
 Diem H. 284</p> | <p>Dillenschneider Cl.
 612
 Dodd Ch. H. 574
 Doeberl M. 436
 Dölger Fr. J. 607
 Domé H. 620
 Donders M. 109
 Dorsch Ae. 281
 Driesch H. 134
 Droege Th. 458
 Düker H. 467
 Dumont P. 613
 Dunin Borkowski
 St. v. 97
 Dunkmann K. 157
 Dwielauvers G. 463
 Ebeling E. 288
 Ehrenberg H. 599
 Ehrhard A. 568
 Eibi H. 443
 Eisenhuth H. E. 460
 581
 Eiert W. 600
 Engberding H. 618
 Erismann Th. 153
 Ernst 120
 Eschmann E. W. 475
 Eschweiler K. 93 285
 Ewert P. H. 146
 Faber G. 244
 Fabregas M. S. 622
 Faller O. 96
 Farré Ll. M. 279
 Feron Fr. 278
 Ferrari G. C. 464
 Feuling D. 282
 Finke H. 93
 Flemming H. 612
 Florowsky G. W. 284
 Foerster E. 599
 Forest A. 112 427
 Franses D. 278
 Frey H. 151
 Freytag W. 138
 Frick H. 284 576 600
 Fritsch E. 281
 Fröbes J. 147
 Frör K. 582
 Galli A. 442
 Garrigou-Lagrange
 R. 142
 Garvie A. E. 140
 Gebhardt C. 291
 Geis R. 627
 Gemelli A. 83
 Gentile M. 439
 Gerlaud M.-J. 306
 Gerster Th. 317
 Geser-Rohner A. 97
 Geyser J. 30
 (Geyser J., Festga-
 be 436)
 Ghellinck J. de 303
 Gierens M. 294
 Girerd Fr. 311
 Gloege G. 284
 Glorieux P. 450
 Goebel K. v. 143</p> | <p>Gogarten Fr. 604
 Gomperz H. 137 f.
 Goossens W. 617
 Gorce M.-M. 125
 Goreux P. 623
 Grabert H. 284
 Grabmann M. 114
 133 451 586
 Groethuysen B. 115
 Groos K. 464
 Grumel V. 280
 Guibert J. de 631
 Gundlach G. 158
 477 f. 629
 Gunkel H. 153
 Hadorn W. 415
 Haering Th. 462
 Hafkesbrink H. 187
 Haitjema Th. L. 284
 Harms Kl. 605
 Harnack A. v. 602
 Hartmann N. 134
 Haselbeck G. 318
 Hauck Fr. 415
 Hausherr I. 610
 Heber J. 187
 Heerinckx J. 318
 Heidel W. A. 239
 Heiler Fr. 598
 Heim K. 289
 Hempel J. 592
 (Herder 92)
 Hetzer H. 152
 Heymans G. 464
 Heyret M. 587
 Hildebrand D. v. 154
 473
 Hirsch J. 151
 Hocedez E. 131 304
 428 453
 Hochheimer W. 465
 Höftding H. 464
 Hölscher E. E. 420 f.
 Hoener P. 579
 Höningwald R. 134
 Hofer H. 580
 Hoffmeister J. 445
 Hohenberger A. 580
 Holenstein E. 463
 Holstein G. 112
 Honoré L. 625
 Hopmann R. 471
 Hoskyns E. C. 575
 Hove A. van 314
 Huby J. 284
 Hürth F. 308 313
 Hunzinger W. 284
 Imle F. 294 f.
 Jung N. 270
 Ivánka A. de 444
 Jaeger W. 2 244
 Jaensch E. R. 145
 Jaffé G. 141
 Janeff J. 445
 Jansen B. 96 116 137
 439
 Janssen A. 625
 Janssens A. 279 299</p> |
|---|--|---|--|

- Janssens Ed. 309
 Jeanmaire H. 248
 Jedin H. 301
 Jeremias J. 580 595
 Jirku A. 288
 Jolivet R. 119 187
 439 458
 Jombart E. 309
 Judd C. H. 464
 Jülicher A. 594
 Jüssen Kl. 297
 Junker H. 287 290
 Käppeli Th. M. 449
 Kallfelz F. 136
 Kamnitzer E. 471
 Karsten R. 141
 Kaufmann Fr. 119
 Kaup J. 295 607
 Kautz H. 476
 Kearney J. H. 313
 Keil E. 621
 Keilhacker M. 479
 Keller E. 433
 Kempf C. 287 583
 Keusch Ch. 314
 Keynes J. N. 576
 Kierkegaard S. 118
 Kittel G. 574
 Kittel R. 239
 Klausner Th. 287
 Kleineidam E. 113
 Kleinhabpl J. 628
 Klug I. 473
 Koch Herm. 96
 Koch Jos. 132 f.
 Köberle A. 603
 König E. 239
 Kolmai A. 156
 Kortleitner Fr. X. 591
 Kranold A. 158
 Kraus O. 424
 Krebs E. 276
 Kroh O. 471
 Kroner R. 116
 Krose H. 109
 Kühn L. 273
 Kümmerl W. G. 284
 Kuhn G. 593
 Kupfer K. 291
 Lacombe G. 122 446 f.
 Lagrange M.-J. 593
 Landgraf A. 121 300
 304
 Lang A. 418
 Lange H. 96
 Larenz K. 159
 Lassaulx H. v. 593
 Lathoud D. 593
 Lauck W. 154
 Laurent M.-H. 122
 Lavaud M.-B. 615
 Lazarfeld P. F. 470
 Lebon J. 52 278
 Lechner J. 455
 Ledoux A. 455
 Leeuwen van der 461
 Lehmann G. 157 444
 Lennerz H. 579
 Lenz F. 564
 Lépicier A. H. M. 606
 Lercher L. 306
 Leturia P. 93
 Levy H. 444
 Limbach S. 291
 Limper K. 145
 Lindner B. 115
- Lindworsky J. 561
 Lippert P. 280
 Lörh M. 289
 Longert W. 475
 Longpré E. 105 612
 Lortzing J. 616
 Lottin O. 303 442 448
 Ludewigs W. 160
 Lüdtke G. 111
 Lusseau H. 284
 Lutz O. 169
 Lux H. J. 149
 Lynch K. 114
 Maas A. 479
 Madoz J. 277 583
 Malevez L. 632
 (Mandonnet, Mélan-
 ges 121)
 Mandonnet P. 124
 Manheim E. 135
 Mansion A. 113 128
 Marbe K. 148 152
 Marcuse H. 462
 Maréchal J. 187
 Marić J. 611
 Maritain J. 458
 Matthes H. 591
 (Mausbach, Festga-
 be 109)
 Mausbach J. 139
 Mayer J. 311 f. 473
 627
 Mazzantini C. 117
 Meersseman G. 448 f.
 Meier L. 456 f.
 Meimertz M. 109 293
 596
 Meinhold J. 290
 Ménégoz F. 187
 Messina G. 403
 Michaelis E. 469
 Micklem N. 575
 Mie G. 284
 Miles C. C. 466
 Miles W. R. 466
 Millar M. I. X. 441
 Misch G. 577
 Mönnichs Th. 310
 Moers M. 152
 Molina Th. 67 f.
 Monroe K. M. 141
 Moog G. 583
 Morin G. 615
 Most A. 97
 Most O. 118
 Mozley J. K. 575
 Mueller F. S. 298
 Müller Er. 465
 Müller H. M. 284
 Müller F. 247
 Murchison C. 464
 Musatelli C. L. 146 465
 Nauwelaerts M. A.
 279
 Nell-Breuning O. v.
 627
 Neuhaus W. 464
 Neumann J. 467
 Neveut E. 279
 Niedermeyer A. 626
 Nickel J. H. 156
 Niesel W. 619
 Nießen J. 276
 Nink C. 446
 Noble H.-D. 308
 Nygren A. 106
- Oakeley H. 138
 Oldekop E. 144
 Olgati Fr. 116 119 443
 O'Neill A. 610
 Orel A. 434
 Ostlender H. 342
 Ottaviano C. 451 f.
 (Otto R., Festgruß
 600)
 Palombo J. 315
 Pascher J. 584
 Pascual B. 279
 Pereira B. A. 307
 Pestalozza E. 81
 Peters Fr. J. 606
 Pfeiffer H. 120
 Pieper J. 154
 Pierre (Hiéromoine)
 589
 Pirotta A. 135
 Pistocchi M. 316
 Pius XI. 81 276
 Pohle-Gierens 294
 Port K. 147
 Poschmann B. 100
 581
 Preuß (Erlangen) 284
 Prinzhorn H. 467
 Prümmer K. 611
 Przywara E. 597
 Puig de la Bellaca-
 sa I. 279 611
 Quasten J. 283
 Quera M. 279
 Raitz v. Frentz E. 469
 Raphael M. 462
 Rauschen-Altaner
 584
 Rawlinson A. E. J.
 576
 Reichenbach R. 142
 Riem J. 142
 Rignano E. 462
 Rintelen Fr. J. v.
 436 473
 Ritter C. 438
 Rock V. 318
 Roetzer W. 300
 Rompel J. 96
 Romualdus O. M.
 Cap. 610
 Rosenzweig Fr. 461
 Rossi I. F. 279
 Rucker I. 277
 Rüsche Fr. 296
 Ryan J. 569
 Ryan J. A. 313
 Sakurazawa N. 438
 Sannwald A. 601
 Sasse H. 575
 Sassen F. 131
 Sauer W. 111
 Sauermann H. 157
 Schäfer W. 573
 Schapp W. 474
 Scheben-Weiger
 607
 Scheben H. Chr.
 123 571
 Scheel O. 436
 Schian M. 286
 Schilling O. 110 311
 Schingnitz W. 112
 Schlatter A. 596
 Schlüter-Hermkes
 M. 93
- Schlund E. 478
 Schmaus M. 295 456
 609
 Schmidt Fr. 437
 Schmidt W. 108
 Schmitt A. 628
 Schmitt F. S. 585
 Schmutte J. M. 301
 Schneider A. 472
 Schneider F. 471
 Schneider K. C. 143
 Schötz D. 290
 Scholten Fr. 589
 Scholz A. 116
 Scholz H. 437 439
 Schomerus H. W.
 581 590
 Schreiber G. 93
 Schuler M. 586
 Schulze M. 153
 Schwarz H. 134
 Schwendinger F. 302
 Segarra F. 279 583
 Sell L. 148 152
 Sierp Herm. 143
 Smalley B. 446
 Smits Cr. 278 299
 Smulders J. N. J. 313
 Snethlage J. L. 119
 Söhngen G. 271 582
 Soiron Th. 585
 Soulhí L. 579
 Spann O. 476
 Spearman C. 466
 Spek J. van der 145
 Spelr J. 140
 Springer E. 169
 Squadrani I. 453
 Staritz K. 609
 Stauffer E. 153
 Steenberghen F. van
 130
 Steffes J. P. 474
 Stegmüller Fr. 130
 Stein E. 451
 Stern W. 470
 Sternaux J. 317
 Stiglmayr J. 96
 Störring G. E. 147
 Stohr A. 300
 Stolz A. 237
 Stonner A. 431
 Streicher Fr. 93
 Stufler J. 296
 Suermondt Cl. 125
 Synave P. 126
 Tamari L. 430
 Tanqueray A. 317
 Tavel F. v. 588
 Taymans F. 445
 Teixidor L. 115
 Terman L. M. 464
 Thieme K. 604
 Thust M. 602
 Till W. 590
 Tillmann Fr. 109 293
 Tischleder P. 110
 Titius A. 153 460
 Tögel H. 591
 Torm F. 284
 Tranco A. 615
 Traub Fr. 138
 Triebes F. 316
 Tromp. S. 579
 Tschermak A. 143

Turner C. H. 595	Vrede W. 596	Werner A. 425	Wohlhaupter E. 314
Ulrich H. 118	Vromant G. 315	Westendorp-Boer- ma N. 119	Woodworth R. S. 464
Usenicnik A. 442	Wagener F. 459	Wiesmann H. 96	Woolley L. 288
Väth A. 587	Wagenvoort H. 247	Wikenhauser A. 284	Wunderle G. 441
Vélez P. M. 441	Wagner Fr. 110 440	Will J. 96 620	Xiberta B. F. M. 133 456
Verbrugh J. J. 149	Wagner P. 93	Williger E. 387	Yerkes R. M. 464
Vermeersch A. 311 622	Wallerand G. 454	Willwohl A. 148	Zamboni G. 136
Vida I. 156	Walter Fr. 109	Wilmart A. 122	Zarncke L. 318
Vives I. 280	Weber W. 241	Wilpert G. 279	Ziehen Th. 150
Vives J. 93	Weiger J. 607	Winkler R. 597	Zillig M. 153
Volkelt J. 134	Weiser A. 289	Winter E. K. 475 478	Zimmermann O. 630
Völlmer Pl. 296	Weiser L. 592	Winzen B. 468	(Zöllner D. W., Festgabe 599)
Volz P. 592	Weißkopf J. 287	Wittmann M. 443	

Man verbessere:

- S. 60, Zeile 21: hellenistischer (statt hellenischer).
 S. 239, Zeile 8: expectations (statt expections).
 S. 241, Zeile 20: daß (statt da).
 S. 264, Zeile 10 von oben und 5 von unten: Meersseman (statt Meerssemann).
 S. 316, n. 225, Zeile 1: De (statt Die).
 S. 409, Zeile 2 von unten: seinen (statt seinem).
 S. 464, n. 297, Zeile 1: Autobiography (statt Autobiographies).

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften.

<i>AAS</i> = Acta Apostolicae Sedis	<i>NouvRevTh</i> = Nouvelle Revue Théologique
<i>ASS</i> = Acta Sanctae Sedis	<i>PeriodMorCanLit</i> = Periodica de re moralis, canonica, liturgica
<i>AllgEvLuthKZtg</i> = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung	<i>Phjb</i> = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
<i>AnaBoll</i> = Analecta Bollandiana	<i>PrincThRev</i> = Princeton Theological Review
<i>AnalFranc</i> = Analecta Franciscana	<i>PsychForsch</i> = Psychologische Forschung
<i>AnalOrdCarm</i> = Analecta Ordinis Carmelitarum	<i>RazF</i> = Razón y Fe
<i>AnalSacraTarrac</i> = Analecta Sacra Tarracensis	<i>RechScRel</i> = Recherches de Science Religieuse
<i>ArchFrancHist</i> = Archivum Franciscanum Historicum	<i>RechThAncMéd</i> = Recherches de Théologie ancienne et médiévale
<i>ArchGPh</i> = Archiv für Geschichte der Philosophie	<i>RevApol</i> = Revue Apologétique
<i>ArchGsmtPsych</i> = Archiv für die gesamte Psychologie	<i>RevAscMyst</i> = Revue d'Ascétisme et de Mystique
<i>ArchHistDoctrLittMA</i> = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age	<i>RevBénéd</i> = Revue Bénédicte
<i>ArchKathKR</i> = Archiv für katholisches Kirchenrecht	<i>RevBibl</i> = Revue Biblique
<i>ArchLitKGMA</i> = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters	<i>RevHistEccl</i> = Revue d'Histoire Ecclésiastique
<i>ArchPh</i> = Archives de Philosophie	<i>RevHistPh</i> = Revue d'Histoire de la Philosophie
<i>ArchPsych</i> = Archives de Psychologie	<i>RevHistPhRel</i> = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
<i>ArchRWirtschPh</i> = Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie	<i>RevMétMor</i> = Revue de Métaphysique et de Morale
<i>ArchRelWiss</i> = Archiv für Religionswissenschaft	<i>RevNéo-scolPh</i> = Revue Néo-scolastique de Philosophie
<i>BeitrGPhMA</i> = Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters	<i>RevPh</i> = Revue de Philosophie
<i>BenedMschr</i> = Benediktinische Monatschrift	<i>RevPhFrÉtr</i> = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
<i>BiolZentrBl</i> = Biologisches Zentralblatt	<i>RevScPhTh</i> = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
<i>BonZThS</i> = Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge	<i>RevScRel</i> = Revue des Sciences religieuses
<i>BullLittEccl</i> = Bulletin de littérature ecclésiastique	<i>RevThom</i> = Revue Thomiste
<i>BullSocFrPh</i> = Bulletin de la Société française de Philosophie	<i>RivFilNeoscol</i> = Rivista di Filosofia Neoscolastica
<i>BullThom</i> = Bulletin Thomiste	<i>RömQschr</i> = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
<i>CiencTom</i> = La Ciencia Tomista	<i>Schol</i> = Scholastik
<i>CivCatt</i> = La Civiltà Cattolica	<i>StimmZeit</i> = Stimmen der Zeit
<i>DictThCath</i> = Dictionnaire de Théologie catholique	<i>StudCath</i> = Studia Catholica (Katholiek)
<i>DivThom(Fr)</i> = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)	<i>ThGl</i> = Theologie und Glaube
<i>DivThom(Pt)</i> = Divus Thomas (Piacenza)	<i>ThLitBl</i> = Theologisches Literaturblatt
<i>EcclRev</i> = Ecclesiastical Review	<i>ThLitZtg</i> = Theologische Literaturzeitung
<i>EphThLov</i> = Ephemerides theologicae Lovanienses	<i>ThPrQschr</i> = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
<i>EstudEcl</i> = Estudios eclesiásticos	<i>ThQschr</i> = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
<i>ForPh</i> = Forum Philosophicum	<i>ThRev</i> = Theologische Revue
<i>FranzStud</i> = Franziskanische Studien	<i>ThStudKrit</i> = Theologische Studien und Kritiken
<i>Greg</i> = Gregorianum	<i>VjschrWissPäd</i> = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik
<i>HisJb</i> = Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft	<i>ZAM</i> = Zeitschrift für Aszese und Mystik
<i>IbbNaIÖStat</i> = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik	<i>ZAngebPsych</i> = Zeitschrift für angewandte Psychologie
<i>JPhStud</i> = Journal of Philosophical Studies	<i>ZAtWiss</i> = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
<i>JThStud</i> = The Journal of Theological Studies	<i>ZKathTh</i> = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)
<i>KölnVjhSoz</i> = Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie	<i>ZKG</i> = Zeitschrift für Kirchengeschichte
<i>LogosRivIntFil</i> = Logos. Rivista Internazionale di Filosofia	<i>ZNtWiss</i> = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
<i>MschrGWissJud</i> = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums	<i>ZPsych</i> = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie I. Zeitschrift für Psychologie
<i>NewSchol</i> = The New Scholasticism	<i>ZSinnesphys</i> = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
<i>NKirchZ</i> = Neue Kirchliche Zeitschrift	<i>ZSystTh</i> = Zeitschrift für systematische Theologie
	<i>ZThK</i> = Zeitschrift für Theologie u. Kirche

Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers „Aristoteles“.

Von Dr. Endre v. Ivánka.

Es ist das Verdienst Werner Jaegers, das Interesse der klassischen Philologie in Deutschland wieder auf Aristoteles gelenkt zu haben, der seit beinahe einem Menschenalter (seit den Arbeiten von Bonitz, Brandis, Prantl u. a.) fast gänzlich in Vergessenheit geraten war. Und mehr noch als das; er hat in seinem ersten Werke über ihn, der „Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles“ (Berlin 1912), den Irrtum klargelegt, der bisher bei den Werken des Aristoteles immer wieder zu falscher Interpretation des Zusammenhangs der Teile und der Absicht des Ganzen, und somit oft auch zu falschen Athetierungen geführt hat, und den für jede Interpretation des Aristoteles grundlegenden Tatbestand festgelegt: Es sind keine *Bücher*, die, zum Lesen bestimmt, nach fester Disposition geschrieben worden sind, sondern „*Methodoi*“, aus dem lebendigen Lehrvortrag hervorgehende oder für ihn bestimmte Einzelbehandlungen bestimmter Probleme, Teilgebiete und Gedankengänge, deren höhere Einheit nur in dem Bestreben des Philosophen, einen und denselben letzten Gegenstand von den verschiedensten Seiten, mit den verschiedensten Methoden zu erfassen — nicht aber in einer vorher festgelegten literarischen Ordnung dieser Teilabhandlungen besteht. Diese *Methodoi* sind erst von späteren Ordnern des Nachlasses in ihre jetzige Reihenfolge gebracht worden; das hat man aus der Überlieferung immer schon gewußt, aber bei der Interpretation zu wenig berücksichtigt. So erklärt sich, daß oft dieselbe Partie, derselbe Gedankengang in zwei Fassungen vorhanden ist; in solchen Fällen wäre es falsch, die eine als die authentische, die andere als die überarbeitete, nicht in den Plan dieses Buches gehörige zu betrachten. Beide sind gleichberechtigte Teile derselben philosophischen Gedankenarbeit, die das Ganze des Werkes darstellt — nur zeigen sie uns verschiedene Stadien in der Lehrweise und der Lehrentwicklung des Aristoteles. So ist

jedes seiner Hauptwerke nicht „ein Buch“, sondern die kontinuierliche Reihe aller erhaltenen Lehrvorträge über eines der Hauptprobleme, in denen sich uns seine Gedankenarbeit über dieses Problem während seiner ganzen Lehrtätigkeit darstellt.

Auf diese Weise hat Jaeger die Echtheit vieler zu Unrecht ausgeschiedener Partien (wie *K* der Metaphysik), ja ganzer „Bücher“ — im bisherigen Sinn — (wie der Eudemischen Ethik) wieder zur Anerkennung gebracht, und auf diese Weise viel Material zu einer neuen Beurteilung des Gesamtbildes der aristotelischen Philosophie geschaffen, die uns in vielen Punkten Aristoteles in einem ganz neuen Lichte erscheinen läßt. Davon und von der in den letzten Jahrzehnten durch genaue Untersuchungen und Sammlungen erweiterten Kenntnis der aristotelischen Dialoge ausgehend, hat Jaeger in seinem Werke „Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung“ (Berlin 1923) es unternommen, ein Gesamtbild der philosophischen Entwicklung des Aristoteles zu geben. So anerkennenswert und dauernd bedeutsam seine philologischen Forschungen und deren neugewonnene Ergebnisse sind, so bedenkenerregend sind aber die philosophischen Folgerungen, die er in diesem Werke aus ihnen zieht; und es ist gewiß naheliegend, sich zu fragen, ob denn wirklich diese weitgehenden und das gewohnte Bild der aristotelischen Philosophie so wesentlich verändernden Folgerungen sich notwendig aus den philologischen Grundlagen ergeben, auf die sie aufgebaut sind. Soll ja doch vieles, was wir für typisch aristotelisch zu halten gewohnt sind, nur für seine frühe, platonische Zeit gültig sein, und gegen das Ende seiner philosophischen Entwicklung wäre er, Jaegers Werk zufolge, zum Empiristen geworden, der die Metaphysik, die Lehre vom obersten Sein, als Wissenschaft ablehnt und nur mehr als ein Bedürfnis des menschlichen Gemüts gelten lassen will:

Jaegers Auffassung und der mit ihr verbundenen zeitlichen Ansetzung der einzelnen Schriften des Aristoteles ist zwar schon von philologischer Seite widersprochen worden, insbesondere von Hans v. Arnim in den „Wiener Studien“ (46. Band: Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles) und in einer Reihe von Veröffent-

lichungen, die in den Sitzungsberichten der philos.-hist. Kl. der Wiener Akademie der Wiss. erschienen sind, unter denen wir besonders „Eudemische Ethik und Metaphysik“ (207. Bd., 5. Abh.) und „Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles“ (212. Bd., 5. Abh.) hervorheben möchten. Insofern könnte die gegenwärtige Untersuchung überflüssig scheinen; aber während jene Untersuchungen auf die Weise vorgingen, daß sie die einzelnen philologischen Feststellungen und Behauptungen, auf die Jaegers philosophische Folgerungen aufgebaut sind, vom philologischen Standpunkte prüften, berichtigten oder widerlegten, will diese Arbeit, alle Einzelheiten in Jaegers Darstellung zunächst anerkennend und zugebend, zu ermitteln trachten, ob das von ihm gegebene Gesamtbild der aristotelischen Entwicklung widerspruchslös und innerlich geschlossen ist oder nicht, und erst auf diesem Umwege zu einer Beurteilung der philologischen Einzelheiten zu gelangen suchen. So behält sie auch neben jenen Untersuchungen einen selbständigen Wert und ist — sollte sie auf ihrem Wege zu derselben Beurteilung von Jaegers Werk gelangen — eine um so willkommenere Bestätigung für die auf dem anderen Wege erreichten Resultate.

Es ist unzweifelhaft, und Jaeger hat damit gewiß recht, wenn er (402) sagt: „In der Metaphysik laufen alle Fäden der Philosophie des Aristoteles zusammen.“ Daher muß jede Untersuchung, die die philosophische Entwicklung des Aristoteles klarstellen will, in erster Linie auf eine genaue Analyse der Metaphysik und auf die Untersuchung der in ihr wahrnehmbaren Entwicklung gegründet sein, und dies ist auch, wie jeder aufmerksame Leser feststellen kann, mit Jaegers Werk der Fall. Will man beurteilen, ob das Gesamtbild, das er in seinem Werke von Aristoteles gibt, zutreffend und berechtigt ist, so muß man also vor allem seine Behandlung der Metaphysik daraufhin prüfen.

Nach Jaeger besteht die Metaphysik des Aristoteles im wesentlichen aus zwei Teilen, die auch verschiedenen Auffassungen ihres Gegenstandes entsprechen. Eine mehr platonische, die „das Substanzproblem nur in der Form der speziellen Frage nach der Wirklichkeit der übersinnlichen

Welt kennt“ (201) und in der „der Stufenaufbau von der sinnlichen zur reinen, übersinnlichen Form, der sich später innerhalb des Rahmens der Metaphysik vollzieht, sich noch in der primitiven Form findet, daß die Metaphysik als Wissenschaft vom Unbewegten und Transzendenten einfach äußerlich auf die Physik, die Wissenschaft vom Bewegten und Immanenten, aufgebaut wird“ (231), und eine spätere, für die die Metaphysik „eine Lehre von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden, eine Art ontologischer Phänomenologie ist, in der die ältere platonisierende Lehre von der transzendenten, stofflosen Form zwar noch als Spitzte fortexistiert, ohne jedoch den Hauptaum des Interesses noch für sich in Anspruch zu nehmen“ (211). Die eine dieser Auffassungen sei durch die Bücher *ABΓΕ* vertreten, die andere durch die Bücher *ZHΘ*. Nur danach werde im Buch *B* gefragt, ob es außer den sinnlichen Substanzen andere gebe und welcher Art diese seien. „Allein an die Stelle der Frage nach der Existenz des Übersinnlichen schiebt sich in *Z* unversehens die Lehre von der Substanz im allgemeinen“ (203), und nachdem bisher in *ΓΕ* der Leitfaden der „Probleme“ eingehalten worden war, hört in *Z* jede Rückverweisung auf das Problembuch auf. Nach der herkömmlichen Meinung sei dies die notwendige Vorbereitung zur Erkenntnis des nur mittelbar erschlossenen Übersinnlichen; aber diese Bücher *ZH* sind trotzdem nicht, wie man nach der Einleitung (1029 b 3—12) erwarten sollte, „im steten Hinblick auf ihr angebliches Ziel, den Existenzbeweis der übersinnlichen Realität“ (206) geschrieben. Sie sind vielmehr eine selbständige Untersuchung über den Seinsbegriff, in der Absicht geschrieben, die „Bedeutung der Materie für den Wesensbegriff“ (206 f.) gegen Platons „Übersteigerung des Immaterialismus“ (206) hervorzuheben. „Es wundert uns daher nicht, daß der Formgedanke geradezu durch eine Analyse des Begriffs des Werdens entwickelt wird und seine grundlegende Wichtigkeit für die richtige Fassung dieses physikalischen Begriffs stark hervortritt“ (207). „Es ist natürlich nicht zu bezweifeln, daß schon auf der frühesten Stufe der metaphysischen Spekulation des Aristoteles der neue Substanz- oder besser Seinsbegriff als solcher vorauszusetzen

ist. Aber er ist ebensosehr auf dem Boden der Physik und der Logik erwachsen“ (ebd.).

Das „Bindeglied zwischen beiden Stufen“ (215), dessen Einfügung es ermöglichte, daß „man bis heute den Übergang von der Einleitung *BΓΕ* zu dem ‚eingeschobenen‘ Teile glatt gefunden hat“ (ebd.), ist „der Begriff des Seienden als solchen (*ὅν* *ἢ* *ὅν*), durch den Aristoteles den Gegenstand der Metaphysik in der Einleitung definiert“ (ebd.). Der Begriff der Metaphysik, als Lehre vom Sein als solchen gefaßt, erschien zwar bisher „als die einzige mögliche Verwirklichung dieses Begriffs. Wir erkennen jetzt, daß dies eine naheliegende Täuschung war“ (ebd.). Es hat ein früheres Stadium der Entwicklung gegeben, wo Aristoteles aus dem Begriff des Seienden als solchen noch nicht diese Konsequenzen zog, wo er ihn noch nicht von der dialektischen Entfaltung der mannigfachen Bedeutungen des Seienden verstand und als den Gegenstand der Metaphysik vielmehr eindeutig und ausschließlich das Unvergängliche und Ewige bezeichnete. „Diesen Beweis liefert das bisher vielfach für unecht erklärte Stück *K 1—8*, dessen Echtheit durch unsere Ergebnisse geradezu glänzend gerechtfertigt wird“ (216).

„Der Widerspruch“ aber, der in der Bestimmung der Metaphysik einerseits als Lehre vom übersinnlichen, ewigen Sein — also von einer bestimmten Art des Seins —, anderseits als Lehre vom Sein überhaupt liegt, „ist unleugbar und schon Aristoteles selbst hat ihn bemerkt. Er hat in einer Anmerkung, die sichtlich aus dem Zusammenhang herausfällt und sich dadurch als nachträglicher Zusatz zu erkennen gibt, zu dieser Stelle, die den Höhepunkt und Schluß der Einleitung bildet, folgendes notiert: ‚Man kann im Zweifel sein, ob die erste Philosophie eine allgemeine Wissenschaft ist oder sich auf eine bestimmte Gattung und ein einziges bestimmtes Sein bezieht. . . . Gibt es ein unbewegtes Sein, dann ist dieses früher als die sinnliche Erscheinungswelt und die Metaphysik die erste Wissenschaft. Und allgemein, eben weil die erste. Und es dürfte dann wohl auch Aufgabe dieser sein, das Seiende als solches zu betrachten und seinen Begriff und die Eigenschaften, die ihm als Seiendem zu-

kommen.' — Die Randglosse schafft den Widerspruch nicht fort. ... der Philosoph hat mit der Aporie nicht fertig werden können“, die ihm „erst nachträglich gekommen ist, nachdem er die beiden Auffassungen schon miteinander verschmolzen hatte“ (226 f.). Trotz dieses Lösungsversuches bleiben die beiden Begriffe von der Metaphysik — Allgemeinwissenschaft und Wissenschaft von einem bestimmten, von den übrigen abgetrennten Gegenstande — unvereinbar nebeneinander bestehen. Das Hauptargument, das für die zeitliche Trennung dieser Auffassungen, für die Zuweisung der einzelnen Bücher der Metaphysik an je eine von ihnen, und also zugleich für ihre Datierung verwendet wird, ist die auf den Seiten 125—129 gegebene Auslegung des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας*. Er ist eine Programmschrift; in ihm hat sich Aristoteles zuerst in der Öffentlichkeit von Platos Ideenlehre losgesagt (128); dieser öffentlichen Absage müssen aber innerakademische Verhandlungen vorausgegangen sein, in denen Aristoteles seine Kritik, zunächst noch im Rahmen der Akademie verbleibend, gegen die Ideenlehre vorbrachte. Wir besitzen diese Kritik: sie steht im Buch *A* der Metaphysik. Daß Aristoteles sich in ihm noch nicht öffentlich von der platonischen Lehre losgesagt hat, beweist das „Wir“, durch das er sich noch mit den Akademikern identifiziert (176). Also muß der Entwurf einer Metaphysik, dem das Buch *A* als Einleitung angehörte, dem Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* vorausgegangen sein. Weitere Beobachtungen bestätigen dies oder wenigstens die zeitliche Nähe der beiden Werke: der beiden gemeinsame historische Rückblick auf die bisherige Philosophie und die noch ganz platonisch-metaphysische Zielsetzung.

Die Aufgabe des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* war zu zeigen, daß keineswegs mit dem Aufgeben der Ideenlehre zugleich die eigentlichen platonischen Lehren fallen müßten, sondern daß man vielmehr „den Wesenskern des platonischen Vermächtnisses nur retten könne, wenn man die Lehre vom *χωρισμός* der Ideen und den Dualismus entschlossen preisgebe“ (179). Aristoteles hat in diesem Dialog „nichts anderes als das religiöse Weltgefühl des platonischen Kreises auf eine Formel gebracht“ (165). Er „ist sich bewußt, der erste

Grieche zu sein, der die reale Welt mit Platons Augen sieht“ (168). Nicht im Ergebnis liegt also das Neue, sondern es ist im Gegenteil die Absicht des Dialogs zu zeigen, daß auch von den veränderten Voraussetzungen aus, nachdem die Ideenlehre fallen gelassen worden und an ihre Stelle der aristotelische Substanzbegriff getreten war, die platonischen Grundlehren noch zu halten sind.

Welchen Weg aber gab es, wenn einmal die Ideenlehre gefallen war, der noch zu dem ewigen, unsinnlichen Sein, dem Grundbegriff der platonischen Lehre, führen konnte? Er führt eben über die Begriffe, die Aristoteles als die ihm eigene Substanz- und Seinslehre im Gegensatz zur Ideenlehre herausgearbeitet hatte. Zwei Dinge sind es, die Aristoteles vor allem der Ideenlehre zum Vorwurf macht: daß das Verhältnis der *μέθεξις* die Wesenheit des Einzeldinges nicht erkläre, und daß die Ideen und ihr Verhältnis zu den Dingen nicht die Bewegung, das Werden und Vergehen verständlich machen. Diese Schwierigkeiten sind in seiner Auffassung behoben, nach der das Wesen der Dinge, die *οὐσία*, nicht ein außer ihnen befindliches Vorbild, sondern die ihnen immanente Form ist, die, als aktuelle Realität, Verwirklichung (Entelechie) der in der Materie gegebenen Potentialität ist; die Form selbst ist ewig und unveränderlich, nicht sie selbst entsteht, sondern die Materie „wird zu ihr“, und ebenso vergeht nicht die Form, sondern das Geformte; beides aber geschieht unter der Einwirkung einer anderen Form, denn alles aktuelle Sein und jedes Wirken und Bewegen stammt von der Form. Die höchste Form muß zugleich vollkommenstes Sein, erster Beweger, letzter Grund und letztes Ziel sein, unveränderlich und ewig, weil nichts Höheres auf sie einwirken kann (sonst wäre sie nicht erster Beweger), immateriell, weil Materie haben nichts ist als verursacht sein und veränderlich sein. So führt auch die aristotelische Lehre von der immanenten Form zum platonischen ewigen, übersinnlichen Sein.

Und wirklich finden sich diese Gedankengänge auch in *Περὶ φιλοσοφίας*. „Es gibt“, so formuliert Jaeger das aristotelische Argument, „im Reich des Seienden, d. h. der realen Formen der Natur, ein Vollkommenstes, das naturgemäß auch

reale Form sein muß und als höchste Zweckursache Prinzip alles anderen Seins ist“ (162). „Neben diesem Beweis“, fährt Jaeger fort, „werden auch die aus den Lehrschriften bekannten Beweise aus der Ewigkeit der Bewegung und aus der Notwendigkeit, einen Abschluß in der Reihe der Ursachen zu setzen, um dem Fortgang der Kette ins Unendliche zu entgehen, in dem Dialoge nicht gefehlt haben“ (ebd.)¹. Aber „wenn wir“ auch „nichts anderes wüßten, als daß der unbewegte Bewegter darin gelehrt war, so wäre schon dadurch gewiß, daß die Begriffe der Materie und der Form, der Potenz und des Akts und der aristotelische Substanzbegriff bereits feststanden“ (171). „Es ist nicht erlaubt“, sagt Jaeger, „sie [die Gedanken des ‚Gottesbeweises‘ in *Περὶ φιλοσοφίας*] aus dem Zusammenhang der aristotelischen Physik herauszulösen und für sich zu betrachten. Sie sind der notwendige Abschluß eines bis ins Detail durchgebildeten eidologischen Natursystems und geben uns die Gewißheit, daß die Physik im Prinzip vollendet war, als Aristoteles den Dialog verfaßte. Sie ist also noch auf dem Boden der Akademie entstanden“ (162) oder, wie es S. 312 heißt, „noch unter Platons Augen“.

Daß hiermit, auf Grund des Zeugnisses von *Περὶ φιλοσοφίας*, die Entstehung der Physik im wesentlichen in die früheste Zeit zurückverlegt wird, erklärt etwas, was andernfalls geeignet gewesen wäre, Bedenken gegen die so frühe Entstehung von Metaphysik A einzuflößen, nämlich den Umstand, daß dieses Buch, d. h. die historische Übersicht darin, deutlich nach den 4 *airītai* der Physik aufgebaut ist; aber es ergibt sich dadurch eine noch viel größere Schwierigkeit: Wenn es wirklich „nicht erlaubt ist“, diese Gedanken, die die Grundlage der früheren platonischen Metaphysik bilden, „aus

(3) aristotel.

¹ Wir wollen damit, daß wir dies hier anführen, nicht sagen, daß uns die Interpretation Jaegers unbedingt richtig scheint, und daß er nicht etwa manches in den Dialog hineingetragen haben könnte, was man in ihm noch gar nicht suchen darf — deshalb haben wir auch vorgezogen, Jaegers eigene Worte zu zitieren. Worauf es uns, der Methode der gegenwärtigen Untersuchung entsprechend, hier vor allem ankommt, ist nicht, ob Jaeger damit recht hat oder nicht, sondern ob diese seine Interpretation, ihre philologische Richtigkeit gänzlich dahingestellt, philosophisch mit dem Gesamtbilde, das er uns gibt, vereinbar ist.

dem Zusammenhang der aristotelischen Physik herauszulösen“ (162), inwiefern kann es dann ein Beweis gegen die Zugehörigkeit der Bücher *ZHθ* zum Plan der ursprünglichen Metaphysik sein, daß der in ihnen enthaltene Seinsbegriff „ebensosehr auf dem Boden der Physik und der Logik erwachsen“ (207) ist? Ihr Seinsbegriff wird — was ihre ursprünglich selbständige, bloß physikalische Absicht beweisen soll — „geradezu durch eine Analyse des Begriffs des Werdens entwickelt“ (ebd.). Aber woran anders sollte, auch in der frühesten, metaphysisch gerichteten Zeit, der aristotelische Seinsbegriff entwickelt werden als am Begriff des Werdens, an dem ja zuerst für Aristoteles die Ideenlehre problematisch geworden war und dessen adäquates Erfassen eben der Vorteil seiner Lehre gegenüber der Ideenlehre ist, wie seine Kritik der Ideenlehre es auch immer betont. Jaeger gibt nun zwar zu: „Es ist natürlich nicht zu bezweifeln, daß schon auf der frühesten Stufe der metaphysischen Spekulation des Aristoteles der neue Substanz- oder besser Seinsbegriff als solcher vorauszusetzen ist. Aber . . . es ist gut vorstellbar, daß die älteste Metaphysik, die, wie wir in *Περὶ φιλοσοφίας* erkannten, noch reine Theologie war, von dem Entelechie- und Aktbegriff eine geistreiche Anwendung auf das Gottesproblem mache, ohne daß die allgemeine Erörterung der Substanzfrage deshalb in sie hineingezogen oder gar zu ihrem Kernstück gemacht zu werden brauchte“ (ebd.). Es geht nicht an, die innere Verbindung, die zwischen diesen Gedankengängen besteht, einmal so sehr zu betonen, wie es Jaeger auf S. 162 ff. tut, und dann wieder, wie hier, zu bagatellisieren. Wenn Jaeger von der untrennbaren Verbundenheit der Argumentationen in *Περὶ φιλοσοφίας* mit den Gedanken der Physik spricht und diese Verbundenheit für so zwingend hält, daß er allein daraufhin die Physik in so frühe Zeit verlegen zu müssen glaubt, so ist sie wohl mehr als eine „geistreiche Anwendung“ eines auf anderem geistigen Boden entstandenen Gedankens. Wenn aber Jaeger den Unterschied darin sehen will, daß in *Περὶ φιλοσοφίας* und in der alten Metaphysik die physikalisch begründete Substanzlehre nur den Unterbau bilde, in der späteren Fassung aber zum „Kernstück“ der Metaphysik

werde: so ist ja dieses letztere auch nur eine Behauptung von ihm, der die Bücher *ZH* ihres bloß vorbereitenden Charakters entkleidet, und alle Stellen, die darin diesen Charakter hervorheben, als eingeschoben erklärt², eben mit der Begründung, daß sie eine ursprünglich selbständige und nicht in metaphysischer Absicht geschriebene, sondern auf dem Boden der Physik erwachsene Abhandlung sind. Hier liegt jedenfalls ein Widerspruch in der Beurteilung des Verhältnisses von Physik und Metaphysik vor. Wenn wirklich die Gedanken-gänge der Physik wesentlich notwendig sind für eine Metaphysik, die die Ideenlehre aufgegeben hat (und das sind sie, wie wir gesehen haben; sie sind der einzige Weg, der nach dem Aufgeben der Ideenlehre noch zum ewigen, immateriellen Sein führt), dann liegt auch der Inhalt von Buch *ZH* nicht außer dem Bereich einer solchen Metaphysik; ist er aber doch ein erst nachträglich, als sie aus einer Lehre vom obersten Sein eine allgemeine Phänomenologie des Seienden wurde, in sie einbezogener Bestandteil, dann fällt auch das Argument für die frühe Abfassung der Physik, und ihre Verwendung in Buch *A* der Metaphysik wird vielmehr ein Argument für dessen spätere Abfassung. Dafür spräche ja auch das Vorkommen von Motiven in diesem Buch, die nach Jaeger der späteren Metaphysikauffassung angehören: die Bestimmung der Metaphysik als *μάλιστα χαθόλου ἐπιστήμη* 982 a 22 und das Vorkommen des Motivs von *Z 3* 1029 b 3—12, daß das an sich Erkennbarere für den Menschen das weniger Erkennbare ist (womit der Umweg über die sinnliche *οὐσία* motiviert wird), in 982 a 24 *χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν*, obwohl es an sich *ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη* 982 a 31 ist, und dasselbe in 983 a 17—20, wo gesagt wird, daß das, was dem das vollkommene Wissen Besitzenden das Klarste ist, dem Anfänger das Erstaunlichste ist. Daß der „Wirstil“ auch anders erklärbar ist als durch eine Entstehung zu Platos Lebzeiten

² Die Stelle *Z 3* 1029 b 3—12 mag ja wirklich eingeschoben sein. Aber für die übrigen Stellen wird dies S. 206 Anm. ohne weitere Begründung als die oben angeführte einfach behauptet. Von anderen Stellen, die denselben Gedanken aussprechen, aber von Jaeger hier nicht angeführt sind, wird später zu handeln sein.

oder kurz nach seinem Tode, hat H. v. Arnim (Wiener Studien 46, 24 ff.) gezeigt. Die Berührung mit *Περὶ φιλοσοφίας*, die in der beiden Büchern gemeinsamen historischen Übersicht über die bisherige Philosophie liegt, ist nur scheinbar, denn das Ziel ist jedesmal ein ganz anderes: In *Περὶ φιλοσοφίας* soll gezeigt werden, daß diese Lehre, deren zeitlich nächster Vertreter Platon ist, nicht etwa erst von ihm begründet wurde, sondern der Kern aller früheren Religionen des Orientes war und daß es sich hier um das die Geschichte der Menschheit beherrschende, unendliche Male periodisch sich wiederholende Neuauftauchen derselben ewigen Wahrheit handelt (131); in Metaphysik A ist die Absicht kritisch: Aristoteles zeigt, daß die Einseitigkeiten, die den früheren Philosophien, auch wenn sie in gewisser Hinsicht Richtiges sagten, doch anhaften mußten, weil sie nur je eine der 4 *altria* betrachteten, erst in seiner Metaphysik behoben sein können. Es ist die — in fast allen seinen Werken vorkommende — einleitende historische Übersicht über die bisher auf diesem Gebiet vorgebrachten Lehren, die zugleich, durch ihre Disposition, seine eigene Lösung vorbereitet.

Das Buch B, das Problembuch, ist, wie Jaeger aus dem Vorkommen des „Wirstils“ in diesem Buche folgert, „in einem Zuge mit dem ersten geschrieben“ (181). In diesem Buche „kennt Aristoteles das Substanzproblem nur in der Form der speziellen Frage nach der Wirklichkeit der übersinnlichen Welt“ (201). Die Bücher Z—Θ sind gar nicht die Fortsetzung des hier entworfenen Planes (203), sondern ein Bestandteil, der erst dann in die Metaphysik eingefügt werden konnte, als ihr Begriff sich von dem der „Lehre vom übersinnlichen Sein“ zu dem „der Lehre vom Sein als solchem“ verwandelt hatte. Das wird dadurch bewiesen, daß die Bücher ΓΕ dem in B vorgezeichneten Leitfaden der Probleme folgen, während Z ihn verläßt. Abgesehen davon, daß dieser Sachverhalt, wie oben erwähnt wurde, schon dadurch erklärt wäre, daß Z eben als zur Lösung des Hauptproblems nötiger U m w e g zu betrachten ist (als was es sich auch gibt), der daher direkt nicht in der Aufzählung der Probleme enthalten sein kann, wenn er auch zur Lösung des Hauptproblems die

Einleitung bildet: so gibt es ja sogar in Buch *B* einen Hinweis auf diese Teile, nämlich die 14. Aporie (*B* 6 1002 b 33). Die ist eingeschoben, sagt Jaeger S. 222. Aber auch die ersten vier Probleme sind nur in einer Metaphysik als Lehre vom $\delta\nu$ η $\delta\nu$, also einer der späteren Auffassung entsprechenden Metaphysik, verständlich (es sind die Probleme, die sich damit beschäftigen, ob die allgemeinen logischen Axiome auch Gegenstand der Metaphysik sind oder nicht); denn ihre bejahende Beantwortung wird in *I* 3 (das ja nach Jaeger S. 203 — „die vier einleitenden Probleme . . . finden in den unmittelbar folgenden Teilen *IE* ihre Erledigung“ — die plangemäße Fortsetzung von *B* ist) damit begründet: $\delta\eta\lambda\omega$ $\delta\tau\epsilon$ η $\delta\eta\tau\alpha$ $\delta\pi\alpha\chi\epsilon\iota$ $\pi\alpha\sigma\iota$ ($\tau\eta\tau\alpha$ $\gamma\alpha\rho$ $\alpha\delta\tau\omega\iota$ $\tau\delta$ $\chi\alpha\iota\nu\delta\eta\nu$), $\tau\eta\eta$ $\pi\epsilon\eta\iota$ $\tau\delta$ $\delta\nu$ η $\delta\nu$ $\gamma\eta\omega\pi\iota\zeta\eta\tau\omega\iota$ $\chi\alpha\iota$ $\pi\epsilon\eta\iota$ $\tau\eta\tau\alpha\eta$ $\epsilon\sigma\tau\iota\eta$ η $\vartheta\epsilon\omega\pi\iota\alpha$ (1005 a 27). Aber auch bei der Stellung des Problems in *B* wird das Argument vorgebracht, daß, da die $\alpha\delta\eta\omega\mu\alpha\tau\alpha$ $\chi\alpha\theta\delta\lambda\omega\iota\eta\alpha$ $\chi\alpha\iota$ $\pi\alpha\eta\tau\alpha\eta$ $\alpha\delta\eta\chi\alpha\iota$ sind (997 a 12), entweder die Lehre von den $\alpha\delta\eta\omega\mu\alpha\tau\alpha$ auch die von der $\omega\delta\sigma\alpha$ in sich befassen müsse oder umgekehrt, jenachdem welche $\pi\eta\omega\tau\epsilon\eta\alpha$ und $\chi\eta\pi\omega\tau\epsilon\eta\alpha$ ist. Wenn daher die Zuweisung der Axiome an die Metaphysik wirklich geschieht, so muß diese schon als Allgemeinwissenschaft aufgefaßt sein. Ja schon die Stellung des Problems an und für sich ist ein Beleg für das Vorhandensein der Auffassung der Metaphysik als allgemeiner Seinslehre, wie Jaeger selbst S. 224 ausführt: „Für Platon war Dialektik unmittelbar Ontologie, für Aristoteles ist es eine mehr praktische und historische Frage, ob man den Komplex dieser Seinslogik nach wie vor in der ersten Philosophie unterbringen soll. Seine ursprüngliche Metaphysik ist Theologie, Lehre vom vollkommensten Seienden, die abstrakte Dialektik ist nach dem Wegfall der Ideen mit ihr schwer zu vereinigen. Dennoch hat er den Versuch gemacht, sie durch die gemeinsame Beziehung auf das Seiende als solche ($\delta\nu$ η $\delta\nu$) zu verbinden“ — was doch gewiß erst möglich wurde, seitdem das Seiende als solches zum Gegenstande der Metaphysik selbst geworden war, was der späteren Auffassung entspricht. Es wird ja auch zu Anfang des Buches *I* und wieder zu Anfang des Buches *E* das Verhältnis des $\pi\rho\delta\zeta$ $\xi\nu$, das für die Auffassung von *Z* und für den

diesem Buch entsprechenden Metaphysikplan charakteristisch ist, ausführlich entwickelt. Γ 1 beginnt $\text{Ἐστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὃν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό$ (1003 a 21). Diese $\text{ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν}$ (1003 a 23), und in Γ 3 sind die Gesichtspunkte der Bestimmung der Metaphysik durch ihren von den übrigen Wissenschaften getrennten Gegenstand — $\text{ἐπεὶ δὲστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω scil. φύσις}$ (1005 a 33) — und der der Metaphysik als Allgemeinwissenschaft — $\text{τοῦ περὶ τὸ ὃν ἢ ὄν γνωρίζοντος}$ (1005 a 28) — genau so verbunden wie in der angeblich erst nach der Verbindung der Komplexe $B\Gamma E$ und $ZH\Theta$ eingeschobenen Stelle E 1 1026 a 23—32, die die Lösung einer Schwierigkeit sein soll, die sich erst aus dieser vollzogenen Verbindung ergab (vgl. oben S. 5), und noch dazu mit ganz ähnlichen Worten wie dort: $\text{τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ...}$ (1005 a 35). Gerade die enge Verbindung des Buches B mit ΓE , die Jaeger dazu benutzt (203), die Einschiebung von $ZH\Theta$ zu demonstrieren, trägt sehr dazu bei, die S. 201 über das Buch B in so schroffer Allgemeinheit („... kennt das Substanzproblem... nur in der Form der speziellen Frage...“) vorgetragene Auffassung, nachdem sie schon das Vorhandensein der Einleitungsprobleme in Buch B zweifelhaft gemacht hatte, gänzlich zu erschüttern.

Dies gibt Jaeger nun auch zu³, aber mit der Einschränkung, daß, wenn die Bücher $B\Gamma E$ auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht ausschließlich den Standpunkt der von ihm vorausgesetzten früheren Metaphysik vertreten, es sich doch

³ Er spricht dabei von der „Anpassung der älteren Einleitung an den neuen, auch das materielle Sein mitumfassenden Aufbau der Metaphysik“ als vom „Motiv aller Änderungen, die Aristoteles in $B\Gamma E$ vorgenommen hat“ (218). Aber von „Änderungen“ kann, wenigstens was ΓE betrifft, nicht die Rede sein, denn Γ behandelt als Ganzes die Lösung der Probleme, deren Vorhandensein im Plane der Metaphysik nur auf Grund der späteren Auffassung vorstellbar ist, E hingegen ist dazu bestimmt, die Gesichtspunkte der „Lehre vom obersten Sein“ und der „Lehre vom Sein überhaupt“ in Einklang zu bringen, und enthält ja auch „die Aufzählung der in den Büchern $ZH\Theta$ zu untersuchenden Bedeutungen des Seienden“ (216). Keines von beiden Büchern kann also einen im Sinne der späteren Auffassung überarbeiteten Kern besitzen, der die ältere Auffassung vertreten hätte, sondern beide sind ganz auf dem Boden der Auffassung: „Metaphysik ist Lehre vom $\sigmaν$ η $\sigmaν$ “ erwachsen.

zeigen läßt, daß sie dies in ihrer ursprünglichen Form wirklich taten, da wir diese ursprüngliche Form in dem „vielfach für unecht erklärten Stück *K 1—8*“ (216) besitzen, das aus einer Zeit stammt, wo noch Aristoteles „als den Gegenstand der Metaphysik . . . eindeutig und ausschließlich das Unvergängliche und Ewige bezeichnete“ (216). „Es ist eine Nachschrift dieses Teils der Metaphysikvorlesung (nämlich *BΓΕ*, die es ‚Punkt für Punkt wiedergibt‘) aus einem früheren Entwicklungsstadium“ (ebd.).

Daraus, daß Aristoteles in *K 1* 1059 a 39 und *K 2* 1060 a 7⁴ wieder wie in *B 2* 997 a 34 das übersinnliche ewige Sein als Gegenstand der Metaphysik erklärt, folgert Jaeger S. 218², „daß die exklusive Formulierung: entweder Wissenschaft von der sinnlichen Welt oder vom Übersinnlichen, eine für die Gesamttauffassung in *K* durchaus wesentliche ist“. Dies ist aber eine kühne Behauptung, wenn man bedenkt, daß *K 3* genau wie *Γ 1* anfängt: *Ἐπεὶ δέστιν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἡ ὁν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος* 1060 b 31 und dann dasselbe Begriffsverhältnis des *πρὸς ἐν* wie in *Z 1* besprochen wird, ebenso wie es *Γ 1* tut; wenn man ferner liest: *τὰ γὰρ τούτω (scil. ὄντι) συμβεβηκότα καθ' ὅσον ἐστιν ὄν, . . . φιλοσοφίας [ἐστὶν] θεωρῆσαι. τῇ φυσικῇ μὲν γὰρ οὐχ ἡ ὄντα, μᾶλλον δῆ τινήσεως μετέχει, τὴν θεωρίαν τις ἀπονείμειν ἀν* 1061 b 4, wo sie, ganz im Sinne der späteren Auffassung, nicht durch den eigenen Gegenstand, sondern durch die Hinsicht, unter der sie den im übrigen mit den anderen gemeinsamen Gegenstand betrachtet, von den anderen Wissenschaften unterschieden wird, und wenn man sieht, wie hier

⁴ Die zweite Stelle ist, nebenbei bemerkt, nur eine Wiederaufnahme der ersten; denn in beiden Büchern wird zunächst eine kurze Übersicht der Probleme gegeben (*B 1 = K 1*), die in beiden mit einem zusammenfassenden Schlußsatz beendet wird (996 a 15 = 1060 a 1) und dann erst werden die Aporien im einzelnen vorgenommen. Es bezieht sich laut der Anmerkung auch auf dieselbe Stelle 1060 a 7, was Jaeger S. 219 sagt: „Dasselbe . . . Entweder-Oder finden wir . . . an der Stelle, wo sich Aristoteles über das Ziel der ontologischen Untersuchung ausspricht.“ Es handelt sich überhaupt nur um zwei, systematisch sogar nur um eine Stelle. Dementsprechend hätte Jaeger, wo er von der eingeschobenen 14. Aporie spricht (222), die auf *ZΩΗ* verweist, auch die Stelle 996 a 10 . . . καὶ δυνάμεις ἡ ἐνεργεία als zweiten Beleg erwähnen müssen.

(genau wie in *Γ*; vgl. oben S. 12) die Zuweisung der Lehre von den Axiomen an die Metaphysik mit der Begründung geschieht: *ἡ δὲ φιλοσοφία περὶ τῶν ἐν μέρει μέν, ἡ τούτων ἔκαστη τι συμβέβηκεν, οὐ σχοπεῖ, περὶ τὸ ὃν δ’ ἡ ὅν τῶν τοιούτων ἔκαστον θεωρεῖ* 1061 b 25.

Das sieht Jaeger auch ein, und mit den Worten: „Es läßt sich jedoch zeigen, daß auch die ältere Fassung der Einleitung (*K* 1—8) noch nicht die ursprüngliche Form der Metaphysik ist“ (222), auf die die Besprechung der jetzt angeführten Stellen folgt, nimmt er die Behauptung von S. 218 zurück; damit fällt aber auch der auf das Buch *K* aufgebaute Beweis zusammen. Ursprünglich war (201) behauptet worden, daß das Buch *B* als Ganzes ausschließlich die „ältere“ Metaphysikauffassung vertrete. Als sich zeigte, daß dies nicht auf das ganze Buch *B* anwendbar sei, sollte wenigstens erwiesen werden, daß diejenigen Stellen, die im Buche *B* diese ältere Auffassung vertreten, der ursprünglichen, später überarbeiteten Schicht dieses Buches angehörten (216), und zwar sollte das damit bewiesen werden, daß im Buch *K* uns eine ältere Fassung dieses Komplexes (*BΓE*) erhalten ist, in der die für *B* als ursprünglich erklärte Auffassung allein herrschend sei (218). Nun wird auch das zurückgenommen: es zeigt sich, daß in *K* die andere Auffassung ebenso häufig kommt wie im Komplex *BΓE*, ja daß die „alte“ Auffassung im Grunde genommen im ganzen *K* nur an einer Stelle, und zwar an derselben wie in *B*, vorkommt, freilich — das ist der einzige Unterschied — etwas schärfer formuliert⁵. Also ist

⁵ Die beiden anderen Argumente, die außerdem für die Deutung von *K* als ausgesprochenem Vertreter der früheren Auffassung gebracht werden, sind nicht allzu kräftig. Es ist erstens die Beobachtung, daß in *K* nicht, wie in *E* 2 1026 a 33 und 1026 b 1, auf die in den Büchern *ZΗΘ* zu untersuchenden Seinsarten verwiesen wird (216), während die in *E* 2—4 abgehandelten Begriffe des akzidentellen Seins und des Wahr- und Falschseins auch in *K* 8 erwähnt werden. Aber *K* 8 entspricht der Ausführung dieser Begriffe in *E* 2—4, von 1026 b 2 an, und die in *E* 2 1026 a 33 bis 1026 b 1 gegebene Tafel der Seinsarten ist in *K* nur in den Satz *Ἐπεὶ δὲ τὸ ἀπλῶς ὃν κατὰ πλείους λέγεται τρόπονς* 1064 b 15 zusammengefaßt, der dem *Ἐπεὶ δὲ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὃν, πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκός λεκτέον* in *E* 2 1026 b 2 entspricht. Daher beweist auch die Nichterwähnung der anderen Seinsarten in *K* — *σχήματα τῆς κατηγορίας, δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ* — nichts. Das zweite Argument wird von Jaeger S. 220³

auch *K* kein Beweis dafür, daß die von Jaeger als die ältere bezeichnete Auffassung einmal die allein herrschende war, im Gegenteil, es beweist, daß, so weit wir nur zurückgehen können, überall die beiden angeblich unvereinbaren und widersprechenden Auffassungen nebeneinander sich finden. Ja, noch mehr. Derselbe Gedanke, dessen Ausführung in *E* 1 1026 a 23—32 dazu bestimmt sein soll, den Widerspruch zu beseitigen, der in der Vereinigung der beiden Auffassungen liegt (die darin liegende Aporie ist, nach Jaeger, dem Aristoteles selbst „erst nachträglich gekommen, nachdem er die beiden Auffassungen schon miteinander verschmolzen hatte“, S. 227), der also erst nach der vollendeten Vereinigung der Komplexe *BΓΕ* und *ZΗΘ* konzipiert sein kann (vgl. oben S. 6), kommt ganz genau so in *K* 7 1064 b 6—14 vor... *εἰ δὲ στιν ἔτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀχίνητος, ἔτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν*, genau wie *E* 1 1026 a 30 καὶ καθόλου οὐτως δτε πρώτη

 — in demselben *K*, das nach S. 216 „aus einer Periode stammt, wo der Einschub der Substanzbücher *ZΗΘ* noch nicht stattgefunden hatte“. Es ist auffallend, daß Jaeger diese Stelle nicht etwa übersieht oder als eingeschoben erklärt, sondern sie S. 227 sogar als Beweis für die Echtheit der Stelle in *E* erwähnt („Man könnte auf den Verdacht kommen, daß die *ἀπορία* mitsamt der *λύσις*, die so sehr das Gepräge des Aperçus an sich trägt, gar nicht von Aristoteles selbst stamme, stände sie nicht auch in der Fassung *K* 8“), ohne jedoch, unbegreiflicherweise, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Denn es ist doch unmöglich einzusehen, wie eine Anmerkung, die bestimmt ist, die Vereinigung an sich widersprechender Gedankengänge zu motivieren, in demselben Zusammenhange an der entsprechenden Stelle in einer Parallelbehandlung des Stoffes vorkommen könne, wo diese Vereinigung noch nicht vollzogen sein soll⁶.

vorgetragen. Die Nuance ist zuzugeben, aber es ist eben nur eine Nuance, die gegen das ausdrückliche Zeugnis so vieler auch nach Jaeger nicht eingeschobener Stellen nichts zu sagen hat.

⁶ Es ergibt sich übrigens aus dieser Deutung des Verhältnisses von *B* und *K* noch eine zweite Schwierigkeit: Wenn *A*, als innerakademische Polemik, der öffentlichen Lossagung von der Ideenlehre

Ebenso wie in den früheren Teilen — trotz Jaegers entgegengesetzter Behauptung, die er dann jeweils zurückzunehmen genötigt ist — überall und immer schon die Auffassung der Metaphysik als Lehre vom Sein überhaupt neben der von der Metaphysik als Lehre vom obersten, übersinnlichen, ewigen Sein vorkommt⁷, ebenso finden sich umgekehrt auch in den späteren Teilen, die angeblich die Metaphysik nur mehr als „Lehre von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden“ (211) kennen, mehrere Stellen, die sie im Sinne der älteren Auffassung als Lehre vom übersinnlichen Sein bestimmen, ja die sogar die Behandlung der Seinsarten im allgemeinen und die Betrachtung der sinnlichen Substanz nur als Mittel zu jenem eigentlichen Zweck bezeichnen, wie *Z 11 1037 a 10 πότερον δέστι παρὰ τὴν ὅλην τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν αὐτῶν ἐτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἢ τι τοιοῦτον, σκεπτέον δύτερον. τούτου γάρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία* (hier die Bestimmung der Metaphysik durch ihren eigenen Gegenstand, die angeblich typisch für die alte Auffassung ist); nach Jaeger ist freilich diese Stelle nachträglich eingeschoben und soll „das ursprünglich nicht zueinander Gehörende fest verklammern“ (215), aber auch so beweist die Stelle noch, daß Aristoteles auch in der spätesten Zeit die Metaphysik auch durch ihren Gegenstand definiert, und die in *Z* enthaltene Untersuchung nur als Vorarbeit zur Behandlung dieses Gegenstandes betrachtet hat; das ist aber nichts anderes als die angebliche frühere Auffassung. Die zweite Stelle *Z 3 1029 b 3—12* mag wirklich ein Einschub sein, wie schon Bonitz erkannt hat — so sagt Jaeger (205) —, „ohne Folgerungen daraus zu ziehen“; und mit Recht, wie es scheint; denn allein daraus, daß ein Satz

in *Περὶ φιλοσοφίας* vorhergeht, *B* (nach S. 181) in einem Zuge mit *A* geschrieben ist, *K* aber dem *B* vorhergehen soll — wo bleibt dann der Platz für *K*? Es müßte, wie die Physik, die auch vor *AB* angesetzt wird, noch zu Platos Lebzeiten entstanden sein. Dabei soll vor *K* noch eine Fassung der Metaphysik liegen (222). Wie weit müßte die erst zurückliegen!

⁷ Für das Buch *A* haben wir dies oben S. 10 gezeigt.

an irgendeiner Stelle nachträglich eingefügt ist, folgt noch nicht, daß der darin enthaltene Gedanke mit den an dieser Stelle vorgetragenen Gedanken im Widerspruch steht, zumal wenn andere Stellen in diesem Zusammenhang denselben Gedanken aussprechen. Und es ist ja auch das Argument, das Jaeger für seine Behauptung, „die Bücher *ZH* traktieren die Frage der Substanz nicht... im steten Hinblick auf ihr angebliches Ziel, den Existenzbeweis der übersinnlichen Realität“ (206), vorbringt, nämlich daß sie „auf dem Boden der Physik... erwachsen“ (207) sind, eher ein Beweis gegen sie, wenn man daran denkt, was er S. 162 über die enge Verbindung der Gedankengänge der Physik mit denen der frühesten Metaphysik und über die Notwendigkeit der Physik als Unterbau für die Metaphysik gesagt hat. Zudem gibt es noch andere Stellen, die denselben Gedanken enthalten: Z 1 1028 b 13 *πότερον δὲ αὗται μόναι οὐσίαι εἰσὶν η̄ καὶ ἄλλαι η̄ τούτων μὲν οὐδὲν ἔτεραι δέ τινες, σκεπτέον*⁸, und Z 17 1041 a 7, wo wiederum die Behandlung der *αἰσθητὴ οὐσία* mit dem „steten Hinblick auf das angebliche Ziel, den Existenzbeweis der übersinnlichen Realität“ (206) begründet wird (*ἐκ τούτων ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἔχεινης τῆς οὐσίας η̄τις ἔστι χεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν*). Auch diese beiden Stellen müßten nach Jaegers Auffassung spätere Zusätze sein, obgleich er sie nicht einmal erwähnt und sich nicht die Mühe nimmt zu zeigen, daß sie wirklich eingeschoben sind. Aber selbst angenommen, daß er es getan hätte — es bleibt immer noch ein Beweismoment gegen Jaegers Auffassung übrig, demgegenüber die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der einzelnen Stellen nichts entscheidet: es ist der Gedankengang der in Frage stehenden Bücher⁹ selbst. Denn wenn

⁸ Eine Stelle, die ganz ebenso klingt wie die Stelle B 2 997 a 34, aus der so viel gefolgert worden ist, und die, unbefangen betrachtet, eben die Zurückverweisung aus Z auf das Problembuch ist, deren Vorhandensein Jaeger leugnet.

⁹ Es ist übrigens auch hier nicht klar, welche Bücher diese Auffassung vertreten sollen, ebenso wie es in bezug auf die „alte Auffassung“ unklar bleibt, welche Bücher sie vertreten: *BΓE* (203) oder nur *B*, oder nicht einmal *B*, sondern nur die ursprüngliche Form von *B*, die aus *K* erschlossen wird (218), oder nicht einmal *K*, sondern eine vor *K* liegende Fassung (222). Denn einmal spricht Jaeger

der zeigt, daß die Bücher in dieser von Jaeger geleugneten Absicht geschrieben sind, dann beweist es nichts, wenn auch alle die Stellen, die diese Absicht formulieren, nachweisbar erst nachträglich eingeschaltet sind, ebenso wie umgekehrt diese Stellen, wenn die Absicht laut dem Gedankengang eine andere als die in ihnen ausgesprochene ist, eingeschoben sein müssen, auch wenn sich dies nicht an ihnen selbst nachweisen ließe.

Es ist zuzugeben, daß das Buch *Z* die Absicht hat, dem platonischen Seinsbegriff die aristotelische Substanzlehre gegenüberzustellen und der „Übersteigerung des Immaterialismus den Beweis der positiven Bedeutung der Materie (*ὕλη*) und des Substrats (*ὑποκείμενον*) für den Wirklichkeitsbegriff entgegenzustellen“ der platonischen Lehre gegenüber, die

von dem Einschub der Bücher *ZH* (206); es wird damit angenommen, daß in allen drei Büchern kein Rückverweis auf *B* und in *B* kein Verweis auf sie zu finden ist, und Jaeger spricht vom Kapitel Θ 10, das nach ihm „passend am Schluß der Lehre vom Akt und am Eingang der Lehre von der Realität des Übersinnlichen“ steht (212), als von einem Nachtrag, der gleichfalls gelegentlich des Einschubs der Bücher *Z*– Θ gemacht worden sein muß“ (212). Und doch ist es kühn, dem ganzen übrigen Θ diesen vorbereitenden Charakter abzusprechen, wo es doch durch die Anwendung des Begriffs der Energie auf das Verhältnis *εἰδος*–*ὑλη*, durch die Zurückführung der eidetischen auf die kinetische Energie und somit aller Energien *ἐνεργείας τοῦ ἀεὶ κυριότερος πρώτως* 1050 b 5 und durch die Zuschreibung des *πρότερον* und *βέττερον* an jede Energie im Verhältnis zu ihrer *δύναμις* von Anfang an die Lehre von der reinsten Form und dem ersten Beweger, dem obersten Sein, das *πρώτον* und *βέττερον* im Bereich alles Seins ist, ganz deutlich vorbereitet. Daß übrigens Jaeger aus dem Kapitel Θ 10 die Lehre von „einer besonderen, intuitiven Art der Erkenntnis“, einer „zweiten Art von Wahrheit..., auf der alles weltanschauliche Denken beruht“ (212), herausliest, ist eine arge Mißdeutung; denn es sagt nichts anderes, als daß man über ein einfaches, rein *ἐνεργείᾳ* seiendes Wesen nichts aussagen kann, da jede Aussage, als Zusammensetzung, den Gegensatz von Form und Materie voraussetze, und man daher auch nicht in diesem Sinne darüber wahr oder falsch urteilen kann, sondern nur erkennen — oder nicht erkennen —, daß es ist. Insofern ist das „Wahr und Falsch“ hier ein anderes, nicht weil es sich um ein anderes, „intuitives, weltanschauliches Denken“ handelte. So diskursiv auch die Gedankengänge des übrigen Buches Θ sind, kann es doch kaum „weltanschaulicheres“ Denken geben; denn alle Grundbegriffe der Lehre vom übersinnlichen Sein sind damit schon bestimmt, und es wäre verfehlt zu glauben, erst nachher fange die eigentliche Metaphysik an. Dementsprechend betrachtet Jaeger S. 208 und 210 auch nur die Bücher *ZH* als ursprünglich selbständige Abhandlung, deren Gegenstand ausschließlich die sinnliche Substanz bildete.

„das am meisten Allgemeine als das höchste Sein ansah“ (206). Darum werden auch in der Exposition der möglichen Substanzbegriffe die folgenden aufgezählt: *τὸ τι ἦν εἰναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος . . . καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον* 1028 b 34 und dem *τι ἦν εἰναι* und der *ἢη*, unter der Bedingung des *τόδε τι*, als den zwei Seiten der einen Substanz, die aus ihrer Vereintheit besteht, die Substanzialität zugesprochen und gezeigt, wie das Entstehen der Substanz nicht ein Entstehen eines dieser beiden Momente, sondern bloß die Tatsache ihrer Vereinigung ist; vom *καθόλου* hingegen wird gesagt, *ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἔστι, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι*, d. h. 1038 b 35, in deutlicher Polemik gegen Plato, wie das folgende Kapitel zeigt, das mit dem Satz schließt: *δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν εἰδη αὐτῶν (scil. αἰσθητῶν) οὐτως ὡς τινές φασιν* 1039 b 18. Das wird im Kap. 15 von der logischen Seite weiter ausgeführt. Daß aber diese Polemik nicht die letzte Absicht des Buches ist, sondern vielmehr nur auf dem Weg zu der nach Aristoteles' Lehre richtigen Bestimmung des übersinnlichen, ewigen Seins geschieht, das beweist, daß gleich nach der endgültigen Widerlegung der Ideenlehre, die mit 1040 b 26 *ῶστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἔκαστα χωρίς* abschließt, Aristoteles fortfährt: *ἀλλ' οἱ τὰ εἰδη λέγοντες εἰναι τῇ μὲν δρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἰπερ οὐσίαι εἰσὶ . . .* und weiter: *καίτοι κανεὶς εἰ μὴ ἐωράκειμεν τὰ ἄστρα, οὐδὲν ἀνὴρ οἴμαι θάνατον οὐσίαις διδοὺς παρ' ἀς ἡμεῖς θδεψεμεν.* *ῶστε καὶ νῦν εἰ μὴ ἔχοιμεν τίνες εἰσίν, ἀλλ' εἰναι γέ τινας Ἰσως ἀναγκαῖον.* Nicht darin habe Plato geirrt, daß er ewige Wesenheiten annahm, im Gegenteil, das ist eine notwendige Wahrheit, sondern nur darin, daß er sie mit den Formen der sinnlichen Dinge identifiziert habe (*τῇ δὲ οὐκ δρθῶς, ὅτι τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν* 1040 b 29), und kaum daß dergestalt die platonische Lehre vom ewigen Sein widerlegt ist, beginnt Aristoteles, nach dem richtigen Begriff zu suchen: *Τί δὲ χρὴ λέγειν καὶ διποτόν τι τὴν οὐσίαν, πάλιν ἀλλην οἰον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν.* *Ἰσως γὰρ ἐκ τούτων ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας θτις ἔστι*

κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν 1041 a 6 (vgl. oben S. 18). Wollte man diese Stelle als Einschub erklären und auch den folgenden Abschnitt, der schon die immaterielle Substanz zu behandeln beginnt, so müßte man damit auch den ganzen zweiten Teil von Z, von Kap. 12 an, streichen¹⁰, da dieses Stück schon von dort an vorbereitet wird. Daß es eine begriffliche Bestimmung der Substanz gibt — das wird darin ausgeführt — beruht darauf, daß in der Substanz zwei Elemente zu unterscheiden sind, ein materielles, das durch gewisse Seinsbestimmungen dargestellt wird, und ein formales: gewissermaßen die Formel der Zusammenfassung dieser Bestimmungen zu einer Seinseinheit. Darum aber gibt es dort, wo ein materielles Element fehlt und wo das Sein nicht Aktivierung einer Materie, Zusammenfassung potentieller Seismomente ist, sondern reiner Akt und reine Form, überhaupt keine begriffliche Bestimmung und keine Definition: *φανερὸν τούνυν, δτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ διδαχεὶς, ἀλλ' ἔτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων* 1041 b 9. Das ist derselbe Gedanke wie in dem angeblich später eingeschobenen Kapitel θ 10 (vgl. oben Anm. 9), der aber auch schon in der vorhergehenden Kritik der Ideenlehre vorgebracht wurde: *λανθάνει δτι ἀδύνατον δρίσασθαι ἐν τοῖς διδίοις* Z 15 1040 a 27. Nicht daß sie ein getrennt existierendes ewiges Sein annimmt, ist der Fehler der Ideenlehre, sondern daß sie diesem Sein Bestimmungen zuschreibt, wie sie nur in der materiellen Welt möglich sind, und daß diese Bestimmungen in innerlich widerspruchsvoller Weise (*ἔσται γὰρ καὶ ἀνθρωπὸς δὲν φθαρτὸς δὲν ἀφθαρτὸς* I 10 1059 a 11) durch die bloße Behauptung (*προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ρῆμα τὸ „αὐτό“* 1040 b 33) zu immateriellen gemacht werden. In dem Begriff dieses einfachen Seins, in dem die im sinnlichen Sein bestehenden Gegensätze aufgehoben sind, das nicht aus Elementen und Wesensteilen besteht, sondern nur „es selbst“

¹⁰ Die Zugehörigkeit dieses Teiles Z 13 ff. zum ursprünglichen Z wird von Jaeger (203 Anm.) anerkannt, und sogar die hier vorgebrachte Polemik als Argument dafür verwendet, daß „Z ursprünglich gar nicht für den größeren Zusammenhang bestimmt gewesen ist, worin es jetzt eingefügt ist“ — eine Interpretation, die gerade das deutliche Ziel der Untersuchung außer acht läßt.

ist, und daher auch nicht begrifflich bestimmbar, dieses oder jenes, so oder so geartet ist — denn alle Bestimmung stammt laut *Z* 12 aus den Wesensteilen —, sondern bloß: ist, gipfelt die ganze Untersuchung über die sinnliche, nicht einfache Substanz. Dies sollte man um so weniger verkennen, wenn man, wie Jaeger es S. 208 tut („Der Komplex *ZH*, der in sich geschlossen ist . . .“), den engen Zusammenhang zwischen *Z* und *H* betont; denn in *H* wird das Verhältnis *εἰδος-δλη* auf Grund dessen, was in *Z* über Veränderung, Entstehen und Vergehen gesagt worden ist, auf das Verhältnis von Akt und Potenz bezogen, die Ursache des Entstehens als das einheitschaffende Moment erklärt und dann auf den Fall der Wesen, *δσα . . . μὴ ἔχει δλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητὴν* 1045 a 36, die an sich eins sind, übergegangen. Nach Jaeger ist zwar gerade dieses Kapitel *H* 6 ein Einschub, und mit ihm wird auch der Verweis auf dieses Kapitel in *Z*, der die „metaphysische“ Auffassung von *Z* stützen könnte, als unecht erklärt (206¹); aber derselbe Gedanke kommt vorher in *H* 5 1044 b 28 vor: *δσα δ’ ἀνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν η̄ μή, οὐκ ἔστι τούτων δλη* und der Gedanke: nur im Nicht-Ewigen gilt die Dualität *ἐνέργεια-δλη*, wäre auch so der Abschluß von *H*. Diese Begriffe, der der reinen Form und der der reinen Energie, die in *Z* und *H* noch nicht geradezu erwiesen, aber — als übersinnliche Komplemente zu der in Materie und Form, Akt und Potenz dualistisch zerfallenden sinnlichen Wirklichkeit — deutlich vorausgesetzt werden, beweist das Buch *Θ* als existierend, indem es die Stufenleiter des Seins von der Potenz zum Akt und innerhalb des Akts vom eidetischen zum kinetischen zurückverfolgt, bis zum obersten Sein, ohne das alle übrigen Seinsarten nicht denkbar wären, da es sie alle verursacht, als reine Energie — weil es sonst nicht der erste Beweger wäre — und reine Form, weil es reine Energie ist.

Man kann *ZHΘ*, wenn man dem Gedankengang dieser Bücher gerecht werden will, gar nicht anders interpretieren als in Beziehung auf dieses Ziel, schon darum nicht, weil eine Substanzlehre, in der die Form gegenüber der Materie, der Akt gegenüber der Potenz das *βέλτιον* und *πρότερον* ist, nicht denkbar wäre ohne eine reine Form und einen reinen

Akt als eigentlichen Gegenstand der Metaphysik im Hintergrunde — selbst wenn wir gar nicht wüßten, daß die aristotelische Metaphysik sich auch ausdrücklich zu diesem Gegenstande bekennt —, ebenso wie umgekehrt eine solche Metaphysik, nachdem einmal die Ideenlehre aufgegeben war, undenkbar ist ohne eine solche Behandlung der Substanzlehre als Unterbau, wie es ja auch Jaeger in dem, was er über *Περὶ φιλοσοφίας* sagt, betont hat. Wenn er demgegenüber das Buch *Α* als Beweis anführt, daß die frühere Metaphysik „die Lehre von der sinnlichen Substanz überhaupt noch nicht als integrierenden Bestandteil der ersten Philosophie kannte“ (S. 230), so ist darauf zu erwidern, daß es ja auch nur seine, Jaegers, Behauptung ist, die durch eine genaue Analyse der Bücher *ZΗΘ* widerlegt wird, daß in ihnen die sinnliche Substanz um ihrer selbst willen behandelt werde und als solche schon zur Metaphysik gehöre. In diesem Sinne „integrierender Bestandteil“ der Metaphysik wurde die sinnliche Substanz nie, auch nicht in *ZΗΘ*; im Sinne einer notwendigen Vorbereitung ist sie es in *Α* 1—5 ebenso schon wie in dem von *ZΗΘ* angedeuteten Plane¹¹. Ebensowenig wie es eine aristotelische Metaphysik gegeben hat, die nicht von der Analyse der sinnlichen Substanz ausgegangen ist und die den Begriff ihres Gegenstandes, des übersinnlichen Seins als des obersten und ersten Seins, nicht aus der vergleichenden Be- trachtung der Stufenreihe der verschiedenen Seinsarten ge- wonnen hätte (was ja auch der einzige mögliche Weg war, seitdem die platonische Identifizierung des Vollkommensten mit dem Allgemeinsten gefallen war) und die nicht in diesem Sinn Allgemeinwissenschaft vom Sein gewesen wäre, ebenso- wenig hat es je eine Metaphysik gegeben, die die sinnliche Substanz um ihrer selbst willen behandelt hätte und in der „die ältere platonisierende Lehre von der transzendenten,

¹¹ Daß Jaeger sich darauf beruft, daß der eigentlich metaphysische Teil *Α* 6—9 doppelt so lang ist wie der den Büchern *ZΗΘ* ent- sprechende vorbereitende Teil *Α* 1—5, ist so lange kein Argument, als wir nicht wissen, wie lang die auf *Θ* folgende, eigentlich meta- physische Abhandlung des späteren Planes war oder hätte werden sollen. Denn auch Jaeger selbst betrachtet *Θ* 10 als die (freilich sekundäre) Überleitung von *ZΗΘ* zu einem die eigentliche Metaphysik behandelnden Abschnitte (212).

stofflosen Form zwar noch als Spitze fortexistiert, ohne jedoch den Hauptraum des Interesses noch für sich in Anspruch zu nehmen“ (211). Und selbst wenn wirklich (was aber, wie eine genaue Untersuchung von *BΓΕ* und *K* einerseits und von *ZΗΘ* anderseits ergibt, gar nicht der Fall ist) in den früheren Teilen der eine, in den späteren Teilen der andere Gesichtspunkt stärker betont würde, so würde daraus noch immer nicht ein innerer Gegensatz der beiden Auffassungen folgen, wie ihn Jaeger voraussetzt, der sie ja als einander aufhebende Formulierungen des Begriffs der Metaphysik betrachtet und den nachträglichen Versuch, den in der Vereinigung der beiden Auffassungen liegenden Widerspruch durch eine sie verbindende Formel zu beseitigen, als mißlungen bezeichnet (227; vgl. oben S. 6).

Auf dieser — wie wir gesehen haben, aus einer einseitigen und in sich widerspruchsvollen Interpretation der Bücher *A*, *BΓΕ*, *K* und *A* nach der einen, *ZΗΘ* nach der anderen Richtung hervorgehenden — Analyse der Metaphysik beruht¹²

¹² Denn die Behandlung aller übrigen Werke geht schon von der an der Analyse der Metaphysik erwiesenen Voraussetzung aus, daß alles Idealistische, Absolute und Normative am Anfang, alles die Empirie Berücksichtigende, Einzelwissenschaftliche am Ende der Entwicklung des Aristoteles stehen muß, eine Auffassung, die sich auf das Verhältnis der Eudemischen Ethik zur Nikomachischen noch anwenden läßt, wenn auch mit starker Überreibung des empiristischen Zuges der Nikomachischen Ethik, während sie in der Politik Jaeger nötigt, trotz vieler dagegen sprechender Gründe den Idealstaatsentwurf in Politik *HΘ* als den frühesten Teil der Politik zu bezeichnen, einzig aus dem Grunde, weil nach Jaegers Auffassung der spätere, empiristische Aristoteles prinzipiell keinen Idealstaatsentwurf mehr aufstellen konnte. Ebenso muß die *νοῦς*-Lehre in *Περὶ ψυχῆς* III ein alter platonischer Bestandteil der Seelenlehre sein, die „psychophysische Seelenlehre“ der beiden anderen Bücher spätere Lehre, selbst wenn sich dies, wie Jaeger S. 357 zugibt, philologisch gar nicht nachweisen läßt, nur darum, weil nach Jaegers Voraussetzung zwischen diesen beiden „auf verschiedenem geistigen Grunde erwachsenen Teilen“ eine unüberbrückbare Kluft besteht (355). Die übrigen Argumente, die Jaeger sonst noch außer den aus der Metaphysik gewonnenen zur Bestätigung seiner Auffassung vorbringt, sind nicht beweisend. Wenn er S. 376 die Einführung einer Mehrzahl von Bewegern in *A* 8 als eine das bisherige metaphysische Weltbild des Aristoteles aufhebende Konzession an die empirische Forschung betrachtet, die „seinem unbeugsamen Tatsachensinn Ehre macht“, so übersieht er, daß auch hier noch (vgl. 1073 a 24) dem unbewegten Bewegter der Vorrang vor den übrigen bleibt. Und wenn Jaeger in der Einleitung zu *Περὶ ζῴων μορίων* den Satz: *διὰ τὸ μᾶλλον καὶ*

die Gesamtdarstellung der philosophischen Persönlichkeit des Aristoteles und seiner „Stellung innerhalb der geistigen Bewegung seines Jahrhunderts“ (394), die im Schlußkapitel (393 ff.) gegeben wird. Es ist danach ganz falsch, Aristoteles als das „Haupt des Dogmatismus“ zu betrachten und ihn in diesem Sinne Kant gegenüberzustellen; im Gegenteil, seine Philosophie ist „in kritischer Absicht begründet worden“ (402). „Innerhalb der ... geschichtlichen Schranken bedeutet die Metaphysik ... eine Problemlage gegenüber der platonischen Ontologik, die ziemlich genau derjenigen Kants gegenüber dem dogmatischen Rationalismus des 18. Jahrh. entspricht“ (405). Er trug „aus dem Zusammenbruch der wissenschaftlichen Form, in der Platon die neue Realität des Übersinnlichen begründet hatte und in der sich einen Augenblick lang überschwenglichstes Erlebnis des Unerfahrbaren mit exakter Wissenschaft restlos zu decken schien“, „gleichsam als *depositum fidei* die unerschütterliche Zuversicht heim, daß in dem platonischen Glauben seiner Jugend der tiefste Kern doch wahr sein müsse“ (404). Er sucht das von Plato übernommene Weltbild mit den von ihm zuerst vorbildlich und für alle Zeiten ausgebildeten Methoden des analytischen Denkens (394 ff.) wissenschaftlich zu begründen (403). „Die Metaphysik ist der grandiose Versuch, dieses die Grenzen menschlicher Erfahrung übersteigende Etwas für den kritischen Verstand zugänglich zu machen“ (404). Sie geht hervor „aus der inneren Spannung zwischen intellektuellem Gewissen und religiösem Weltanschauungstrieb“ (403). Darum „geht sie

πλέιστα γνωρίζειν αὐτῶν λαμβάνει τὴν τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχήν zunächst übersetzt: „Die anderen Gegenstände sind in höherem Grade und größerer Anzahl dem Erkennen zugänglich und erringen daher in wissenschaftlicher Hinsicht den Vorrang“ (361 f.) und dies dann später (364) mit „Vorrang der Wissenschaftlichkeit“ wiedergibt und daraus folgert, Aristoteles habe „die Metaphysik jetzt nur durch die ewige Sehnsucht des menschlichen Gemüts gerechtfertigt“ (363), während die Stelle gar nichts anderes besagt, als daß an den sinnlichen Gegenständen „mehr zu erkennen“ ist dem Material nach, indes die Metaphysik die größere *τιμότης τοῦ γνωρίζειν* 644 b 33 hat, exakter und also im aristotelischen Sinn auch wissenschaftlicher ist, obwohl uns ihr Gegenstand minder erkennbar ist (derselbe Gedanke wie in Metaph. A 2): so ist das eine vom philologischen Standpunkt sehr bedenkliche Art zu interpretieren.

auch, im Gegensatz zu allen übrigen Wissenschaften, nicht von einem gegebenen Gegenstande aus, sondern hebt mit der Frage nach der Existenz ihres Gegenstandes an“ (405).

Aber Aristoteles „bleibt trotz seiner kritischen Wendung wie Platon an die Vorstellung gebunden, daß jedes wirkliche Wissen einen außerhalb des Bewußtseins liegenden Gegenstand ($\xi\omega\ \delta\iota\ \kappa\alpha\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\delta\iota\omega$) voraussetze. ... Dieser Realismus ist... allgemein griechisch“ (ebd.). Das ist die oben, im Vergleich mit Kant, erwähnte historische Beschränkung — und an diesem Realismus mußte auch sein Versuch, die von Platon übernommenen „religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen“ mit dem „wissenschaftlichen, analytischen Denken“ zu einem einheitlichen Weltbilde zu vereinigen, notwendig scheitern (403 f.). So „wurde die Begründung der wissenschaftlichen Philosophie der unmittelbare Anstoß zur endgültigen Trennung der Wissenschaft von der Philosophie“ (398); schon Aristoteles selbst hat sich darauf beschränkt, die Lehre vom übersinnlichen Sein „nur durch die ewige Sehnsucht des menschlichen Gemüts“ zu rechtfertigen (363) und die Wahrheit metaphysischer Sätze auf eine besondere intuitive Art der Erkenntnis zurückzuführen (212), während im Gebiet der Wissenschaft die „Umlagerung des Schwergewichts nach der Seite der positiven Forschung“ (429) sich vollzieht und die „Empirie schließlich Selbstzweck“ wird (359). Daher verharrt in den Jahrhunderten nach ihm die Philosophie in unwissenschaftlichem Dogmatismus „gültiger Sätze“, während die Wissenschaft sich von jeder philosophischen Voraussetzung und Absicht befreit. „Weltanschauungstrieb und Wissenschaftsstrenge haben sich in der Antike nicht wieder zusammengefunden“ (432).

An dieser Gesamtdarstellung, die nach Jaeger selbst das eigentliche Ziel des Buches ist (denn „wir gelangen zu einem produktiven Verhältnis zu Aristoteles erst auf dem Umweg über die geschichtliche Erkenntnis dessen, was er innerhalb der griechischen Kultur und Philosophie bedeutet hat“ (393), ist eines auffallend: daß sie nicht einmal aus der Analyse und Interpretation der Metaphysik, wie sie Jaeger in seinem Buche gibt, und aus der dort vorgeführten Entwicklung folgt,

selbst wenn diese so stattgefunden hätte und selbst wenn ihr ein Gegensatz der Auffassungen zugrunde liegt. Denn nach Jaegers Darstellung müßte man doch annehmen, daß Aristoteles zur Erkenntnis des unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen den von Plato übernommenen weltanschaulichen Denkgebilden und dem von ihm selbst ausgebildeten wissenschaftlichen Denken bei irgendeinem unlösbaren Problem, bei einer Antinomie gelangt ist, an der ihm die Inkommensurabilität der beiden verschiedenen „Denkdimensionen“ (357) bewußt wurde, und an der er den Versuch, die platonische Intuition wissenschaftlich zu begreifen, als gescheitert erkennen mußte. Nach der aus der Analyse der Metaphysik gefolgerten Entwicklung geht aber der völligen Verweisung der Lehre vom ewigen Sein in den Bereich des „Ahnens“ und der „ewigen Sehnsucht“ ein Stadium voraus, in dem diese metaphysischen Lehren zwar nicht mehr „den Hauptraum des Interesses in Anspruch nehmen“, aber doch noch „als Spitze fortexistieren“ (211), und auch die Gedanken des Buches θ führen mit rein „wissenschaftlichen“ Schlußfolgerungen auf den Begriff des ersten Bewegers und der reinen Energie hin, obwohl es dem Komplex $ZH\theta$ angehört, für den nach Jaeger Metaphysik nur mehr allgemeine Lehre von den Seinsarten ist. Wenn aber diese Verlegung des Schwergewichts nach der Seite der Empirie schon begonnen hat, noch bevor Aristoteles zur Erkenntnis der Kluft zwischen Weltanschauung und Wissenschaft gelangt ist, so ist doch die konsequente Fortsetzung dieser Entwicklung, selbst bis zu dem Punkte, auf dem die „Empirie Selbstzweck“ wird, verständlich, ohne daß man dann noch diese Erkenntnis, von der im übrigen keine Spur in Aristoteles' Schriften zu finden ist, als Grund dafür heranzuziehen braucht. Wenn Jaeger dies doch tut, und in seiner Gesamtdarstellung das Bewußtsein dieser Erkenntnis als das treibende Moment in der Hinwendung des Aristoteles zum Empirismus bezeichnet, während dieses Motiv in der Analyse der Entwicklung gar nicht vorkommt, so ist daraus zu sehen, daß diese seine Darstellung nicht einmal in der Analyse der aristotelischen Schriften, die Jaeger selbst in seiner Untersuchung vornimmt, begründet

ist, sondern einfach aus der von der Analyse der Schriften ganz unabhängig gemachten Voraussetzung stammt, daß es einen solchen Zwiespalt zwischen Weltanschauung und Wissenschaft, zwischen Glauben und Wissen (404) eben gebe, die dann erst nachträglich in die Interpretation des Aristoteles hineingetragen wird.

Wenn Jaegers Buch als eine kantianische oder sonstwie kritizistische Widerlegung des Aristoteles gedacht wäre, die den „transzentalen Schein“ (Kr. d. r. V. Elementarlehre II. Tr. Logik II. Abth. Transsc. Dialektik Einl.), der in der unbestreitbaren Tatsache liegt, daß hier ein System vorhanden ist, das wirklich durch bloßes wissenschaftlich-analytisches Denken metaphysische Wahrheiten notwendig und widerspruchsfrei feststellt, polemisch-logisch aufzulösen bestimmt wäre, und den „griechischen Realismus“ als falsch und eben als die Fehlerquelle dieses „Dogmatismus“ erweisen sollte, so ließe sich darüber, dafür und dagegen, philosophisch verhandeln; aber als historische Betrachtungsweise ist ein solches Hineinragen moderner Gedankengänge in die aristotelische Philosophie nicht annehmbar. Wenn man schon den „griechischen Realismus“ als notwendig gegebene historische Schranke auffaßt, wer gibt einem dann das Recht, die eigene, vielleicht ebenso historisch beschränkte Auffassung als Norm der Beurteilung der anderen zu verwenden? Wenn es nicht „richtige“ oder „falsche“, sondern bloß „historisch notwendige“ Gedanken gibt, inwiefern kann es dann überhaupt objektive geben, an denen wir die anderen messen dürfen, und warum, selbst wenn das möglich wäre, sollte dann gerade unsere moderne Auffassung der archimedische Punkt sein, von dem aus man die übrigen, historisch bedingten Gedankengebilde begreifen kann? — es müßte denn sein, daß sie die richtige wäre, was wieder ein Verlassen des historischen Standpunkts zugunsten des objektiv-logischen bedeutet. Aber wie wäre überhaupt ein „geistiger Ort“ zu denken, von dem aus man die anderen Denkgebilde verstehen könnte und der über ihren historischen Bedingtheiten stände, wenn er nicht seiner bloß logischen Richtigkeit wegen den anderen übergeordnet wäre? Das ist eine Frage, die sich die wenigsten

vorlegen und noch keiner von denen beantwortet hat, die diese „historische Betrachtungsweise“ anwenden.

So verdienstvoll Jaegers philologische Feststellungen sind — von denen einige, wie der Nachweis der Echtheit der Eudemischen Ethik und des Buches *K* der Metaphysik, geradezu Entdeckungen genannt zu werden verdienen —, solange sie sich bloß auf das philologische Gebiet beschränken, so zweifelhaft und unbegründet sind sie, sobald sie sich auf seine philosophische Gesamtansicht der Entwicklung des Aristoteles gründen. Denn diese ist — das glauben wir in der gegenwärtigen Untersuchung gezeigt zu haben — nicht eine notwendig aus den philologischen Feststellungen sich ergebende Konsequenz, sondern ein Postulat, auf das hin viele — an sich sehr unwahrscheinliche — philologische Behauptungen erst aufgestellt worden sind. Dieses Postulat entspringt aber aus der unbesonnenen Übertragung der Maße, Kriterien und Grundauffassungen der modernen Philosophie auf jede Philosophie überhaupt, und das Ergebnis, das so entstehen mußte, ist eine gewaltsame Umdeutung und Mißdeutung der aristotelischen Philosophie — eine notwendige Folge des Mangels an philosophischer Objektivität, die zu jeder philosophiegeschichtlichen Arbeit ebenso notwendig ist wie eine gewissenhafte philologische Methode zu gedeihlicher philologischer Arbeit. Jaeger, der über diese verfügt, solange er sich bloß auf dem Gebiete der Philologie bewegt, läßt jene völlig vermissen, sobald er auf das eigentlich philosophische Gebiet übergeht, und so ist ein Werk entstanden, das, trotz vieler verdienstlicher Vorzüge im einzelnen, doch ein Bild von der aristotelischen Philosophie gibt, dem im Interesse der historischen Objektivität entschieden widersprochen werden muß.

Der Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde.

Gedanken zu Geysers Buch über das Prinzip vom zureichenden Grunde¹.

Von Franz Maria Sladeczek S. J.

Eine der meist umstrittenen Fragen der Gegenwart ist: Wie erhärtet man kritisch die objektive Gültigkeit des Satzes vom hinreichenden Grunde? In zahlreichen Einzeluntersuchungen haben in den letzten Jahrzehnten gerade scholastische Philosophen sich mit dieser Frage beschäftigt. In jüngster Zeit hat der bekannte Münchener Philosoph J. Geyser in einer eigenen Schrift zu den wichtigsten Lösungsversuchen Stellung genommen und auf einem ganz eigenen neuen Wege des Problems Herr zu werden gesucht. Ist es ihm gelungen? Das ist die Frage, die sich uns aufdrängt.

Wie Schopenhauer unterscheidet G. mit Recht den Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde und den vom hinreichenden Seinsgrunde. Hängen beide Sätze auch eng zusammen, so sind es doch durchaus verschiedene Prinzipien, die eigens begründet werden müssen. Gegenstand unserer gegenwärtigen Untersuchung sei darum nur der Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde. Auf das Prinzip vom hinreichenden Seinsgrunde werden wir später eingehen.

I. Die Eigenart des Erkenntnisgrundes.

G. entwickelt die Eigenart des Erkenntnisgrundes aus der Natur der Erkenntnis. Unter Erkenntnis versteht er „jedes mit der Eigenschaft der Wahrheit ausgestattete geistige Erfassen eines Gegenstandes irgendwelcher Art“ (23). Die Erkenntnis ist entweder ein Urteil, d. h. ein Gedanke, der etwas von etwas als wahr behauptet (23), oder das Sehen eines Sachverhaltes, worauf sich ein Urteil gründet (34). Im Urteil unterscheidet G. den Inhalt und die Form. Der Urteilsinhalt ist der Gedanke eines Sachverhaltes eines Gegen-

¹ Geyser, Joseph, Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Eine logisch-ontologische Untersuchung. Lex.-8° (136 S.) Regensburg (1929), J. Habbel, Geb. M 7.—.

standes, z. B. des Sichwidersprechens des hölzernen Eisens, der Rundheit des Kreises usw. Diese Sachverhalte sind entweder solche des Seins oder des Nichtseins, z. B. Schmelzbarkeit des Goldes, Nichtschmelzbarkeit der Kohle, Sein der Kreuzfahrer, Nichtsein der Nibelungen usw. Die Urteilsform besteht in dem Gedanken, daß es so sei, wie der Urteilsinhalt besagt, bzw. daß es nicht so sei, sich nicht so verhalte, wie jener besagt (23 f.).

„Im Zutreffen des eben genannten Gedankens besteht die Wahrheit des Urteils, im Nichtzutreffen seine Falschheit. Wer von einem bestimmten Gegenstande einen bestimmten positiven bzw. negativen Sachverhalt denkt, indem er denkt, daß er an ihm bestehe bzw. an ihm nicht bestehe, der denkt die Wahrheit, wenn es sich tatsächlich (objektiv) so verhält, und einen Irrtum, wenn es sich entgegengesetzt verhält, als er denkt. Man muß also zwischen dem Sachverhalt selbst und dem Denken desselben genau unterscheiden. Jener ist unabhängig von diesem Denken, dieses Denken aber kann ihn treffen oder verfehlen, mit ihm übereinstimmen oder im Gegensatz zu ihm stehen. Demgemäß läßt sich die Wahrheit des Urteils auch definieren als die Übereinstimmung des gedachten mit dem tatsächlichen Sachverhalt“ (24).

Die Urteilsform ist schon mit dem Denken des Bestehens bzw. Nichtbestehens des vorgestellten Sachverhaltes erreicht. Von diesem Denkakt als solchem muß nun aber die Zustimmung zu ihm bzw. seine Ablehnung unterschieden werden. Die Eigenschaft der Wahrheit oder Falschheit beim Urteil entsteht keineswegs erst mit diesem Akt der anerkennenden oder ablehnenden Stellungnahme. Die Stellungnahme hat vielmehr die Wahrheit des Urteils zu ihrem Gegenstande. Sie ist das Fürwahrhalten bzw. das Fürfalschhalten des Gedankens, daß der vorgestellte Sachverhalt bestehe bzw. daß er nicht bestehe (25).

„Das Anerkennen sowohl wie das Ablehnen eines Urteilsgedankens unterliegt der Modifikation, daß es vom Subjekt entweder mit Sicherheit oder nicht mit Sicherheit, sondern mehr oder minder unsicher und zweifelnd gesetzt wird. Wichtiger aber ist noch, daß auch durch die größte Sicherheit und Bestimmtheit, mit der ein Subjekt einen gewissen Gedankeninhalt für wahr bzw. für falsch hält, an und für sich noch keineswegs auch schon irgendwie verbürgt ist, daß nun dieser Gedanke auch tatsächlich wahr bzw. falsch sei. Der Grund ist klar. Das Fürwahrhalten hängt vom Subjekt ab, ist seine Tat und Setzung. Das Wahrsein

des für wahr gehaltenen Gedankens aber hängt mitnichten ebenfalls vom Subjekt und seinem Setzungsakt ab, sondern ausschließlich vom Gegenstande und seinen objektiven Sachverhalten: und die sind etwas ganz anderes als das Subjekt und seine Akte. Heraus folgt, daß nicht nur gefragt werden muß, ob ein gewisses Urteil wahr oder ob es falsch sei, sondern daß es nicht minder berechtigt, ja durchaus notwendig ist zu fragen, ob ein vorliegendes Fürwahrhalten bzw. Fürfalschhalten berechtigt und richtig oder vielmehr unberechtigt und irreführend sei. Berechtigt ist die Sicherheit (Festigkeit) des Fürwahrhaltens nur, wenn die Wahrheit des in Frage stehenden Urteils gewiß ist. Die Gewißheit ist demnach etwas anderes als die vorhin genannte Sicherheit; sie ist eine objektive Eigenschaft des Urteils, während diese etwas Subjektives, d. h. ein Verhalten des Subjektes ist“ (25 f.).

Damit also das Urteil gewiß sei, muß es sich auf etwas gründen, das dem Subjekt sagt, wie es sich zu entscheiden habe, um richtig zu gehen. Dieses Etwas nun ist nichts anderes als das, was man den *zureichenden Grund der betreffenden Erkenntnis* nennt (26 f.). Welches der Erkenntnisgrund der Urteile ist, die aus anderen Urteilen durch ein rechtmäßiges Schlußverfahren gefolgert werden, ist leicht ersichtlich. Welches ist aber der Erkenntnisgrund der unzurückführbaren Urteile? Es kann nur ihre unmittelbare Evidenz sein. Unter ihr versteht G. das unmittelbare klare Wahrnehmen jenes objektiven Sachverhaltes, den das Urteil durch seinen Inhalt meint und behauptet (37). Er unterscheidet die logische und die Wahrnehmungsevidenz. Die logische Evidenz ist „*das klare und deutliche Sehen (Erkennen) eines Sachverhaltes in der Struktur seiner Glieder*. Wer z. B. das Wesen von Kreis und Tugend erfaßt hat, ersieht daraus unmittelbar, daß ein Kreis nicht Tugend haben kann.“ Wer begreift, was die Zahlen 10 und 9 besagen, sieht auch, daß 10 mehr ist als 9 (33).

Die Wahrnehmungsevidenz begründet die Tatsachenurteile. Beispiele für Tatsachenurteile sind, daß gegenwärtig die Sonne scheint, daß Rot und Grün einander unähnlich sind u. dgl. Die Wahrnehmungsevidenz, auf die sie sich gründen, besteht in meinem unmittelbaren Bewußthaben, d. h. schlichten Wahrnehmen des von mir in meinem Urteil ausgesprochenen Sachverhaltes (35).

Zusammenfassend sagt G.: „Das Fürwahrhalten eines Urteils hat also nur dann eigentlichen logischen Wert, wenn und soweit es sich auf eine Erkenntnis gründet, die nach ihrem Inhalt und ihrem logischen Zusammenhang mit jenem Urteil geeignet und ausreichend ist, die Wahrheit desselben objektiv gewiß zu machen. Dieser Satz ist der Inhalt des Prinzips der zureichenden Erkenntnisbegründung“ (37).

G. entwickelt eine beachtenswerte Analyse der Erkenntnis, aus der er die Notwendigkeit eines hinreichenden Erkenntnisgrundes für jede gewisse Erkenntnis folgert. Gleichwohl bleiben manche nicht unwesentliche Fragen ungeklärt und ungelöst. Sie beziehen sich auf die Natur der Wahrheit, der Gewißheit und des Erkenntnisgrundes.

1. Die Natur der Wahrheit.

Bei der Definition der Wahrheit handelt es sich nicht um eine bloße Wortdefinition, sondern um eine Wesens- oder Sachdefinition. Die Scholastiker unterscheiden bei der Wahrheit die unvollkommene und die vollkommene Wahrheit. G.s Definition der Wahrheit paßt auf die unvollkommene Wahrheit, genügt aber nicht für die vollkommene Wahrheit. Die vollkommene Wahrheit sehen die Scholastiker nur in dem, was dem unüberwindbaren Wahrheitsstreben, das sich in der Seele jedes Menschen geltend macht, entspricht. Was dieses naturhafte Wahrheitsstreben naturgemäß zur Ruhe kommen läßt, das ist vollkommen Wahrheit. Es entspricht auch dem, was man allgemein nach dem Sprachgebrauch unter Wahrheit versteht. Dieses unüberwindbare Wahrheitsstreben erreicht erst dann sein Ziel, wenn unsere Erkenntnis mit dem objektiven Sachverhalte, so wie er in sich ist, übereinstimmt und diese Übereinstimmung im Erkenntnisakte selbst erfaßt ist. Darin ist die „Übereinstimmung des gedachten mit dem tatsächlichen Sachverhalte“ enthalten. Es ist aber noch mehr darin enthalten. Die Übereinstimmung wird selbst im Erkenntnisakte durch eine einschließliche Reflexion miterfaßt. Ohne diese Erfassung wüßten wir nicht, daß unsere Erkenntnis mit dem objektiven Sachverhalte übereinstimmt,

wüßten wir nicht, daß wir den objektiven Sachverhalt, so wie er in sich ist, erfassen; ohne diese Erkenntnis käme unser Wahrheitsstreben nicht zur Ruhe. Wenn man auch jede bloße Übereinstimmung einer (intellektuellen) Erkenntnis mit dem objektiven Sachverhalte mit Recht „Wahrheit“ im eigentlichen, wenn auch unvollkommenen Sinne nennt, so haben wir die Wahrheit im vollen Sinne des Wortes erst dann, wenn diese Übereinstimmung selbst vom erkennenden Subjekte mitverfaßt wird. Aus ihr läßt sich denn auch die Natur der Gewißheit und des Erkenntnisgrundes bestimmen².

Zuvor muß aber die Eigenart der Wahrheit noch nach einer anderen Seite erörtert werden. Was ist nämlich unter dem „tatsächlichen Sachverhalt“ zu verstehen, mit dem die „wahre“ Erkenntnis übereinstimmt? G. sagt selbst: „Der Kardinalpunkt dieser Streitfragen ist der, ob die wissenschaftliche Erkenntnis den erkannten ‚Gegenstand‘ durch das synthetische Denken schaffe, oder aber ob dieser umgekehrt von ihr unabhängig sei und ihr vorausgehe, so daß sie sich nach ihm zu richten habe. Als ein ‚Erfassen‘ läßt sich das Erkennen evident nur im zweiten Fall sinnvoll bezeichnen. Selbstverständlich ziehen die Gegensätze in der Grundauffassung der Erkenntnis entsprechende Gegensätze in der Auffassung des wichtigen Wahrheitsbegriffes logisch nach sich“ (39³). G. faßt mit Recht die Wahrheit als ein „Erfassen des Gegenstandes bzw. des Sachverhaltes eines Gegenstandes“ auf und damit den Gegenstand selbst im zweiten Sinne. Er ist unabhängig vom Denken. Das Denken kann ihn treffen oder verfehlen (24).

Unabhängig vom Denken können nur solche Sachverhalte sein, von denen sich das „reale Sein“ (ens reale) aussagen läßt. Was unter dieses reale Sein fällt, haben wir eingehend bei der Erörterung der verschiedenen Bedeutungen des Seins dargelegt³. Nicht fallen unter das „reale Sein“ die Gedankendinge (entia rationis), weil sie wesensmäßig vom Denken gebildet werden, also nicht unabhängig vom

² Schol 5 (1930) 353 ff. — C. Frick, Logica (Freiburg i. Br. 1925⁶) 101 ff.

³ Schol 5 (1930) 192 ff.

Denken sind, wenn sie auch mehr oder weniger ein Fundament im „realen Sein“ haben. Soweit sie auf ein „reales Sein“ bezogen werden und in ihm fundiert sind, kann durch sie ein objektiver, vom Denken unabhängiger Sachverhalt ausgedrückt werden. Die Übereinstimmung mit ihnen, als Gedankeningen, selbst, kann aber nicht als Wahrheit bezeichnet werden. Ein Gedankening ist eben dasjenige, das objektiv (gegenständlich) im menschlichen Verstande sich vorfindet, ohne in der wirklichen Seinsordnung verwirklicht werden zu können, was also nur als Gedachte existieren kann⁴.

Wenn der „Gegenstand“ durch das Denken selbst gebildet wird, so kann von einem „Erfassen“, wie G. mit Recht sagt, sinnvoll nicht die Rede sein, und damit auch nicht von Wahrheit.

Dem steht nun eine Auffassung entgegen, die auf B o l - z a n o zurückgeht und von nicht wenigen neueren Phänomenologen vertreten wird⁵. Nach ihr hat jeder „Gegenstand“ ein vom Denken unabhängiges „Bestehen“, also auch diejenigen Gegenstände, die nach scholastischer Auffassung formell „Gedankeninge“ sind, z. B. das „Nichtsein“. Der „Gegenstand überhaupt“ ist nach ihr noch jenseits von Sein und Nichtsein, und zwar unabhängig vom Denken. Diese Auffassung ist der idealistischen, die alle Gegenstände als durch das Denken gebildet ansieht, extrem entgegengesetzt und geht weit über das Ziel hinaus, ja kann folgerichtig selbst wieder in den Idealismus umschlagen. Sie hebt nämlich den absoluten Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein, der unteilbar (in indivisibili) ist, auf, und damit die absolute Unvereinbarkeit kontradiktiorischer Gegensätze, das Widerspruchsprinzip und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten.

Sachverhalte des Nichtseins, wie z. B. Blindheit der Augen, können, wie der hl. Thomas zeigt, sehr wohl durch das Sein des Bindewortes „ist“ ausgedrückt werden und insofern auch

⁴ Ebd. 206 ff.

⁵ B o l z a n o, Wissenschaftslehre (1837). Vgl. A. v. P a u l e r, Grundlagen der Philosophie (Berlin 1925); d e r s., Logik (Berlin 1929); N. H a r t m a n n, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis² (Berlin 1925); M. H o n e c k e r, Logik (Berlin 1927). Vgl. Schol 3 (1928) 137 266 ff.; 4 (1929) 433 ff.; 5 (1930) 597 f.

Gegenstand wahrer Erkenntnis sein. Aber ebenso zeigt er, wie dieses Sein auf das „Wirklichsein als solches“ zurückgeführt werden muß, so daß durch die Wahrheit dieser Erkenntnisse in keiner Weise der absolute Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein aufgehoben wird. Nichts hat also ein „Bestehen“, wovon das „Wirklichsein“ nicht ausgesagt werden kann; sonst wäre eben das Widerspruchsgesetz selbst geleugnet⁶. Dementsprechend ist auch die Wahrheit als Übereinstimmung mit dem vom Denken unabhängigen Sachverhalt zu verstehen. Die Darlegungen Geysers zu dieser Frage, der wohl im wesentlichen mit dem hl. Thomas übereinstimmt, könnten mißverständlich aufgefaßt werden, weswegen wir die Ansicht des hl. Thomas, die sich aus dem Widerspruchsprinzip ergibt, etwas eingehender dargelegt haben.

2. Die Natur der Gewißheit.

Aus der Natur der Wahrheit läßt sich nun die Natur der Gewißheit und Sicherheit bestimmen. Sehr gut geht G. bei der Bestimmung der Sicherheit vom Fürwahrhalten eines Urteils aus. Beim Urteil ist das Denken des Bestehens eines objektiven Sachverhaltes von der Anerkennung oder Bejahung, daß dieser Sachverhalt objektiv besteht, zu unterscheiden. Diese Bejahung, dieses Fürwahrhalten kann mit der Furcht verbunden sein, sich vielleicht zu irren, oder kann diese Furcht ausschließen. Im letzteren Falle ist die Bejahung sicher. Diese Sicherheit ist entweder eine begründete oder eine nicht genügend begründete und damit mehr oder weniger willkürliche. Die scholastische Philosophie nennt sie dann rein subjektive Sicherheit oder Gewißheit (certitudo), während sie die begründete Sicherheit formelle Gewißheit oder Sicherheit nennt. Dasjenige, wodurch die formelle Gewißheit begründet ist, nennt sie objektive Gewißheit. G. bezeichnet nur diese mit dem Ausdruck „Gewißheit“, während er die subjektive Gewißheit, sei es die rein subjektive, sei es die formelle, mit „Sicherheit“ bezeichnet. Die subjektive Sicherheit ist nur dann berechtigt, wenn sie auf einer objektiven Gewißheit be-

⁶ Vgl. Anm. 4.

ruht. Das ist der zureichende Erkenntnisgrund. Worin besteht er? Wir können ihn aus der Eigenart der formellen Gewißheit bestimmen. Nur dann ist der Ausschluß der Furcht, sich zu irren, berechtigt, wenn die Möglichkeit des Irrtums, d. h. der Nichtübereinstimmung meiner Behauptung mit dem objektiven Sachverhalte, ausgeschlossen ist, und dieser Ausschluß der Möglichkeit des Irrtums selbst erkannt wird. Dazu ist erforderlich, daß der Erkenntnisgrund die Möglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils (wenigstens die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit des kontradiktorischen Gegenteils — *possibilitas simultaneitatis contradictorii*) dessen, was man behauptet, objektiv, d. h. in der vom subjektiven Denken unabhängigen Seinsordnung ausschließt. Erschließe ich z. B. aus dem Vorhandensein eines Rauches das Vorhandensein eines Feuers als Grundes dieses Rauches, so müssen der Rauch und die begleitenden Umstände derartig sein, daß nur Feuer als Ursache des Rauches in Betracht kommen kann, nicht sonstige chemische Prozesse — man denke z. B. an eine Kalkgrube —, die Rauch erzeugen können. Sonst kann zwar der Rauch tatsächlich von Feuer herrühren, und meine Behauptung: „Der Rauch ist durch Feuer verursacht“ wäre zufällig (tatsächlich) wahr. Gleichwohl wäre meine Behauptung nicht sicher. Es könnte nämlich unter den gleichen von mir feststellbaren Umständen der Rauch von anderen Ursachen herkommen. Dann wäre meine Behauptung bei denselben Gründen, auf die sie sich stützt, falsch. Erst dann ist die Möglichkeit eines Irrtums ausgeschlossen, wenn die Erkenntnisgründe die Möglichkeit des Nichtbestehens des behaupteten Sachverhaltes objektiv ausschließen, wenn also nicht bloß ein *tatsächlicher*, sondern ein *notwendiger* Zusammenhang zwischen ihnen und dem objektiven Sachverhalte besteht. Nur so ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß der objektive Sachverhalt anders ist, als man behauptet.

Weiterhin müssen diese Erkenntnisgründe als solche auch erkannt werden. Sonst könnte zwar eine Behauptung irgend eines Sachverhaltes zufällig wahr sein, aber ebenso gut könnte unter denselben Umständen die Behauptung falsch

sein. Die Möglichkeit der Nichtübereinstimmung mit dem objektiven Sachverhalte wäre eben nicht ausgeschlossen. Auch deswegen muß der Erkenntnisgrund als solcher erfaßt werden, weil das bloß tatsächliche Bewußtwerden eines Sachverhaltes noch nichts über die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Sachverhalte und damit auch nichts über den Ausschluß der Möglichkeit der Nichtübereinstimmung, d. h. des Irrtums, sagt. Die rein sensitive Erkenntnis kann aus sich allein vollkommene Sinnestäuschungen von Wahrnehmungen nicht unterscheiden. Damit die Möglichkeit der Nichtübereinstimmung, d. h. des Irrtums, ausgeschlossen ist, muß der Erkenntnisgrund als solcher erfaßt werden.

Eine Behauptung (ein Urteil) ist also nur dann *formell gewiß*, wenn sie sich auf einen Erkenntnisgrund (Erkenntnismotiv) stützt, der die Möglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils des behaupteten Sachverhaltes objektiv ausschließt und als solcher erkannt wird⁷. Es fragt sich nun: Was kann ein solcher Erkenntnisgrund sein? Damit kommen wir zur Frage nach der Eigenart und Bedeutung der Evidenz.

3. Die objektive Evidenz.

Was ist Evidenz? Verstehen wir darunter jeden erfaßten Erkenntnisgrund, der die Möglichkeit des kontradiktorischen Gegenteiles eines behaupteten Sachverhaltes ausschließt, so ist leicht ersichtlich, daß jede gewisse Erkenntnis auf Evidenz beruhen muß. In der Regel faßt man aber die Evidenz enger. Man versteht unter ihr den objektiven Sachverhalt selbst, soweit er in seinem Ansichsein selbst, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, erfaßt wird. Es genügt also nicht das Angeglichensein an einen an sich seienden Sachverhalt; denn ein solches haben wir auch in der rein sensitiven Erkenntnis. Diese ist aber als solche keine gewisse Erkenntnis. Durch sie wird nicht erkannt, daß die Möglichkeit des kontradiktori-

⁷ J. Kleutgen S. J., *Die Philosophie der Vorzeit I*² (Innsbruck 1878) 341 ff.; A. Lehmen S. J., *Lehrbuch der Philosophie I*⁵, Logik, Kritik, Ontologie, hrsg. von K. Frick S. J. (Freiburg i. Br. 1923) 121 f. 239 ff.; C. Frick a. a. O. 130 ff.

schen Gegenteils ausgeschlossen ist. Es muß vielmehr der objektive Sachverhalt in seinem Ansichsein als solchem erfaßt werden, sei es unmittelbar, sei es mittelbar; wir können statt dessen auch sagen: in seiner *ontologischen* Wahrheit. Den so erfaßten Sachverhalt nennt man objektive Evidenz, das Erfassen des Sachverhaltes subjektive Evidenz. So gefaßt findet sich die Evidenz *nicht* im eigentlichen Glaubensakte, der auf der erkannten Glaubensautorität beruht, obschon auch diese ein Erkenntnisgrund ist, der die Möglichkeit des kontradiktitorischen Gegenteils des geglaubten Sachverhaltes objektiv ausschließt. Freilich beruht die Erkenntnis der Glaubensautorität, die dem Glaubensakte vorhergeht, auf objektiver Evidenz⁸. Außer der Glaubensautorität läßt sich aber kein weiterer Erkenntnisgrund angeben, der eine gewisse menschliche Erkenntnis hinreichend begründen könnte. Außer dem Glaubensakte muß also jede gewisse Erkenntnis auf objektiver Evidenz beruhen. Daß diese ein *hinreichender* Grund für die gewisse Erkenntnis ist, ergibt sich aus ihrer Natur von selbst. Der objektive Sachverhalt schließt unabhängig vom Denken durch sein Ansichsein als solches, seine *ontologische* Wahrheit, absolut die Möglichkeit aus, daß er, soweit er ist, nicht das ist, was er ist, und damit erst recht, daß er, soweit er ist, nicht ist. Wird nun der Sachverhalt in diesem seinen Ansichsein erfaßt und daraufhin sein Bestehen behauptet, so ist die Möglichkeit des kontradiktitorischen Gegenteils des behaupteten Sachverhaltes objektiv ausgeschlossen, und dieser Ausschluß wird als solcher erkannt. Damit ist aber auch die Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen und darum die Behauptung des Bestehens des Sachverhaltes absolut sicher.

Man könnte die Frage aufwerfen: Genügt denn nicht die erfaßte *Tatsächlichkeit* eines Sachverhaltes als Erkenntnisgrund für die *gewisse* Behauptung dieses Sachverhaltes? Hier müßte erst genau festgestellt werden, was man unter erfaßter „*Tatsächlichkeit*“ versteht; sonst kann die

⁸ M. J. Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik I (Freiburg i. Br. 1873) 269 ff.; Chr. Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae VIII^{4/5} (Friburgi Brisg. 1922) 133 ff.

„Tatsächlichkeit“ sehr mißverstanden werden und zu widersprüchsvollen Behauptungen führen. Wir haben schon gezeigt, daß das bloße Angeglichensein an einen **t a t s ä c h l i c h s e i e n d e n** Sachverhalt als Erkenntnisgrund nicht genügt, weil nämlich mit ihm die **Möglichkeit** des Irrtums nicht ausgeschlossen ist. Damit fällt aber auch jede **Gewißheit**. Wird aber unter erfaßter „Tatsächlichkeit“ des Sachverhaltes das „tatsächliche“ Ansichsein des Sachverhaltes verstanden, dann ist diese „Tatsächlichkeit“ ein hinreichender Erkenntnisgrund für die Gewißheit, enthält aber **e i n s c h l i e ß l i c h**, wie wir gezeigt haben, die **N o t w e n d i g k e i t** in dem Sinne in sich, daß ohne weiteres aus ihr erkannt werden kann, daß die Möglichkeit des kontradiktitorischen Gegenteils des behaupteten Sachverhaltes objektiv ausgeschlossen ist. Die so erfaßte Tatsächlichkeit und **n u r** sie schließt die **Möglichkeit** des Irrtums aus. Diese „Tatsächlichkeit“ ist aber nichts anderes als die von uns gezeichnete **o b j e k t i v e E v i d e n z**⁹. Wo finden wir sie?

II. Die verschiedenen Arten der Erkenntnisgründe.

1. Logische Evidenz und Wahrnehmungsevidenz im Konzeptualismus und im gemäßigten Realismus.

(Der letzte Erkenntnisgrund jeder Gewißheit sind die in und mit den Erfahrungstatsachen erfaßten absolut betrachteten Wesenheiten.)

„In jedem Urteil“, sagt G., „findet sich die Aussage eines gewissen Sachverhaltes, indem in ihm etwas von etwas entweder bejaht oder verneint wird, wie von Gott das Dasein, vom Delphin die Säugetiernatur, vom Nichtsein die Nichtidentität mit Sein. In diesem Sinne enthalten alle Urteile zwei Glieder und behaupten das Bestehen oder Nichtbestehen einer gewissen Beziehung zwischen diesen. Diese Beziehung der jeweiligen beiden Glieder ist der im Urteil gedachte und ausgesagte Sach-

⁹ Thomas v. Aqu., In 1 Sent. d. 19 q. 5 a. 1; 3 d. 23 q. 2 a. 2; De ver. q. 1 a. 2 ad 3 u. a.; T. Pesch, Institutiones logicales II 1 (1889) 301 ff.; J. Kleutgen a. a. O. 397 ff.; A. Lehmann a. a. O. 275 ff.; C. Frick a. a. O. 311 ff. Wie das Sein des Bindewortes „ist“, das die „Tatsächlichkeit“ ausdrückt, notwendig auf das „Wirklichsein“ (actu esse) zurückgeführt werden muß, zeigt treffend der hl. Thomas. Vgl. Schol 5 (1930) 206 ff.

verhalt. Mit ihm ist Wahres gedacht, wenn die betreffenden beiden Glieder tatsächlich in diesem Zusammenhang stehen, und Falsches, wenn dies nicht der Fall ist. Ob dies nun der Fall sei oder nicht, das läßt sich unter Umständen unmittelbar aus den beiden Gliedern selbst, d. h. aus der Klarheit über ihren Sinn und aus ihrer direkten Vergleichung miteinander, klar und eindeutig ersehen. Sachverhaltsgedanken dieser Art sind unmittelbar evidente Urteile, sind *iudicia per se nota*“ (31). Der zureichende Erkenntnisgrund dieser Urteile — die logische Evidenz — ist das klare Schauen des Fundiertseins des betreffenden Sachverhaltes in seinen Gliedern (34). Diese Glieder sind die Inhalte allgemeiner Begriffe, die durch die Begriffe dargestellten Wesenheiten. Von ihrer Objektivität hängt auch die Objektivität der allgemeinen unmittelbar evidenten Urteile, der *iudicia per se nota*, ab. Mit Recht lehnt G. jede platonische Begründung der Objektivität der allgemeinen Begriffe ab. „Damit durch die ewigen, in sich möglichen Wesenheiten die Erkenntnis der Wesenheiten sich erkläre, müßten sie von dem sie erkennenden Geiste g e s c h a u t werden. Pla to hat dies ganz richtig gesehen. Nun aber ist ein Schauen der Wesenheiten unmöglich, wenn diese nicht irgendwie sind, denn was nicht ist, kann auch nicht geschaut werden, wie aus dem Wesen des Schauens evident hervorgeht. Aber die ‚reinen‘ Wesenheiten sind ja gar nicht. Sie sind daher auch völlig einflußlos auf ihre Erkenntnis. Dasselbe ergibt sich, wenn man durch die reinen Wesenheiten begründet sein lassen möchte, daß das Wirkliche seine bestimmten Wesenheiten und Wesensverhältnisse besitzt. Das könnte doch evident nur dadurch geschehen, daß die reinen Wesenheiten auf irgendeinem Wege einen realen, konstituierenden Einfluß auf die Gestaltung des Wirklichen auszuüben vermöchten. Ähnlich wie beim Erkennen ist ein solcher Einfluß der Wesenheiten jedoch nur dann möglich, wenn diese vorher entweder in irgendeiner Form existieren, oder wenigstens von einem Geiste gedacht sind, der nach ihrem Vorbilde das Wirkliche formt“ (110).

Da der unendliche Geist nicht *a priori* erkannt werden kann und die gedachten Wesenheiten als *gedachte* formell Gedankendinge (*entia rationis*) sind, kann die objektive Geltung der Begriffsinhalte (der absolut betrachteten Wesenheiten¹⁰) nur aus ihrem Verhältnis zu den wirklichen Gegenständen festgestellt werden, will man nicht, wie manche Rationalisten, eine ganz g r u n d l o s e harmonia praestabilita annehmen. Dieses Verhältnis stellt der scholastische gemäßigte Realismus auf Grund seiner Abstraktionslehre

¹⁰ Die Eigenart der absolut betrachteten Wesenheiten ist Schol 1 (1926) 189 ff. dargelegt.

fest¹¹. Er unterscheidet in den Einzeldingen der Erfahrung die Individuation und die absolut betrachtete Wesenheit. Durch Vergleich mit den Allgemeinbegriffen ergibt sich, daß die Begriffs i n h a l t e (nicht ihre universelle Form) mit den absolut betrachteten Wesenheiten in den Dingen übereinstimmen, so daß ein innerer virtueller Unterschied¹² zwischen Wesenheit und Individuation in den Dingen besteht. Durch wahre — wenn auch nicht formelle — Identität¹³ können so die Begriffsinhalte von den Dingen selbst ausgesagt werden¹⁴. Die Allgemeingültigkeit der Wesenheiten ergibt sich aus ihrer Zurückführung auf das absolut betrachtete „Wirklichsein“ als solches in seinem transzendenten f o r m e l l e n kontradiktatorischen Gegensatz zum Nichtsein, weil alles, was ist und sein kann, nur soweit ist, als von ihm das „Wirklichsein“ aussagbar ist¹⁵. Klar hat diese Gedanken, die nicht nur dem hl. Thomas, sondern im wesentlichen allen großen Scholastikern eigen sind, G a r r i g o u - L a g r a n g e¹⁶ entwickelt. G. lehnt sie aber ausdrücklich o h n e j e d e w e i t e r e B e g r ü n d u n g a b (78 84³⁴).

Bevor wir auf diese Ablehnung näher eingehen, wollen wir die konzeptualistische Grundauffassung der Begriffe und der Wesenheiten kurz darlegen, weil aus ihrer Unmöglichkeit die e i n z i g e Berechtigung des gemäßigt Realismus um so klarer hervorgeht. Nach dem Konzeptualismus sind alle

¹¹ Findet sich diese Abstraktionslehre bei den Kirchenvätern auch nicht in der gleichen Weise wie bei den Scholastikern, so sind die Grundzüge des gemäßigt Realismus in der Lehre von den Seinsvollkommenheiten enthalten, die auf die Lehre der Kirchenväter zurückgeht. Schol 5 (1930) 203⁵⁷ 355⁸⁵.

¹² Am eingehendsten und gründlichsten handelt hierüber R. L y n c e u s, *Philosophia scholastica* I (1654) lib. 8 tr. 5; III lib. 2 tr. 4. Schol 1 (1926) 190; 5 (1930) 442 f. (Nr. 216).

¹³ Über die Eigenart der „Identität“ vgl. Schol 5 (1930) 193 ff. 206 ff.

¹⁴ Fr. S l a d e c z e k S. J., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 (1926) 184 ff.; Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge — entwickelt aus der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas: ebd. 573 ff.; Die erkenntnikritischen Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises: *StimmZeit* 99 (1920 II) 435 ff.

¹⁵ Schol 5 (1930) 192 ff.

¹⁶ Dieu, son existence et sa nature⁴ (Paris 1923) chap. II sect. 2. — Vgl. J. K l e u t g e n a. a. O. 237 ff.; A. L e h m e n a. a. O. 210 ff.; C. F r i c k a. a. O. 223 ff.

Einzelgegebenheiten der Erfahrung schlechthin unter jeder Rücksicht individuell, so daß in ihnen kein innerer virtueller Unterschied zwischen dem absolut betrachteten „Wirklichsein“ und der singulären Wesenheit, und in dieser zwischen der absolut betrachteten Wesenheit und der Individuation besteht. Wir haben schon früher bei der Erörterung des Konzeptualismus Ockhams dargetan, daß eine konzeptualistische Erklärung der Allgemeinbegriffe sowohl die eindeutige Allgemeinaussagbarkeit wie die Allgemeingültigkeit der Begriffe und dementsprechend der allgemeinen Prinzipien unmöglich macht. Damit würde die logische Evidenz für jede Wahrheitserkenntnis hinfällig¹⁷.

Zunächst wird durch den Konzeptualismus die Aussagbarkeit der Begriffsinhalte von den Dingen unmöglich. Die Begriffsinhalte (*id quod*) sind zwar nicht wie die Form der Begriffe (*modus quo*) formell universell, aber auch nicht singulär. Sonst hätten wir ja in jedem Allgemeinbegriff einen inneren Widerspruch¹⁸. Die Dinge sind aber nach dem Konzeptualismus schlechthin unter jeder Rücksicht singulär. Darum kann nichts in den Dingen mit den Wesenheiten (Begriffsinhalten) übereinstimmen, und folgerichtig können auch diese in keiner Weise durch Identität von den Dingen ausgesagt werden. Die Begriffe könnten höchstens durch Ähnlichkeit auf die Dinge bezogen werden. Damit fällt aber jede eindeutige Aussagbarkeit der Begriffe und jede eindeutige Anwendbarkeit der Prinzipien. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, der diese Eindeutigkeit verlangt, würde nicht mehr gelten¹⁹. Das würde das Widerspruchsprinzip und jede Gewißheit unmöglich machen.

Auch die Beziehung der Begriffe auf die Einzeldinge durch Ähnlichkeit setzt voraus, daß diese Ähnlichkeit der Dinge wirklich besteht, was wiederum eine eindeutige Aussage

¹⁷ Ist im Konzeptualismus Ockhams die Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften, sichergestellt? Schol 4 (1929) 253 ff.

¹⁸ Schol 1 (1926) 189 ff.

¹⁹ Ebd. 2 (1927) 24 ff.; 5 (1930) 205 f.

besagt, die der Konzeptualismus, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht erklären kann. Nur der *gemäßigte Realismus* ermöglicht die eindeutige Aussagbarkeit der Begriffsinhalte von den wirklichen Gegenständen und damit die eindeutige Anwendbarkeit der metaphysischen Prinzipien.

Noch weniger als die Allgemeinaussagbarkeit kann der Konzeptualismus die Allgemeingültigkeit und damit innere Notwendigkeit der Wesenheiten und allgemeinen Prinzipien erhärten. Diese innere Notwendigkeit schließt die absolute Unvereinbarkeit der kontradiktorischen, insbesondere der formellen kontradiktorischen Gegensätze in sich; denn die Möglichkeit, nicht zu sein oder anders zu sein (*posse non [ita] esse*) ist kontradiktorisch der Notwendigkeit (*non posse non [ita] esse*) entgegengesetzt. Dieser Gegensatz ist unteilbar (*in indivisibili*), so daß eine dritte Möglichkeit ausgeschlossen ist (Satz vom ausgeschlossenen Dritten²⁰). Da nun, wie dargelegt, die allgemeinen Prinzipien in der konzeptualistischen Auffassung in keiner Weise eindeutig von den wirklichen Gegenständen ausgesagt werden können, kann die Notwendigkeit der Prinzipien nicht mit einer objektiven, von den wirklichen Gegenständen gültigen Notwendigkeit übereinstimmen. Da sie anderseits diese Notwendigkeit nicht leugnet, kann sie nach dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten keine objektive, sondern nur noch eine subjektive Notwendigkeit sein, die von den gedachten Wesenheiten als *gedachten*, also als Gedankendingen (*entia rationis*) gilt. Damit verliert aber die logische Evidenz jede Bedeutung für die Erkenntnis der Wahrheit als einer „Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem vom Denken unabhängigen Sachverhalte“.

Zu derselben Folgerung kommen wir, wenn wir von den singulären und kontingenzen Einzeldingen ausgehen, in denen nach dem Konzeptualismus Individualität und absolut betrachtete Wesenheit nicht innerlich virtuell verschieden sind. Singularität und Kontingenz können aber keine Allgemein-

²⁰ Ebd.

gültigkeit und Notwendigkeit begründen. Also kann die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Begriffe und Prinzipien, will man keine grundlose und widersprüchsvolle prästabilierte Harmonie annehmen, nur subjektiv sein. Diese Folgerungen hat Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft²¹ gezogen. Führt diese Auffassung, wie wir früher gezeigt haben²², auch zum Skeptizismus, so läßt sich die Folgerichtigkeit der Schlußfolgerungen aus den einmal angenommenen konzeptualistischen Voraussetzungen nicht leugnen. Diesen Folgerungen suchen einige rationalistische Konzeptualisten²³ dadurch zu entgehen, daß sie die wirklichen Gegenstände schlechthin singulär und contingent, und als existierend, soweit sie existieren, gleichzeitig notwendig sein lassen. Diese Auffassung vermehrt aber nur die Widersprüche. Abgesehen davon, daß auch so aus den bereits angeführten Gründen eine eindeutige Aussagbarkeit der Begriffsinhalte und allgemeinen Prinzipien von den wirklichen Gegenständen unmöglich bleibt, würde hier die Kontingenz, die die Möglichkeit nicht zu sein (*posse non esse*) einschließt, sich nicht innerlich virtuell von der Notwendigkeit (*non posse non esse*) unterscheiden, was einen inneren Widerspruch bedeutet, da beide einen formell kontradiktitorischen Gegensatz in sich schließen. Außerdem würde diese Auffassung, wie wir früher gezeigt haben, zu einem Pluralismus führen, der den Satz vom ausgeschlossenen Dritten und das Widerspruchsprinzip selbst aufheben würde²⁴.

Von welcher Seite man auch die konzeptualistische Erklärung der Wesenheiten und allgemeinen Prinzipien betrachtet, stets bleiben Widersprüche, die jede objektive Evidenz aufheben würden. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ist eben nur durch die absolut betrachteten Wesenheiten, insbesondere das absolut betrachtete Wirklichsein, gegeben, die der Verstand in den Erfahrungsgegebenheiten unmittelbar

²¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausg. der Berliner Akademie) III 28 ff.; IV 17 ff. Vgl. Schol 1 (1926) 579¹; 5 (1930) 549¹³⁹.

²² Schol 2 (1927) 30. Vgl. B. Jansen S. J., Die Religionsphilosophie Kants (Berlin und Bonn 1929) 88 ff.

²³ Schol 2 (1927) 29 f.

²⁴ Ebd.

erfaßt und aus ihnen abstrahieren kann²⁵. Was den Verstand dazu befähigt, die „wirklichseienden“ Erfahrungsgegebenheiten als solche zu erfassen, zeigt der heilige Augustinus in seiner unübertroffenen Analyse des Selbstbewußtseins. Es ist das vollkommene Zurückkehren in sich selbst, das den Verstandesakten eigen ist und das unsere Übereinstimmung mit dem seienden Objekte als solchem erkennen läßt. Dieses Zurückkehren ist nicht selbst der Erkenntnisgrund der Gewißheit. Dieser ist das erfaßte Wirklichsein und die durch das Wirklichsein bestimmte Erfahrungsgegebenheit selbst. Daß wir diesen Erkenntnisgrund, die objektive Evidenz, erfassen, ermöglicht aber das vollkommene Zurückkehren in sich selbst. Es ist die notwendige Bedingung der objektiven Evidenz²⁶. Es ist also ersichtlich, daß die logische Evidenz, soll sie irgendwelche Bedeutung für die Wahrheitserkenntnis haben, restlos zurückgeführt werden muß auf die in den unmittelbaren Erfahrungsgegebenheiten erfaßten absolut betrachteten Wesenheiten (intellegibile in sensibilius).

G.s diesbezügliche Ausführungen sind nicht immer klar. Er will gewiß kein Konzeptualist sein — das würde ja zum absoluten Skeptizismus führen; aber er hebt nicht immer genügend scharf den Unterschied von der konzeptualistischen Grundauffassung hervor. Es ist vor allem nicht klar, inwieweit er den inneren virtuellen Unterschied zwischen dem „absolut betrachteten Wirklichsein“ (actu esse) und der singulären Wesenheit gelten läßt, und inwieweit dementsprechend die existierenden Einzeldinge schlechthin singulär und kontingent und, soweit sie existieren, gleichzeitig notwendig sein sollen. Hierin müßten die Darlegungen über die logische Evidenz ergänzt werden (vgl. z. B. 55 f. 63 f.)²⁷.

Wie die logische Evidenz, so geht auch die Wahrnehmungsevidenz restlos auf die in und mit den Erfah-

²⁵ Schol 5 (1930) 192 ff.

²⁶ Schol 5 (1930) 329 ff.; 2 (1927) 18 ff.

²⁷ Vgl. auch G.s Aufsatz „Über Begriffe und Wesensschau“: PhJb 39 (1926) 8—44 128—151 und die Besprechung in Schol 2 (1927) 460 (Nr. 292).

rungsgegebenheiten erfaßten absolut betrachteten Wesenheiten (intellegibile in sensibilius), insbesondere auf das absolut betrachtete Wirklichsein (actu esse) zurück. Wir unterscheiden eine doppelte Wahrnehmung, die sensitive und die intellektuelle. Daß die bloß sensitive Wahrnehmung nicht genügt, die Möglichkeit des Irrtums auszuschließen, und darum in keiner Weise genügender Erkenntnisgrund der Gewißheit sein kann, haben wir eingehend dargelegt.

In der intellektuellen Wahrnehmung erfaßt der Verstand die „wirklichsegenden Erfahrungsgegebenheiten“ als solche, indem er in und mit den Erfahrungsgegebenheiten das absolut betrachtete „Wirklichsein“ (actu esse), durch das die Erfahrungsgegebenheiten tatsächlich sind, und die absolut betrachteten Wesenheiten, durch die die Erfahrungsgegebenheiten so und so beschaffen sind, erfaßt. Nur so wird das Ansichsein, die „ontologische Wahrheit“ der Erfahrungsgegebenheiten erfaßt — ihre objektive Evidenz, die allein ein genügender Erkenntnisgrund der Gewißheit ist. So geht auch die Wahrnehmungsevidenz restlos auf die in und mit den Erfahrungsgegebenheiten erfaßten absolut betrachteten Wesenheiten (intellegibile in sensibilius), insbesondere das absolut betrachtete Wirklichsein (actu esse) zurück. Es ist das Formalobjekt des Verstandes und letzter Erkenntnisgrund jeder Gewißheit.

Damit werden die Einwendungen G.s auf S. 65 ff. von selbst hinfällig. Sie beruhen auf einer nicht klaren Auffassung der „Tatsächlichkeit“ der Sachverhalte. Damit ist dann auch gegeben, inwieweit seine Auffassung berechtigt ist, daß der Weg zur Erkenntnis der Geltung des ausgeschlossenen Widerspruchs für das Seiende selbst nur über den Sinngehalt unserer Begriffe und ihrer Anwendung auf das Seiende führt. Wir stimmen durchaus zu, daß eine Wahrnehmung, in der die absolut betrachteten Wesenheiten — auf sie geht der Sinngehalt der Begriffe — nicht erfaßt werden, uns nicht erkennen läßt, daß die Möglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils ausgeschlossen ist. Damit kann sie aber auch keine Gewißheit begründen, weil sie die Möglichkeit des

Irrtums nicht ausschließt. Soll also die Wahrnehmungsevidenz ein genügender Erkenntnisgrund sein, so müssen in ihr die absolut betrachteten Wesenheiten und das absolut betrachtete Wirklichsein — auf sie geht der Sinngehalt der Begriffe — erfaßt werden. In diesem Sinne stimmen wir G. zu, wenn er sagt, daß der Weg zur Erkenntnis der Geltung des ausgeschlossenen Widerspruchs für das Seiende selbst nur über den Sinngehalt der Begriffe und ihrer Anwendung auf das Seiende führt²⁸. Da die Objektivität des Sinngehaltes der Begriffe — die sogenannte logische Evidenz —, wie wir eingehend gezeigt haben, ganz auf die in und mit den Erfahrungstatsachen erfaßten absolut betrachteten Wesenheiten (intellegibile in sensibilibus), insbesondere das „Wirklichsein“ (actu esse) zurückgeht, so ergibt sich, daß diese — das Formalobjekt des Verstandes, wie der hl. Thomas sagt, — der letzte Erkenntnisgrund jeder Gewißheit sind. Unmittelbar erfassen wir sie, wie es unübertroffen der hl. Augustinus gezeigt hat, in der Selbsterkenntnis. Sie ist die Grundlage jeder Philosophie und Gewißheit²⁹.

2. Logische Evidenz und Relationserkenntnis.

G. versucht nun noch einen anderen Weg zur Erkenntnis der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der allgemeinen Prinzipien, insbesondere des Kausalprinzips, den Weg über das Wesen der Relationen.

„Es liegt ja im Wesen der Relation als eines ‚Hinseins‘, daß sie nichts Selbständiges sein kann. Sie ist wesentlich unmöglich ohne mindestens zwei Relate oder Fundierungselemente, zwischen denen sie als ein solches oder solches Hingeordnetsein des einen auf das andere besteht. Die Frage nach dem Warum einer Relation bedeutet erstens die Frage nach ihren Relaten, und zweitens jene nach dem Grunde des Stehens dieser Relate in diesen Relationen. Sind dies aber auch wirklich zwei Fragen?

²⁸ In diesem Sinne müßte dann auch G.s Begründungsversuch des Widerspruchsprinzips in seinem Werke: Auf dem Kampffelde der Logik (1926) Kap. 6 § 4, worauf er sich S. 65 beruft, verstanden werden. Vor allem ist es notwendig, die Unvereinbarkeit der kontradiktitorischen Gegensätze auf einen einheitlichen Seinsbegriff zurückzuführen. Vgl. Schol 5 (1930) 192 ff.

²⁹ Vgl. Anm. 26.

Das können sie nur sein, wenn durch die beiden als Relate fungierenden Gegenstände Bestehen und Art ihrer Relation noch nicht gegeben ist. — Die soeben angedeutete Schwierigkeit läßt sich auch in die Form der disjunktiven Frage kleiden, ob die Gegenstände durch sich selbst in ihren Relationen stehen, oder ob sie vielmehr durch ein Drittes in diese Relation gesetzt werden. In beiden Fällen gibt es für diese Relationen einen Grund oder läßt sich die Warumfrage sinnvoll stellen und beantworten. Im ersten Fall sind die Gegenstände selbst der Grund ihrer Relation zueinander, im zweiten liegt dieser Grund außer ihnen“ (93 f.).

Demgegenüber ist zunächst darauf hinzuweisen, daß auch in den Fällen, in denen der Grund der Relation in den Relaten selbst liegt, keineswegs notwendig mit den Relaten auch die Relation gegeben ist. Die frei wirkende Ursache kann eine Wirkung hervorrufen und damit die zwischen der Wirkung und Ursache bestehenden Relationen bedingen. Diese Relationen sind aber keineswegs notwendig mit dem Bestehen der freien Ursache gegeben, sonst wäre sie eben nicht frei. Beschränken wir aber unsere Betrachtung auf diejenigen Fälle, in denen mit dem bloßen Bestehen der Relate auch notwendig die Relation gegeben ist. Nehmen wir z. B. die Kausalrelation bei notwendig wirkenden Ursachen. Gewiß erfassen wir niemals unmittelbar in der Erfahrung eine solche Kausalrelation der physischen Wirkursächlichkeit, worauf wir schon früher hingewiesen haben³⁰, aber wenn ihr Bestehen nachgewiesen ist, ist auch ihr notwendiger Zusammenhang mit den Relaten gegeben. Doch bleibt diese Relation als konkrete Beziehung zwischen zwei konkreten einzelnen Relaten, z. B. dieser Ursache und dieser Wirkung, ebenso singulär und contingent wie die Relate selbst. Will man also in dieser konkreten Relation das allgemeingültige und notwendige Wesen der Relation erfassen, so ist das nur wieder im gemäßigten Realismus möglich. Dazu kommt, daß die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Wesens der Relation nicht durch die Relate als singuläre und contingente Dinge begründet ist, sondern durch ihre absolut betrachteten Wesenheiten, was wiederum den gemäßigten Realismus voraussetzt. Schon Sawicki, dem sich Hes-

³⁰ Schol 5 (1930) 469 f. (Nr. 276).

sen anschließt, machte G. gegenüber mit Recht geltend: „Die Erfahrung läßt zwar erkennen, daß das beobachtete Entstehen tatsächlich durch eine Ursache bedingt ist, sie besagt nicht, daß diese kausale Bedingtheit dem Entstehen *wesentlich* ist³¹.“ Das allgemeingültige und notwendige Wesen der Relationen kann eben nur im gemäßigten Realismus erkannt werden. Die objektive Evidenz der allgemeingültigen Prinzipien wie die der unmittelbaren Erfahrungserkenntnis kann nur der gemäßigte Realismus aufweisen. Nur er vermag darum auch den Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde zu erhärten.

III. Der Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde.

Aus den bisherigen Darlegungen geht hervor, daß eine gewisse Erkenntnis wesensmäßig auf einem erfaßten Erkenntnisgrunde beruhen muß, der die Möglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils des behaupteten Sachverhaltes ausschließt. Dieser Erkenntnisgrund ist — abgesehen von der Glaubensautorität — die objektive Evidenz. Diese Wahrheit drückt der Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde ganz allgemein aus: „Jede gewisse Erkenntnis verlangt einen hinreichenden Erkenntnisgrund.“

Die objektive Evidenz dieses Satzes beruht auf dem *Wesen* jeder gewissen Erkenntnis, das in *jeder* gewissen Erkenntnis selbst durch eine einschließliche Reflexion, wie früher gezeigt, erfaßt wird. Daraus ergibt sich auch, daß die Wahrheit, die im Satze vom hinreichenden Erkenntnisgrunde ausgesprochen wird, eine Fundamentalwahrheit ist, die in jeder gewissen Erkenntnis einschließlich mitbehauptet wird. Es ist die dritte Fundamentalwahrheit, wobei dahingestellt bleibt, ob in ihr *mehr* als der Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde inhaltlich enthalten ist. Die erste und zweite Fundamentalwahrheit sind das Dasein des erkennenden „Ich“ und das Widerspruchsprinzip. Fundamentalwahrheiten sind solche Wahrheiten, die in *jeder gewissen* Erkenntnis

³¹ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise* (Paderborn 1926) 54; J. Hessen, *Das Kausalprinzip* (Augsburg 1928) 183.

als die letzten Voraussetzungen³² jeder behaupteten Wahrheit einschließlich mitbehauptet werden und selbst nicht weiter zurückgeführt werden können³³. Daß das Widerspruchsprinzip in jeder gewissen Erkenntnis als Fundamentalwahrheit mitbehauptet wird, haben wir früher gezeigt³⁴. Weiterhin haben wir gezeigt, daß ein Sein als solches erst dadurch erfaßt werden kann, daß das erkennende Ich im Erkenntnisakte selbst seine Angleichung an das Objekt erfaßt. Damit ist die Erkenntnis des Daseins des erkennenden „Ich“ gegeben³⁵. Endlich erkennt das erkennende Ich in dieser Reflexion, daß seine Erkenntnis wesensmäßig nur deswegen sicher ist, weil sie auf einem erfaßten Erkenntnisgrunde beruht, der die Möglichkeit des kontradiktorischen Gegenteils des behaupteten Sachverhaltes ausschließt, wie wir eingehend dargetan haben. Das ist die dritte Fundamentalwahrheit. Sie wird in jeder sicheren Erkenntnis als absolut betrachtete Wahrheit miterkannt und mitbehauptet. Sie kann dann aus einer gewissen Einzelerkenntnis, z. B. der unmittelbaren Selbsterkenntnis, abstrahiert und als allgemeingültiges Prinzip ausgesprochen werden³⁶. Als solche ist sie der Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde. Als Wahrheit wie als Prinzip beruht dieser Satz ganz auf dem gemäßigten Realismus. Nur in ihm ist die gewisse Erkenntnis der unmittelbaren Erfahrungstatsachen wie der allgemeinen Prinzipien möglich.

³² Gemeint sind die letzten Voraussetzungen in der Erkenntnisordnung, nicht in der Seinsordnung.

³³ A. Lehmen a. a. O. 133 ff.; C. Frick a. a. O. 170 ff.

³⁴ Schol 2 (1927) 3 f.

³⁵ Vgl. Anm. 26.

³⁶ Vgl. Anm. 10 f.

Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien¹.

Von Joseph Stiglmayr S. J.

I. Zur Orientierung.

Am Schlusse meiner zwei Artikel: „Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien“ (Schol 3 [1928] 1—27 161—189) habe ich Horaz Epp. I 6 zitiert² und damit hinreichend zu erkennen gegeben, daß diese Studie als ein Versuch zu betrachten ist, die Identität der Träger jener beiden Namen zu erweisen. J. Lebon, Professor an der katholischen Universität Löwen, ein Spezialist in der Severus-Literatur, ist meiner Einladung „candidus imperti“ im weitesten Umfange entgegengekommen. In einer langen Besprechung meiner Arbeit in der RevHistEccl 26 (1930) 880—915 geht er mit minutiöser Aufmerksamkeit Schritt für Schritt an die Prüfung der Studie heran. Er anerkennt das Bestechende der Beweisführung und der stilistischen Form, lehnt aber das Ergebnis rundweg ab. Er glaubt sine ira et studio, diese „Sensation“ abgetan zu haben. Gleichwohl scheinen mir die Akten in der literarischen Kontroverse noch nicht geschlossen.

L.s Verdikt lautet: „Il a fallu noter l'insuffisance de la documentation..., les lacunes de la connaissance qu'il possède de la vie, des écrits et de la doctrine de Sévère, les graves défauts de sa méthode de travail, les fréquentes inexactitudes de ses interprétations, le manque de fondement ou de valeur de nombreux rapprochements établis par lui, etc. Cette thèse sensationnelle n'est pas prouvée...“ (Rev 915). Im vorhinein gebe ich zu, was ich auch hinreichend anzudeuten glaube, daß ich Leben, Schriften und Lehren des Severus weniger gut kenne. Warum ich dennoch gewagt habe, mit einer so kühnen Hypothese auf den Plan zu treten, wird im folgenden ersichtlich werden. Über die „häufigen Ungenauigkeiten der Interpretation“ und die „grund- oder wertlosen Kombinationen und Berührungspunkte“ denke ich ein gemildertes Urteil nach meiner Replik erhoffen zu dürfen. Der mit Nachdruck erhobene Vorwurf L.s, daß ich nach einer verkehrten Methode das Problem angefaßt habe, soll zunächst erledigt werden.

¹ Abkürzungen: PO = Patrologia Orientalis; CH = Himmelsche Hierarchie; EH = Kirchliche Hierarchie; DN = De Divinis Nomibus; Epp. = Epistulae; Schol = Scholastik 3 (1928); Rev = Revue d'histoire ecclésiastique 26 (1930); Bard. = Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (1924) bzw. = Patrologie³ (1910); L. = Lebon.

² „Si quid novisti rectius istis, — Candidus imperti; si non, his utere mecum.“ Auch im Eingang des ersten Artikels habe ich bemerkt, daß eine abschließende Arbeit den Herausgebern der PO vorbehalten sein möge.

Die Methode, die L. verlangt, war für mich ausgeschlossen³. Seit Jahrzehnten mit dem Studium der ps.-dionysischen Schriften beschäftigt und dem rätselhaften Wesen ihres Urhebers gegenüberstehend, der ungewöhnliche Geistesgaben, theologische, philosophische, mystische und pastorale sowie liturgische Kenntnisse mit der Skrupellosigkeit und Raffiniertheit eines Fälschers großen Stils verband, suchte ich innerhalb des nunmehr zeitlich und räumlich sehr verengten Rahmens diejenige Persönlichkeit zu bestimmen, die am ehesten in Frage kommt. Ich tat, was in meiner Möglichkeit lag, um eine Vermutung, die sich immer mehr aufdrängte, annehmbar zu begründen. Wo eine Anzahl von Texten vorliegt, die nach genauer Prüfung einen hinreichend klaren Befund ergeben, und keine unlösbar Schwierigkeiten entgegenstehen, darf doch das Ergebnis als genügend wahrscheinlich vorgelegt werden. Ich zog also einen Vergleich zwischen dem mir vertrauten Ps.-Dionysius und dem mir freilich nur einigermaßen bekannten Severus. Gute Freunde, mehr als laienhaft mit syrischer Literatur vertraut, fanden die Idee einer solchen Identifizierung erst überraschend, dann aber sehr beachtenswert und ermunterten mich, die Sache zu veröffentlichen. So ging ich denn vor Jahren schon daran, das kärgliche Material, das mir als Gymnasiallehrer in Feldkirch (Vorarlberg) zu Gebote stand, auszunützen und in Hinsicht auf die syrischen Quellen mich auf freundliche Beihilfe anderer zu verlassen. Daher erklärt es sich, daß ich von der einen oder anderen syrischen Handschrift keine Kenntnis hatte und L.s gelehrtes Buch: „Le monophysisme sévérien“ (Löwen 1909) mir unbekannt blieb. So ist es auch gekommen, daß ein Versehen in meine Anführung von drei Zitaten des Severus aus den Dionysiaka geriet, die in Wirklichkeit nur zwei sind⁴. — Auf die Ausgabe der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor durch Ahrens-Krüger glaubte ich mich natürlich verlassen zu dürfen. Für den Fingerzeig L.s (Rev. 906), daß das 7. Buch des betreffenden Werkes nicht gleich den vorausgehenden von Zacharias selbst stammt, bin ich dankbar. Es gereichte mir zu merklicher Erleichterung, als ich so eher die Möglichkeit sah, den Vorwurf eines Komplottes zwischen Severus und Zacharias zurückzunehmen.

Immerhin aber stellt sich unabweisbar das stärkste Bedenken gegen die Aufrichtigkeit des Severus im Zitieren des Dionysius als eines echten Zeugen aus apostolischer Zeit ein. In notwendiger Folgerung sowohl aus dem Bericht des Zacharias über das intensive Väterstudium des Severus, wie aus der in den Schriften des letzteren selbst sich offenbarenden, sehr reichlichen Väterkenntnis ist festzustellen: Severus

³ Wenn A. d'A lès S. J. von einer „maturation d'une conviction“ (vgl. Rev 885 A. 2) meinerseits spricht, so ist er nicht der einzige, der richtig geraten hat.

⁴ L. hat ex abundantia cordis ein anderes Severus-Zitat beigebracht, so daß die Dreizahl doch gewahrt bleibt.

mußte hinreichend mit der Tatsache vertraut sein, daß von angeblichen Schriften des Areopagiten bei den früheren großen Lehrern und Verteidigern des katholischen Glaubens sich nichts findet. Mit dem Hinweis auf diese Tatsache hat Hypatius von Ephesus auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel (533) die sieben monophysitischen Kolloquuten zum Schweigen gebracht⁵! Seine Ausführungen beruhen auf einer guten Kenntnis der Christologie und Trinitätslehre des Dionysius, und so konnte er mit Recht geltend machen, daß die von den Monophysiten aus ihm zugunsten ihrer Lehre angeführten Zeugnisse schon von den Apollinaristen gefälscht seien, und daß namentlich Cyril v. Alexandrien auf dem Konzil von Ephesus (431) diese vermeintlichen kostbaren Zeugnisse unbedingt benutzt hätte, wenn sie existiert hätten. Auch die weitere Ausflucht der Monophysiten, sie könnten aus den Schriften des Cyril gegen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste, ja sogar aus den Archiven Alexandriens entsprechende Stellen beibringen, wird ihnen von Hypatius kurzweg abgeschnitten. Nun ist Severus, soweit eine sichere Datierung möglich ist, der erste, der sich unverhohlen auf den Areopagiten beruft. Konnte er also bei seiner ausgedehnten Belesenheit in den echten Schriften der Väter persönlich von der Echtheit der „Dionysischen Schriften“ überzeugt sein, da er sie doch bei keinem Verteidiger der orthodoxen Lehre zu finden vermochte? War die gründliche Abfuhr seiner Anhänger auf dem erwähnten Religionsgespräch ohne alle belehrende Wirkung auf den zähen Häretiker, der sich um keinen Preis von der vorgefaßten Meinung losmachen wollte, daß man nur von einer Natur in Christus (nach der Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit) reden dürfe?

Ein bedeutsames, höchst ungünstiges Licht fällt von anderer Seite auf das literarische Gebaren, das Severus auch sonst an den Tag legte. Es sei auf seine von A. S a n d a herausgegebene Streitschrift: „Severi Philalethes“ (Beirut 1928) verwiesen, in der er (wohl vor 508) einem anonymen Verteidiger des Chalcedonense vorwirft, er habe in unerhörter Weise die Texte beschritten, verstümmelt, auseinandergerissen, auch bisweilen verändert, um den vollen Einklang des Chalcedonense mit Cyrills Lehre zu zeigen; er habe es ferner darauf abgelegt, die vielberufenen Ausdrücke Cyrills „aus zwei Naturen“ und „eine fleischgewordene Natur Gottes“ zu unterdrücken. Aber die eingehende Vergleichung eines berufenen Kritikers führte zu dem Ergebnis, daß der Anonymus mit Unrecht einer absichtlichen Täuschung beschuldigt wird⁶. Vielmehr hat Severus, um nur einen Punkt hervorzuheben, sich folgendes Manöver erlaubt. Der Anonymus hat im zweiten Teile seiner Apologie des Chalcedonense (cap. 2 und 40) die

⁵ Vgl. die ausführliche Darstellung bei H e f e l e, Konziliengeschichte II² 747 ff.

⁶ Vgl. ThRev 30 (1931) 145 ff. die gründliche Untersuchung und Besprechung der beiden Schriften von D i e k a m p.

von Severus im ersten Teile vermißten berühmten zwei Stellen aus Cyrill ausdrücklich angeführt und dazu ihre *orthodoxe*, dem Konzil homogene Erklärung nach Cyrill wiedergegeben: „*zwei* Naturen auch nach der Vereinigung“ und „*eine* fleischgewordene Natur Gottes“. Was weiß Severus darauf zu erwidern, nachdem er einfachhin die Unterdrückung der Stellen seitens des *Anonymous* behauptet hatte? Diekamp sagt: „Severus weiß nichts Besseres zu antworten, als daß es *vollendet*er Unsinn sei, sonst überall das Bekenntnis der *einen* fleischgewordenen Natur des Gott Logos wegzuschneiden“ und es hier zu verkündigen“ (a. a. O. 147).

Zur Übersetzung der zweiten Belegstelle, wo Severus den Areopagiten zitiert (Schol 176), habe ich mich seinerzeit auf das freundliche Entgegenkommen von Prof. O. Braun verlassen. Er kannte die betreffende Stelle allem Anschein nach nur aus dem einen römischen Kodex Vat. Syr. 140 und nicht aus dem anderen, zuverlässigeren vom Brit. Mus. Addit. 1258. Dieser hat allerdings den Vorzug, daß er am Rande die Zeichen enthält, welche den Text des Dionysius von den Reflexionen des Severus unterscheiden, während der Schreiber der Vat. Hs sie ausgelassen hat. Bei Kenntnis dieser Tatsache hätte ich mir natürlich nicht erlaubt, den Severus hier einer bewußten Interpolation des dionysischen Textes zu beschuldigen, um dadurch seiner eigenen Ansicht Vorschub zu leisten. Ls Nachweis (Rev 896) kam für mich zu spät.

Wiederholt tadeln mich L., daß ich, statt auf die syrischen Quellen zurückzugehen, dem Severus mißgünstigen Polemikern folge und so den Häretiker in ein ungünstiges Licht stelle. Die Benützung der literarischen Gegner des Severus kann man mir nicht verargen; denn ich habe seine Freunde aus dem monophysitischen Lager nicht weniger zu Wort kommen lassen⁷ und ihm keineswegs die Gepflogenheit der *pia* *fraus* „*trop exclusivement*“ aufgebürdet. — Anderseits scheint mir der böse Vorwurf, den L. gegen den hochgeschätzten Apologeten Anastasius Sinaita erhebt, keineswegs gerechtfertigt. Bardenhewer sagt (Patrol. ³ 501) über ihn: „Anastasius Sinaita zählt auch zu den Männern der griechischen Kirche, welche in Zeiten größter Bedrängnis eine wahrhaft apostolische Tätigkeit entfalteten.“ Im Eingang zu seinem Hodegos (MG 89, 40) gibt Anastasius allen, die sich um die wahre Glaubenswissenschaft bemühen wollen, die Mahnung mit auf den Weg, ein sittlich ernstes Leben zu führen und das Innwohnen des Heiligen Geistes im eigenen Herzen zu wahren. Daran schließen sich verständige, aus reicher Erfahrung gewonnene Winke, wie man die Meinungen der Gegner genau erfassen müsse, wie man die ganze Heilige

⁷ In einer Besprechung meiner Artikel von R. Devreesse (ArchHist-DoctrLittMA 4 [1929] 163) wird mir im Gegenteil vorgehalten, daß ich Severus im Anschluß an seine Biographen zu günstig geschildert habe.

Schrift mit Ehrfurcht vor Gott in Einfalt des Herzens durchforschen solle usw. Herb klingt dagegen das Urteil L.s (Rev 882), ich hätte mit Unrecht den unwahrscheinlichen Redereien des Anastasius Gewicht beigelegt, die ein von Skrupeln wegen unehrenhaften Vorgehens wenig geplagter Polemiker gesammelt und mit Behagen registriert habe. Der Anm. 2 gemachte Ausfall auf Anastasius wegen einer „nahezu blasphemischen“ Anwendung von 2 Kor. 12, 16 ist sicher in dieser Schärfe unzulässig.

II. Zum Vorleben des Severus.

In Hinsicht auf den früheren Lebensabschnitt des Severus habe ich mich an die Biographie des ihm befreundeten Zacharias Rhetor gehalten (Schol 6), um einen Vergleich zwischen dem Entwicklungsgang des Ps.-Dionysius und dem des Severus anzustellen. Dasselbst wird berichtet, Severus habe sich nach rhetorischen und rechtswissenschaftlichen Studien in der Zeit seines Katechumenats mit glühendem Eifer auf das Studium der großen griechischen Väter und eine tiefendringende Betrachtung der Heiligen Schrift geworfen. Um die Hellenen zu widerlegen, habe er seine philosophischen Studien erweitert. L. kritisiert meine Ansicht, daß Severus neuplatonische Studien getrieben habe. „Tout ce que le P. Stiglmayr écrit d'un Sévère grisé de néoplatonisme jusqu'à ne plus pouvoir contenir son enthousiasme, est du roman... L'histoire ne connaît pas ce Sévère, qu'aucun document ne lui révèle“ (Rev 889). Ich frage mich, was für eine andere Philosophie als die neuplatonische, die damals ihre Blüte erlebte, soll Severus in Berytus und sonst zu ihrer Widerlegung studiert haben? Mit welcher intensiven Hingabe er sich nach seiner Bekehrung des aszetischen Studiums und Lebens befleißt, geht doch aus den emphatischen Worten seiner beiden Biographen deutlich genug hervor. Der eine (Zacharias) sagt: „Er dirigierte wie ein Heerführer“, so mächtig war sein Einwirken auf andere. Der zweite (Johannes) röhmt von Severus, daß „sein Ruhm sich wie eine Wolke im Orient und Okzident ausbreite“ und zahlreiche Anfragen in theologischen Dingen von Mönchen, Klerikern und Bischöfen an ihn gerichtet wurden (Schol 6–8). Nehmen wir hinzu, was weiter unten über das von glühendem Eifer erfüllte Leben des Severus und der von ihm geleiteten Klostergemeinde berichtet wird, so muß ich fragen: Wer ist hier zum „Romanschreiber“ geworden, ich oder die alten Biographen des Severus? L. scheint nicht zu würdigen, was es heißt „unter dem Gehorsam eines Mönchsorden leben“, denn er sagt: „De débutants, de formation initiale, de direction ultérieure par des moines de Maïouma, encore une fois pas un mot dans les sources“ (Rev 902).

Weniger Gewicht als erforderlich scheint L. (Rev 900) auf meine Mutmaßung zu legen, daß Severus vor seiner Taufe „ein mehr heidnisches als christliches Leben“ geführt habe. Um von höchst ehren-

rührigen Vorwürfen zu schweigen, die ihm von seinen Gegnern gemacht wurden, will ich einfach den Bericht seines Freundes Zacharias zu Rate ziehen. Dieser sagt, daß er dem Severus (der doch mannigfache höhere Studien und insbesondere juristische getrieben hatte) eine eingehende und anschauliche K a t e c h e s e über die G r u n d w a r h r e i t e n des christlichen Glaubens gehalten habe, indem er an den Bildern der Muttergotteskirche in Berytus sie illustrierte (Schol 162). Da muß es also mit dem Wissen des Severus vom Christentum noch schwach bestellt gewesen sein. Mit dem Hinweis auf Ps.-Dionysius CH IX 3 und Ep. VII 2 3 (Schol 161 f.) wollte ich weiter nichts, als daß sich dieser „Vater der christlichen Mystik“, der die Schrift des Proklus *De malorum subsistentia* ausgeschrieben, mit dreisten Erfindungen als A p o s t e l s c h ü l e r ausgegeben hat und nicht überall Glauben verdient. War er von Haus aus Christ oder nicht? Wenn er mit Severus identisch ist, allerdings.

Unbegreiflich erscheint mir die Art und Weise, wie L. (Rev 901) die Worte des Zacharias, die sich auf die außerordentlichen Tröstungen des Severus bei seiner Taufe beziehen, ganz willkürlich bis zur Entstellung des Sinnes abschwächt. Nach dem Bericht dieses seines Freundes und Zeugen bei der Taufe (Schol 10) hat Severus einen so intensiven geistlichen Trost empfunden, daß er im Taufkleide gern gestorben wäre. L. bemerkt kühl: „on peut se contenter de remarquer que Zacharie parle de sentiments de foi, de componction, de douleur chez le néophyte, nullement de consolation“. Was sagen die aszetischen Schriftsteller über die verschiedenen Arten der Tröstung? — Im Zusammenhange mit derselben Taufaktion kommt L. zu dem Schluß, daß die schöne Detailschilderung bei Dionysius keinerlei Ähnlichkeit mit dem Bericht des Zacharias habe. Zugegeben sei, daß da manches mehr zu erfühlen als zu beweisen ist. Beachtung verdient jedenfalls hier die hohe Auffassung des Severus vom kirchlichen Hirtenamt (Schol 16; PO IV 24).

Eine die Ausdrücke abschwächende Tendenz verfolgt L. auch in der oben angedeuteten Beurteilung der aszetisch-mystischen Lebensweise des Mönches Severus sowie seiner Schüler und Freunde. Von Severus lesen wir: Er widmete viele Stunden dem b e s c h a u e n d e n G e b e t e, und das auch bei Nacht. Evagrius, ein von Gott gesandter Mann, übte auf ihn einen unwiderstehlichen Einfluß aus und entzündete in ihm einen glühenden Eifer für das aszetische Leben. Mit Petrus dem Iberer, dem Abte im Kloster Majuma, bekanntgeworden, machte Severus solche geistliche Fortschritte, daß er es in der B e s c h a u u n g Evagrius gleichtat. Das Leben in der Klostergemeinde zu Majuma bot ein Bild des feurigsten Strebens nach Herzensreinheit und b e s t ä n d i g e r V e r e i n i g u n g mit Gott. Die Mönche hatten es unter der Leitung des Iberers Petrus so weit gebracht, daß sie in Gang, Haltung und Blicken keine Spur schlechter Gedanken verrieten. Severus

ging noch weiter. Um der intensivsten Beschauung leben zu können, zog er sich in die Wüste Eleutheropolis zurück. Später führte er ein Einsiedlerleben in der Nähe des Majuma-Klosters. Gottsuchende Jünger gesellten sich ihm bei, und er führte sie ins geistliche Leben ein, wie sich nicht anders denken lässt. L. führt selbst aus Zacharias an: „certaines personnes lui demandèrent ... à vivre sous son obédience“ (Rev 902). Das bedeutet doch geistliche Leitung durch den Obern. Mit dieser Schilderung des geistlichen Lebens der Mönche in Majuma, die gewiß hoher mystischer Aspirationen nicht ermangelt, deckt sich bestens, was Severus später in einer Predigt sagt, wo er, auf sein eigenes Mönchsleben zurückblickend, wehmütig ausruft (Schol 9): „Auch ich in meiner Armut stieg auf den Berg der Weisheit, da ich soeben jene besuchte, die ein höheres, dem Gipfel eines Berges gleichendes Leben führen⁸. ... Denn den Engeln gleichen sie schon hier in dieser Fremde. Sie gewinnen und erringen sich schon im voraus die Leidensunfähigkeit und das Glück der Auferstehung und genießen im vorhinein die Güter, die wir erhoffen... Darum weinte ich über mich, weil mir ein so glückliches Leben versagt worden, und stieg ins Tal der Tränen nieder“ (Hom. 61; PO VIII 256 f.). Dergleichen Äußerungen über ein inneres Erlebnis besagen sicher mehr, als was L. darin findet: „Sévère, ses moines et ses amis s'appliquent au travail, aux jeûnes, aux austérités; ils étudient et méditent l'Écriture; il prie aussi, mais jamais on ne les voit s'adonner vraiment à la mystique, à la recherche de cette unification avec Dieu, dont le pseudo-Denys est tout préoccupé et tout pénétré“ (Rev 903). Allerdings kehren in den Biographien des Severus nicht alle die technischen Ausdrücke wieder, deren sich Dionysius in neuplatonischer Terminologie (nach Plotin und Proklus) bedient, aber die oben angeführten Stellen weisen auf eine die gewöhnliche Aszese übersteigende Stufe. Demgemäß scheint die Behauptung L.s: „Sévère, d'après ses biographes, est un ascète, non un mystique“ (ebd.), nicht ohne Einschränkung zulässig. Auch das hervorragend praktische Talent des Severus in öffentlich kirchlichem Leben verträgt sich mit mystischen Anklängen, da wir große Vertreter der mittelalterlichen Mystik zugleich als Meister der Wissenschaft und apostolischen Wirksamkeit kennen.

Noch ein anderer Zug aus dem aszetischen Milieu von Majuma ist zu berichtigen. Petrus von Cäsarea, ein braver Jüngling, hatte sich unter den Jüngern des Severus eingefunden, die von dessen hohem Rufe angezogen wurden. Eine Beratung der älteren Mönche stimmte der Zulassung des Petrus bei. Wie verhielt sich Severus? Er nahm

⁸ Severus hatte vorher den Aufstieg des Moses auf den Berg Horeb besprochen. Eine Parallele s. in Gregors von Nyssa mystischem Werke *De vita Moysis* und in der Mystischen Theologie des Areopagiten.

den neuen Schüler auf gleichwie **Paulus den Timotheus**⁹, wie Elias den Elisäus, wie Pamphilus den Eusebium von Cäsarea aufgenommen hatte (Schol 12). Man sieht, daß der Biograph sich gar nicht genug tun kann, das innige, heilige Verhältnis zu schildern, das zwischen Lehrer und Schüler, Severus und Petrus, sich entspinnen sollte. L. (Rev 903) tut den ganzen Passus mit den düren Worten ab: „D'après les sources, Sévère ne reçoit Pierre dans sa communauté que sur l'avis de ses moines. Il commence même par le repousser“ (Rev 903 f.).

III. Zur monophysitischen Christologie des Severus.

L. ist Spezialist in Fragen des an Severus als einen der Hauptführer sich knüpfenden, in mannigfachen Abschattungen entflammt Streites über die Frage, ob eine oder zwei NATUREN in Christus anzunehmen seien. Nachdem L. über zwanzig Jahre mit dieser Materie sich beschäftigt und schon 1909 ein großes Werk darüber geschrieben hat, stehen ihm zahlreichste Stellen aus gedruckten und ungedruckten syrischen Quellschriften zur Verfügung, um die Lehrauffassung des Severus zu prüfen. Und er hat es nach eigener Versicherung damit ernst genommen¹⁰. Mögen also berufene Kenner des Syrischen und speziell der Severusliteratur an der Debatte sich beteiligen. Ich muß mich bescheiden, nur ein paar Bemerkungen anzubringen.

Die von Papst Leo in seiner berühmten *Epistula dogmatica* verwendeten Ausdrücke *proprium* und *proprietas*¹¹ sind für Severus ein unerträglicher Anstoß. L. bemerkt: „Elle [cette opposition] provient de la manière, toute différente de celle du Pape, dont les Monophysites conçoivent la *propriété* en nature et en operation“ (Rev 910). Er verweist auf sein oben zitiertes Werk (S. 413—466). Es war mir nicht möglich, die Beweisführungen L.s aus den unmittelbaren syrischen Quellen zu verfolgen. Das Wesentliche aber glaube ich doch getroffen zu haben. Der ganze Streit kommt schließlich auf das metaphysische Problem hinaus: Können zwei individuelle NATUREN in der *einen* Person existieren und ihre individuelle Handlungsweise beibehalten? — Oder hört die ZWEIHEIT der NATUREN auf, wenn sie in der Person des Logos vereinigt sind, mögen auch die Eigentümlichkeiten beider

⁹ Vgl. z. B. 2 Tim. 1, 3f.: „Gratias ago Deo, ... quod sine intermissione habeam tui memoriam in orationibus meis, nocte ac die desiderans te videre, memor lacrimarum tuarum, ut gaudio implear...“

¹⁰ Vgl. Diekamp ThRev 30 (1931) 150 f. Er erkennt die zutreffende Charakteristik an.

¹¹ „Agit enim utraque forma cum alterius communione quod *proprium* est; Verbo sc. operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est.“ Kurz vorher: „Salva igitur *proprietate* utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas...“ (Denz. 143 f.).

Naturen gewahrt bleiben? Das erste behauptet Papst Leo, und er hat die freudige Zustimmung des Konzils von Chalcedon für sich; das zweite behauptet Severus, weil er sich die Überzeugung gebildet hatte, daß sonst dem Nestorianismus Tür und Tor geöffnet würde (Schol 168). Zwei vollständige Natur-Individuen kann er sich nur denken als zwei Personen. Allerdings gibt er zu, daß die menschliche Natur in Christus erhöht, in die Herrlichkeit der göttlichen Natur emporgehoben worden sei, ohne in ihrem Wesen verändert zu werden. Desgleichen will er gelten lassen, daß die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen unvermischt nebeneinander bestehen. Auf diese Weise allein glaubt er den Satz: „Es ist ein Christus, nicht aber ein geteilter Christus“, retten zu können. Ich habe den Vergleich mit der Glühkohle, dessen sich Severus u. a. bedient, analysiert (Schol 170) und glaube, seine diesbezügliche Meinung richtig festgestellt zu haben. Übrigens betont Leo und nicht weniger Severus das Schwierige dieses Geheimnisses¹². Mit Unrecht hat aber Severus als seinen Kronzeugen hartnäckig Cyrill in Anspruch genommen und dessen minder präzise Ausdrücke keineswegs auf Grund seiner eigenen unzweideutigen Erklärungen (vgl. Bard. 72 f.) richtig verstehen wollen. Er bewährt sich eben als echter Häresiarch, dem die subjektive, von hellenischer Philosophie beeinflußte Meinung höher steht als das Urteil der Kirche. — Die an Ps.-Dionysius anklingenden Gedanken bei Severus rechtfertigen jedenfalls die Annahme, daß zwischen beiden mehr als rein zufällige Übereinstimmungen hervortreten. Ich überlasse dem Leser, einen Vergleich anzustellen.

Reihen wir ein paar weitere Dubia an, die uns trotz der ablehnenden Haltung L.s keineswegs befriedigend gelöst erscheinen. Schon in einer meiner ersten Veröffentlichungen über die Unechtheit der Dionysischen Schriften¹³ habe ich darauf hingewiesen, daß dieselben aller Wahrscheinlichkeit nach in den Dienst des berüchtigten Henotikons gestellt worden sind. Um von anderen Zustimmungen abzusehen, verweise ich auf das Urteil des bekannten verstorbenen Byzantinisten H. Gelzer¹⁴ und auf die Beistimmung Bardenhewers: Sehr wahrscheinlich stehe der Areopagite unter dem Einfluß des Henotikon vom Jahre 482. „Der Geist dieses Henotikon, welcher gegen Ende des

¹² Leo, Serm. 29 (ML 54, 226; s. Schol 173): „Utramque substantiam in unam convenisse personam nisi fides credat, sermo non explicat.“ — Severus, Ep. XI (PO XII 205) erklärt, daß wir nur durch den Intellekt und ein subtiles Erforschen wissen können, wie jede der beiden zur Einheit verbundenen Naturen, die eine Person bilden, beschaffen ist (Schol 164).

¹³ Das Aufkommen der Ps.-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649 (Schulprogramm Feldkirch [Vorarlberg] 1895).

¹⁴ Wochenschr. f. klass. Philol. 13 (1896) 1152.

5. Jahrh. weite Kreise durchdrang, macht sich auch in den Areopagitika geltend. Der Verf. ist weder Monophysit noch Katholik, sondern Mittelpartei. Er verschleiert den Standpunkt, vermeidet mit unverkennbarer Absichtlichkeit die Schlagwörter *μία φύσις* und *φύσεις*...“ (Bard. 294)¹⁵. Nun wissen wir aus den Nachrichten über Severus, daß gerade er an den kaiserlichen Hof berufen wurde, um eine Einigung zwischen Orthodoxen und monophysitischen Dissidenten herzustellen. Historisch steht fest, daß der Kaiser Anastasius selbst in schwankender Haltung bald mehr, bald weniger das Henotikon urgierte und schließlich einer stärkeren Betonung der Einnaturten-Lehre zuneigte. L. glaubt, meine Berufung auf das Henotikon einfach damit entwerten zu können, daß er in meiner Darlegung einen Verstoß gegen das Zeitverhältnis aufdeckt: „Si le P. Stiglmayr date correctement l’Hénotique de l’année 482, il ignore ou oublie que Sévère ne reçut le baptême que vers 488, ce qui ruine toute son ingénieuse explication“ (Rev 890). Severus hätte nämlich die fraglichen Schriften nicht vor seiner Bekehrung (Taufe!) verfassen können; nachdem er aber getauft worden (um 488), brauchte er nicht mehr auf ein 482 publiziertes Edikt zu achten, um Veranlassung für literarischen Betrug zu finden. Dagegen sei bemerkt, daß Severus, der sich wie andere Zeitgenossen bemühte, die Taufe hinauszuschieben, „um nicht in den Schmutz der Sünde zurückzufallen“, wahrscheinlich als Katechumen seine hierher bezüglichen Werke der Hauptmasse nach niederschrieb, und zwar, wie man annehmen kann, zu seiner eigenen Befriedigung und seinem engeren Schülerkreise zulieb, also ohne daß sofort eine förmliche „Ausgabe“ redigiert wurde (Schol 178 f.). Das mochte gemäß den Umständen, von denen ich gesprochen (Henotikon!), später erfolgen. — Wenn L. versichert, daß in den echten Schriften des Severus nur eine unzweideutige Bekämpfung des Dyophysitismus vorliege, wie ist es dann zu erklären, daß man einen ganz ausgesprochenen Führer der einen Partei zum Vermittler zwischen den beiden sich befehdenden Gruppen auswählen und Jahre hindurch festhalten konnte? Es muß also auch von Severus nicht immer die gleiche Sprache geführt worden sein¹⁶. Im Laufe der Verhandlungen hat er sich mehr und mehr in den Opponents eiser verbissen. So gelangt er dahin, schließlich das Henotikon selbst

¹⁵ Vgl. Hefele II² 567: „Dieses Edikt mit seiner Halbheit und Verkleisterung der Streitpunkte sollte nun von beiden Parteien ... als Mittel der Einigung und Band der Gemeinschaft angenommen und damit die ganze neuere Entwicklung des christlichen Lehrbewußtseins ausgetilgt werden.“ Günstiger betrachtet Tendenz und Wirkung des Henotikon H a r n a c k, Dogmengeschichte II⁴ 402.

¹⁶ Nicht ohne allen Grund scheinen ihm seine Gegner die Bezeichnung Ch a m a l e o n beigelegt zu haben. Daß er später beharrlich seine häretische Stellung beibehielt, geht aus den Akten der bedeutenden Synode von Konstantinopel (536) hervor.

um seine ganze Einigungstendenz zu bringen und in einem rein monophysitischen Sinne zu erklären.

Nebenher mag eine Erwiderung auf einen anderen Einwand L.s am Platze sein. Mit einem später geprägten scholastischen Ausdruck wollte ich nur dasselbe formulieren, was Papst Leo in der Ep. dogm. sagt: „Severus (und mit ihm Dionysius) kennt nicht ein zweifaches principium quo in Christus, sondern nur eines, das ‚theandrische‘“ (Schol 166 Anm. 2). Dazu macht L. die Bemerkung: „Il faut bien lui [au P. Stiglmayr] dire que Sévère ne s'occupe jamais de ‚principium quo‘, mais ne voit que l'*ἐνεργῶν* ou l'agent (*principium quod*), l'*ἐνεργεία* ou le mouvement opératoire de l'agent, et les *ἐνεργηθέντα* ou les résultats de l'action. Il n'y a pas à imaginer qu'il admette un ‚principium quo‘ théandrique“ (Rev 910 f. Anm. 2). Mir scheint dem Sinne nach Severus gerade das zu sagen, was der geschliffene Terminus der Scholastik sagt. Das *suppositum*, cuius sunt actiones, ist eines in Christo, die persona Christi; aber die katholische Lehre unterscheidet *duo genera actionum* in Christo, *unum genus divinorum, alterum humanorum* (vgl. die oben Anm. 11 angeführten Worte Leos I. [Denz. 144]). Was insbesondere den vielberufenen dionysischen Ausdruck *θεανδρικὴ ἐνέργεια* betrifft, den die Severianer auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel 533 als ihr Schibboleth geltend machten, so ist derselbe allerdings seit dem Laterankonzil im Jahre 649 in den „eisernen Bestand der katholischen Theologie“ übergegangen. Aber sein Sinn wurde damals genau umschrieben als „*utriusque [operationis, divinae et humanae] mirificae et gloriosae unionis demonstrativa*“ (Denz. 268).

Wie stellt sich nun Severus überhaupt zur orthodoxen Lehre der Kirche bzw. zu den vom Ps.-Areopagiten vorgetragenen Lehren über die Menschwerdung und die daraus abgeleiteten Folgerungen? L. sagt am Schlusse seiner Besprechung (Rev 915, Anm. 1): „Le monophysisme du pseudo-Denys semble actuellement admis. J'avoue que je suis loin d'en être convaincu, car, du point de vue de l'histoire... le pseudo-Denys m'apparaît comme un spécimen unique parmi tous les monophysites que j'ai rencontrés et étudiés.“ Auf der gleichen letzten Seite lesen wir unerwartet die überraschenden Worte: „... je ne conclurai pas qu'il est impossible que le pseudo-Denys et Sévère d'Antioche soient un seul et même personnage.“ Ein Problem, das einer neuen und eindringenden Studie bedürfe! Mit größtem Interesse würden wir einer endgültigen Lösung der Frage entgegensehen, wie sie vor allem von L.s ungewöhnlicher Belesenheit erwartet werden könnte. Inzwischen möge er mir den guten Willen zubilligen. In magnis voluisse sat est.

IV. Zur Abwehr in eigener Sache.

L. macht gegen mich geltend, ich hätte im Interesse meiner Hypothese die gemeinlich angenommene chronologische Reihenfolge der

Dionysischen Schriften umgestoßen (Rev 889)¹⁷. Darauf ist zu erwidern, daß Hugo Koch besonnen genug ist, die von ihm aufgestellte Ordnung nicht als die einzige richtige zu betrachten. Ich halte mich lieber an DN IV 2, wo Dionysius nicht nur ausdrücklich auf sein Werk über die Engel verweist, sondern auch nicht weniger als acht charakteristische Züge dieser Engellehre kennzeichnet. Wenn wirklich ein anderes, zweites Werk dieser Art existiert hätte, so wäre es der uns bekannten CH so ähnlich gewesen, wie ein Ei dem anderen. Daß Dionysius mit seinen eigenen literarischen Angaben in Widerspruch gerät, zeigt H. Koch in „Ps.-Dion. Areop. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus...“ — Leicht, denke ich, werde ich mit meinem gelehrten Gegner in Hinsicht auf seine Bemerkung zu DN II 6 (Rev 905 A.) zum Einverständnis kommen. Ich sage (Schol 11), die auffallend minutiose Beschreibung eines Siegelabdruckes, der von der mehr oder minder guten Beschaffenheit des Siegelwachses abhängig ist, lasse auf jemand schließen, der viel mit Rechtssachen und Siegeln zu tun hat. L. erklärt nun, es sei von „Siegelwachs“ gar keine Rede. Allerdings! D. drückt sich in seiner Vorliebe für abstrakte Wendungen anders aus: *ἡ δὲ τῶν μετεχόντων διαφορότης ἀνόμοια ποιεῖ τὰ ἀπομόρφωμα τῆς μᾶς καὶ δλῆς καὶ τανῆς ἀρχετυπίας.* Mit *μετέχοντα* kann nichts anderes gemeint sein als die Matrie, in welcher das Abbild des eingedrückten Siegels zurückbleibt. Da war ich doch im Rechte, gemeinverständlich in einer erklärenden Anmerkung sofort die konkrete Bezeichnung Siegelwachs einzusetzen. Der Paraphrast Pachymeres hat das längst vor mir getan und zweimal die Sache mit *κηρός* verdeutlicht (MG 3, 669). Ähnlich mag es uns mit einer Bemängelung ergehen, die L. an dem Satze übt, daß der Vergleich der unter den höheren und niederen Engeln stattfindenden Lichtvermittlung mit einem das Licht reflektierenden Spiegel ein Fundamentalgedanke der CH ist. „Mais on a beau lire et relire les passages des *Aréopagitica* ici indiqués, on n'y voit absolument rien d'un ‚miroir‘“ (Rev 913). Nun habe ich neben CH XIII 3 und EH I 1, wo der Gedanke an Spiegel und Spiegelung wenigstens nahegelegt ist, auch EH III 14 zitiert, um an das *τὸ κατὰ πᾶν ἔαντων ὑπερχεόμενον φῶς* zu erinnern, eine Ausdrucksweise, die offenbar das Reflektieren der Lichtstrahlen durch einen lichtumflossenen Spiegel zu verstehen gibt. Indes kann ich noch mit einem deutlicheren Beleg dienen. Dionysius sagt CH III 2 vom Zweck der Hierarchie u. a.: Sie vervollkommen ihre Glieder zu göttlichen Bildern, zu lautesten, fleckenlosen Spiegeln, welche imstande sind, den urgöttlichen Strahl aus der Urquelle des Lichtes in sich aufzunehmen und... neidlos über die nächstfolgen-

¹⁷ Die Berufung auf Bard. 283, der sich hinwieder auf Hugo Koch (ThQschr 77 [1895] 362 ff.) stützt, ist hier nicht entscheidend.

den Ordnungen leuchten zu lassen. Auch DN IV 22 ist zu lesen: *εἰκόνων ἔστι [έδιγγελος] τοῦ Θεοῦ . . . ἐσοπτρὸν ἀκραιφνές*. Zu der auffälligen Stelle DN II 7, wo von gottentspringenden Sprossen der gottzeugenden Gottheit, von ihren Blüten und überwesentlichen Strahlen die Rede ist (δ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος, εἰ οὐτων χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οὐτοὶ ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα), habe ich einen von Severus gebrauchten Vergleich herangezogen, der in Hom. 70 (PO XII 15 f.) lautet: „Ebenso wie mit unserem Worte der Hauch verbunden ist und mit ihm ausgeht, so ist auch ohne Abstand und Trennung mit der Geburt des Wortes der Ausgang des Geistes ohne Zeit und ewig verbunden und vereinigt.“ L. erklärt: „Mais je ne la [cette opinion singulière] vois pas clairement dans le pseudo-Denys, et je suis sûr que Sévère, aux endroits indiqués, ne s'occupe pas d'expliquer le mode de procession du Saint-Esprit, mais seulement de montrer que le Saint-Esprit est substantiel et éternel comme le Verbe“ (Rev 912). Auf die erste Bemerkung L.s sei zunächst erwidert, daß er das Druckversehen (DN II 6) statt DN II 7) richtig korrigiert hat. Nun ist hier aber deutlich zu lesen: δι μὲν ἔστι πηγαία θεότης δ Πατὴρ, δ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ Πνεῦμα . . . (wie oben). Und aus DN II 5 fügen wir hinzu: *Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερούσιον θεότητος δὲ Πάτηρ, οὐκ ὅντος Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς, οὐδὲ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ*. Wer möchte leugnen, daß hier πηγαία θεότης im Sinne von θεογορία dem Vater zugeschrieben wird und die nachfolgenden Bilder βλαστοί, ἄνθη, φῶτα τῆς θεογόνου θεότητος sich auf den unmittelbaren Ausgang der beiden Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater beziehen? Vgl. meine Deutung Schol 180 f. — Um sofort auf Severus überzugehen, so finden wir in seinem der öffentlichen Predigt angepaßten volkstümlichen Bilde (Wort und Hauch zugleich von dem einen Prinzip, dem Sprechenden, ausgehend) die gleiche singuläre Anschauung, die der Lehre vom Ausgang des Geistes vom Vater durch den Sohn oder vom Ausgang des Geistes vom Vater und dem Sohn entgegengesetzt ist¹⁸. Sowohl Dionysius wie Severus schließen dann mit der Hervorhebung, daß man nicht fassen könne, wie das sich innerlich verhält.

Anläßlich meiner Bemerkung, daß Severus, wo er sich auf DN II 9, das Wandeln Jesu über das Wasser, bezieht, seine dialektische Gewandtheit spielen läßt, erscheint L. meine Art des Argumentierens „assez peu loyal“, wenn ich mir dessen bewußt gewesen wäre (Rev 898 Anm. 3). Durch meine Ausdrucksweise: „Im Anschluß an das DN II 9 erwähnte Wunder...“ hätte ich den Leser auf die irrite Vorstellung geführt, daß es sich immer noch gerade um die Stelle II 9

¹⁸ Ähnlich Ep. 65 (PO XIV 10 f.).

handle, bei der Severus seine dialektische Gewandtheit spielen lasse. Ich habe aber hiefür zum Schlusse MG 86, 924 C zitiert, wo aus *Eustathius*, Ep. de duabus naturis die besprochene dialektische Musterprobe zu lesen ist. Also sachlicher Anschluß ist gemeint, wenn auch nicht formeller.

Eine interessante Frage bietet die Stelle bei Severus (Rev 895 ff.) *Adversus apologiam Juliani*, die ich im Sinne der dionysischen *θεανδρικὴ ἐνέργεια* erkläre und als Zeugnis für die monophysitische Auffassung seitens des Severus betrachte. DN II 9 heißt es: *ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία καὶ ἀδόητός ἐστι λόγῳ παντὶ . . .*, „Wir haben zwar geheimnisvollerweise überliefert bekommen, daß er menschliche Natur und Wesenheit angenommen, wie er aber aus jungfräulichem Blute nach einem anderen als dem Naturgesetze gebildet wurde, wissen wir nicht . . .“ (folgt das wunderbare Wandeln Jesu über das Wasser). L. stellt in Abrede, daß Severus hier eine monophysitische Lehre durch Ps.-Dionysius bekräftigen wolle; die Spitze der Argumentation sei gegen Julianus Halic. gerichtet, der keine wahre Menschwerdung Christi im Schoße Mariens annehme (le Verbe est passé par elle comme par un canal). Meine Absicht ist nicht, diese Polemik auszuschließen; aber damit ist immerhin vereinbar, daß Severus, vom Terminus *θεοπλαστία* des Dionysius ausgehend, die monophysitische Tendenz beibehält. Die weitere, an den echt dionysischen, mehrdeutigen Terminus sich anschließende Entwicklung bildet eine Erklärung für das Unbegreifliche und Wunderbare dieser *ἀνθρωπικὴ θεοπλαστία* (*ἡ καθ' ἡμᾶς* ist dasselbe wie *ἀνδρεῖα* oder *ἀνθρωπικὴ*¹⁹). Tatsächlich greift Severus wie Dionysius auf *θεοπλαστία* mit dem Zeitwort *διεπλάττετο* zurück und die beiden Beispiele von der jungfräulichen Empfängnis und dem Wandeln über das Wasser erläutern ebenso gut das *θεανδρικὴ ἐνέργεια* wie das Absurde der Lehre des Julian (incarnatio quasi per canalem).

Auf eine Reihe von weiteren Einzelheiten, wo ich auf irgendeine Ähnlichkeit des Gedankens hingewiesen habe (*σπαθάριοι*, *ἰσάγγελοι* Gelgel = *τροχός*, Anspielungen auf kirchlich-rituelle Momente, das Gesetz der Lichtmitteilung seitens der oberen Engelordnungen an die niederer usw.; s. Rev. 913 f.), will ich weiter nicht eingehen. Bei deren Bewertung ist von vornherein die mentale Einstellung des Schreibenden maßgebend. Es kommt wie in der Physik auf den Einfallsinkel des Strahles an, um sofort eine andere Belichtung hervorzurufen. Im einen Fall wertloses Zeug, im anderen Falle immerhin geeignet, das Problem plastischer zu gestalten!

¹⁹ CH IV 4 lesen wir *τὸ θεανδρικὸν τῆς ἀφθέγκτου θεοπλαστίας μυστήριον*. Verwandte Wortbildungen, die dem klaren Ausdruck *δύο φύσεις* aus dem Wege gehen, sind *ἀνδρικὴ τοῦ Ἰησοῦ θεουγγαλία* u. andere (s. Lequien MG 94, 284 ff.).

Das Ganze ins Auge fassend, schrieb mir Harnack (18. März 1928): „Daß Ps.-Dionysius und Severus sich sehr nahestehen, und daß sie identisch sein können, haben Sie gezeigt; aber daß sie identisch sein müssen und deshalb sind, davon habe ich mich nicht überzeugt. Der Eindruck, daß Dionysius zeitlich dem Severus etwas voransteht, ist mir nicht verwischt durch Ihre Abhandlung, in der für jedermann die Untersuchung gefördert ist, auch wenn man Umstände macht, das Ergebnis schon zu akzeptieren. *Nil rectius istis novi et libenter utar eis, assensum retinens.*“ — Mehr wollte ich überhaupt nicht.

Bereitwillig wende ich mit L. (Rev 915) auch auf Severus den Grundsatz an: „*Nemo malus, nisi probetur.*“ Unverständlich bleibt mir indessen seine Frage, ob ich vielleicht gemeint habe, Severus für den Verlust seines guten Namens dadurch hinreichend zu entschädigen, daß er auf solchem Wege zum „Vater der christlichen Mystik“ gemacht wird. Den Verfasser der Areopagitika, mag es Severus oder irgendein anderer sein, kann man nach Inhalt und Geist seiner Schriften nur als einen hochbegabten, überaus belesenen, frommen und apostolisch wirkenden Mann betrachten. Gleichwohl steht es fest, daß er mit Bewußtsein eine grandiose Fälschung vollbracht hat, durch die jahrhundertelang die hervorragendsten Theologen, Philosophen, Mystiker und Liturgiker getäuscht worden sind. Der Fall zeigt, was bei einem zeitlich und räumlich dem Severus jedenfalls sehr nahestehenden Schriftsteller möglich ist. Der „Vater der christlichen Mystik“ hat übrigens inzwischen sehr an seinem alten Ansehen eingebüßt, nachdem der Einfluß des Plotin, Proklus u. a. auf seine Mystik erkannt worden. Vgl. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik (1921) 109 ff. Es ist mir daher nicht in den Sinn gekommen, mit dem verblaßten Ehrentitel dem Severus eine Entschädigung zu bieten. Severus wurde bisher als ein hartnäckiger Häresiarch angesehen, der bei großen und guten Eigenschaften einem skrupellosen und fanatischen Draufgängertum ergeben war und, nach Ausweis seines „Philalethes“, seine eigene subjektive Meinung mit bewußtem Starrsinn der wahren Meinung Cyrills bzw. den herrlichen Erklärungen Leos des Großen und des ganzen Konzils entgegenstellte. Daß ich mit dieser herkömmlichen Beurteilung einverstanden bleibe, ist m. E. kein literarisches Unrecht.

Man höre zum Schluß, was Hefele (II² 771) aus den Akten der Synode von Konstantinopel 536 nach Mansi und Hardouin berichtet: „Auf Befehl des Patriarchen Mennas verlassen weiterhin die Notarien seiner Kirche... zunächst das Klageschreiben, welches der Klerus von Antiochien 518 wegen des Eindringlings Severus an den Patriarchen Johann von Konstantinopel und die um ihn versammelte Synode gerichtet hatte. ... Es wird darin erzählt, wie Severus den Canonen zuwider den Stuhl von Antiochien an sich gerissen, Blasphemien

gegen Gott gesprochen, die heiligen Synoden verworfen, die Rechtgläubigen eingekerkert, den Dämonen gottlose Opfer gebracht und die goldenen und silbernen Tauben, welche über den Altären und Taufbrunnen hingen, weggenommen und sich selbst angeeignet habe, weil es sich nicht zieme, den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube darzustellen.“ Das lautet allerdings anders, als was bei Zacharias Rhetor und Johannes und bei Severus selbst zu lesen ist! Sollten alle diese Anklagen samt und sonders aus der Luft gegriffen sein? Sollte an dem Charakter des Severus gar kein Makel haften, der seinem guten Namen abträglich wäre? Mehr als einmal ist es übrigens schon vorgekommen, daß gewisse, zum Exzentrischen geneigte Naturen in früheren und späteren Lebensstellungen sich auffällig veränderten. Daran darf man jedenfalls auch denken, wenn man einerseits den exaltierten Aszetismus des Mönches Severus von Majuma, der „nur mehr einem Schatten glich“ (Schol 3 Anm.), und anderseits das gewaltsame, unmachgiebige Auftreten des Patriarchen Severus von Antiochien sich vor Augen hält.

Eine neue Erklärung der Willensfreiheit.

Von Joseph Fröbes S. J.

1. Zweck der Arbeit. Ich bin aufgefordert, von seiten der Psychologie aus zu den neuen Theorien Stellung zu nehmen, die der Verfasser des „Leidens im Weltplan“¹ (unter dem Decknamen Thomas Molina) über die Natur der Willensfreiheit entwickelt. Wenn die neue Lehre auf Wahrheit beruht, bedeutet sie zweifellos eine Umwälzung der Willenslehre und ihrer Anwendungen auf vielen Gebieten; die Freiheitslehre müßte dann neu aufgebaut werden. In der Tat erklärt der Verf. auf Grund seiner neuen Lehre die großen gegnerischen Systeme des Thomismus und Molinismus beide für in der Grundlage verfehlt und gibt an deren Stelle eine neue, einfache Lösung. Bei derartigen Ansprüchen darf die neue Theorie nicht leicht genommen werden, trotzdem ihre rhetorische Darstellung sich weniger an den Fachgelehrten zu wenden scheint. Ich betone von vornherein, daß es nicht meine Absicht ist, das Gesamtwerk zu würdigen, das mit Recht vielfach eine begeisterte Aufnahme gefunden hat, wenn es auch an entschiedener Verwerfung einzelner Lehren durch Theologen nicht fehlte. Ich muß es mir deshalb versagen, auf all das Erhebende, woran das Buch überreich ist, einzugehen. Ich beschränke mich auf die Teile, etwa vor Seite 140, insoweit sie die Freiheitslehre betreffen. Diese Beschränkung wird dadurch erleichtert, daß nach Erklärung des Verf. selbst dieser Abschnitt nur einen Exkurs für das Gesamtwerk bedeutet, „der wohl

¹ Vgl. Schol. 6 (1931) 88—90.

am Wege lag, aber keinen Teil des Weges bildet“ (Nochmals² 54). Sollte er selbst zu verwerfen sein, so wird das der großen Behandlung des Leidensproblems keinen Eintrag tun.

Meine Absicht ist, in schlichter, wissenschaftlicher Methode die wesentlichen neuen Lehren und ihre Begründungen vorzuführen, sie mit den Anschauungen der traditionellen Psychologie zu vergleichen, nicht um sie auf bloße Autorität hin zu verurteilen (wenn ich auch den *consensus communis doctorum* nicht so leicht zu nehmen vermag, wie der Verf.), sondern um zu sehen, ob und inwieweit sie eine begründete Verbesserung enthalten. Meine Ausführungen sind nicht in erster Linie an den mir unbekannten Verf. gerichtet, der, nach seiner Angabe, absichtlich seine Person verdeckt, um der Erforschung der Wahrheit das Feld frei zu lassen. Auch lässt die selbstbewusste Sprache in der Antikritik hier nicht eben viel erwarten. Er fordert dort siegesgewiß die Kritiker auf, ihm irgendeinen Irrtum nachzuweisen von der Größe der Irrtümer in den von ihm widerlegten Systemen des Thomismus und Molinismus. „Doch das ist ja ausgeschlossen! Denn die Basis bleibt unbedingt richtig“ (Nochmals 53). Einem Rezensenten erklärt er von vornherein, es werde ihm eine Freude sein, ihn in allen Stücken, die er noch vorbringen sollte, zu widerlegen; wo der Gegner am sichersten triumphiere, werde er am sichersten unterliegen (ebd. 10). Auch nimmt er von den stellenweise sehr überzeugenden Gegengründen seiner Kritiker, soviel ich sehe, nichts von Bedeutung an. Meine Untersuchungen richten sich mithin an den unvoreingenommenen Leser, der neben der hinreißenden Beredsamkeit des Entdeckers auch die nüchternen Darlegungen des Fachwissenschaftlers nicht verschmäht, um beide zu vergleichen.

2. **Die scholastische Lehre über das Wesen der Willensfreiheit.** Zum Verständnis der neuen Theorien ist es empfehlenswert, die hier in Frage kommenden Lehrpunkte der traditionellen Psychologie gegenwärtig zu haben. Bei den rein sinnlichen Wesen ist das Streben durch die Erkenntnisse und die instinktiven Neigungen immer eindeutig bestimmt. Ein hungriger Hund strebt notwendig nach der erreichbaren Nahrung, es sei denn, daß ein stärkerer Instinkt, etwa die Furcht, ihn davon abhält; was dann ebenso notwendig geschieht, wie das vorhergehende Streben. Ganz anders beim Menschen. Er hat das Vermögen der Willensfreiheit. Er kann, wie die uralte Definition es sagt, wenn die sonstigen Bedingungen erfüllt sind, den Akt ausführen oder unterlassen, nach eigenem Belieben. Er ist nicht bei Anwesenheit mehrerer Möglichkeiten im Bewußtsein zu einer bestimmten Handlung determiniert, genötigt. Wenn auch ein Motiv stark in einer Richtung ziehen

² Thomas Molina, Nochmals: Das Leiden im Weltplan. Ein Beitrag zur Klarheit im Anschluß an die Kritik. gr. 8° (56 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. S 2.50; M 1.50.

mag, kann sich der Mensch doch auch für das entscheiden, was er klar als objektiv weniger gut erkennt. Das geschieht ja in der Sünde, wenn man die sinnliche Lust der Pflicht vorzieht. — Bewußte Bedingungen der Freiheit sind einmal das indifferente Urteil, d. h. die Erkenntnis, daß das vorliegende Objekt zwar gut, aber für meine Natur nicht notwendig ist; ferner gewisse unwillkürliche Strebungen des Willens, die sich von selbst an die Erkenntnis der Motive und Gegenmotive anschließen; die Seele streckt da sozusagen ihre Fühler aus, um sich zu überzeugen, daß sie beides könne. Alle diese Erkenntnisse, z. B. der sinnlichen Lust, der nützlichen Arbeit, der gebotenen Pflicht und die zugehörigen Strebungen machen die Vorbereitungsphase des Willensprozesses aus, die Zeit des Schwankens, der Überlegung, die mehr oder weniger lange dauern kann und die bei Übersicht über die Verhältnisse selbst ein freier Zustand ist.

Besteht die Wahl bloß zwischen einer Handlung und ihrer Unterlassung, so spricht man von der *libertas contradictionis*, der Wahl zwischen sich Widersprechendem; Handeln oder Nichthandeln läßt ja kein drittes zu. Stehen mehrere positive Güter zur Wahl, so spricht man von einer *libertas specificationis*, von der Wahl zwischen verschiedenen Arten. Im zweiten Fall ist natürlich der erste mitenthalten: wer ein Gut A wählt, verzichtet auf ein zweites, B, wählt also das Nichtsein des B. Dagegen ist in der ersten Art der Freiheit die zweite noch nicht enthalten: wer A will, braucht ja vom B gar nichts zu wissen. Die abschließende Willenszustimmung ist nicht ein Akt vor der Wahl, sie ist diese Wahl selbst angesichts der anderen Möglichkeit. Das Wesen der Freiheit liegt in der gleichzeitig vorhandenen doppelten Fähigkeit, derjenigen auf A und derjenigen auf B. Die Freiheit ist eine Eigenschaft des Willens; sie sagt ja ein Wählenkönnen, Wollenkönnen sowohl des einen wie des anderen.

Für das Verständnis des Freiheitsbegriffes muß die Vieldeutigkeit der Sprache beachtet werden. Frei wird in der gewöhnlichen Sprache sowohl der Wille genannt (die Willensfreiheit) als auch sein Akt (die Wahl des B); aber in verschiedener Bedeutung. Im eigentlichen Sinn ist einzig das Willensvermögen frei, dadurch, daß im bestehenden Willen die Potenz des So-Handelns und des Anders-Handelns gleichzeitig vorhanden sind. Dagegen ist der sog. freie Akt, der gerade besteht, nicht gleichzeitig mit seinem Gegenteil vorhanden; von beiden Akten besteht immer nur der eine. Deshalb wird der Akt nur frei „genannt“ (er ist *denominative* frei), insofern er der Erfolg des freien Willens ist. Man sagt auch: der Akt ist in seiner Ursache frei, d. h. aber: nur die Ursache des Aktes ist frei, nicht der Akt selbst. Die Ursache ist eben der Wille (der Mensch), der nur vor dem Akte stehend zur Wahl frei ist, weil er ihn auch auslassen kann; im Akt stehend, sobald dieser also besteht, ist er für ihn nicht mehr frei; das Geschehen kann durch keine Kraft ungeschehen gemacht werden. Diese

Anschauungen ergeben sich aus bloßer Zergliederung des freien Wollens; sie sind nicht den Scholastikern eigen, sondern ebenso bei den Neueren als selbstverständlich betrachtet, bei den Verteidigern wie bei den Gegnern der Willensfreiheit. Wenn ich sie hier wiederhole, geschieht es mit Rücksicht auf das Folgende.

3. Die neue Lehre über das Wesen der Freiheit. Verf. beginnt (40 ff.) mit einem vorzüglich ausgearbeiteten Beweis für die Tatsache der Willensfreiheit. Er führt den bekannten Beweis aus der moralischen Ordnung durch, daß ohne Freiheit alle moralischen Begriffe keinen Sinn mehr haben, daß die Leugner selbst nicht an ihre Lehre glauben können, sondern ihr beständig entgegenhandeln. Die Ausführungen gehören zu den vielen hinreißenden Stellen des Buches. Die gelegentliche Bemerkung (41), die Leugner der Freiheit beschuldigten dadurch Gott, Urheber der Verbrechen zu sein, trifft allerdings nicht zu. Denn wo keine Freiheit besteht (beim Schlafenden etwa), sind auch keine Verbrechen möglich. — Die Wurzel der Freiheit (50 ff.) wird ebenso nach der herrschenden Lehre in die indifferente Erkenntnis verlegt: der Verstand findet, daß die Strebeobjekte Gutes und Übels enthalten. Der Wille ist auf die Liebe des unendlichen Gutes angelegt, kann deshalb vom endlichen Gut nicht fortgerissen werden; deshalb bleibe der Wille bei solchen Motiven unbestimmt, und müsse sich darum selbst bestimmen. Diese letzte Folgerung ist nicht stichhaltig. Bei den gewöhnlichen Handlungen des Lebens geht die Wahl regelmäßig zwischen irdischen Gütern. Wäre da unser Wille nicht frei, was er unter vielen Umständen ja auch nicht ist, so würde er einfach durch das stärkere Motiv bestimmt, wie beim Tier; eine Unbestimmtheit besteht da nicht; folglich ist iheretwegen noch keine Freiheit nötig.

Nunmehr wendet sich die Darstellung zur neuen Freiheitsauffassung. Die sehr weitschichtigen Ausführungen (60 ff.) fassen einige Kritiker gedrängt so zusammen: Jeder freie Akt ist formell frei durch seine negative Enthaltung vom Gegenteil, das ihm deshalb möglich sein mußte. Den guten Akt wirkt Gott in uns und durch uns; dieser Akt wird dann einfach dadurch frei, daß wir ihn nicht unterdrücken, obwohl wir ihn unterdrücken könnten. Gott ist ausschließliche Quelle alles Positiven; das Geschöpf ist die Quelle des Negativen, das die Freiheit begründet, freilich rein negative Quelle des Guten, das Gott durch es wirkt. In der bösen Handlung wirkt Gott durch uns einen unfreien Akt, dessen Objekt für einen Teil der Natur gut ist, für das Ganze böse. Wenn wir das letztere bemerken und die Unterdrückung unterlassen, tun wir frei das Böse. — Der Sinn dieser Zusammenfassung wird erst aus den Ausführungen des Verf. klar, die sich zunächst mit dem guten Akt befassen. Geschöpf sein heißt letzten Endes: alles aus Gott, nichts aus sich haben oder sein. Wenn also das Geschöpf etwas aus sich hat, kann das nur etwas Negatives sein. Wenn wir von unserer Freiheit absehen, sind alle unsere Werke aus Gott allein, in keiner

Weise aus uns. Das Geschöpf heißt positive zweite Ursache, weil Gott das ganze Werk durch das Geschöpf wirkt. Das Gute, das aus Gott kommt, durchströmt uns wie Kanäle (61). Wir sind nicht einmal Instrumente Gottes zu nennen; denn das Instrument verbessert die Leistung der Ursache irgendwie, was beim Geschöpf nicht gilt. Das Geschöpf verhält sich vielmehr wie ein Kind, dem die Mutter die Hand führt zur Namensunterschrift, die nur mangelhafter wird, als wenn sie durch die Mutter allein geschähe (85 ff.).

Sicher klingen solche Ausführungen, die sich immer wiederholen, wie reiner Okkasionalismus, d. h. Leugnung jeder Kausalität des Geschöpfes: Die Kanäle sind keine Ursache für die Geschwindigkeit des Wassers, sondern reine Bedingungen, die die Bewegung einschränken; das Kind, das vom Schreiben nichts versteht und nur wie ein unruhiges Instrument mitgeführt wird, erleidet die Bewegung, ist in keiner Weise Ursache der Schrift. Kein Wunder, daß die berufensten Kritiker hier jede geschöpfliche Kausalität geleugnet sahen. Ich muß gestehen, daß es mir bei der Durchlesung des Werkes nicht anders erging. Demgegenüber behauptet der Verf. in seiner Antikritik (38 42 f.), vollständig mißverstanden zu sein. Daß etwas von Gott allein „ausgehe“, heiße bei ihm nicht, daß es auch von Gott allein „verursacht“ sei, sondern nur, daß es vom Geschöpf so verursacht sei, daß diese Verursachung weiter auf Gott zurückgehe. In seinem Buch habe er diese Kausalität der Geschöpfe nie erwähnt, weil er es für selbstverständlich gefunden, daß Gott nicht Kräfte schaffe, die nichts leisten sollen. Gott wirkt die positiven Akte durch uns, auch die Lebensakte, die deshalb nicht Akte Gottes sind, obwohl sie von ihm verursacht werden. — Es ist mit Freude zu begrüßen, daß Verf. diesen Irrtum nicht lehren will. Nur sollte er dann auch die irreführenden Ausdrücke vermeiden, das zweideutige „Ausgehen“, das jeder als „Verursachtwerden“ verstehen muß, wenn es nicht ausdrücklich verboten wird; besonders aber die irrigen Beispiele der Kanäle, der Quellen, der Kinderhand, worin Physik und Metaphysik ein Erleiden sehen. Daß Gott in den Geschöpfen wirkt, ist dem Wort nach für das Geschöpf reines Erleiden. Das Wirken durch die Geschöpfe ist zweideutig.

4. Die Beweise der Negativitätslehre. Verf. gibt den ersten Teil seiner Lehre genauer so wieder (60): Das freie Geschöpf kann wegen seiner Freiheit zum Bösen den von Gott durch es gewirkten guten Akt hindern. Wenn es ihn also nicht hindert, wird es schon durch diese rein negative Enthaltung zur rein negativen Quelle des Guten. — Gegen diese Behauptung sei kurz gesagt: Der so beschriebene Akt wäre weder ein Akt noch frei. Kein Akt: denn die reine Enthaltung vom Handeln ist eine Negation, was übrigens öfter ausdrücklich zugegeben wird, ein Nichtstun; das ist aber kein Akt; da verursacht das Subjekt überhaupt nichts. Aber auch nicht frei: denn dafür müßte das Geschöpf die Fähigkeit besitzen, den von Gott gewirkten guten Akt

zu hindern. Dieses Hindern darf aber nicht wieder eine Negation sein; das gute Nichtstun kann doch nicht durch ein zweites Nichtstun verhindert werden. Also müßte es ein positiver Akt gegen den Willen Gottes sein. Das ist aber nach der allgemeinen Theorie des Verf., die alle Freiheit in Negation verwandelt, unmöglich. Dieser Einwand scheint mir für seine Theorie schon hier vernichtend. Doch macht die Besprechung der Einzelbeweise den Sachverhalt wohl noch klarer.

Beweis 1 (91 ff.) kann man etwa so ausdrücken: Alle Akte sind dann frei, wenn sie Enthaltnungen vom Gegenteil des Gewirkten sind; wenn nicht, sind sie unfrei. — Antwort: Jede Handlung, auch die unfreie, ist mit begrifflicher Notwendigkeit die Enthaltung vom Gegenteil der Handlung; oder klarer gesagt: jede Handlung ist die Negation des Nichthandelns. Der letzte Grund des Fehlers im Schluß liegt darin, daß die Freiheit irrigerweise dem A k t als Eigenschaft beigelegt wird, während sie in Wirklichkeit Eigenschaft der Potenz, des Willens ist. Nicht in der aktuellen Enthaltung des Aktes von seinem Gegenteil liegt die Freiheit, sondern darin, daß mit der Potenz des Handelns die Potenz des Nichthandelns zugleich besteht. Wie später noch klarer wird, ist diese Grundüberlegung über den Sinn der Freiheit dem Verf. unbekannt.

Beweis 2 (94): Das formell die Freiheit des Aktes Bewirkende (also die Freiheit des Aktes) geht vom Geschöpf allein aus. Nun kann vom Geschöpf nur Negatives ausgehen. Denn das Negative ist kein Sein (!), braucht deshalb auch keine eigentliche Ursache, sondern nur eine Nichtursache (!). Das Negative hat das Geschöpf zur uneigentlichen, negativen Ursache. Also ist die Freiheit etwas Negatives. — Antwort: In diesem Schluß hat der Obersatz eine falsche Voraussetzung, nämlich, daß der A k t formell frei sei; das wurde schon öfter widerlegt. Der Untersatz sagt sogar etwas sich selbst Widersprechendes. Es heißt: Das Negative geht vom Geschöpf aus; aber zugleich hat es als Negatives keine Ursache, wie ausdrücklich zugestanden wird, geht also nicht vom Geschöpf aus. Also haben wir im Untersatz die gleichzeitigen Aussagen: Das Negative geht vom Geschöpf aus, und: Das Negative geht nicht vom Geschöpf aus. Was aus derartigen Vordersätzen folgt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

Verf. bringt auch eine andere Form seines Gedankens: Wie das Sein, so das Handeln; nun ist das Geschöpf aus sich nichts; also geht nur Nichts von ihm aus. — Antwort: Dem Philosophen ist bekannt, daß der harmlos klingende Obersatz durchaus nicht allgemein gilt. So ist beispielsweise das Sein des Menschen eine Substanz; dagegen ist seine Handlung sicher keine Substanz. Oder der andere Fall, der hier mehr zur Sache ist: Es ist keine Schwierigkeit darin, daß eine Substanz unmittelbar von Gott geschaffen werden muß; daß sie aber dann, wenn sie einmal besteht, bei der Handlung selbst mitwirkt. Diese Tatsache gibt ja der Verf. für die unfreien Akte, die doch Handlungen sind, zu. Damit hat er den Satz für ein gewisses Handeln des

Menschen selber preisgegeben. Also ist aus diesem Satz wenigstens nichts gegen die positive Natur des freien Aktes zu schließen.

Als kleinere Beweise werden vorgebracht: 3. (Nochmals 39.) Es entspricht durchaus der allgemeinen Überzeugung, daß jede Freiheit etwas Negatives ist. Denn „frei“ sein heißt „nicht gebunden“ sein. — Indessen fügt Verf. selbst die Lösung dieses Grundes bei. Nämlich dieses Negative setzt notwendig ein Positives voraus; denn der nicht gebundene Baum hat deshalb noch keine Bewegungsfreiheit; die verlangt eine positive Fähigkeit, sich zu bewegen. Darnach macht das bloße Nichtgebundensein noch nicht Freiheit aus; es muß anderes dazukommen. — 4. Weiter heißt es (ebd.): Nach den meisten Theologen unterscheidet sich der freie Akt nicht positiv von dem unfreien. Freilich „tun sie so, als ob“ im Akte selbst kein Merkmal der Freiheit liege, sondern nur die Herkunft aus der unfreien Potenz den Unterschied ausmache. Aber auch in dieser Potenz ist das Negative das Freimachende. Denn der Wille ist deshalb frei, weil er nicht an einen Akt gebunden ist. — Antwort: Durchaus nicht; wenn der Wille wegen mangelnder Erkenntnis überhaupt nichts leisten kann, ist er auch nicht an einen Akt gebunden und doch nicht frei. Frei ist er nur, wenn er bei Erkenntnis von zwei Möglichkeiten beliebig eine verwirklichen kann, gleichgültig, ob beide Möglichkeiten positiv oder die eine negativ ist. — Es folgt (ebd. 40) die Versicherung: Die Voraussetzung, daß nur die Herkunft den freien Akt unterscheide, ist „bestimmt nicht richtig“; denn seinen Formalgrund trägt jedes Ding in sich, nie bloß in seiner Herkunft. — Antwort: Ganz recht, wenn der Akt formell frei wäre; ist er das nicht, dann braucht er dafür auch keinen formalen Grund. Der „freie Akt“ ist aber in Wirklichkeit nur ein kürzerer Ausdruck für das Richtigere: der Akt, den eine freie Ursache eben verursacht hat. Das wurde ja früher schon weitläufig dargestellt, und Verf. hat einstweilen keinen stichhaltigen Grund dagegen vorgebracht. Daß die Fähigkeit, die eines wählt, *eo ipso* nicht das Gegenteil wählt, ist eine Selbstverständlichkeit, die entsprechend auch jedem unfreien Akt eignet. Nicht die Enthaltung vom Gegenteil ist das spezifische Merkmal der Freiheit, sondern die Fähigkeit der Wahl zwischen zweien, die sogenannte Herrschaft über den Akt; die kann der Akt selbst nicht mehr haben. Nebenbei bemerkt, gilt die Grundsatzsache, daß der unfreie Akt ohne Änderung seiner selbst in einen freien übergehe, nur, wenn man sich auf das aus dem Willensprozeß herausabstrahierte Strebeelement beschränkt, von den erkannten Motiven aber absieht. Der Gesamtakt ist ein anderer, wenn vorher nur die Motive für einen Teil bewußt sind und dann auch die für das Gegenteil zum Bewußtsein kommen. Zwei Willensakte mit verschiedenen Motiven sind verschieden.

Übersehen wir noch einmal das über den guten Akt Gesagte im Zusammenhang, so zeigt die Besprechung den unüberbrückbaren

Gegensatz der neuen Lehre mit der Überzeugung der Menschheit. Der freie Akt galt von jeher als das Höchste im Menschen, das, worauf seine Sittlichkeit, seine Verdienstlichkeit beruht. Hier wird diese höchste menschliche Leistung zu einem Nichtstun herabgedrückt. Jeder philosophische Beurteiler würde sagen: Wenn zur Überlegung nichts hinzukommt, nicht einmal ein positiver Akt des Erlaubens, des Vorangehens nach der einen Möglichkeit, dann hat eben der Zustand der bloßen Überlegung noch nicht aufgehört, es ist ja nichts geschehen. Daß der bis dahin unfreie Akt, den Gott und Geschöpf gleichzeitig verursachen, durch das Hinzutreten eines „Nichts“ etwas wesentlich anderes werde, nämlich ein freier, verdienstlicher Akt des Menschen, ist eine ungeheuerliche Behauptung. — Aber, mag man fragen, kommen nicht vielleicht beim bösen Akt Umstände hinzu, die wenigstens für diesen der neuen Lehre Wahrscheinlichkeit geben? Dariüber nachher.

5. Die Verwerfung von Thomismus und Molinismus auf Grund des negativen Freiheitsbegriffs. Aus der Darlegung der alten Streitfrage durch den Verf. (107 ff.) mögen folgende Erinnerungen genügen. Nach beiden Systemen ist die freie Willensentscheidung etwas Positives: im Thomismus ganz von Gott gegeben und für das Geschöpf nicht ablehnbar; nach den Molinisten geht der Akt irgendwie vom Geschöpf allein aus. Die erstere Annahme zerstöre die Freiheit, die letztere die Allursächlichkeit Gottes; denn das Allerbeste, das freie Werk, müßte am meisten Gottes Eigentum sein; das gelte beim Molinismus nicht mehr, da er das Freiheitsbegründende Gott abspricht. — Antwort: Da uns der Thomismus nicht betrifft, können wir im Sinn des Molinismus sagen: Wenn Gott alle Voraussetzungen der freien Wahl gegeben hat und dann noch absichtlich das Geschöpf sich frei entscheiden läßt, dann hängt diese freie Willensentscheidung gewiß in vielfacher Weise von Gott ab; er hat sie ja vorausgesehen und entweder gebilligt oder geduldet.

Die beiden Systeme haben sich seit Jahrhunderten gründlich gegenseitig widerlegt, so daß sie sicher beide falsch sind (114). — Indessen eine jahrhundertlange Kontroverse beweist einen solchen Schluß keineswegs. Derartige Kontroversen bestanden noch viel länger auch in solchen Fragen, wo sich Bejahung und Verneinung kontradiktorisch gegenüberstehen, also notwendig die eine im Recht sein muß. So geht die Frage und der Streit um die reale Verschiedenheit von Essenz und Existenz lange vor Bañez zurück und ist heute ebenso umstritten, wie einst zwischen Thomas und Skotus. Auch läßt sich der Grund der Andauer des Streites historisch sehr wohl begreifen.

Da Verf. glaubt, hiermit die beiden Systeme als abgetan betrachten zu dürfen, stellt er ihnen als wahre Lösung seine Theorie gegenüber (114 f.): Gibt man die „unglückliche positive Zustimmung“ auf und sieht die Zustimmung in der negativen Enthaltung, so bleibt im Ein-

klang mit dem Molinismus die Freiheit, weil dann nur Negatives vom Geschöpfe ausgeht; im Einklang mit dem Thomismus bleibt, daß alle unsere Akte restlos aus Gott sind. Die negative Zustimmung zieht ihren ganzen Wert aus Gott, da sie „in sich nichts ist“; den Wert erhält sie aus den gottgewirkten Akten, indem sie diese unterdrückt. — Die Erklärung vergißt, daß was nichts ist, auch keine Ursache hat, keine Tätigkeit, keine Entscheidung ist. Gewiß kann man sich bei Überlegungen längere Zeit einer Entscheidung in der Frage, die zur Wahl steht, enthalten. Wenn man dabei dieses Hinalten bemerkt und will (nicht bloß nichts tut), dann liegt auch in dem Hinalten eine positive Entscheidung, für die man verantwortlich ist; man wartet frei, auch wenn man das Wollen nicht in einem ausdrücklichen Satz ausspricht, sondern es bloß meint; auch das ist keine reine Negation.

Die Antikritik (46 ff.) spricht noch mutiger: Daß die negative Basis (d. h. daß die Willensentscheidung in einer Negation besteht) das Richtige ist, zeigt „die kürzeste Besinnung“. Der Wille wird von Gott durch Motive zu den beiderlei Akten angezogen. Nach den Molinisten bietet Gott zu beiden die Hilfe für den Erektionsakt (d. h. die Willensentscheidung) bloß an, das Geschöpf wählt dann das eine. Indessen wäre das ein positiver Akt, der selbst von Gott ausgehen muß. (Es wurde schon gesagt, daß nach dem Molinismus auch die Wahl von Gott abhängt, der will, daß das Geschöpf sie frei leiste.) Nun folgt (47 f.) eine metaphysische Vertiefung, die ganz Neues bringt: Gott entfesselt die beiden entgegengesetzten Motive, indem er erst sie anregt und dann die daraus folgenden Erektionen (Zustimmungen) bewirkt; das sind dann zwei gleichstarke Strebungen, die sich vorläufig aufheben. Danach braucht nicht der Wille etwas positiv zu wählen, sondern nur rein negativ. Das ist kein Quietismus, weil es von den eigenen, wenn auch von Gott gewirkten Kräften geschieht. Lasse ich von der „Aktkraft“ nach, so erfolgt die Unterdrückung; wenn ich von der „Unterdrückungskraft“ nachlasse, erfolgt der Akt. — Antwort: In dieser neuen Hypothese sind, wie man sieht, die alten unbewußten Potenzen zu zwei gleichzeitig vorhandenen bewußten Strebeakten hypostasiert; es wird behauptet, was die alte Philosophie für widersinnig erklärte, daß der Wille zugleich wirklich etwas will und nicht will. Der ganze Erklärungswert liegt in der Übertragung einer Metapher von körperlichen Kräften, die einander entgegenstreben und im Gleichgewicht sind, auf die bewußten Willensstrebungen, wo die Annahme, wie eben gesagt, unmöglich wird. Auch wird das Gleichnis nicht folgerichtig durchgeführt; denn will man aus dem körperlichen Gleichgewicht herauskommen, so erfordert das immer eine positive Leistung; im Willen dagegen geschieht die Entscheidung, indem der Wille nichts tut, ganz entgegen der Forderung des Gleichnisses. Auch vergißt man, daß das Nichtstun ebensowenig die eine wie die andere Seite des Gleichgewichtes bevorzugen

kann. Halten wir dieser reinen Gedankenkonstruktion die greifbare Selbstbeobachtung entgegen, so geht nach dem genügend erscheinenden Überlegen der Wille gewöhnlich positiv auf das Ding, das er wählt. Daß er dann das andere ausläßt, ist eine logische Folge, an die man gewöhnlich gar nicht denkt.

Der Verf. wendet ein (52): Es wäre Skeptizismus, zu leugnen, daß die Ursache dem Verursachten vorangeht. — Aber das leugnet der Molinismus durchaus nicht: Gott macht, ganz abgesehen von der Verursachung und Mitwirkung bei allen Vorbereitungen, erst durch seine freie Zustimmung die freie Entscheidung des Geschöpfes möglich.

6. Der Fall des freien bösen Aktes (118 ff.), insbesondere der positiven Sünde der Begehung von etwas Verbotenem, brachte den verschiedenen Systemen eine eigenartige Schwierigkeit. Man pflegte, sagt Verf., das so zu erklären, daß der positive Akt durch das Geschöpf von Gott gewirkt werde, daß aber diese Mitwirkung eine rein materielle sei. Gewiß dürfte ein Mensch nicht das gleiche tun, etwa dem Mörder den Arm führen. Aber es gebe Bedingungen, unter denen das eine erlaubte materielle Mitwirkung sei, und diese Bedingungen treffen, so sagt man, für Gott zu (121). Verf. findet diese Untersuchung überflüssig, da er einen einfacheren Weg zu haben glaubt. Die wahre Lösung muß nach ihm darin bestehen, daß der von Gott durch das Geschöpf bewirkte Akt dem negativen Bösen, das vom Geschöpf stammt, vorangehe. Das ist so zu denken: Beim freien bösen Akt handelt es sich bei den Motiven um natürliche Triebe, die in sich und für einen Teil des Menschen gut sind, aber für das Ganze böse; sie werden zu Sünden, wenn das Geschöpf sie nicht pflichtmäßig unterdrückt. So ist der Trieb zum Essen bei Hunger für einen Teil des Menschen gut, aber das Essen gestohlener Nahrung böse. Gott kann den blinden Trieb wirken und doch seine Unterdrückung gebieten. Er will dann, daß der Mensch durch seinen Widerstand Gutes tue; ja er treibt ihn zu diesem Widerstand durch Motive an (126 f.). Es kommt also in dieser neuen Erklärung das Böse mit der Vorwirkung Gottes überhaupt nicht in Berührung, während der Molinismus Gott zum ausführenden Organ der bösen Pläne macht. — Antwort: Die Voraussetzung der gegebenen Erklärung ist zugestandenermaßen die Wahrheit der „Basis“ des Verf., der Negativität der freien Willensentscheidung. Da alle Beweise dafür sich als nichtig herausgestellt haben, fällt auch die gegenwärtige Anwendung. In der Erklärung spielt weiter die Unterdrückung eine Rolle, die das Geschöpf leisten soll. Dabei wird nicht beachtet, daß dann die freie Entscheidung etwas Positives wäre. Niemand spricht von Unterdrückung, wenn man die Triebe weiterlaufen läßt, wobei etwa der stärkere siegt, wie das beim Tiere geschieht. Man meint damit vielmehr eine Gegenwirkung, eine Wendung der Aufmerksamkeit auf anderes, ein Tun von anderem, keine bloße Negation.

Zur Ergänzung mancher hier gegebenen Antwort sind wenigstens einige Worte über die *Mitwirkung Gottes* angebracht. Einige ältere Autoren nahmen bei der Tätigkeit des Geschöpfes nur eine mittelbare *Mitwirkung Gottes* an, dadurch, daß er dem Geschöpf Existenz und Kräfte gegeben habe mit der Absicht, daß es dann selbst allein zur Handlung fortschreite; so würde allerdings manche Schwierigkeit wegfallen. Aber die überwältigende Mehrheit, die man ohne sehr schwere Gründe nicht vernachlässigen wird, fordert daneben noch eine unmittelbare *Mitwirkung*, kraft deren auch die Akte selbst (freie wie unfreie) von Gott abhängig sind; sind sie ja selbst geschaffene akzidentelle Wesen. Natürlich darf man sich diese *Mitwirkung* nicht wie die Wirkung des Geschöpfes vorstellen, als mit Anstrengung und Schmerzen verbunden; sie ist einfach der allmächtige Willensakt Gottes, von dem Substanzen wie Akzidentien gleichmäßig abhängen. Die freien Akte billigt Gott außerdem, wenn sie gut sind; er läßt sie zu (*voluntate permissiva*), wenn sie böse sind. Täte er letzteres nicht, so wäre ja die Willensentscheidung nicht frei, was doch Gott bei den freien Geschöpfen will. Gott gibt, wie es heißt, als *provisor universalis* den Geschöpfen die Hilfe, die sie nach ihrer Natur bedürfen. Wenn Gott die Versuchungen zuläßt, gibt er auch die nötigen Gnaden, die von der Sünde abschrecken. Die vom Molinismus geleherte *Mitwirkung Gottes* macht nicht Gott vom Geschöpf abhängig. Gott weiß, was das Geschöpf unter den tatsächlichen Bedingungen des Aktes mit Einschluß der göttlichen *Mitwirkung* tun wird. Das Geschöpf bestimmt sich selbst, aber unter der *Mitwirkung Gottes*; nur nötigt diese *Mitwirkung* nicht zu einem; sie determiniert nicht, sondern läßt den Willen zu beidem frei. Gott kann die Willensentscheidung mitwirken, ohne selbst zu entscheiden, wie er das Sehen mitbewirkt, ohne selbst eine Sensation zu haben. Diese Andeutungen mögen hier genügen.

7. Einige Einwände gegen die neue Theorie mit der Erwiderung des Verf. 1) Verf. macht sich selbst den naheliegenden Einwand (102 f.): Wie kann die negative Zustimmung den unfreien Akt zum freien machen? Er löst ihn so: Der von Gott in uns gewirkte Akt geht, wenn wir ihn nicht hindern, von uns aus, und zwar auch der Akt, nicht bloß das Nichthindern; ebenso wie, wenn das Wasser meine Hand durchströmt und ich es nicht hindere, es dann von mir ausgeht. — Antwort: Das Beispiel selbst beweist das Gegenteil. Das Wasser geht im beschriebenen Fall von meiner geöffneten Hand nur örtlich aus; meine Hand ist nicht die Ursache seines Strömens; ebenso wie der geöffnete Hahn, aus dem das Wasser fließt, nicht Ursache der Bewegung des Wassers ist, sondern reine Bedingung. Den metaphysischen Unterschied von Ursache und Bedingung, der hier so häufig in Frage kommt, erwähnt Verf. niemals. Außerdem wird nicht beachtet, daß es sich beim freien Akt um zwei vorhergehende unfreie

Akte handelt, die zu Entgegengesetztem streben. Mit welchem Recht macht das Nichts der negativen Zustimmung den einen zum freien, nicht den anderen? Bei einer positiven Zustimmung ist das selbstverständlich, denn die schließt ein bestimmtes Objekt ein. Das Nichts der negativen Zustimmung schließt nichts ein.

2) Auf den Vorwurf, daß in seiner Lehre die freien Geschöpfe rein passiv seien, antwortet er (104 ff.): Sogar die nichtfreien Geschöpfe sind aktiv. (Aber die leisten auch mehr als eine reine Negation, etwas Positives, was bei dem freien Akt fehlen soll.) Ferner: Es ist ein Geheimnis, wie die freien Lebensakte, obwohl sie mit Recht als Lebensakte aufgefaßt werden können, im Grunde doch nichts als Leiden sind. (Mir erscheint das ein offensichtlicher Widerspruch; wenn sie mit Recht Akte heißen, können sie nicht bloßes Leiden sein.) Weiter: Geschöpf sein heißt beständig geschaffen werden, also im Grunde passiv sein, obwohl es doch aktiv erscheint. Dann muß aber das akzidentelle Handeln des Geschöpfes ebenso passiv sein, so aktiv es auch erscheint. Das Handeln ist ja nicht vollkommener als das Sein. Antwort: Geschaffenwerden ist für das Geschöpf rein passiv und erscheint niemandem aktiv, wenn man das Wort Akt in dem Sinn des akzidentellen Handelns nimmt, wie es in dieser ganzen Disputation geschieht. Wenn das Geschöpf aber einmal besteht und das Vermögen besitzt, etwas zu leisten, dann ist es selbstverständlich, daß es auch Positives leisten wird, freilich nur Akzidentien. Daß das hier angerufene Prinzip dagegen keine Schwierigkeiten macht, haben wir schon früher besprochen. Die Metaphysik ist mit diesen Ausnahmen vertraut.

3) Ein Haupteinwand war bei manchen Kritikern der Quietismus, den die neue Lehre sehr deutlich enthält. Worte, wie: „Hinweg mit allem Eigenwillen neben Gottes Willen! Unsere höchste Selbstbetätigung sei... die Enthaltung von jeder Selbstbetätigung!“ (107) sprechen doch ziemlich klar; und die ganze Lehre paßt dazu. Eingehend weist Stufler auf den Widerspruch dieser Äußerungen zur Kirchenlehre hin, die gegenüber den Anregungen der Gnade durchaus ein aktives Verhalten verlangt, ein *libere assentiri, cooperari, agere, se movere*. Verf. antwortet (Nochmals 44), es werde ihm mit Unrecht vorgeworfen, daß das Geschöpf gegenüber den anregenden Akten sich negativ verhalten solle; denen gegenüber sollen wir auch nach ihm vielmehr aktiv sein. Aber das tut Gott durch uns positiv durch die freien ausführenden Akte, wenn wir sie nicht durch hinzugefügtes Eigenes hindern. Damit sei die ganze Kritik der Theologen hinfällig. — Antwort: Auch diese Zusatzerklärung läßt den Vorwurf des Quietismus in der Hauptsache bestehen. Er gründet eben allein darauf, daß der eigentliche Anteil des Geschöpfes am Akt eine reine Negation, ein Nichtstun sei. Was Gott durch uns in unfreien Akten tut, steht nicht in Frage, sondern das allein, ob wir das Gebotene frei

tun sollen, was die allgemeine Überzeugung lehrt, oder ob wir allein Gott handeln lassen und uns passiv verhalten sollen, was der Quietismus will. Ich sehe nicht, wie gegen diesen grundlegenden Vorwurf Verf. irgend etwas Stichhaltiges vorgebracht hat. Stufler drückt es sehr gut aus: Wenn wir nichts gegen die Gnadenanregung tun, nicht zu einem positiven Zustimmungsakt weitergehen, wird unser Akt nach der allgemeinen Lehre nicht verdienstlich. Die Moral verlangt vom Menschen, gegen Versuchungen positiven Widerstand zu leisten durch Ablenkung der Aufmerksamkeit oder entgegengesetzte Akte. Wer sich zur Anregung der Gnade passiv verhält, sie nicht ausschlägt, aber auch nicht positiv zustimmt, der handelt noch nicht gut. — Eine befriedigende Antwort kann das gegnerische System nicht geben.

8. Auf die Konstruktion der neuen Art Freiheit zur Erklärung der Erbsünde (392 ff.) gehe ich absichtlich nicht ein. Zum Schluß nur noch ein Wort über die Verwerfung der üblichen Freiheitsdefinition, mit der Verf. (44 ff.) seine ganze Lehre beginnt, die aber wohl erst hier einigermaßen geklärt werden kann. In den Worten des Verf. läßt sie sich kaum verständlich vorfragen; ich muß deshalb auf die Gefahr hin, seinen Gedanken nicht überall ganz genau zu treffen, den Versuch machen, die Sache mit eigenen Worten wiederzugeben. Die übliche Definition erklärt die Freiheit als das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Verf. glaubt, die zweite Form sei in der ersten enthalten, was wir schon früher richtiggestellt haben, und greift dann die erste Form an, was wir nun weiter verfolgen. Sie sagt nach ihm eigentlich bloß ein Hemmungsvermögen, das Nicht-handeln-können; dies sei gleich mit dem Sich-selbst-hemmen, was bei der unfreien Kraft fehlt; also sozusagen die Fähigkeit, einen starken Anreiz zu überwinden. Statt dessen sollte nach ihm die positive Seite betont werden, das Handelnkönnen, wo es unfreie Kräfte nicht können, nämlich trotzdem von seiten des Objektes nicht alles zum Handeln Erforderliche da ist, mithin in eigener Kraft auch bei schwacher Anregung sich selbst zum Handeln aufzurichten (deshalb sein beliebtes Wort: die Erektionskraft). Wenn das dem Willen möglich ist, ist ja das Leichtere, das Nichthandeln, selbstverständlich und kann in der Definition ausgelassen werden. Der Wille hat mithin den Mangel der Motive zu ersetzen, dagegen nicht die eigenen freien Kräfte zu hemmen.

Antwort: Nun zunächst sagt die übliche Lehre das letztere nicht. Gewiß läßt sie den Willen auch die Triebkräfte, die unwillkürlichen Erregungen hemmen, wenn es gerade nötig ist. Aber die Hauptleistung des Willens sehen alle darin, daß er positiv auch dem schwächeren Motiv folgen kann. An der Ausführung des Verf. ist gewiß wahr, daß der Wille nicht durch das Gewicht der Motive bestimmt wird, sondern auch dem schwächeren Motiv folgen, seine Kraft gewissermaßen aus eigenem steigern kann. Er macht aus den

Objekten etwas anderes, als ihre objektive Kraft allein erlaubt. Aber das tut auch jede Lebenskraft; sie benützt die anorganischen Stoffe und Kräfte und macht daraus ein wesentlich Höheres, was keine Objektkräfte vermöchten. Und doch ist die Lebenskraft keine freie Kraft. Also ist damit nicht das Wesen der Willensfreiheit erfaßt. Die alte Definition hat da tiefer gesehen; es ist unrichtig, daß sie einseitig das Hemmungsvermögen betone; sondern daneben nennt sie ebenso das Leistungsvermögen und, was das Entscheidende ist, die Herrschaft, zwischen beiden zu wählen, was erst die Freiheit ausmacht.

Gegen die Formel des Verf., die Leistungsstärke des Objektes und des Willens verhielten sich in umgekehrtem Sinn, d. h. bei schwach ziehendem Objekt ersetze der Wille das durch größere Eigenkraft, bei starkem Objekt sei weniger Willenskraft nötig, wendet Stufler ein, Wille und Objekt könnten sich nicht gegenseitig ergänzen, das Objekt, das oft gar nicht existiert, könne nicht Wirkursache für den Willen sein, wie es hier dargestellt wird. Verf. antwortet (Nochmals 33 f.), das Objekt sei trotzdem Wirkursache, wenn auch moralische; es ziehe nicht physisch, sondern bildlich; es löse Wirkungen im Willen aus, indem es Triebe entfeßle, Akte desselben Willens, dem auch die Willensentscheidung zugehört. — Hier wird man beide Ansichten vereinigen können. Die Ausdrucksweise des Verf. ist eben nicht schulgerecht; dagegen kann man seinen Grundgedanken anerkennen. Das Objekt kann allerdings auch nicht moralische Wirkursache sein, was nur ein existierendes Wesen ist, wie etwa ein anderer Mensch, der durch seinen Befehl auf uns wirkt. In Wirklichkeit ist das Objekt Zweckursache; dieser kommt es in der Tat zu, bildlich zu ziehen, Triebe auszulösen. Fragt man nach der Wirkursache, so ist das die Seele selbst, die durch die Erkenntnis des Objektes innerlich modifiziert wird und dadurch nun fähig ist, aus sich heraus die zugehörigen Triebe physisch zu erzeugen, ebenso wie die sich bekämpfenden Motive, auf Grund deren schließlich der freie Wille zur Entscheidung übergeht.

Man sieht, daß die letztere Frage eine nebensächliche ist. Grundverschieden steht es mit der „Basis“ des neuen Systems, mit der Grundbehauptung, die das Höchste im Menschen, sein freies Tun, zu einem Nichtstun entwertet. Freilich wurde ähnliches schon früher gelegentlich von dem einen oder anderen Autor vorgebracht; wie ja überhaupt nicht selten in der Durchforschung der Wirksamkeit des freien Willens recht sonderbare Erklärungen versucht worden sind, die folgerecht weiter gedacht die Willensfreiheit zerstören würden.

Als Schlußergebnis können wir aussprechen: Gewiß mag die traditionelle Psychologie aus mancher Einzelausführung des gedanken-tiefen Verf. Nutzen ziehen; aber ihre Grundanschauung über die positive Natur der Willensfreiheit aufzugeben, dafür ist nicht nur kein tragfähiger Grund namhaft gemacht worden, sondern es erweist

sich für den gewohnten Willensakt auch als unmöglich. Das Bild der Theorie ist nicht das des normalen Menschen. Wenn die negative Willenshaltung auch nur für die wichtigeren Entschlüsse beobachtet wird, haben wir den pathologischen Fall des Abulikers. Der normale Mensch hat die Fähigkeit, sich nach Vorführung der verschiedenen Motive positiv für das eine oder andere zu entscheiden. Diese Willens-tat ist in gewisser Beziehung seine höchste Leistung; sie macht ja die Grundlage des sittlichen Handelns aus.

Zur Enzyklika „Casti connubii“.

(Deutung oder Fehldeutung ihres Sinnes?)

Von Franz Hürth S. J.

Wenige Wochen nach dem Erscheinen der Enzyklika „Casti connubii“ vom 31. Dezember 1930 brachte der *Osservatore Romano* (Nr. 17, vom 22. Januar 1931, S. 1, Spalte 5—6) unter der Überschrift „La parola della scienza“ das Ergebnis einer Rundfrage bei mehreren hervorragenden Gynäkologen Italiens, am ausführlichsten die Meinungs-äußerung des Professors Ernesto Pestalozza. Dieser stellt fest, daß in Italien Kirche und Staat im wesentlichen einig sind im entschiedenen Kampf gegen antikonzeptionelle Praxen, gegen Abtreibung und Sterilisationsoperationen, glaubt aber, daß es heute noch, wo die Medizin ihr Ideal, jeden auf medizinischer Indikation gründenden Abortus ausschalten zu können, noch nicht erreicht habe, einige, wenn auch äußerst seltene Fälle gibt, in denen der Arzt die Schwangerschaft unterbrechen muß. und daß er in diesen Fällen weder mit dem italienischen Strafgesetz (das „dolus“ voraussetze), noch mit dem Gewissen und den Normen der Enzyklika in Widerstreit gerate, die nur die direkte Abtreibung unbedingt verböten. Eine solche liege aber in den Fällen, die er im Auge habe, nicht vor, da es sich bei diesen nicht um die direkte Tötung eines Unschuldigen handle, der ärztliche Eingriff vielmehr einzig darauf abzièle, die Mutter vor schwerstem Schaden zu bewahren.

Diese Ausführungen Pestalozzas sind (in Übersetzung) in mehreren Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes abgedruckt und außerdem in Versammlungen und Besprechungen wiederholt vorgebracht worden, meist um die gleiche eigene Anschauung als zulässig und richtig darzutun. Mitunter hat man hierbei die Bedeutung dieser Ausführungen noch mehr hervorzuheben versucht durch den Hinweis, daß Professor Pestalozza ein persönlicher Freund des Papstes sei; daß seine Ausführungen in dem „Vatikanischen Blatt“ erschienen seien (das im Vatikan selbst gedruckt werde und unter besonderer Aufsicht des Vatikans stehe); daß sie ohne jede richtigstellende oder einschränkende Bemerkung der Redaktion veröffentlicht wurden, und zwar wenige

Wochen nach der Publikation der Enzyklika, wo noch die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf das Rundschreiben gerichtet war und wo jeder Meinungsäußerung, die aus dem Vatikan kam, naturgemäß eine besondere Bedeutung beigelegt werden mußte — eine Lage, die auch der Redaktion des Osservatore Romano nicht unbekannt sein konnte, und deren sie sich bei Veröffentlichung der Ausführungen Pestalozzas ohne Zweifel voll bewußt gewesen ist. Einige glaubten deshalb, in diesen Ausführungen, wenn nicht gerade eine „offiziöse“ Interpretation der Enzyklika, so doch sicher eine von ihrem wahren Sinn nicht abweichende Auffassung sehen zu dürfen, ja zu müssen, weshalb nach ihrer Auffassung auch jeder andere diese Auffassung unbedenklich, sei es bloß theoretisch, sei es zugleich als Norm des praktischen Handelns, sich zu eigen machen könne.

Sind diese Überlegungen und Schlußfolgerungen, ist die zugrunde liegende Auffassung Pestalozzas, soweit sie sich mit der Frage der sittlichen Erlaubtheit und den diesbezüglichen Stellen der Enzyklika befaßt, in der Tat zutreffend?

Der Beantwortung dieser Fragen sei zunächst der genaue Wortlaut der entscheidenden Stelle aus dem Gutachten Pestalozzas vorausgeschickt.

„Ma... vi sono purtroppo alcuni, sia pure rarissimi casi, nei quali il medico è costretto a riconoscere che la continuazione della gravidanza porterebbe inesorabilmente a morte a brevissima scadenza la donna, coinvolgendo naturalmente nell'esito infausto la creatura che essa porta in seno.

Se il medico in un caso del genere consulta il codice vi trova che l'interruzione volontaria della gravidanza è un crimine, ma egli sa anche che in diritto il crimine esiste soltanto quando concorra il dolo, mentre egli interverrebbe per una giusta causa, la salvezza della madre.

Certamente dovrà premunirsi in ogni miglior modo contro un errore di giudizio, ed a ciò la praxi fa intervenire la necessità di un autorevole consulto, dopo di che la sua coscienza civile è acquietata.

Ed io oso presumere che possa essere acquietata anche la sua coscienza religiosa, in quanto che l'opera sua nel caso indicato non è rivolta in alcun modo alla uccisione diretta dell'innocente, ma solo a liberare la donna da un gravissimo male che porterebbe alla morte anche del figlio, nè lo guida malintesa pietà, ma un profondo convincimento scientifico e la certezza di salvare almeno la vita di una madre.

Se l'alta parola del Sommo Pontefice ha potuto destare in qualche medico la preoccupazione ansiosa di un conflitto di coscienza, io non credo che questo allarme sia giustificato. La grandissima maggioranza dei medici sarà invece ben lieta di constatare che le direttive delle scienze mediche e sociali coincidono perfettamente con quelle della morale cattolica.“

Was nun zunächst die Einstellung des Osservatore Romano selbst zu diesen Ausführungen Pestalozzas betrifft, so muß der Schluß als voreilig bezeichnet werden, er habe dieselben einfach zu den seinen gemacht. Schon die Überschrift „La parola della scienza“ gibt die Ab-

sicht der Redaktion zu verstehen, hier nicht ihre eigene Ansicht, sondern die von medizinischen Fachgelehrten zu bringen. Daß es auch nicht ihre Absicht war, schon an dieser Stelle, wenn auch nur stillschweigend, ihr persönliches Urteil über die gebotenen fachwissenschaftlichen Meinungsausserungen zu bringen, zeigt die Tatsache, daß sie wenige Tage später eine kritische Würdigung der Stellungnahme Pestalozzas aus der Feder des Rektors der Mailänder Katholischen Universität, Fr. Agostino Gemelli O. F. M., unter der Überschrift „Necessarie precisazioni“ brachte, in der Gemelli auf die wenig genaue Fassung des Begriffes „direkter Tötung“ in dem Gutachten Pestalozzas aufmerksam macht, um dann seinerseits eine schärfere Umschreibung direkter und indirekter Tötung zu bieten und das grundlegende Prinzip klar herauszustellen: „Direkte Tötung eines Schuldlosen ist immer widersätzlich und unerlaubt; eine indirekte Tötung kann unter gewissen Voraussetzungen erlaubt sein.“ Die Stellungnahme des Osservatore Romano kann also nicht einseitig aus den Ausführungen Pestalozzas hergeleitet werden; es ist auch, und zwar entscheidend, der zweite Artikel mit seiner Richtigstellung der mißverständlichen Fassung Pestalozzas zu berücksichtigen.

Die entscheidende Stelle in der Entgegnung Gemellis hat folgenden Wortlaut: „Vi è dunque un aborto diretto e un aborto indiretto; è diretto quando è costituito da azioni che immediatamente e positivamente tendono ad uccidere il feto; quando cioè vi è la intenzione di uccidere e l'azione efficace, immediata e positiva di uccidere; indiretto è invece l'aborto quando è costituito da azioni che solamente in modo negativo e mediato riescono alla uccisione del feto; quindi manca l'intenzione di uccidere e manca l'azione efficace, immediata e positiva di uccidere. Il primo è illecito sempre perchè è un vero e volontario omicidio; è invece non illecito permettere indirettamente l'aborto; e ciò in virtù del noto principio che, quando da una azione, in sè indifferente o buona provengono due effetti, l'un buono e l'altro cattivo, se si ha per intenzione l'effetto buono soltanto, e se vi hanno cause proporzionalmente gravi per permettere l'effetto cattivo, l'azione è lecita“ (L'Osservatore Romano, Mercoledì 28 Gennaio 1931, Numero 22 [21,476]).

Im übrigen geht die ganze eingangs angeführte Argumentation, die sich auf die Tatsache gründet, daß die Ausführungen Pestalozzas in dem „Vatikanischen Blatt“ erfolgt ist, weit über das Ziel hinaus. Nicht alles und jedes, was der Osservatore Romano bringt, kann ohne weiteres als „Ansicht des Vatikans“ oder gar des Papstes selbst bezeichnet werden. Abgesehen von dem „offiziellen Teil“, dessen offizieller Charakter entweder ausdrücklich als solcher bezeichnet oder, ohne eine solche Bezeichnung, aus der durch lange Jahre ständig innegehaltenen äußeren Form als solcher leicht erkenntlich ist, können die übrigen Teile nicht als „Meinungsausserungen des Heiligen Stuhles“ bezeichnet werden; sind vielmehr anzusehen und zu beurteilen wie die Artikel anderer großer katholischer Tagesblätter.

Erst recht muß die Andeutung und Vermutung als abwegig bezeichnet werden, der Heilige Stuhl habe das Gutachten Pestalozzas benutzt, um in einer Sache von so entscheidender Bedeutung auf weniger offiziellem Weg seinen in amtlicher Form in der Enzyklika gegebenen Lehräußerungen einen weniger eindeutig klaren und einen abgeschwächten Sinn zu geben. Muß dies schon überhaupt als unverständlich und unzutreffend abgewiesen werden, so kommt bezüglich der Enzyklika „Casti connubii“ noch hinzu, daß hier in einem anderen Punkt später eine authentische Erklärung erfolgt ist und sich hier zeigen läßt, welchen Weg man in Rom in solchen Fällen einschlägt. Diese spätere Klarstellung einer strittigen Stelle erfolgte nicht durch den Mund und die Vermittlung eines Privatgelehrten, sondern eindeutig klar im Namen des Apostolischen Stuhles und fand ihre Stelle auch in dem amtlichen Organ der *Acta Apostolicae Sedis* (22 [1930] 604).

Es erübrigt ein Wort über die sachliche Seite der von Pestalozza vorgetragenen Ansicht. Wenn er über jene Fälle, in denen nach ihm der Arzt nicht umhin kann, anzuerkennen, daß die Fortsetzung der Schwangerschaft in kürzester Zeit unerbittlich zum Tode führen werde, schreibt: ein Arzt könne in solchen Fällen über eine willkürliche Unterbrechung der Schwangerschaft auch in seinem religiösen Gewissen ruhig sein, da seine Maßnahme hier ja nicht auf direkte Tötung eines Unschuldigen gerichtet sei, sondern nur auf die Bewahrung der Mutter vor schwerstem Schaden, der auch den Tod des Kindes zur Folge haben würde: so ist diese Behauptung zum mindesten sehr mißverständlich. Es kann sich in diesen Fällen durchaus um direkte Tötung handeln; denn eine solche liegt auch dann vor, wenn die Tötung oder Entfernung der noch lebensunfähigen Frucht nur als Mittel gewollt ist, um auf diese Weise die Mutter vor dem Tode oder schwerster gesundheitlicher Schädigung zu bewahren. In diesem Falle ist die Tötung zwar nicht um ihrer selbst willen, wohl aber in sich selbst, und zwar als Mittel, gewollt und gewollt verursacht, d. h. die Absicht des behandelnden Arztes zielt zunächst und unmittelbar auf die Tötung bzw. Entfernung der Frucht ab, nicht zwar als auf das Endziel des ärztlichen Eingriffes, wohl aber als auf dessen nächstes Ziel, das als Mittel zur Erreichung des Endziels, d. i. der Rettung der Mutter, bewußt-gewollt erwählt und verwirklicht wird. Eine solche Einstellung und ein solches effektives Eingreifen des Arztes genügen, um die Eingriffshandlung zu einer direkten Tötungshandlung zu gestalten. Und dieser Tatbestand ist, weil sich aus der Natur der Sache, d. h. aus der inneren und objektiven Struktur der vorgenommenen Handlung heraus ergebend, notwendig immer da gegeben, wo die in Frage stehende ärztliche Maßnahme keine andere, gleich unmittelbare Wirkung hat als die Tötung bzw. Entfernung der Frucht, wo also erst durch diese Tötung (Entfernung) der letztlich gewollte Erfolg, die Rettung der Mutter, erreicht wird.

Es dürfte ersichtlich sein, daß die Darstellung Pestalozzas auch diese Fälle einbegreift, ja nach dem Wortlaut einbegreifen muß, in denen die Tötung als Mittel zur Rettung der Mutter in sich und als unmittelbare Wirkung gewollt und bewirkt wird. Von diesen Fällen kann aber die Behauptung Pestalozzas nicht gelten gelassen werden, daß sie keine direkte Tötung schuldlosen menschlichen Lebens darstellen.

Noch ein anderer Punkt der Enzyklika hat in letzter Zeit (August 1931) in „Theologie und Glaube“ (23 [1931] 572 ff.) eine Behandlung und Deutung gefunden, die ebenfalls (wenigstens unter einer Rücksicht) als mißverständlich bezeichnet werden müssen, und die von der Deutsch-Evangelischen Korrespondenz (30 [1931] Nr. 37 vom 16. September 1931, „Doppelte amtliche Texte“, Abs. 2) weitergegeben wurden.

Die AAS brachten in der letzten Nummer des Jahrganges 1930 (S. 604) ein „Notandum“, das den Sinn eines einzelnen Satzes der Enzyklika, der sich auf die gesetzliche Sterilisierung bezieht, klarstellt. Es lautet: „In superiore fasciculo n. 13, p. 565, lin. 1—2, sententia fortasse magis perspicua evadet, si loco ‚eorum‘ legatur ‚reorum‘ et loco ‚licebit‘, scilicet‘ legatur ‚sed‘.“ — In der ersten Ausfertigung lautet der hier gemeinte Satzteil: „neque id ad cruentam sceleris commissi poenam publica auctoritate repetendam, vel ad futura eorum crima praecavenda, licebit, scilicet contra omne ius et fas ea magistratis civilibus arrogata facultate, ...“; gemäß der amtlichen Klarstellung heißt er: „... neque id [volunt] ad cruentam sceleris commissi poenam publica auctoritate repetendam, vel ad futura reorum crima praecavenda, sed contra omne ius et fas ea magistratis civilibus arrogata facultate, ...“

Die erste Textfassung¹ enthält in ihrem sensus obvius eine Qualifikation der gesetzlichen Zwangssterilisation als „sittlich unerlaubt“ [„neque id... licebit“] auch bei Verbrechern; die zweite Fassung enthält überhaupt keine Stellungnahme zur Frage nach der sittlichen Zulässigkeit der Zwangssterilisierung als Straf-, bzw. Vorbeugungsmaßnahme bei Verbrechern.

¹ Im „Oberrheinischen Pastoralblatt“ (33 [1931] 327 f.) ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß diese erste Textfassung wieder einen zweifachen (und zwar entgegengesetzten) Sinn zuläßt. Einmal den oben angeführten, bei dem „neque“ mit „licebit“ verbunden wird. So dann einen zweiten, bei dem „licebit“ (= das wird zulässig sein), von „neque“ losgelöst, als selbständige Einschreibung gefaßt wird. Hier würde die Erlaubtheit der Strafmaßnahme ausdrücklich ausgesprochen werden. In beiden Fällen liegt also eine Stellungnahme zur gesetzlichen Strafsterilisierung vor, im ersten Fall eine negative, im zweiten eine positive; während die spätere lateinische Fassung von jeder Stellungnahme absieht.

Zu diesem Tatbestand — die einschlägige Stelle wird in der doppelten Fassung sowohl des lateinischen Originaltextes wie der deutschen Übersetzung ausführlich geboten — sagt die oben erwähnte Zeitschrift:

„Es ist allerdings ein gewisses Verhängnis, daß gerade der *Hauptsatz der päpstlichen Verwerfung der staatlichen Sterilisierungsgesetze in doppeltem Wortlaut* vorliegt... Allerdings kann uns wohl gerade die Geschichte dieser Änderung einen Fingerzeig dafür geben, wie der Gesetzgeber selbst den endgültig gewählten Wortlaut ausgelegt wissen will...“ (576).

„Zu bemerken ist, daß der zweite lateinische Text den vom Heiligen Vater selbst approbierten Übersetzungen ins Deutsche, Italienische und Englische genau entspricht. Wir haben also eine Art Rückübersetzung von der authentischen Übersetzung in den Urtext vor uns, und zwar als authentische Korrektur des ersten Urtextes. Wenn wir nicht auf gekünstelte Auslegungsversuche eingehen wollen, so war der erste Text zweifellos strenger als der zweite...“ (577).

„Zweifellos ist also der zweite mildere Text vom Heiligen Vater gut geheißen“ (578).

Nach dieser Darstellung müßte man annehmen, daß die erste Einstellung des Papstes zu den Sterilisierungsgesetzen die der Verwerfung (bzw. der positiven Billigung) gewesen, daß er aber später von dieser Einstellung abgegangen und die Verwerfung (bzw. Billigung) zurückgenommen habe; daß ferner diese Umstellung nach außen kundgegeben worden sei durch „eine Art Rückübersetzung von der authentischen Übersetzung in den Urtext..., und zwar als authentische Korrektur des ersten Urtextes“; daß man endlich aus der Geschichte dieser Änderung schließen dürfe, der Gesetzgeber wolle dahin verstanden sein, daß er die Zwangssterilisierung bei Verbrechern nicht verwerfe. Ist diese Darstellung und Wegweisung zutreffend?

Wir können uns für die Beantwortung dieser Frage nicht auf besondere Informationen berufen, glauben aber, es ergebe sich aus den allen zugänglichen Unterlagen und bekannten Tatsachen mit hinreichender Sicherheit, daß diese Wegweisung und Deutung irrig ist.

Zunächst ist es nicht recht verständlich, warum die textkritische Untersuchung in der Fachzeitschrift im Zusammenhang dieser Untersuchung kein Wort von der oben mitgeteilten amtlichen Klarstellung durch die AAS sagt.

Sodann möchten wir als Unterlage für die folgenden Ausführungen den Wortlaut der oben genannten (vatikanischen) Übersetzungen geben:

1. „nè ciò come pena cruenta da infliggersi dalla publica autorità per delitto commesso, nè a prevenire futuri delitti dei rei, ma contro il giusto e l'onesto attribuendo...“
2. „and this they do not propose as an infliction of grave punishment under the authority of the state for a crime committed, nor to prevent future crimes by guilty persons, but against every right and good they wish...“
3. „et cela non point pour réclamer des pouvoirs publics une peine sanglante comme châtiment d'un crime, ou pour prévenir des crimes futurs, mais en attribuant aux magistrats...“

4. „und zwar nicht als Körperstrafe für begangene Verbrechen, noch auch um künftigen Vergehen derselben vorzubeugen, sondern indem sie gegen alles Recht und alle Gerechtigkeit...“

Was ergibt sich daraus?

1. Diese Übersetzungen liegen alle vor dem Erscheinen der authentischen (lateinischen wie deutschen) Herder-Ausgabe; ihre *Anfertigung* liegt auch vor der Publikation des lateinischen Textes im *Osservatore Romano* (Nr. 6, vom 9. Januar 1931); sie sind also von diesen beiden unabhängig.

2. Diese Übersetzungen haben alle ein und denselben gemeinsamen Grundtext, nach dem sie angefertigt sind; denn sonst läßt sich ihre Übereinstimmung an der in Frage stehenden Textstelle nicht erklären.

3. Dieser Grundtext gab das wieder, was der Papst autoritativ aussprechen wollte; war also der authentische Text. Daß man einen andern Text zur Anfertigung der Übersetzungen habe ausgeben können und ausgegeben habe, ist zu widersinnig, als daß man es eigens widerlegen müßte.

4. Dieser Grundtext enthielt die durch das spätere „Notandum“ als geltend erklärte lateinische Fassung; denn nur so läßt sich die diesbezügliche übereinstimmende Fassung der Übersetzungen erklären (die italienische wie die englische Übersetzung stimmen wörtlich mit dieser lateinischen Fassung überein; die französische und deutsche der Hauptsache nach, aber etwas weniger genau).

5. Die lateinische Fassung der ersten Publikation im *Osservatore Romano* vom 9. Januar 1931 gibt, soweit sie von der Fassung des den genannten Übersetzungen zugrundeliegenden Urtextes abweicht, nicht die Auffassung des Gesetzgebers wieder. Denn sonst hätte man auch eine entsprechende Änderung der authentischen Übersetzungen veranlaßt; oder, wenn dies nicht mehr möglich war, durch das spätere „Notandum“ die von dem Willen und der Auffassung des Gesetzgebers abweichenden Übersetzungen mit dem lateinischen Text der genannten ersten Publikation in Einklang gebracht.

6. Das spätere „Notandum“ hat demnach in der Tat nichts anderes getan, als den richtigen und ursprünglichen Sinn des Urtextes wieder klargestellt und als geltend festgelegt. Es handelt sich infolgedessen nicht, wie es in ThGI heißt, um „eine Art Rückübersetzung von der authentischen Übersetzung in den Urtext...“, und zwar als authentische Korrektur des ersten Urtextes“, noch auch gibt uns „die Geschichte dieser Änderung einen Fingerzeig dafür...“, wie der Gesetzgeber selbst den endgültig gewählten Wortlaut ausgelegt wissen will“. Der Text der *Zwischenzeit*, d. h. der Zeit zwischen der Ausgabe des Urtextes zur Anfertigung der Übersetzungen und der Zeit der amtlichen Feststellung des in Zukunft geltenden Textes durch das spätere „Notandum“, sagt überhaupt nichts über den Willen und die Absicht des Gesetzgebers. — Und wenn die Geschichte einer Änderung Beachtung verdient, so ist es nicht die Geschichte, die zeigt, wie es zur Klar-

stellung des Grundtextes der Übersetzungen gekommen ist (um das zu erklären, genügt es zu wissen, daß man an leitender Stelle auf die Unstimmigkeit zwischen den authentischen Übersetzungen und der lateinischen Fassung der ersten Publikation aufmerksam wurde und nun die nächstliegende selbstverständliche Maßnahme ergriff, um die ursprüngliche klarere Sinngebung wiederherzustellen); es ist vielmehr die Geschichte, die zeigen kann, wie der Text der Zwischenzeit, d. i. der der ersten lateinischen Publikation, entstehen konnte und entstanden ist.

Ohne Rückfrage an maßgebender Stelle lassen sich nun darüber nur Vermutungen aufstellen; ob von dort aus einmal ein authentischer Aufschluß wird gegeben werden, bleibt abzuwarten. An sich liegen verschiedene Erklärungsmöglichkeiten vor. Möglich wäre, daß der italienische Text den Urtext der Enzyklika darstellte, und die anderen Übersetzungen auf dem italienischen Text gründeten. Aber an der hier in Frage stehenden Stelle ist der italienische Text so einfach und so eindeutig klar, daß die abweichende lateinische Fassung der ersten Publikation sich nicht als bloßer „Übersetzungsfehler“ erklären ließe. Verständlicher wird die Abweichung, wenn man annimmt, daß der Urtext lateinisch war und an der entscheidenden Stelle die Fassung aufwies, die das „Notandum“ als die richtige Sinngebung bezeichnet. Diese Fassung hat eine gewisse stilistische Härte; denn der mit „neque id ad cruentam“ anhebende Satzteil entbehrt eines eigenen Prädikates; dem Sinn nach ist Prädikat das vorhergehende „volunt“, das zu ergänzen ist. Da nun bekanntlich die päpstlichen Rundschreiben auch nach der stilistischen Seite von Fachleuten überarbeitet werden, so wäre es möglich, daß das Bemühen, die eben erwähnte stilistische Härte auszugleichen und den (nicht klar und scharf erfaßten) Sinn durch Einschiebung eines neuen Prädikats („licebit“) zu klären, unbeabsichtigt nicht nur eine stilistische Glättung, sondern auch eine gewisse Sinnverschiebung gebracht hat. Wenn jedoch damit das Entstehen des „Zwischentextes“ erklärt werden soll, so ist noch ein Weiteres zu zeigen notwendig: diese stilistische Überarbeitung muß erfolgt sein zu einer Zeit, wo der zu übersetzende Urtext bereits in den Händen der Übersetzer war, also etwa in der Zeit zwischen „Druckbogen“ und „Reindruck“, und sie muß als eine bloß stilistische Änderung angesehen worden sein, die für die Übersetzung weder Sinn noch Ausdruck wandelte. Für diese Annahme liegen nun einige Anhaltspunkte vor. Aus der Weihnachtsallocution des Papstes (vom 24. Dezember 1930; *Osservatore Romano* Nr. 300 vom 25. Dezember 1930, S. 1, Spalte 6, Abs. 2) ergibt sich, daß damals der Text noch nicht fertig vorlag, daß der Papst aber an seiner Fertigstellung bis Ende des Jahres festhielt. Ferner steht fest, daß die englische Übersetzung gleichzeitig mit dem lateinischen Text, die italienische Übersetzung einen Tag später (10. Januar 1931; *Osservatore Romano* Nr. 7) erfolgte. Beachtet man die beträchtliche Länge der Enzyklika, so muß es als durchaus wahrscheinlich bezeichnet werden, daß man, um Zeit zu gewinnen, zur An-

fertigung der Übersetzungen (die möglichst bald erscheinen sollten) die Druckbogen ausgegeben hat. Sind nun diese gleichzeitig auch an andere zur letzten, rein stilistischen Feilung abgegeben worden, ohne daß bei der Kürze der Zeit eine nachherige nochmalige Überprüfung der sachlichen Seite erfolgen konnte, so erklärt sich ohne Schwierigkeit, wie es zu der abweichenden Fassung der ersten Publikation des lateinischen Textes kommen konnte.

Ob nun diese Konstruktion und Vermutung den Tatsachen wirklich entspricht, entzieht sich unserer Beurteilung; jedenfalls scheint sie uns eine einfache und naheliegende Erklärung zu bieten. Aber wenn die Dinge objektiv auch anders liegen sollten, auf alle Fälle bleibt bestehen, daß der Wortlaut des ursprünglichen Textes, auf den die authentischen Übersetzungen gründen, der authentische Text war und die Fassung hatte, die das spätere „Notandum“ festgelegt hat, und daß darum die in ThGl angedeutete Auffassung von einer Wandlung in der Stellungnahme des Gesetzgebers und von einer „Rückübersetzung von der authentischen Übersetzung in den Urtext, als einer authentischen Korrektur des ersten Urtextes“ wohl als abwegig und als eine Fehldeutung bezeichnet werden muß.

Der heilige Robert Bellarmin als Apologet.

Von Ludwig Kösters S. J.

In den bisher erschienenen Bellarmin-Schriften, u. a. auch in den beiden Schol 6 (1931) 598 Nr. 411 angezeigten Arbeiten, vermißt man leider eine kritische Würdigung seiner theologischen Eigenart.

B. ist nicht „Apologet“, noch weniger „Fundamentaltheologe“; er ist „Kontroversist“, der sämtliche damals von den Neuerern angegriffenen Lehren, mochten sie nun die Glaubensvoraussetzungen oder die Glaubenslehren selber betreffen, mit einer — auch bei Berücksichtigung der „Vorarbeiten“ — geradezu erstaunlichen Erudition verteidigt. Seine Ausführungen haben ohne Zweifel vielfach zunächst einen zeitgeschichtlichen Wert, wie z. B. in der 3. Kontroverse das ganze 3. Buch zeigt, das in 24 Kapiteln widerlegt, daß der Papst der Antichrist sei. Wie aber dieses Buch neben der Polemik beachtenswerte Angaben über die Lehre vom Antichristen im allgemeinen bietet, so enthalten auch die behandelten, fundamentaltheologischen Fragen (De verbo Dei [scripto et tradito], de Christo, de Summo Pontifice, de Conciliis, de membris Ecclesiae) reichstes, auch heute zu einem guten Teil noch wertvolles Material. Wenn die Kontroversen diese Gedanken auch nach einem einheitlichen Plane ordnen und wohldisponiert sind, so geben sie doch keineswegs einen lückenlosen, systematischen Beweis für die Tatsache der Offenbarung. Und

doch hat B. auch um die systematische Apologetik und Fundamenttheologie die größten Verdienste. Wie er sich ihren Aufbau denkt, zeigen die zwölf Vorträge, die er (wohl schon in Löwen) über die Sicherheit des Glaubens hielt (Conciones duodecim continentes argumenta totidem ad hominem catholicum in sua fide confirmandum et haereticum a perfidia sua convertendum: ed. Fèvre 9 [1876] 513 ff.). Es ist das für die neueren Erörterungen über die apologetische Methode sehr lehrreich.

Der erste Vortrag handelt über das „Licht des Glaubens“, die Gnade Gottes, die für den Glauben so notwendig ist, wie die natürliche Vernunft für die Erkenntnis der ersten Prinzipien. Alle Reden, alle Beweise sind nutzlos, „nisi Deus ipse doctor accedat et mentem hoc divino lumine illustret“. Zur Bewahrung dieses Glaubenslichtes, das reine Gnade ist, kann und soll der Mensch insofern beitragen, als er ein Leben führt, das zu den Lehren des Glaubens paßt. Von diesen Feststellungen aus ist nur mehr ein Schritt zu den modernen Erörterungen über das emotionale Element, die richtige Willens- und Gemütsverfassung, im Motiv der dem Glauben vorausgehenden Gewißheit. Die weiteren Vorträge B.s behandeln das Alter der Kirche, die Zahl, Treue, Einigkeit ihrer Mitglieder, die innere Wahrheit und Reinheit der katholischen Lehre, die Wunder der Kirche, die sittliche Vollkommenheit ihrer Bekenner im Gegensatz zum Leben der Häretiker alter und neuer Zeit. B. folgt also nicht der später sogenannten „traditionellen Methode“, der synthetischen Methode, die aus den historisch aufgefaßten Heiligen Schriften die Überzeugung von der Offenbarungstatsache aufbaut; es ist vielmehr durchaus die *analytische* Methode, die, von der tatsächlichen Überzeugung ausgehend, deren Motive aus der Vollkommenheit des Glaubens und der Kirche, die den Glauben lehrt und verbürgt, nachweist. Das sind im Grunde die Gedanken, wie sie später Lacordaire gepredigt, Kardinal Dechamps verteidigt und das Vatikanische Konzil (s. 3 c. 3) gelehrt hat.

Für die *synthetische* Methode liefern die „Kontroversen“ so zahlreiche neue und solide Beiträge, daß B. ihr Wegbereiter genannt werden kann. Sie bieten bei ihm den *negativen* Teil, räumen die Schwierigkeiten fort. Zur *positiven* Glaubensbegründung geht er einen anderen Weg. Wo B. in der 4. Kontroverse, Buch 4, die 15 Merkmale der wahren Kirche darlegt, wiederholt er im wesentlichen die gleichen Gedanken, die er in den oben genannten Vorträgen entwickelt. Die „notae verae Ecclesiae“ sind nicht in der heute gewöhnlichen oder doch vorherrschenden Weise verwertet, daß sie erwiesen werden als von Christus gewollt und nur in der katholischen Kirche erfüllt, sondern sie bieten unabhängig von den historischen Beweisen aus der Heiligen Schrift, wie sie die Kontroversen sonst enthalten, die Grundgedanken des analytischen Beweisgangs in

einer Bestimmtheit, die bisweilen selbst im Ausdruck an das Vaticanum erinnert.

Ob und inwieweit Teile dieser Ausführungen B.s von den Vorarbeiten anderer beeinflußt oder abhängig sind, müßte noch genauer untersucht werden. Sein großes Verdienst um die Fundamentaltheologie, und zwar um ihre beiden Methoden, bleibt dabei auf jeden Fall bestehen. Die Fundamentaltheologen und Apologeten dürfen den hl. Robert Bellarmin, den Papst Pius XI. soeben zum Kirchenlehrer ernannt hat, als einen der ihrigen betrachten.

Besprechungen.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4. völlig neubearb. Aufl. von Herders Konversationslexikon, 1. Bd.: A bis Battenberg. gr. 8° (6 S. u. 1696 Sp.) Freiburg i. B. 1931, Herder. Halbfrazausgabe: jeder der 13 Bde. M 38.—; Subskriptionspreis für alle 13 Bde. der Ganzleinenausgabe: M 300.— (bei Vorauszahlung), M 325.— (bei 5 Jahresraten), M 330.— (bei 10 Halbjahrsraten), M 335.— (bei 20 Vierteljahrsraten), M 345.— (bei 60 Monatsraten).

Eigenart und Eigenkraft katholischer Weltauffassung ist es, gewaltige, antikirchlich sich gebärdende Geistesbewegungen dadurch innerlich zu überwinden, daß sie, scheidend und läuternd, das Gesunde aus denselben sich organisch einverleibt und junges Eigenleben daraus sprossen läßt: so beim Einbruch des averroistischen Aristotelismus in die geschlossene Gedankenwelt des 13. Jahrhunderts; so beim zweiten Einbruch des Neuheidentums im Humanismus des 15. Jahrhunderts; so endlich bei dem letzten konzentrischen Angriffssturm der neuheidnischen Aufklärung durch die moderne Enzyklopädie. Ein langer Weg führt von der Zeit Diderots und d'Alemberts, da die Worte „Enzyklopädisten“ und „Kirchenfeinde“ Synonyma waren, bis zum soeben erschienenen 1. Band des neuen „Großen Herder“. Sieht man von dem Manzschen Konversationslexikon ab (das keine tiefere Umgestaltung erzielte), so ist es das unbestrittene Verdienst des Herderschen Verlages, den Assimilationsprozeß vollzogen und den Typ der katholischen Enzyklopädie geschaffen zu haben: nach bescheidenem Beginn mit 5 Bänden um die Mitte des letzten Jahrhunderts über die glänzend geglückte achtbändige 3. Auflage kurz nach der Jahrhundertwende zum dreizehnbändigen „Großen Herder“. — Lexikographisch stellt er einen neuen Typ dar, der sicher Schule machen wird: übersichtliche Dreigliederung der Artikel durch Wechsel der Drucktypen; künstlerisch vollendete Tafeln (z. B. Büste der Königin Nofretete); eine neue Art des geographischen Schaubildes (z. B. des Bodens des Atlantischen Ozeans); die Lebensnähe des Nachschlagewerkes, die sich wie in der Wahl der Stichwörter, so in der Bezugnahme auf die großen und kleinen praktischen Nöte des Lesers zeigt. — Die philosophischen und theologischen Artikel dieses Bandes (Aristoteles, Augustin, Bacon, Aszese, Anthroposophie usw.) bringen in Kürze und Knappheit den Stoff und die Literaturverweise, wie man es von einem allgemeinen Nachschlagewerk erwarten darf. Eine Nachprüfung ließ hier gründliche Sachkenntnis und gute Arbeit feststellen.

Doch nicht diese wenigen unmittelbar weltanschaulichen Artikel sind das Entscheidende bei der Prüfung eines solchen Lexikons. Manche von nichtkatholischen Verlagen herausgegebene Konversationslexika haben in ihren jüngsten Auflagen klug eine direkt antikatholische Stellungnahme in solchen Weltanschauungs-Artikeln vermieden. Man wird sich darüber freuen, nicht aber in die allzu bedingungslose Empfehlung (wie man sie stellenweise auch in der katholischen Kritik lesen konnte) einstimmen. Wir brauchen eine Enzyklopädie, für die das Katholische nicht nur *norma negativa* (Weglassung des uns Verletzenden), auch nicht nur materiales Zuwachsprinzip (Einschub von Artikeln über Catholica), sondern in tief-aristotelischem Sinne „*En-telechie*“ ist, inneres Gestaltungsgesetz des ganzen Werkes. Bei aller

vornehm-überlegenen Toleranz gegen Andersdenkende ist der neue „Große Herder“ innerlich bis in die letzte Zeile durchformt von der katholischen Einheitlichkeit der Welt- und Lebensschau, um die uns heute mehr denn je Außenstehende beneiden (vgl. z. B. die Befreitung des „Großen Herder“ in der von Ernst Heilborn herausgeg. Monatsschrift „Die Literatur“, 1931, Nr. 11). Ehrenpflicht des deutschen Katholizismus wird es sein, trotz der schwierigen Wirtschaftslage dieses gewaltige Werk nach Kräften zu unterstützen.

W. Henrich S. J.

Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, hersg. v. ihrem spanisch. Kuratorium K. Beyerle, H. Finke, G. Schreiber. Erste Reihe: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, in Verbindung mit K. Beyerle und G. Schreiber hrsg. v. H. Finke. gr. 8° Münster i. W., Aschendorff. 1. Bd. 1928 (392 S.) M 17.50; geb. M 20.—. 2. Bd. 1930 (VIII u. 402 S.) M 18.—; geb. M 20.50.

Wenn sich in der Nachkriegszeit die kulturellen Beziehungen zwischen Spanien und Deutschland immer enger gestaltet haben, so kommt ein Hauptverdienst daran der Görres-Gesellschaft zu. Die geschichtlichen Arbeiten ihres Präsidenten H. Finke wiesen seit Jahren in diese Richtung. Seit der Entschließung auf der Würzburger Tagung 1922 arbeitete die Görres-Gesellschaft durch Fühlungnahme mit der spanischen katholischen Gelehrtenwelt und durch großzügige Unterstützung von deutschen Forschungsreisenden nach Spanien am Ausbau der deutsch-spanischen Annäherung. Eine weitere Stufe dieser Entwicklung bildet die Herausgabe eines weitschichtigen Sammelwerkes, von dem die beiden ersten Bände der ersten Reihe vorliegen.

Die beiden Bände bringen in deutscher, spanischer und katalanischer Sprache dreißig Beiträge über alle Gebiete der spanischen Kultur: Der Archäologe J. Vives bietet eine neue Deutung mehrerer Gedichte des spanischen Papstes Damasus; der Freiburger Musikhistoriker P. Wagner zwei Abhandlungen über den mozarabischen Kirchengesang und die Psalmodie der altspanischen Liturgie; H. Finke zeichnet drei spanische Publizisten aus den Anfängen des großen Schismas. Richtungweisend sind die Aufsätze des führenden Kulturpolitikers G. Schreiber über die kulturpolitischen Beziehungen zwischen Spanien und Deutschland. P. Leturia S. J. erforscht die Anfänge der Propagandakongregation und ihre Beziehung zum königlich spanischen „Vicariato de Indias“. Viel Beachtung werden auch die gründlichen Studien von Fr. Streicher S. J. finden, da er die umstrittene Frage nach der Herkunft des Kolumbus überzeugend beantwortet. Philosophiegeschichtlichen Inhaltes sind außer dem schon gewürdigten Aufsätze M. Grabmanns über Petrus Hispanus (s. Schol 4 [1929] 130) die Abhandlungen von Karl Eschweiler über „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrh.“ (I 251—325) und von Maria Schlüter-Hermkes über die „Philosophie Jaime Balmes‘ und ihren Zusammenhang mit der übrigen europäischen Philosophie“ (II 229—275).

P. Petersen hatte 1921 in seiner gründlichen „Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland“ durch eingehende Forschungen gezeigt, daß die Philosophie des Fr. Suarez und der Jesuitenschule im 17. Jahrh. auch die philosophischen Lehrstühle im protestantischen Deutschland und Holland erobert hatte. Dieses Ergebnis der Petersenschen Forschungen wird nun von Eschweiler

in dem oben genannten Aufsatz durch neue Belege bestätigt. Wie ist nun die Tatsache zu erklären, daß die Philosophie der Jesuitenschule und nicht die der gleichzeitigen Dominikanerschule bestimmenden Einfluß auf die protestantischen Universitäten des Nordens gewann? Die Vermutung des von Elswich (man könne sonst nicht mit den Jesuiten ordentlich disputieren) war schon von Ernst Troeltsch als „leichtfertiger Einfall“ abgelehnt worden. Eschweiler macht sich diese Ablehnung Troeltschs zu eigen. Dagegen hatte Troeltsch als eigentlichen Erklärungsgrund die Eigenart der neuen Metaphysik der Jesuitenschule bezeichnet („lediglich ein schematisierender Ontologismus“, „Ungefährlichkeit ihres rein formalen Charakters“). E. wiederholt diese Erklärung Troeltschs und polemisiert im Anschluß daran gegen die suarezianische Erkenntnislehre usw. Aus der inneren Krisis, in die die Jesuitenscholastik um 1690 geraten, habe sie sich entweder durch Mathematisierung oder Logizisierung der *conceptus obiectivi* zu retten versucht: Lösungsversuche, die beide von Leibniz als philosophisches Lebenswerk aufgegriffen worden seien. — Daß die „Eigenart“ der neuen Jesuitenphilosophie, d. h. vor allem die klare methodische Abgrenzung der Philosophie von der Theologie, ihr den Eingang zu den protestantischen Universitäten erleichtert hat, wird man ohne weiteres zugeben müssen. In dem jahrhundertealten Streit um die Richtigkeit der suarezianischen Auffassung des *conceptus universalis* usw. hier sich einzulassen, würde zu weit führen. Die Frage ist von beiden Seiten erschöpfend behandelt worden. — E.s Arbeit wird dem Forscher manche wertvolle Anregung geben können. Recht hat er auch in dem Nachweis, daß man die Behauptung, Leibniz habe „die“ Scholastik nicht gekannt, dahin präzisieren müsse, Leibniz habe die mittelalterliche Hochscholastik nicht gekannt, während er in der zeitgenössischen Scholastik ganz zu Hause war. Der Ausdruck „Barockscholastik“, den E. für die Philosophie der Jesuitenschule einführen möchte, wird sich schwerlich durchsetzen: sonst müßte man ja auch von einer „romanischen“ und „gotischen“ Scholastik sprechen. Daß der Ausdruck „Spätscholastik“ für diese Periode nicht zutrifft, ist wahr. Doch solche Einteilungen sollten möglichst neutral und objektiv formuliert werden. In der Fortführung der Einteilung der mittelalterlichen Scholastik in Vor-, Früh-, Hoch- und Spätscholastik (bis etwa 1500) scheint mir die geeignete die folgende zu sein: Erneuerungsscholastik (etwa 1500 bis 1650), Nachscholastik (1650—1800), dann nach einem Vakuum (das man noch zur Nachscholastik ziehen kann) die Neuscholastik (seit 1850).

E.s Stärke beruht in seinem Bestreben, ideengeschichtliche Zusammenhänge zu suchen. Damit verbindet sich allerdings eine gewisse Unterschätzung der mühsamen Archivforschungen, wenn er z. B. in der ThRev 28 (1929) 338 schreibt: „Mit Textgeschichte und Archivfunden ist hier [d. h. bei der Erforschung der Scholastik des 17. Jahrh.] nicht viel zu machen.“ Abgesehen davon, daß Rezessor durch seine Archivforschungen über Gregor von Valencia den Nachweis des Gegenteils glaubt erbracht zu haben, rächt sich diese Einstellung bei E. selbst. Auf S. 265 und 276 behauptet er, die Vorliebe der Jesuiten, ihre Doktrin „Thomismus“ bzw. „thomistisch“ zu nennen, trete erst im 19. Jahrh. auf. Solche Bemerkungen müssen einen Kenner der Scholastik des 17. Jahrh. merkwürdig berühren. Um nur einen Beleg anzuführen: im Archiv der kastilianischen Provinz S. J. in Loyola (Secc. 2, Scr. 2, Nr. 81) fand ich eine umfangreiche Hs „*Respuesta al memorial que salió en nombre de la Universidad de Salamanca...* 1628“. Der 4. Artikel des I. Teiles trägt die Überschrift: „*Que no*

desmerezan los doctores Jesuitas menos el nombre de discípulos de S. Thomas que los que son más Thomistas... § I. Por desviarse en algo los Maestros de la Compañía de la doctrina de S. Thomas no deben perder el nombre de Thomistas.“ (Das wird dann auf 13 Seiten nachgewiesen.) — Diese Ausstellungen dürfen uns aber nicht hindern, die gewinnbringenden Anregungen und ideengeschichtlichen Durchblicke der Arbeit aufrichtig anzuerkennen. Es bedarf ja, wie E. in der Einleitung seiner Abhandlung betont, vieler Hände und Köpfe (und zwar verschieden eingestellter Köpfe, könnte man hinzufügen), um das außerordentlich weitschichtige Material durchzuarbeiten und zu einer Geschichte der Scholastik des 16. und 17. Jahrh. auszustalten. Jede Arbeit auf diesem Gebiete ist zu begrüßen und durch mitarbeitende Kritik zu fördern.

Die Arbeit von Schläter-Hermkes gibt im Anschluß an die „Fundamentalphilosophie“ eine recht gute kritische Übersicht über die philosophischen Grundgedanken des Balmes und zeigt ihre Zusammenhänge mit der Scholastik und Leibniz (denen B. am nächsten steht), mit der Ideenlehre des Malebranche und mit der Sensus-communis-Lehre Buffiers und der schottischen Schule.

Zum Schluß möchten wir den Wunsch ausdrücken, daß die große Aufgabe, die die Görres-Gesellschaft durch ihr spanisches Kuratorium großzügig und weitschauend sich gestellt hat, nicht durch die jüngste Entwicklung in Spanien behindert werden möge.

W. Henrich S. J.

75 Jahre Stella Matutina. Festschrift. Lex.⁸⁰. I. Abhandlungen von Mitgliedern des Lehrkörpers (XII u. 638 S.). II. Abhandlungen von ehemaligen Zöglingen (XI u. 441 S.). III. Stellazeiten und Stellaleben, geschildert von Zöglingen (XV u. 461 S.; 103 Bildtafeln) Feldkirch 1931, Selbstverlag Stella Matutina. Druck v. L. Sausgruber Nachf. M 8.—; 7.—; 6.—; alle 3 Bände M 20.—.

Unter Verzicht auf anderweitige, der ernsten Zeit minder entsprechende Feiern bietet die weltbekannte Lehr- und Erziehungsanstalt Stella Matutina zu ihrem 75jährigen Jubiläum der Öffentlichkeit und insbesondere der wissenschaftlichen Welt eine ebenso inhaltsschwere wie umfangreiche Festgabe. Von den drei gewaltigen Bänden sind die beiden ersten von streng wissenschaftlicher Art. Der dritte erhebt diesen Anspruch nicht, aber man wird von ihm doch sagen können, daß der Pädagoge aus den frischen Schilderungen des Zöglingelebens in den verschiedenen Abschnitten der letzten 75 Jahre reiche Anregung auch für seine Wissenschaft empfangen wird. Naturgemäß bietet der erste Band, weil von ehemaligen und gegenwärtigen Lehrern der Anstalt, also beinahe ausschließlich von Ordenspriestern der Gesellschaft Jesu verfaßt, vor allem theologische und philosophische Untersuchungen. Der zweite, von ehemaligen Zöglingen dargeboten, enthält in bunter Abwechslung wissenschaftliche Beiträge aus allen Fakultäten. Bei dem Umfang der Festschrift, dem sauberen Druck und der reichen Ausstattung ist der Preis ganz erstaunlich billig. Darum ist um so mehr die Hoffnung berechtigt, daß die Festschrift in den weitesten wissenschaftlichen Kreisen die verdiente Verbreitung finden möge. In unserer Zeitschrift müssen wir von einer Würdigung der zahlreichen geschichtlichen, literar- und kunstgeschichtlichen, philosophischen, naturwissenschaftlichen, medizinischen Beiträge absehen. Hier seien nur die theologischen und philosophischen Arbeiten hervorgehoben, soweit sie nicht bereits an anderer Stelle zur Sprache ge-

kommen sind (vgl. Schol 6 [1931] 627 Nr. 479) oder noch kommen (s. unten Nr. 73 80 83).

E. Bürgi bietet (I 43—68) eine sorgfältige Untersuchung über die Abfassungszeit (sicher nach 386, vielleicht nach 388) und die sprachliche Seite von Ambrosius, *De officiis*. — A. Deimel, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut (69—90), Was weiß die Keilschriftforschung über die prähistorische Zeit? — O. Fallér, der gegenwärtige Gymnasialdirektor der Stella, untersucht: Die Taufe im Namen Jesu bei Ambrosius (139—150). Zur richtigen Erklärung des bekannten Textes sei sorgfältig zwischen Spender und Empfänger der Taufe zu unterscheiden; man müsse wohl zur Deutung der großen mittelalterlichen Theologen zurückkehren: Eine mit der Form „im Namen Jesu“ gespendete Taufe ist nach Ambrosius gültig, wenn der Spender bei Nennung der einen Person an die innere Einheit der ganzen Dreifaltigkeit glaubt. Hier steht Ambr. im Gegensatz zu Basilius, an den er sich sonst so eng anschließt. — B. Jansen (207—221): Die Philosophie Augustins, des christlichen Platonikers, ist platonisch, aber vor allem christlich. Es wird auch auf das „Werben und Wirken“ seiner Philosophie im Wandel der Zeiten bis auf die jüngste Gegenwart ein geistvoller Blick geworfen. — H. Koch (222—230) zeigt zum Preise der göttlichen Schöpfermacht in sehr anschaulicher Weise die Wunder der unbelebten Schöpfung im Größten und im Kleinsten, wie sie die heutige Himmelskunde und Atomphysik lehrt. — H. Lange (231—256) führt den Verlauf des Streites der beiden heiligen Kirchenlehrer Hieronymus und Augustinus vor, wobei besonders auf die psychologisch wertvolle Seite geachtet wird. Hieronymus' Zorn und Ärger wird durch die unglücklichen Zufälle und Mißverständnisse, die sich bei diesem Briefwechsel ereigneten, wohl begreiflich; Augustins Geistesgröße, Seelenadel und Meisterschaft in der Seelenbehandlung führt den Sieg der Wahrheit und der Liebe herbei. — Jos. Rompe, durch Forschungen über die Geschichte der Chinarinde bekannt, veröffentlicht hier unter dem Titel: „Kardinal de Lugo als Mäzen der Chinarinde. I. Aus dem Leben des Kardinals“ (416—452) einen anziehenden Lebensabriß des großen Theologen, dessen Verdienste um die Verbreitung des wichtigen Heilmittels später ein Teil II hervorheben soll. — Jos. Stiglmayr (493—512) gibt, wie man es bei ihm nicht anders gewohnt ist, sehr solid auf Grund der ersten Quellen und zugleich in ungemein ansprechender Weise ein „Selbstbildnis des Papstes Gregor des Großen nach seinen Briefen“, wobei zur Sprache kommen: die Zeitlage, das Verhältnis zum kaiserlichen Hof, der Kampf um den Titel „Ökumenikus“, Förderung des Missionswerkes, pastorales Wirken, Sorge für das Patrimonium Petri, das Innenleben. — H. Wiesmann (553—572) bietet eine Übersetzung aus dem Syrischen von der „Schrift über die Gesetze der Länder“, mit Vorbemerkungen und Inhaltsübersicht. — Jos. Will (584—638) führt ein sehr zeitgemäßes theologisches Thema durch: „Biblische und dogmatische Grundlagen der Katholischen Aktion.“ Nachdem das Wesen dieser Aktion als Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche bestimmt ist, werden die biblischen Grundlagen sehr eingehend (592—617) untersucht. Als dogmatische Grundlagen werden die Lehren vom Sakrament der Firmung, vom Laienpriestertum und vom mystischen Leibe Christi in besonnener Weise herangezogen. Zum Abschluß die moralischen Folgerungen: Recht und Pflicht der Laien zur K. A.

Da über die psychologischen und naturphilosophischen Beiträge des zweiten Bandes an anderer Stelle berichtet wird, seien hier nur

einige volkswirtschaftliche Arbeiten verzeichnet: *Graf Ferd. v. Degenfeld-Schonburg*, Die Bedeutung des arbeitslosen Einkommens (15—33). — *Graf Franz Jos. v. Degenfeld-Schonburg*, Produktion und Absatz (34—82). — *Alb. Geser-Rohner*, Geschichte und volkswirtschaftliche Bedeutung der schweizerischen Stickerei-Industrie (182—209; mit 6 Tafeln). — *Aug. Most jun.*, Produktive Erwerbslosen-Fürsorge durch Straßenbau (301—308).

Als Schüler und Lehrer der Stella ist *Stan. v. Dunin Borkowski* in beiden Bänden vertreten. Seine zwei zusammenhängenden grundgelehrten Forschungen über die bislang noch recht ungeklärte Vorgeschichte und älteste Geschichte des Unitarismus, der gewöhnlich, aber, wie D. B. zeigt, mit wenig Recht Socinianismus genannt wird, stellen wohl die bedeutendste wissenschaftliche Leistung der Festschrift dar. In dem ersten Teil (I 91—138) bietet D. B., das bisher Erforschte voraussetzend, Klärungen und Nachträge zur Vorgeschichte der Unitarier des 16. Jahrhunderts. Auf die Denkrichtung der ersten Antitrinitarier (nach 1520) war von großem Einfluß Johannes Denck, der freilich selbst noch keine antitrinitarischen Lehren vortrug wie sein Freund Ludwig Haetzer und der besonders interessante Christian Entfelder. Der erste bedeutende Dithet jener Zeit war Johann Campanus. Unklar bleibt die Stellung von Jörg Witzel und Claudio Allobrox. Juan de Valdés ist aus der Liste der bewußten Antitrinitarier zu streichen. Bernardino Ochino hat durch die Einwände, die er Dial. 19 u. 20 einen „Spiritus“ machen läßt, die Beweisgrundlage aller socinianischen Thesen geliefert. Ein unentbehrlicher Vorläufer der unitarischen Terminologie ist Martin Borrhaus (Cellarius). Trotz der Ableugnung des Faustus Socini ist Michael Servet, wie durch eine Untersuchung seiner Werke erwiesen wird, von großer Bedeutung für den unitarischen Lehrgehalt. Über Gribaldo und Gentilis ist der bisherigen Forschung nichts Wesentliches hinzuzufügen. Als eine gewagte Sache bezeichnetet es D. B., gewisse Sätze und Richtungen der skotistischen und nominalistischen (terministischen) Schulen zur Vorgeschichte der antitrinitarischen Irrlehre zu rechnen, da der Fortschritt der Forschung diesen Vorwurf mehr und mehr zu entkräften scheint. — Die Band II (103—147) folgendem „Untersuchungen zum Schrifttum der Unitarier vor Faustus Socini“ sollen als „Versuch einer ersten Einleitung“ den Zweifel am überragenden Einfluß des Faustus Socini begründen. Zur Sprache kommen namentlich Rudolf Martens (Adam Pastor), Pilgram Marbeck, Alfons Lingurius, Camillus Renatus, Nicolaus Paruta, Andreas Frycz Modrzewski (mit dem wichtigen Werke „Sylvae“), Georg Blandrata, Franz Davidis, Johann Sommer, Georg Enyedi. Nachdem dann eine Reihe von Bekämpfern der Antitrinitarier (Jakob Schegk, Hieronymus Zanchi, Josias Simler, Gregor de Valencia, Johann Wigand) gewürdigt worden, weist das Schlußkapitel „Von Adam Pastor zu Simon Budny“ eine ganze Reihe von „Nonadoranten“ nach, d. h. solcher Unitarier, die folgerichtig zu ihrem Grunddogma die Anbetung Christi ablehnten. Auch Martin Czechowic kann nach D. B. nicht ohne Einschränkung zu den „Adoranten“ gezählt werden. Der einflußreichste Nonadorant war der Pole Simon Budny. — Durch die gelehrte Untersuchung wird die Bedeutung der beiden Socini für die nach ihnen benannte Irrlehre ganz erheblich eingeschränkt. Eigentum des Faustus Socini sind nur geschickte Zusammenstellungen und Gruppierungen, breite Ausführungen der von den Vorgängern zusammengedrängten Beweisanlagen, einige exegetische Kleinigkeiten, Erwiderungen auf Gegengründe und Einwände;

sein Oheim Laelius war weiter nichts als ein Sammler von Zweifeln, Ansichten und Argumenten (II 103). — Eine Fortführung der bahnbrechenden Forschung, wodurch eine genauere Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Jahrh. erreicht wird, soll bald in unserer Zeitschrift veröffentlicht werden.

H. Lange S. J.

Deneffe, August, S. J., *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie.* (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 18) gr. 8° (VIII u. 166 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 8.80.

Die wertvolle Studie ist entstanden aus einem freundschaftlichen Lehrtenstreit. Gegen seinen Kollegen, den jetzt leider schon heimgangenen H. Dieckmann, der in der Tradition die kirchliche Lehrverkündigung selbst sah, vertrat D. die Ansicht, daß die Tradition etwas dieser Vorausliegendes sei. Durch Autorität war die Frage nicht zu entscheiden. Die Theologen in Vergangenheit und Gegenwart sind ja nichts weniger als einig: „Lehrverkündigung“, „Dokumente der Lehrverkündigung“, „Erblehre“, „Überlieferung“, und zwar entweder „die gesamte Glaubensüberlieferung“ oder „die in der Hl. Schrift nicht enthaltene Glaubenslehre“, „das Wissen um die Glaubenslehre“, und zwar entweder „in den Trägern des Lehrantens“ oder „in der Gesamtkirche“. Das sind noch nicht alle der verschiedenen Definitionen. D., der uns manche bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen theologischer Fachausdrücke geschenkt hat, ging der Frage eifrig nach und — stimmte im wesentlichen Dieckmann zu.

Über die eingeschlagene Methode spricht er sich selber aus (106 ff.): Es handelt sich nicht um die Realdefinition, deren Feststellung Sache der Fundamentaltheologie ist, sondern um die Verbaldefinition: Was will man mit dem Worte „Tradition“ sagen? Wie hängen die verschiedenen Auffassungen zusammen? Deshalb stellt D. zunächst in einem „Geschichtlichen Teil“ (3—105) den tatsächlichen Sprachgebrauch fest für „traditio“ (*ταράδοοις*) im (außerkirchlichen und) kirchlichen Sprachgebrauch durch eine sehr sorgfältige bedeutungsgeschichtliche (richtiger wohl: bedeutungsstatistische) Untersuchung. Insbesondere wird „traditio“ als „Glaubensüberlieferung“ nachgewiesen im Sprachgebrauch der Hl. Schrift, der Väter, Päpste, Konzilien, vorzüglich des Konzils von Trient, der Theologen des Mittelalters und der Neuzeit. Es ergibt sich daraus die interessante Beobachtung, daß in der altchristlichen Literatur (Paulus, Irenäus, Origenes, Cyrill von Jerusalem) und im letzten Jahrhundert (Franzelin, Scheeben, Bainvel, Pesch, Dieckmann, Schultes, Adam, Ranft, Heinrich) „traditio“ oft mehr oder weniger ausdrücklich als „lebendige, autoritative kirchliche Lehrverkündigung“ bezeichnet wird. In der Zwischenzeit zeigt sich diese Auffassung gelegentlich ausdrücklich (z. B. Joh. Driedo, † 1535), häufiger aber einschließlich: die Lehrverkündigung wird als Wertnorm der überlieferten Zeugnisse vorausgesetzt. So bei den mittelalterlichen Theologen, die zunächst noch keine theoretischen Untersuchungen über die Tradition hatten, besonders auch beim hl. Thomas (76 ff.). Das gleiche gilt von manchen Aussprüchen der Päpste und Konzilien (56). Das Konzil von Trient (62 ff.) redet nicht von der Tradition in der Einzahl, sondern von Traditionen. Diese sind nach dem endgültigen Dekret (Denz. 783) von Gott geoffenbart, den Aposteln übergeben, von ihnen durch die Reihe ihrer Nachfolger unversehrt zu uns gekommen und werden mit gleicher Ehrfurcht wie die Hl. Schrift verehrt. Bei den Theologen des 16. bis 18. Jahrhunderts ist der Begriff sehr verdunkelt. Manche Theologen „verstanden unter Tradition gar nicht oder kaum mehr die

lebendige, kirchliche Lehrverkündigung". D. weist in einem eigenen Kapitel (116 ff.) drei Gründe dafür nach: die Bezeichnung der Tradition als entfernte Glaubensregel, die also vor der Glaubensverkündigung zu liegen scheint; die Nebeneinanderstellung der Tradition und der kirchlichen Autorität in den theologischen Handbüchern; die Einschränkung der Tradition auf die nicht in der Hl. Schrift stehenden Glaubenswahrheiten. Gegen die Reformatoren, die die Hl. Schrift zur einzigen Glaubensquelle machten, zeigten die katholischen Theologen, daß es auch Glaubenslehren gebe, die nicht in der Hl. Schrift stehen. Dem Grundfehler der Protestanten, der Leugnung des kirchlichen Lehramtes, schenken sie weniger Aufmerksamkeit.

Der „Systematische Teil“ (106—159) zieht die Folgerungen. „Tradition“ umfaßt als Doppelbegriff einen „Hauptbegriff“ und einen „abgeleiteten Begriff“. Der Hauptbegriff faßt die Tradition als „lebendige, unfehlbare, kirchliche Glaubensverkündigung“; der abgeleitete Begriff sieht in ihr „die Denkmäler dieser Glaubensverkündigung“. „Die Tradition im eigentlichen Sinne ist das Gold. Die Dokumente und Monuments sind ein Bergwerk, das dieses Gold führt“ (113); nur muß es oft mühsam von den anderen, unedlen Metallen geschieden werden. Der sekundäre Begriff setzt, wie immer, den primären Begriff voraus; wegen des Goldes reden wir von „Goldbergwerk“, können das Goldbergwerk sogar „Gold“ nennen. Wenn auch der abgeleitete Begriff wohl häufiger als der Hauptbegriff gebraucht wird, so trägt letzterer doch mit Recht seinen Namen, weil er die Hauptsache ist und weil nur er dem abgeleiteten Begriff die Berechtigung zur Führung des Namens „Tradition“ gibt. Die Denkmäler der Vergangenheit (Schriften der Väter, der Theologen, liturgische Bücher usw.) sind ja nur insofern maßgebend, als sie einen Rückschluß auf die kirchliche Lehrentscheidung gestatten. Unter diese beiden Begriffe lassen sich alle anderen Auffassungen von Tradition unterordnen.

So ergibt sich denn aus D.s Ausführungen folgendes Schema: Unter „dogmatischer Tradition“ versteht man: A) primär (Hauptbegriff) „die autoritative (unfehlbare) kirchliche Lehrverkündigung durch das jeweils lebendige, kirchliche Lehramt“; B) sekundär (abgeleiteter Nebenbegriff) „die Denkmäler der geschehenen kirchlichen Glaubensverkündigung“. Der Hauptbegriff umfaßt die „traditio constitutiva“ der Apostel und die „traditio continuativa“ ihrer Nachfolger. Im eigentlichen Sinne spricht man von traditio activa (Akt der Lehrverkündigung) und traditio obiectiva (passiva, verkündete Lehre). Die aktive Lehrverkündigung erfolgt entweder „sollemniter“ oder „ordinarie“. Die objektive Lehrverkündigung kann betrachtet werden als eine „traditio procedens“ und „accepta“. — Die weitere Unterscheidung der „traditio dogmatica primaria“ in Glaubenslehren, die nicht in der Hl. Schrift stehen (traditio solum oralis, mit Beziehung auf die Predigt der Apostel), und in solche, die auch in der Hl. Schrift stehen, ist D., wie es scheint, weniger sympathisch, aber auch nach ihm sachlich nicht zu beanstanden (vgl. 156) und entspricht doch wohl so sehr dem allgemeinen Brauch, daß sie nicht gut übergangen werden kann. Gewiß ist es wahr, daß das Lehramt nicht weniger durch die Hl. Schrift, das „divinum instrumentum doctrinae“ (Franzelin), die Glaubenslehre überliefert als durch seine eigenen Worte. „Beides ist Tradition (159), aber das letztere ist Tradition in einem engeren, besonderen Sinne.“ Soweit die eigentliche eindeutige Anwendung des Begriffes der aktiven Tradition (conceptus univocus). Wendet man den Begriff auf das die Lehrtradition ausübende Lehramt oder auf die Träger dieses Lehramtes oder auf das Wissen um die

Überlieferungslehre an, dann bleibt er nicht mehr ganz eindeutig, sondern wird *analog* (*conceptus analogus*). — Der sekundäre, abgeleitete Traditionsbegriff scheint mir doch wohl nur *analog* (*conceptus analogus*, nicht *equivocus*) zum primären angewandt zu sein, und zwar (gegen D. 150) auch im passiven Sinne, wenn man hier überhaupt diese Unterscheidung beibehalten will.

S. 163 f. gibt D. ein „*Summarium latinum partis systematicae*“, was die Nutzbarmachung der Untersuchungen auch in Kreisen erleichtert, die des Deutschen weniger mächtig sind. L. Kösters S. J.

P o s c h m a n n, Bernhard, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslauer Stud. z. hist. Theol. Bd. 16). gr. 8° (244 S.) Breslau 1930, Müller & Seiffert. M 12.—.

Die vorliegende Arbeit ist die Fortsetzung des früheren Werkes: Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (vgl. Schol 5 [1930] 109—117). Diesmal untersucht der Verfasser die Zeit von Gregor dem Großen bis zum Beginn der Frühscholastik. Damit ist der erste große Einbruch in eine bisher für die Bußgeschichte so dunkle Zeit gemacht. Jeder, der bislang in dieser Zeit arbeiten mußte, weiß, ein wie großes Verdienst sich P. dadurch erworben hat. Es kann daher im Beginn der Besprechung nur ein Glückwunsch an den Verfasser stehen.

P. führt zunächst das Bußwesen in der alten *keltischen* Kirche vor. Die alten Bußbücher wie das *Paenitentiale Vinniai* und *Cummeani* werden auf ihre Echtheit untersucht. Das Neue, das sie bringen, ist eine eigene Buße, welche ohne Exkommunikation durch Auflegung guter Werke mit abschließender oder doch folgender Losspredigung die Sünden tilgt. Sie ist im Gegensatz zur alten öffentlichen Buße wiederholbar und wird auch im Anschluß an die Mönchsbeichte für kleinere Fehler erteilt, ohne daß freilich zunächst bei den kleineren Vergehen die Losspredigung sicher nachweisbar ist. Als Bußleistung erscheint vor allem Fasten in verschiedenen Arten und Abstufungen, Verbanung, Enthaltung vom ehelichen Verkehr, Verbot des Waffentrags, Almosen und vereinzelt auch Einsperrung. Kommutationen und Redemtionen, z. B. bei Krankheit und auch sonst, sind möglich.

Von der keltischen Kirche haben auch die *Angelsachsen* diese Bußart übernommen, wie es die sogenannten Bußbücher Theodors, Bedas und Egberts zeigen. Auch hier wird den Echtheitsfragen Raum gewidmet und die weiteren Feststellungen werden ausdrücklich auf Grund dieser Untersuchungen getroffen. Daher kann ich die diesbezügliche Ausstellung von A. Teetaert (RevHistEccl 27 [1931] 625) nicht anerkennen. Die angelsächsische Kirche hat die gleichen Bestimmungen wie die keltische durchgeführt. Die Redemtionen scheinen freilich einen größeren Umfang angenommen zu haben. Auch zu Mißständen ist es dabei gekommen.

Auf das Festland wurde diese Buße durch die keltischen Auswanderer nach dem nordwestlichen Spanien und nach der Bretagne gebracht. Vor allem aber kam sie auf den Kontinent durch die irischen und englischen missionierenden Mönche, deren Bannerträger Kolumban war. Von einem Widerstand findet sich außer einem später zu besprechenden Kanon der 3. Synode von Toledo (589) im 7. und 8. Jahrhundert nichts. Im Gegenteil wurde die verfallene Bußzucht durch die neue Art wiederhergestellt, wie die zahlreichen Büßer an den Pforten der Klöster der irischen Mönche und die vielen nun entstehenden fränkischen Bußbücher zeigen. Dadurch wurde die alte öffentliche Exkommunikationsbuße fast verdrängt, bis die karolingische Reform mit Nachdruck sie für öffentliche Kapitalverbrechen wieder forderte.

Überaus interessante Einzelheiten über die Praxis der Privatbuße wie auch der öffentlichen Buße stellt P. zusammen. Nach einem der ältesten erhaltenen Ordines, der Instruktion des Paenitentiale Floriacense und Sangallense, ergibt sich für die Privatbuße etwa folgender Ritus: Nachdem der Priester den Sünder über die wichtigsten Glaubenswahrheiten und die Beweggründe zur Buße unterrichtet hat, folgt die Beichte. Es beten Priester und Beichtkind zusammen längere Fußgebete, bei denen der Sünder auch Besserung verspricht. Bei schweren Sünden erhält dann der Büßer Absolution und Bußauflage. Damit ist mindestens für das Ende des 8. Jahrhunderts die Absolution auch unmittelbar nach der Beichte bezeugt. — Für die öffentliche Buße dieser Zeit dürfte feststehen, daß der Büßer meist die Fastenzeit an einem bestimmten Ort, wie z. B. in der Sakristei oder anderen Räumen bei der Kirche, unter Aufsicht zubringen mußte. Interessant ist die Feststellung P.s, daß die Übernahme der öffentlichen Buße auch während des Jahres möglichst bald nach dem Fall vollzogen werden mußte. Die so im Laufe des Jahres verurteilten Büsser kamen dann mit denen, welche die Buße neu übernahmen, am Aschermittwoch zum Bischof.

Die karolingische Reform brachte noch weitere neue Bußverstrungen, so daß nach P.s Meinung die neuen „Bußverpflichtungen schwerer waren als je zuvor, die alte Kirche nicht ausgeschlossen“ (133). Viel wallfahrtete man nach Rom, um vom Papst Losprechung oder Milderung zu erhalten. Bemerkenswert ist dabei folgendes Ergebnis P.s: „Die Tatsache, daß die Päpste stets den zu stndigen Bischöfen Mitteilung über die den einzelnen Pnitenten verhängten Bußstrafen oder über etwaige Bußerleichterungen machten oder auch die Schuldigen mit einer Empfehlung zur Milde zum Heimatbischof zurückschickten, zeigt, wie sie darauf bedacht waren, die Jurisdiktion der Bischöfe zu achten und die Ordnung der Bußzucht zu wahren“ (142). Neben den Wallfahrten waren besondere Bußarten der Eintritt ins Kloster und namentlich seit Petrus Damiani die Geißenlungen.

Eigene Abhandlungen widmet P. der Beichte und der Losprechung. Pflichtmäßig wurde die öftere, jedenfalls die österliche Beichte mindestens um das Jahr 800. Meist aber verlangte man den jährlich dreimaligen Empfang vom gewöhnlichen Christen; vom Mönche forderte man ihn jeden Sonnabend. Im Laufe der Zeit wurde mit dem Zurücktreten der großen Bußauflagen die Beichte das wichtigste Sühnemittel, wie es die Forderung der Laienbeichte beim Fehlen eines Priesters zeigt. Die Rekonziliation war prinzipiell immer dem Bischof vorbehalten, an dessen Stelle die Priester auch bei der Privatbuße absolvierten. Wenn P. meint, daß aus den mehrfachen Verboten der Synoden von York, London, Rouen u. a. folge, daß die Diakone „vielfach“ absolviert hätten, so dürfte das doch zu weit gehen. Wie hätte man sonst, wie auch P. feststellt, immer nur Bischof und Priester die Gewalt zusprechen können? Theorien über den genauen Inhalt der Losprechungsgewalt gab es in der von P. behandelten Zeit noch nicht. Jedoch ist die Sakramentalität der Buße über allen Zweifel erhaben: „Um uns ein richtiges Verständnis zu ermöglichen, müssen wir die Bußabsolution nicht als einen Akt für sich werten, sondern ihn im Zusammenhang, als ein Ganzes mit dem übrigen Bußverfahren betrachten. Tun wir dies, dann dürfen wir als unbestreitbare Tatsachen folgendes feststellen: 1. Die schweren Sünden müssen unbedingt dem kirchlichen Bußgericht unterworfen werden. . . . 2. Der Todsünder muß den Urteilspruch des Priesters in bezug auf die Genugtuung annehmen, wenn er Vergebung von Gott erhoffen will. Der priesterliche Spruch bindet ihn

auch für jene Welt. ... 3. Auch der Rekonziliationsakt als solcher ist zur Vergebung schwerer Sünden notwendig. Das Axiom Leos I. „*indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri*“ ist auch für unsere Bußperiode in voller Kraft. ... Wer ohne Rekonziliation stirbt, gilt als getrennt von den Gliedern der Kirche und ist für die Angehörigen Gegenstand schwerster Sorge. Diese drei Tatsachen sind unantastbar, sowohl für das christliche Altertum wie für das frühe Mittelalter. Mit diesen Tatsachen ist aber ohne weiteres auch der sakramentale Charakter der kirchlichen Buße gegeben“ (226 f.). Sehr fein beobachtet ist auch der verschiedene Inhalt der Absolutionen, da das gleiche Gebet sowohl die sakramentale Losprechung sein konnte als auch eine bloße offizielle Fürbitte, wie sie etwa unseren Gebeten vor der Kommunionsausteilung entspricht. Was vorliegt, kann jedesmal nur der konkrete Zusammenhang lehren.

Dieser Überblick zeigt schon den bedeutsamen Inhalt des interessanten Buches. Da es sich um den ersten Versuch handelt, die Dunkelheiten des frühen Mittelalters in der Bußfrage aufzuhellen, kann es nicht verwundern, daß noch manche Fragen der Klärung harren. Hier in gemeinsamer Forscherarbeit weiterzubauen, ist der Zweck der folgenden Bemerkungen, die als positiver Beitrag, nicht als negative Kritik gewertet werden möchten.

Die keltisch-angelsächsische Buße, wie wir sie in den freilich fast nur privaten Charakter tragenden Bußbüchern finden, wird mit Recht von P. als eine Buße bezeichnet, welche den individuellen Sünden mehr Rechnung trug, als die mehr allgemein gehaltene und gleichmäßige alte öffentliche Buße der frühen Zeit. Deshalb erscheint mir der Ausdruck „*Tarifbuße*“, den P. von Boudinhon zustimmend übernimmt, nicht recht glücklich. Zunächst gibt er den Unterschied von der öffentlichen Buße nicht eigentlich an, da doch auch die öffentliche Buße der ersten Christenheit abgestuft, wenigstens der Dauer nach, war. Ich erinnere an den Orient und für den Okzident z. B. an Elvira. Das ist doch auch eine „tarifmäßige“ Buße. Vor allem aber liegt in dem Ausdruck „*Tarifbuße*“ die Gefahr, daß das eigentlich Charakteristische dieser Bußform, die mehr individuell der einzelnen Sünde angepaßte Bußauflage, übersehen wird und das gleichmäßig Juristische des „*Tarifes*“ zu sehr in den Vordergrund tritt. Das war aber, wie die Bußbücher selber sagen, nicht ihr Zweck. Sie wollten ausdrücklich den *Medizinalcharakter* der Buße stark hervortreten lassen, wie das P. ja auch angibt.

Als Grund, weshalb sich bei den Kelten keine öffentliche Buße findet, vermutet P., daß es eine „bare Unmöglichkeit“ gewesen sei, „den Naturmenschen mit ihrer wilden Leidenschaft den Eintritt in den ‚Stand der Buße‘ zuzumuten mit der Verpflichtung, fürderhin für immer ehelos zu leben, keine Waffen zu tragen usw.“ (10). Auch wäre der bloße Ausschluß kaum geeignet gewesen, auf die rohen Gemüter Eindruck zu machen. Den Einwurf, daß doch andere heidnische Stämme, z. B. in Italien, die öffentliche Buße geübt hätten, beantwortet P. mit dem Hinweis auf die straffere Kirchenzucht in Italien und den anderen Ländern (a. a. O.). Auch weist er auf die Idee des „*Wergeldes*“ hin, das den Kelten den Gedanken nahelegte, auch im religiösen Leben auf Grund eines gesetzlich festgelegten Systems die Schuld Gott gegenüber zu tilgen. Der letzte Grund ist kaum durchschlagend, da es, wie gesagt, auch bei der öffentlichen Buße bestimmte Satzungen gab. Außerdem war die Idee des Wergeldes auch anderen Völkern bekannt, ohne daß sie zu der besonderen Art der keltischen Buße führte. Ich möchte daher auf eine andere Lösung aufmerksam machen, die den Vorteil hat, daß sie die nur für diese besonderen

Länder geltenden Umstände zur Grundlage nimmt. In Irland lag die Verwaltung der Kirchenzucht infolge der sonderbaren Verbindung des Bischofs- und Abtsamtes völlig bei den Mönchen. Sie konnten also unbehindert ihre mehr auf die aszetische wie die kirchenrechtliche Seite gerichteten Bestrebungen in Anlehnung an ihre eigene Buße ausüben, ohne daß sie wie im Orient in Streit mit den Bischöfen kamen.

Auf die Gewohnheit der Mönche, auch ihre leichten Fehler zu beichten, führt P. in lesenswerten Ausführungen die Gewohnheit der Devotionsbeichte bzw. deren stärkere Betonung zurück. Hier muß freilich die Frage, wieweit, besonders im Anfang, dabei neben der Bußauflage auch eine Absolution stattfand, noch weiter geklärt werden. Zustimmen möchte ich dem Verfasser aber darin, daß wenigstens im Anfang, solange die Absolution nicht sofort nach der Beichte gegeben wurde, die Losprechung für kleinere Fehler meistens nicht erteilt wurde. Es wird wohl langsame Übergänge und individuelle Verschiedenheiten gegeben haben, die sich nicht so leicht historisch in ein Schema fassen lassen. Der von P. angedeutete Ausweg, daß vielleicht die Bußauflage für die kleinen Sünden mit der Intention gegeben wurde, zu absolvieren, wenn die Buße verrichtet werde, dürfte nicht so leicht gangbar sein, da für die schweren Sünden jedenfalls quellenmäßig das Gegenteil feststeht. Bei diesen wird ja ausdrücklich die Rückkehr zur Schlußabsolution verlangt. Nachdem feststehen dürfte, wie auch P. zugeibt, daß die Mönchsbeichte oft nur eine bloße Schuldanklage mit Bußauflage war, ist es mir nicht recht verständlich, wie er bei der Frage der Äbtissinnenbeichte auf Grund der bekannten Jonaserzählung im Leben der Burgundofara schreibt: „Nichts deutet darauf hin, daß außerdem noch eine Beicht vor dem Priester gefordert ist“ (72). Der Zweck des Berichtes ist ein anderer, als daß diese Forderung erwähnt werden müßte; es handelt sich da nur um die Notwendigkeit der Schuldanklage vor der Äbtissin. Ein solches *argumentum ex silentio* dürfte aber nicht schließen, wenn anderweitig feststeht, daß die Kirche alle Sünder ihrer Schlüsselgewalt unterwerfen wollte.

Da P. im Anschluß an seine früheren Veröffentlichungen annimmt, daß auf dem Kontinent vor Kolumban nur die öffentliche Buße bestanden habe, wäre zu zeigen, wie die neue Privatbuße ohne besondere Schwierigkeiten die alte Buße verdrängen konnte. Eine kirchliche Erklärung gegen die neue Buße vermutet P. freilich im 11. Kanon der 3. Synode von Toledo (589). „Die Synode verurteilt es als eine execrabilis praesumptio, daß per quasdam Hispaniae ecclesias non secundum canonem, sed foedissime pro suis peccatis homines agere paenitentiam, ut quotiescumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliare expostulent, wo die Rekonziliation gesetzmäßig doch erst nach Ableistung der öffentlichen Buße erteilt werden dürfte und eine Wiederholung der Rekonziliation überhaupt unzulässig wäre. Das hier so scharf verpönte Verfahren ist sichtlich nichts anderes als die auf den britischen Inseln von jeher übliche Privatbuße, und so liegt es sehr nahe, bei den ‚quaedam Hispaniae ecclesiae‘ vorab an die britischen Gemeinden zu denken“ (60). Ich habe bei der Besprechung des früheren Werkes von P. schon darauf hingewiesen, daß der Kanon als Gegenmaßnahme gegen den Mißbrauch, *w a h l o s* die Privatbuße zu geben, völlig erklärt wird (vgl. Schol. a. a. O. S. 117). Daß er nur auf die Briten zu beziehen sei, könnte erst dann als begründete Hypothese angenommen werden, wenn feststände, daß andere Geistliche sich den Mißbrauch nicht zuschulden kommen ließen. — Für das übrige Festland gibt aber auch P. zu, daß sich im 7. und 8. Jahrhundert kein Widerstand gegen die neue Buße findet (73). Nun sind aber aus den zeitgenössischen Quellen die Streitfragen, welche Kolumban und die fränkischen Bischöfe

zu so scharfen Gegnern machten, wie Osterfest und Tonsur, genau bekannt. Es kommt daher unwillkürlich die Frage, wie gerade dieser Mann, der mit den kirchlichen Behörden in dauerndem Streit lag, der Bannerträger der neuen Buße werden konnte, ohne daß die Bischöfe sich dagegen wehrten. P. löst die Schwierigkeit wesentlich durch den Hinweis auf die Ähnlichkeit der beiden Bußarten. Es ist selbstverständlich zuzugeben, daß öffentliche und private Buße, wie sie hier vorliegen, Ähnlichkeiten aufweisen. So wurde z. B. auch in der keltischen Buße der Empfang der hl. Kommunion verboten. Aber das Wesenselement der öffentlichen Buße, die Versetzung in den Büßerstand mit den damit verbundenen rechtlichen schweren Folgen, fiel doch bei der Privatbuße weg. Somit ist tatsächlich durch die Privatbuße die alte Strenge wesentlich gelockert. Und das wäre in Gallien unter der Führung eines Mönches geschehen, der so sehr mit den Bischöfen in Streit lag. P. schreibt dazu: „Weil die kanonische Buße kaum noch in Übung war, wird man sich vielfach des Gegensatzes zwischen ihr und der neuen Praxis gar nicht bewußt gewesen sein“ (74). Hier sehe ich eine ganz wesentliche Schwierigkeit der Auffassung P.s vom Nichtbestehen der Privatbuße vor Kolumban. Auch ist es mir leider nicht möglich, die Beweiskraft eines anderen Dokumentes anzuerkennen, auf das der Verfasser so großes Gewicht legt. Er findet im sogenannten *Paenitentiale Theodori* folgende Bemerkung über die angelsächsische Bußpraxis im Gegensatz zur römischen: „Romani reconciliant hominem inter apsidem.... Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica paenitentia non est“ (1). Daraus schließt P.: Die Notiz zeigt, „daß in Rom noch spät im 7. Jahrhundert die öffentliche Buße in Übung ist. Abgesehen von Notfällen... kennt das römische Bußrecht auch zur Zeit Theodors nur die eine öffentliche Rekonkiliation am Gründonnerstag“ (2). Der Text könnte doch nur sagen, daß es in Rom im Gegensatz zu England auch öffentliche Buße und daher öffentliche Rekonkiliation gab. Ob allein, ist nicht ausgedrückt. So hat mich das Buch in der Auffassung bestärkt, daß das frühe Mittelalter keine positiven Beweise für das alleinige Vorhandensein der öffentlichen Buße in der frühen Christenheit bietet, sondern im Gegenteil die Annahme der Einführung der Privatbuße durch Kolumban und die irischen Mönche mit großen Schwierigkeiten verknüpft ist. — Aus der Auffassung, daß im Altertum nur die öffentliche Buße bestand, läßt sich wohl auch der Satz erklären: „Wurde ehedem die kirchliche Buße überhaupt als unverträglich mit der klerikalen Würde erachtet, so jetzt nur die öffentliche Form der Kirchenbuße.“ Ich bin in der früheren Besprechung länger auf die Klerikerbuße eingegangen und verweise daher auf diese Ausführungen (a. a. O. 113).

Zu den interessanten Darlegungen des Verfassers über die Einführung des Gebotes der öfteren Beichte möchte ich weitere Untersuchungen über die Gegner des Gebotes anregen. Bei den von Alkuin wie Jonas von Orleans und der Synode von Chalons (813) genannten Gegnern der Beichte dürfte es sich wohl nur um einfache allgemeine Einwürfe handeln, ohne daß daraus gefolgt werden könnte, daß „weite“ Kreise von der Notwendigkeit, jedes Jahr einmal oder mehrere Male zu beichten, noch nicht überzeugt waren. Daß übrigens Gratian nicht zu den Gegnern der Notwendigkeit der Beichte gehört, hat schon P. Schmoll (Die Bußlehre der Frühscholastik [München 1909] 41 f.) und neuerdings ausführlich A. Teetaert (La confession aux laïques [Paris 1926] 200 ff.) gegen Vacandard dargetan. An der S. 216 zitierten Stelle aus der *Glossa ordinaria* des Walafried Strabo ist das *ecce* nach handschriftlichem Ausweis *ecclesie* zu lesen; *ecclesie* haben

nämlich sämtliche von mir in der Münchener Staatsbibl. eingesehenen älteren Hss., wie Clm 14433, 3720, 28225, während freilich schon der frühe Druck von Basel 1480 (Hain 3173) P. IV fol. 135 das Abkürzungszeichen wegläßt.

Zu der von P. am Schluß angeschnittenen Frage der Bezeichnung der Buße sei noch ein Beitrag aus dem Madrider Ms. 564 fol. 7v f. mitgeteilt. Es handelt sich um die Summe „Tractatus de septem sacramentis“ aus der Mitte des 12. Jahrhunderts (vgl. dazu E. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements*, in RevHistEcc 26 [1930] 574 ff.). Die Hs., welche mir die Madrider Nationalbibl. freundlich zur Verfügung stellte, schreibt u. a.: „De sollempni penitentia. Post sacramentum intrantium et sacramentum pugnantium tertio loco sequitur sacramentum cadentium, scl. penitencia sollempnis, que dicitur secundus baptismus.... Hoc autem sacramentum, cum nulli sacramento facienda sit iniuria, iterari non debet.... Alia autem penitentie genera, que non proprie penitentia sed potius reconciliatio dici debent vel possunt, iterari licet velud illa, que a sacerdote occulte iniunguntur. De his dictum est: Non tan-tum septies sed usque septuagies septies“ (fol. 7v f.).

Die eingehende Besprechung wird dem Verfasser wiederum zeigen, wie sehr wir sein Werk schätzen. Wenn auch noch einige Einzelheiten zu erhellern sind, so haben wir doch heute schon durch die vorliegende Arbeit die Kenntnis erhalten, wie sehr sich die Bußform in diesen Jahrhunderten geändert hat — auch wenn man die Privatbuße als schon vorher bestehend annimmt. Die großen Grundzüge liegen durch P.s Werk fest. Wir können daher nur wünschen, daß es dem verdienten Verfasser möglich sein wird, auch die noch bleibenden Einzelfragen zu lösen.

H. Weisweiler S. J.

Longpré, E., O. F. M., Le B. Jean Duns Scot O. F. M. pour le Saint Siège et contre le Gallicanisme. 8° (38 S.) Quaracchi, Collège de St. Bonaventure 1930. L 5.—.

L. gibt hier in erweiterter Form von Callebaut begonnene und von ihm selbst fort geführte Untersuchungen zur Stellung des Scotus im Streit zwischen Bonifaz und Philipp von neuem heraus. Er schildert den Streit bis zum Erlaß an die Regularen vom 25. Juni 1303, der sie aufforderte, der Appellation an das Konzil oder an den zukünftigen legitimen Papst beizustimmen. Das Kernstück der Abhandlung ist die nochmalige Veröffentlichung des an den Originalen überprüften Dokumentes mit den Namen jener Franziskaner, die der Appellation zustimmten, und vor allem die erstmalige Veröffentlichung der Namen jener, welche der Aufforderung nicht Folge leisteten. Es sind beinahe ausschließlich Ausländer. Unter diesen Nichtappellanten nun findet sich auch Fr. Johannes Scotus und Fr. Thomas eius socius. Daß dieser Johannes Scotus unser Duns Scotus ist, ergibt sich unzweifelhaft — der Beweis ist etwas gar umständlich geführt — aus der festverbürgten Tatsache, daß Scotus damals in Paris Baccalarius war, in Verbindung mit der Tatsache, daß dem Johannes Scotus ein socius zugesellt ist — das Zeichen für einen Magister oder Baccalarius. Sehr dankenswert ist eine Angabe der weit zerstreuten Stellen, an denen sich Scotus für den Primat ausspricht.

Ob L., der verständlicherweise die Verdienste des Scotus ins rechte Licht stellen wollte, in der historischen und sittlichen Beurteilung völlig das Rechte getroffen hat, ist mir etwas zweifelhaft. Bei Beurteilung der Unterzeichner der Appellation ist festzuhalten, daß sie zu Beginn des 14. Jahrhunderts lebten, vor allem aber, daß der ebenso

gewandte als gewissenlose Philipp seit langem zur Bearbeitung der öffentlichen Meinung alle Künste spielen ließ und klugerweise seine Angriffe unmittelbar gegen die Person des Papstes richtete, nicht gegen eine kirchliche Lehre. Zu Hilfe kam ihm hierbei wohl auch, daß bei der Universität das strenge und hochfahrende Benehmen Benedikt Gaetanus nicht gerade im besten Andenken stand. Ich kann mir deshalb wohl denken, daß sittlich so hochstehende Männer, wie Herveus und Durandus und wohl auch die beiden Franziskanermagistri ohne jede Schuld der Appellation zustimmten. Anderseits wird es schwer zu beweisen sein, daß die nichtappellierenden Ausländer aus reiner Begeisterung für die Jurisdiktionsgewalt des Papstes so handelten. Wenn sie in ihr Vaterland zurückkehrten, wo der Arm Philipp's sie nicht mehr schützte, der starke Arm des Papstes aber sie erreichen konnte, so war ihre Lage im Fall einer Appellation offenbar nicht erfreulich. Aus welchen Motiven Scotus gehandelt hat, das ist Gegenstand wahrscheinlicher Vermutung, aber mehr wohl nicht. Anders ist es bei dem heldenmütigen Walter von Poitiers und den französischen Äbten. Dort ist die Beurteilung eindeutig.

Was nun die Verbannung um der guten Sache willen angeht, so spricht hierfür eine positive Wahrscheinlichkeit: der Bericht des Frescobaldi, nach dem die Nichtappellanten den Ausweisbefehl erhielten und fortgingen. Ob dieser Befehl aber bei allen durchgeführt wurde, auch bei Untertanen von Herrschern, auf die Philipp Rücksicht nehmen mußte, ist nicht ohne weiteres sicher. Ein positiver Grund dafür, daß die Entfernung des Scotus aus Paris zum mindesten wohl nur von kurzer Dauer war, liegt in folgendem: Zu Beginn des vierten, zweiten und dritten Buches der *Reportata Parisiensia* polemisiert er, der Sitte der Zeit entsprechend, gegen einen *socius baccalarius* aus dem Dominikanerorden, der sein Prinzip zum 1303 erklärten vierten Buche angegriffen hatte. Der Dominikaner blieb sicher in Paris. Hätte Scotus das ganze Schuljahr 1303/1304 außerhalb Paris geweilt, so wäre seine Gegenkritik im zweiten und dritten Buch eigentlich gegenstandslos geworden, vor allem aber hätte der *socius* nicht auf die Kritik, die Scotus zu Beginn des zweiten Buches gab, antworten können. Und doch hat er es getan (*Ad rationes que fiebant contra in principio secundi et quarti dicitur R. P. I. 3 d. 1 q. 1 ed. Par. 1518*). Hier sind jedenfalls für eine „sichere“ Lösung weitere Beweise notwendig.

Einige mehr nebensächliche Kleinigkeiten: Es ist nicht einzusehen, weshalb (17 n. 4) der ganz obskure Nichtmagister Gaufredus de Boneyo der Arguens in der bekannten *Disputatio in aula* (R. P. I. 3 d. 18 q. 3) sein soll, nicht aber der angesehenste Magister der Fakultät, Gottfried von Fontaines, so wie es dem Brauch entsprach. Es steht durchaus nicht fest, daß Gundisalvi, der 1303 im Pariser Konvent weilte, damals „Magister regens“ war; nach der Appellation waren dies viel eher Alanus von Tours und Johannes von Tongern. Eckhart ist meines Erachtens von Gundisalvi eher mißdeutet als verstanden. Die *Additiones* des Wilhelm von Alnwick, die Auszüge aus *Reportata* und anderen Schriften sind, kann man nicht einfach hin (29) als *Reportatio* bezeichnen.

Fr. Pelster S. J.

Nygren, Anders, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Erster Teil (28. Heft der „*Studien des apologetischen Seminars*“, hrsg. v. C. Stange). 8° (216 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. M 7.—; geb. M 8.50.

N.s Buch verdient in verschiedener Beziehung Beachtung: als theologisches, historisches und psychologisches Werk. Die theologische Seite soll hier nicht behandelt werden, schon deshalb nicht, weil alles

auf die Sola-Fides-Lehre hinausläuft. An der historischen Seite ist die Darstellung der wechselnden Liebesauffassungen besonders anzuerkennen. Was die Synoptiker über die Liebe zu sagen wissen, hat Paulus, der selbst die Liebe Gottes einzigartig an sich erfahren hat, noch klarer herausgearbeitet. Der Mittelpunkt seines Evangeliums ist die Lehre von der Liebe Gottes zu den Sündern, wie sie sich durch das Kreuz offenbart. Sie ist Vorbild für die Liebe des Menschen, zu Gott sowohl als zum Nebenmenschen. Johannes fügt neue Momente hinzu durch den Hinweis auf die innertrinitarische Liebe als Quelle jeder anderen, durch die besondere Hervorhebung der christlichen Bruderliebe gegenüber der „unmotivierten“ Sünderliebe, durch die Gegenüberstellung von Weltliebe, also Eros, und Gottesliebe. — Diagonal steht dieser Agape der Eros gegenüber. Gott oder die ewige Idee neigt sich nicht zum Menschen herab, um ihn hinaufzuziehen; die ganze Bewegung liegt auf Seiten des Menschen und ist durchaus egozentrisch. Was Plato im Symposium dargestellt hat, ist von Aristoteles kosmisch ausgeweitet worden: die ganze Welt wird von Gott bewegt, wie der Liebende vom geliebten Gegenstand. Eine andere Erweiterung geben die Neuplatoniker durch den Gedanken der Emanation und Rückkehr zum ursprünglichen göttlichen Se'n, Plotin fügt den Schlüssestein ein, wenn er Gott zum Eros, d. h. sich selbst begehrenden Wesen macht und so ein Gegenbild zu des Johannes: Gott ist die Liebe, schafft.

Die psychologischen Ergebnisse hat N. am Schluß gut zusammengestellt: Eros ist Begehrten, Zug nach oben, Weg des Menschen zu Gott, Leistung, egozentrisch, Selbstbehauptung. Agape ist Opfer, herabsteigend, Weg Gottes zu den Menschen, Gnade, selbstlos, Selbsthingabe. Eros ist in erster Linie die Liebe des Menschen, und auch auf Gott bezogen ihr nachgebildet; Agape ist in erster Linie die Liebe Gottes und im Menschen dieser nachgebildet. Eros wird von dem Wert des Gegenstandes bestimmt und konstatiert Werte; Agape gilt sowohl Gutem wie Bösem, ist unmotiviert und schafft erst die Werte.

Man wird psychologisch zugeben können, daß die Liebe zu Gott nicht primär und wesentlich Freundschaftsliebe ist, daß die Nächstenliebe nicht schon ihrem Begriff nach Gott zum Formalobjekt hat, vielmehr nur zur *causa exemplaris*. Aber geht die Liebe weder auf das *bonum mihi* noch auf das *bonum* überhaupt, so daß der *amor desinteressatus* eines Scotus und der Quietisten noch überboten wäre? Für die Menschenseele ist das wohl ohne weiteres zu negieren, weil gegen alle Erfahrung; für Gott ebenso, wenn man an das innertrinitarische Verhältnis denkt, mag auch N. in den hierauf weisenden Johannes-Stellen eine Abschwächung des christlichen Liebesbegriffes sehen. Bezuglich des Verhältnisses Gottes zu uns scheint N. allerdings gute Beweise zu bringen: den verlorenen Sohn, die Arbeiter im Weinberg, das Wort: da wir Feinde waren..., das Damaskuswunder u. a. Die Tatsachen wird man nicht leugnen, wohl aber an ihrer Erklärung zweifeln. Das angenommene wertindifferente Lieben heißt nämlich entweder gar kein Motiv für die Liebe haben, oder höchstens das Böse, die Sünde. Beides ist für Gott unmöglich. Der Mensch, der entweder noch gar nicht existiert oder Gottes Feind ist, kann auch nicht Motiv sein; dieses muß vielmehr in Gott selbst liegen, und es ist seine eigene Güte, die er offenbaren will, seine innertrinitarische Güte sowohl wie seine absolute Guttheit, die zum Mitteilen drängt. Das Geben oder Opfern als solches ist schon beim Menschen kein Motiv zur Liebe; für Gott ist ein Opfern unmöglich, und das Geben, insofern es nicht mit dem göttlichen Wesen zusammenfällt, kein annehmbares Motiv.

Schließlich wird man in der Handlungsweise Gottes, die wir nun einmal vom Menschen her erklären müssen, nur das Liebe nennen, was irgendwie bei uns zur Liebe gehört. Sicher zeichnet sich Gottes Liebe einzigartig dadurch aus, daß sie wertschaffend ist, sowohl in der Schöpfung wie in der Erlösung. Aber dabei ist Liebe durchaus nicht allein Zweck und Motiv; die Macht und Unabhängigkeit, die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes sollen dabei ebenso, wie Paulus hervorhebt, geoffenbart werden. So anregend und nützlich eine ganz scharfe Scheidung von Eros und Agape auch ist, man wird doch die tatsächlichen Berührungspunkte nicht übersehen dürfen, wie sie nicht bloß die Hl. Schrift, sondern auch die Philosophie bietet. Platons Ideen sind in Wirklichkeit nicht ganz unbeweglich, da sie ja wenigstens Teilursache der Bewegung des Eros sind. Die Liebe Gottes aber ist nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testamente auf seine Ehre bedacht. So finden sich gemeinschaftliche Elemente, und der Weg zur Gottesfreundschaft bei Johannes und zur Brautmystik ist nicht schon von vornherein verbaut.

Trotz solcher Meinungsverschiedenheit wird man das gedankenreiche und gründlich durchgearbeitete Werk nur begrüßen und mit Interesse dem zweiten Teil entgegensehen. E. Raitz v. Frentz S. J.

Schmidt, Wilhelm, S. V. D., *Der Ursprung der Gottesidee*. Bd. III: *Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens*. Lex.-8° (XLVII u. 1155 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 32.—; geb. M 35.—.

Die in diesem Bande des monumentalen Werkes behandelten Völker sind einzig wegen ihrer Wohnsitze in Asien und Australien hier zusammengefaßt. Unter sich sind sie sehr verschieden. Darum enthält auch dieser Band eine reiche Fülle verschiedener Formen der Religion der Urkultur sowie von Übergängen und Verdunkelungen. Die Einleitung weist die Berechtigung eines eigenartigen Pygmäenkulturreises und sein hohes Alter an verschiedenen Kriterien nach, die in ihrer Gesamtheit überzeugend wirken, sollte auch in unbedeutenderen Einzelheiten die weitere Forschung noch Änderungen erheischen. Das Buch von O. Menighin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, bringt aus dem Gebiete der Vorgeschichte noch weitere Beweismomente hinzu, besonders die wahrscheinlich früher große Verbreitung der Pygmäen in Gebieten, aus denen sie vor der historischen Zeit verschwunden sind. Dann werden nacheinander behandelt die Andamanesen, die von P. Schebesta erforschten Pygmäen der Malakka-Halbinsel, die Negritos der Philippinen. Ein weiterer Abschnitt ist der Herausarbeitung der arktischen Urkultur durch Vergleich der Samojeden, Tungusen, Korjaken, Ainu und Rentier-Eskimo gewidmet; hier gestaltet das Schädel- und Langknochenopfer einen Vorstoß bis ins Altpaläolithikum, aus dem Knochenanordnungen gefunden worden sind, die nur als Überreste ebensolcher Opfer erklärt werden können. Es ist klar, daß diese Berührung zwischen der Gegenwart und so weit entfernt liegenden Zeiten für die Religionsgeschichte von außerordentlicher Bedeutung ist. Der letzte Teil stellt eine erneute Durcharbeitung des Materials über die australische Urkultur, besonders der Jugendweihen, dar, wo S. seine früheren Folgerungen neu erhärten und erweitern konnte. Immer wieder kommt einem bei der Lektüre der Vorteil der kulturhistorischen Methode zum Bewußtsein: nicht nur, daß an Stelle von aprioristischen Schemata die Tatsachen treten, sondern auch, daß diese Tatsachen in ihrem natürlichen Kulturzusammenhang und somit ihrer ursprünglichen Bedeutung geboten werden, statt daß, wie es immer noch ge-

schieht, aus allen möglichen Kulturstufen herausgerissene Einzelheiten ohne Unterschied nebeneinander angehäuft werden.

Aus den Darlegungen dieses Bandes geht deutlich hervor, wie der Glaube an ein Höchstes Wesen überall bedroht ist. Zwar betont S. mit Recht, daß auch da vom Glauben an ein Höchstes Wesen gesprochen werden kann, wo man auch an andere übermenschliche Wesen glaubt, die man aber als vom Höchsten Wesen geschaffen und abhängig ansieht. Doch tritt beim Zusammenstoß mit anderen Kulturen fast überall Trübung, Vermischung und Überlagerung der ursprünglichen Religion ein, so daß sie oft nur durch mühsame kritische und vergleichende Studien gleichsam unter den Trümmern hervorgezogen werden kann; hier und da allerdings leuchtet sie noch in ihrer alten Reinheit und Kindlichkeit. Die Kapitel über die Andamanesen und die Semang sowie die Untersuchungen über die Lagerungsverhältnisse der verschiedenen Formen der Jugendweihe in Australien sind schöne Beispiele sowohl für den Vorgang solcher Überlagerungen wie auch der methodischen Entwirrung der so verwickelten Verhältnisse. Für die Religionsphilosophie bietet auch dieser Band eine Fülle von Bemerkenswertem. So die Rolle, die die sozialen Einrichtungen und die großen Tatsachen des Lebens, Mannbarkeit, Tod u. ä., neben der Frage nach der Ursache der Welt, beim Zustandekommen des Gottesglaubens spielen; der Einfluß der Landschaft und der Beschäftigung auf den Charakter und dadurch auf die Gemütsstimmung der Religion, wodurch dann wieder am Gottesbegriff gewisse Seiten mehr bemerkt oder gar überbetont werden; der Kampf von Religionen und Stämmen gegeneinander durch Tendenzmythen, die schon auf dieser Stufe nicht fehlen. Der individualistische Charakter und die geringe Macht der sozialen Organisation bei diesen Völkern verweisen die Ansichten der französischen soziologischen Schule von der prälogischen Mentalität des Primitiven ins Reich der Fabel. Auch über Gebet und Opfer ist reichliches Material zu finden. Mit jedem Bände des großen Werkes tritt so die wahre Entwicklung der Religion klarer und greifbarer ans Licht.

A. Brunner S. J.

Aus Ethik und Leben. Festschrift für Joseph Mausbach zur Vollendung des 70. Lebensjahres (7. Februar 1931). Hrsg. von Max Meinertz und Adolf Donders. gr. 8° (VIII u. 250 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 10.—; geb. M 12.—.

Wehmütig empfängt man diese Jubel- und Todesgabe. Sie wird aber auch eine würdige Erinnerungsgabe bleiben. — Es handeln u. a. Meinertz über die Ethik der Bergpredigt, Wittmann über die Lehre des hl. Thomas v. Aquin vom sittlichen Naturgesetz, v. Neill-Breuning über den Wert- und Preisbegriff, Rauch über die Widerchristlichkeit der Lüge, Steffes über das religionssoziologische Problem, Dessauer über den Begriff der Technik, Georg Schreiber über die besonders auch internationale Bedeutung der Kulturpolitik, Heinrich Weber über die Verdienste Mausbachs um die Weimarer Verfassung. — Der Beitrag von Franz Walter über Ehefragen empfängt durch die Eheencyklica neues Licht. — H. Kroese schildert gegenüber dem Verdikt von Robert Michels über alle Moralstatistik das Werden und die Methode der recht verstandenen Statistik.

Tillmann faßt die Eigentumslehre des hl. Basilius etwa so zusammen: Im Anfang herrschte Gemeinbesitz der Güter. Das Privateigentum entstand durch ungerechte Aneignung. Immerhin — ein Widerspruch? — ist für B. das Privateigentum und der Reichtum an sich nicht ungerecht. — Letztere Lehre schreibt T. mit Recht

B. zu; z. B. MG 31, 261 BC: ἀλλ' ἀεὶ (Θεοῦ) . . . πλοῦτον ἔτερον προστιθέντος 276 C; Πόθεν; . . . εἰ δὲ ὅμοιογεῖς εἰναι παρὰ Θεοῦ, εἰπεὶ τὸν λόγον ἥμιν δι' ὄντος ἐλατες. 277 C: λύτρον οὐ γένηται ὁ ἴδιος πλοῦτος. Im Lichte aller dieser Ausführungen und der die Almosenpflicht einschärfenden Stellen (z. B. 264 A: οὐκ ἡγήσατο κρῆναι τὸ περιττεῖνον τοῦς ἐνδεέους καταμερίσας) dürfte die πολληψις-Stelle Sp. 276 und die diesbezügliche Eigentumslehre des hl. B. so zu fassen sein: Von einem ursprünglichen (positiven) Allgemeinbesitz der Güter oder der Ungerechtigkeit einer *occupatio rerum nullius* wird nichts gesagt. Aber der Reiche, der aus seinem Überfluß die Not nicht lindert, verstößt gegen die Gott geschuldeten rechte Verwaltung seiner Güter, die in dem Sinne allen gehören, daß sie der allgemeinen Menschennatur zugewiesen sind und deshalb dem in äußerster Not Befindlichen sogar rechtlich zu stehen (vgl. Schillings Beitrag S. 164 ff.). Wer diese pflichtmäßigen Almosen zurückhält, nimmt, raubt anderen das gemeinsame Eigentum hinweg (Sp. 276 synonym: προκατασχόντες . . . προληπτινοί).

P. Tischleder schildert das Leben und die heute wieder so wichtige Lehre des Fr. von Vittoria O. P. über das *ius gentium*, die Völkergemeinschaft, die Souveränität, den Krieg. — Man dürfte die Lehre des Vittoria wie die des Suarez über das *ius gentium* in Ergänzung der Gedanken T.s wohl so fassen: *Ius gentium* bedeutet bei ihnen zunächst wie bei Thomas zwingende Naturrechtsschlüsse, die gleichzeitig in den Völkersatzungen positiv niedergelegt sind, was sowohl auf Inner- wie Zwischenstaatliches sich bezieht. Außerdem gibt es nach ihnen auch „nur“ positive inner- oder zwischenstaatliche, ebenso fast überall angenommene Abmachungen, die allerdings auch verpflichten, solange sie dem Naturrecht nicht widerstreiten. — Der sehr wertvolle Beitrag von Friedrich Wagner über die natürliche Sittennorm sieht diese ontologisch bezüglich ihres Inhaltes und der Verpflichtung notwendigkeit in der göttlichen Wesenheit, bezüglich ihrer Verpflichtungskraft im göttlichen Willen; logisch wird der Inhalt der Sittennorm hienieden durch die Vernunft aus der erforschten Menschennatur im Lichte ihrer Beziehungen zur gesamten Seinsordnung der Dinge und Gottes erkannt. Diese sachlich ganz der unentstilten Cathreinischen Auffassung über die Sittennorm entsprechende Darstellung würde wohl auch Mausbachs Billigung gefunden haben; wird dieser Artikel zu einer rein sachlichen Vertiefung und Einigung in einer anderwärts oft überschätzten und schädigenden Streitfrage führen? — Schillings Beitrag über die Almosenpflicht tadelt, daß Horváth die „Menge“ der Armen und die dem Staat gegenübergestellte „Gesellschaft“, der H. sogar eine vom Staat unabhängige „Brachialgewalt“ zumesse, als neues eigentliches Rechtssubjekt fasse. „Die weitgehenden Folgerungen Horváths sind demgemäß abzulehnen, sie bedeuten eine Begünstigung sozialistischer Bestrebungen“ (168). Sch. schildert die Übereinstimmung der Almosenlehre der Tradition mit der Leos XIII. J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

1. Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender 1931.
Hrsg. von Gerhard Lüdtke. 4. Ausgabe. 8° (X S., 74* u. 3886 Sp.)
Berlin [1931], de Gruyter. M 60.— Die 4. Ausgabe des „Gelehrten-Kalenders“ liegt jetzt vollständig vor (vgl. Schol 6 [1931] 432). Er umfaßt 14000 Namen, darunter 1900 neue, bei einer Umfangszunahme um 20 Bogen. — Diese 4. Ausgabe stellt einen Abschluß dar. In absehbarer Zeit wird keine Neuauflage erfolgen; der vorliegende Band soll vielmehr als Grundstock bleiben und in den nächsten Jahren nur durch „Nachträge“ ergänzt werden. Im Interesse der Abnehmer ist dieser Entschluß des Herausgebers sehr zu begrüßen. Allerdings ergibt sich daraus für Bibliotheken und den einzelnen Forscher die Notwendigkeit, diese 4. Ausgabe unbedingt zu erwerben. — Die Anerkennung, die den früheren Ausgaben in dieser Zeitschrift zuteil wurde, verdient auch die vorliegende ohne Einschränkung: der „Gelehrten-Kalender“ mit seiner ausführlichen Zeitschriftenbibliographie hat sich zu einem unentbehrlichen Rüstzeug für die wissenschaftliche Arbeit emporgearbeitet. — Neu hinzugekommen ist in dieser Ausgabe ein „Festkalender“ auf 50 Spalten, d. h. ein nach dem Datum geordnetes Verzeichnis aller Gelehrten, die 1931 bis 1933 ihren 50., 60. usw. Geburtstag feiern. Für die edle Absicht, auf diese einfache Weise persönliche freundschaftliche Beziehungen zwischen den einzelnen Gelehrten anzubauen oder zu vertiefen und so ein wenig Sonne in manches schlichte Forscherleben hineinzutragen, gebührt dem Herausgeber gerade in der Not und Zerrissenheit des Heute ein warmes Wort der Anerkennung.

Hentrich.

2. Sauer, Wilhelm, Persönlichkeit und Werk. Über die Voraussetzungen wissenschaftlicher Schöpfungen und über die Grenzen berechtigter Kritik. gr. 8° (64 S.) Berlin-Grunewald 1931, Rothschild. M 3.— Die Fragestellung der Anthropogeographie (Ratzel), der Milieutheorie (Taine), der Soziologie des Erkennens (Jerusalem, Scheler), des Problems der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft (Spranger), der Geopsychie (Hellpach) und Charakterologie wird hier auf das Werden und das rechte kritische Verständnis der schriftstellerischen Schöpfung angewandt. Auf die Seins- und Klassengebundenheit im Sinne von K. Marx wird nicht näher eingegangen. S. untersucht die Beeinflussung des Schriftstellers durch die seelische Veranlagung, vorab im Lichte der Kretschmerschen Typenlehre, durch die leiblich-äußere persönliche Umwelt und durch den gesamten soziologischen Kulturreis, die Nation, den Stamm, die Landschaft (vgl. Nadler). Lehrreich sind die zahlreichen literargeschichtlichen, besonders philosophiegeschichtlichen Belege, wobei S. das „Endogene“ mancher Zuordnung und Bewertung gewiß nicht bestreiten wird. Insbesondere dürften manche für S.s Einsetzung des Rasseprinzips und seine Charakterisierung der „gotischen Ethik“ im Gegensatz zur „orientalisch-christlichen“ und hellenischen Ethik weitere Klärung und Beweisführung wünschen. Aus den vielen „mildernden Umständen“ werden von S. wertvolle Regeln für jede Kritik abgeleitet, die für den Schriftsteller mindestens soviel „Verstehen“ fordern wie für den — Verbrecher.

Gummel.

3. Schingnitz, Werner, Die Tatsache Wissenschaft und ihre Geschichte: Arch. f. Kulturgesch. 21 (1931) 257—289. — Eine „Tatsachenwissenschaft der Tatsache Wissenschaft“ oder Scientologie wird hier gefordert. Wissenschaft ist dabei im weitesten Umfange zu nehmen, nicht bloß ihre Ergebnisse, sondern auch ihre Bedingtheit durch das Material, den Forscher, die Zeitströmungen, durch Hilfsmittel, wie Institute und Bibliotheken, ferner die Arten ihrer Verbreitung und ihres Einflusses. Wichtiger ist die Frage, ob man mit Recht von einer Wissenschaft sprechen darf, so daß der Fortschritt nur in einer Zunahme der Ergebnisse besteht, oder aber, ob sich im Laufe der Entwicklung die Idee der Wissenschaft selbst ändert, so daß Wissenschaft zu verschiedenen Zeiten etwas ganz Verschiedenes bedeutet. Die Entscheidung kann nicht rationalistisch a priori gefällt werden, sondern nur durch eine historische Untersuchung. Wissenschaft selbst ist historisches Geschehen. Somit rückt die Geschichte der Wissenschaft in den Mittelpunkt der Scientologie. — Die Betonung der Geschichtlichkeit der Wissenschaft könnte vermuten lassen, daß Sch. Geschichtlichkeit im Sinne des Dilthey-Heideggerschen Relativismus auffaßt, was natürlich eine Präjudizierung zugunsten der zweiten Möglichkeit bedeutete.

Brunner.

4. Holstein, Günther, †, Geschichte der Staatsphilosophie (Handb. d. Philos., hrsg. v. Baeumler u. Schröter, 34. Lfg., Abt. IV, Beitrag D). gr. 8° (88 S.) München u. Berlin 1931, Oldenbourg. — Entsprechend seinem Ausgangspunkt, in dem Nacheinander der Geschichte setze sich immer mehr auch das Nebeneinander des Systems auf, verbindet H. in diesem verdienstvollen Werke sorgfältige geschichtliche Einzelforschung mit großer Klarheit und Folgerichtigkeit systematischer Wertung. Man darf etwa die Darstellung der aristotelischen Staatslehre im Unterschiede von der platonischen, die Deutung der beiden *civitates* Augustins, die Hervorhebung der Schätzung weltlicher Berufe bei Thomas und die scharfe Ablehnung des Rousseauschen scheinfreien, in Wirklichkeit versklavenden Staatsabsolutismus in vielem vorbildlich nennen. Der Unterschied scholastischer Naturrechts- und Staatsvertragslehre von der sophistischen und Rousseauschen Lehre wird treffend gekennzeichnet. Die Anschauungen des Aquinaten über kirchliche und weltliche Macht und ihre Nachwirkung bis in die Gegenwart sind weithin zutreffend; demgegenüber erscheinen H.s Anklagen etwa gegen Papst Bonifaz VIII. (44) zu weitgehend. Ein Hauptverdienst der Arbeit ist die konsequente Verfolgung des soziologischen *corpus-mysticum*- und Reich-Gottes-Gedankens durch die Jahrhunderte; der allzu früh verblichene Verf. erblickte in dieser Richtung mit Recht den höchsten Ausdruck der philosophisch und religiös zutiefst erfaßten echten Naturrechtslehre.

Gummel.

5. Forest, Aimé, La réalité concrète et la dialectique (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). gr. 8° (III u. 131 S.) Paris 1931, J. Vrin; Fr 18.— F. gibt eine Übersicht über die Behandlung der Frage nach dem Verhältnis und der letzten Einheit von Idealem und Konkretem in verschiedenen Systemen. Plato und Aristoteles haben den Dualismus einfach stehen lassen (Ideen — sinnliches Sein; Form — Materie). Cartesius versucht das Konkrete aus dem Ideellen zu konstruieren, aber auf dem Umwege über die Wahrhaftigkeit Gottes; Spinoza läßt konsequent beide in Gott zusammenfallen. Der Idealismus unternimmt die gleiche Konstruktion, aber ohne den Umweg über Gott. Bei Kant bleibt der Dualismus stehen (theoretische und praktische Vernunft); die letzte Einheit ist unerreichbares Ideal. Mit Hilfe des Prinzips der Notwendigkeit des Bessern sucht Lachelier zum Ziele zu gelangen. Hamelin durch

Auflösung der Einzeldinge in Beziehungen. Aber es bleibt immer ein Element, das nicht konstruiert werden kann, das einfach gegeben ist und dem Abstrakten erst die letzte Determination gibt, d. h. das Konkrete erst ermöglicht.

Brunner.

6. *Mansion*, A., *Autour des Éthiques attribuées à Aristote*: Rev. Néo-scol. Ph. 33 (1931) 80—107 216—236 360—380. — Nachdem W. Jaeger die eudemische Ethik dem Aristoteles zuerkannt, hat H. von Arnim, der vor kurzem gestorben ist, auch die *Magna Moralia* nach einer Periode der Leugnung wieder dem Stagiriten zugesprochen und seine These gegen Angriffe wiederholt verteidigt. Die ziemlich ausgedehnte Literatur im deutschen Sprachgebiet behandelt M. in einem umfangreichen kritischen Literaturbericht. Als Argumente für die Echtheit werden sprachliche und inhaltliche Eigentümlichkeiten hervorgehoben. Ein Hauptstreitpunkt ist die Stellung des Arius Didymus, der in seinem Abriß der peripatetischen Ethik von Theophrast und Aristoteles sich abhängig zeigt. Praeceptor hat in seiner Bearbeitung des Ueberweg Arnim so ziemlich recht gegeben. Hauptgegner ist W. Jaeger und sein Schüler R. Walzel. M. kommt zum Ergebnis, daß Arnims These sich nicht durchsetzen konnte. Die *Magna Moralia* muß man in eine spätere Zeit setzen, wo sie dem Einfluß des Theophrast zugänglich sind. Die Lehre von der *ρρόνησις* sowie die Unmöglichkeit, das Werk in die Chronologie des Schaffens des Aristoteles einzureihen, endlich die Lebensanschauung und das philosophische Ideal der großen Ethik scheinen das zu verlangen.

Schuster.

7. *Klein eidam*, E., *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert*, behandelt bis Thomas von Aquin. 8° (XII u. 94 S.) Inaugural-Dissertation, Breslau 1930. — Mit umfassender Sachkenntnis und Hinzuziehung auch ungedruckter Quellen (so der *Quodlibeta* Gerhards von Abbéville und des *Sentenzenkommentars* Kilwardbys) behandelt Kl. sein Thema, das uns mitten in die Geisteskämpfe des 13. Jahrhunderts hineinführt. Sehr gut zeigt er, wie die Verschiedenheit der Auffassungen zum guten Teil in einer Verschiedenheit des beiderseitigen Materienbegriffes begründet ist: Die Verteidiger der Zusammensetzung aus Materie und Form legen den von Avicsebron übernommenen neuplatonischen, aus logisch-metaphysischen Erwägungen erwachsenen Begriff der Materie zugrunde, die Gegner den aristotelischen, aus naturphilosophischen Erwägungen stammenden Begriff. Kilwardby auf der einen Seite (er unterscheidet *materia physica* und *metaphysica*), Albert und Thomas auf der anderen Seite durchschauen die Äquivokation. Wenn nun aber Thomas trotzdem an der Individuation der Form durch die Materie festhält, ist dann in seinem Materienbegriff, wie auch vielleicht in dem des Aristoteles selbst (vgl. Baeumker, *Das Problem der Materie*) nicht doch ohne befriedigende Begründung das quantitative Substrat substantialen Werdens mit dem aus logisch-metaphysischen Erwägungen als Individuationsprinzip etwa geforderten letzten Subjekt gleichgesetzt? Daß gerade in diesem Punkt „die thomistische Lehre nicht unerhebliche Schwierigkeiten bietet“ (18), bemerkt Kl. unsers Erachtens mit Recht.

de Vries.

8. *Bremond*, A., *La synthèse thomiste de l'acte et de l'idée*: Greg. 12 (1931) 267—283. — Es gilt zu zeigen, daß Thomas eine Synthese von Plato und Aristoteles vollzogen hat. Nach Plato nimmt das Wandelbare nur teil am Sein, an den Ideen, die alle vom Guten oder Absoluten ausgehen. Aristoteles verlegt die Ideen in die Dinge und baut mit Hilfe von Akt und Potenz eine Stufenleiter von der ersten Materie bis zum reinen Akt. Doch treibt ihn sein Antiplatonismus zu

weit, bis zur Verflüchtigung der platonischen Transzendenz, Teilnahme und Kausalität, so daß das höchste Wesen nur noch Urheber der Bewegung und mehr von der Welt isoliert ist als die platonische Idee. Durch Einführung der vorbildlichen Ideen des göttlichen Geistes und des Schöpfungsbegriffes fügt Thomas beides zusammen. Ein zweiter Teil beschäftigt sich mit der Unendlichkeit des Aktes bei Aristoteles. Wenn auch eine Seite der griechischen Philosophie das Endliche als das Reale und das Unendliche als das Irreale nimmt, so kennt sie doch die wahre Unendlichkeit des reinen Aktes. In ihm und nur in ihm fallen Entelechie und Energeia zusammen, während in allem Geschaffenen eine Zweiheit besteht, vermöge deren es über sich hinausstrebt, letztlich zu Gott. Um diese Metaphysik der Bewegung zu ermöglichen, muß die platonische Transzendenz der schöpferischen Ideen in Arist. eingeführt werden. — Eine sehr anregende, geistvolle Studie; der Verfasser steht auf streng thomistischem Standpunkt. Lotz.

9. Lynch, K., *De distinctione intentionalis apud mag. Iohannem Baconthorp: AnalOrdCarm 7 (1931) 351—404.* — L. bietet eine sehr klare und gründliche Untersuchung über die Entwicklung des Problems der „mittleren Distinktion“ von Thomas bis Joh. Baconthorp. Es handelt sich besonders um die Unterscheidung zwischen den göttlichen Attributen und zwischen *genus* und *differentia*. Thomas macht in gelegentlichen Bemerkungen zwischen diesen beiden Fällen einen Unterschied, indem er das Verhältnis der *differentia* zum *genus* als ein Akt-Potenz-Verhältnis auffaßt, während zwischen den göttlichen Eigenschaften jedes derartige Verhältnis ausgeschlossen wird. L. zeigt nun an Hand gedruckter und ungedruckter Quellen, wie in der Folgezeit die mehr aristotelisch eingestellten Scholastiker, die das Problem behandeln (Gottfried von Fontaines, Aegidius, Hervaeus), nur die Thomastexte, die sich auf den zweiten Fall beziehen, berücksichtigen und das sachliche Fundament der Distinktion immer mehr verflüchtigen, bis schließlich Aureolus jede reale Grundlage der Unterscheidung auch zwischen *genus* und *differentia* leugnet und so dem Konzeptualismus verfällt. Auf der anderen Seite lehrt zunächst Heinrich von Gent eine mittlere Unterscheidung, die er *distinctio intentionalis* nennt, bis dann in der formalen Unterscheidung des Scotus die realistische Tendenz ihren Höhepunkt erreicht. Die Lehre des Karmeliten Baconthorp bedeutet eine Art Synthese zwischen Scotus und Aureolus. Von Scotus übernimmt er das Prinzip, daß der gedanklichen Unterscheidung eine reale entsprechen muß, von Aureolus den allzu starren Begriff von der Einheit des Individuums. So leugnet er jedes absolute Fundament der Unterscheidung, sieht das Fundament vielmehr nur in verschiedenen Beziehungen ganz der gleichen Realität auf den Verstand („*repraesentativitates*“); diese Beziehungen sollen untereinander real verschieden sein; freilich eine seltsame Begriffskonstruktion. Mit Recht betont L. zum Schluß, daß keine der gegebenen Antworten das Problem vollständig löst, und daß der Grund dieses Versagens einerseits der zu starre Begriff der Einheit des Dinges, anderseits die Unterschätzung der abstraktiven Eigenart unseres Verstandes ist. de Vries.

10. Grabmann, M., *Quaestio de universalis secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham (Opuscula et textus, series scholastica. Fasc. 10). 8° (40 S.) Münster 1930, Aschendorff. M.—95.* — Nach dem Cod. Vatic. Pal. 998 bietet uns G. hier die *Quaestio disputata* eines Schülers Ockhams über die Frage: *Utrum universalia sint entia realia extra animam realiter existentia.* Die kurze Abhandlung, die dem Jahre 1362 entstammt, gibt einen guten Einblick in den Gedankenkreis des Nominalismus. Auffallend ist, daß Beweisführung und Widerlegung

fast nur den skotistischen Begriffsrealismus berücksichtigen und die Möglichkeit eines mittleren Standpunktes zwischen Nominalismus und Begriffsrealismus nicht zu kennen scheinen. de Vr.

11. Lindner, B., O. E. S. A., Die Erkenntnislehre des Thomas von Straßburg (BeitrGPhThMA 27, 4—5). gr. 8° (X u. 139 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 7.80. — In Th. v. Str. (von 1345—1357 General der Augustiner-Eremiten) führt uns L. die anziehende Gestalt eines Denkers vor, der in einer Zeit des Niederganges die große thomistische Tradition, die in seinem Orden besonders durch Aegidius von Rom verkörpert wurde, nach Kräften zu verteidigen sich bemühte. Freilich wird man gestehen müssen, daß die ursprüngliche Problematik bei Th. vielfach nicht mehr recht lebendig ist, so daß Nebensachen und Spitzfindigkeiten die Behandlung der eigentlich grundlegenden Fragen nicht selten überwuchern oder fast ganz verdrängen. L. berichtet über die Seelen- und Erkenntnislehre des Th. und über seinen Kampf gegen den Konzeptualismus des Aureolus, besonders in der Frage der Relationen, in der Th. eine ähnliche Mittelstellung einnimmt wie später Suarez. Eigentümlich sind Th. besonders diese Lehren: Der Verstand erkennt im ersten Akt die allgemeine Wesenheit, im zweiten, reflexen Akt seine eigene Tätigkeit, im dritten, wiederum direkten Akt (*actu recto*) das Einzelding im Phantasma. Der Satz „Gott existiert“ ist *propositio per se nota quoad sapientes*, freilich nicht durch bloße Begriffsvergleichung, sondern insofern die Erkenntnis Gottes aus den Wirkungen einem geübten Geist so leicht ist, daß er die ganze Kette der Gedanken mit einem Blick überschaut (damit ist freilich dem *per se notum* ein anderer Sinn gegeben). de Vr.

12. Groethuysen, Bernhard, Philosophische Anthropologie, Teil II u. III (Handb. d. Philos., hrsg. v. Baeumler u. Schröter, 32. u. 33. Lfg., Abt. III, Beitrag A; Namen- u. Sachregister zu Abt. III, bearbeitet v. Fr. Seifert). gr. 8° (S. 97—207; VIII u. 40 S.) München 1931, Oldenbourg. M 6.50. — Diese Fortsetzung einer typisierenden philos. Anthropologie (vgl. Schol 5 [1930] 163) geht von Augustinus schon gleich auf die Grundlagen der modernen Anthropologie bei Petrarca über, schildert besonders den „kosmologischen“ Menschen der Renaissance, den „religiösen“ bei Cusanus, Paracelsus, Luther und schließt nach Darstellung des „humanistischen“ Menschen bei Erasmus und Montaigne mit einem kurzen Hinweis auf die neuzeitliche Entwicklung der Anthropologie ab. Ausführliche Würdigung erfahren u. a. Pomponazzi, Cusanus, Luther. — Des ersten Lehre über die „Teil“-Betätigung des Menschen in ihrem Unterschiede vom menschenwürdigen Handeln hätte in Beziehung zur aristotelisch-scholastischen Lehre über *facere* und *agere* gesetzt werden können, ähnlich wie einige kosmologische Anschauungen des Paracelsus zur Stoa. Die Darstellung Luthers durch den ev. Theologen verdient besonderen Hinweis; ob nicht jedoch in Luthers Lehre heutige symbolistische und schleiermacherische Anschauungen über die „Jenseitigkeit“, das „ewige Leben“, den „Glauben“ hineingetragen worden sind? Gemmel.

13. Teixidor, Luis, San R. Belarmino en la cuestión del origen inmediato de la autoridad civil en los Príncipes, Reyes o Presidentes de República: EstudEcl 10 (1931) 200—221. — Die Lehre Bellarmins über die päpstliche Gewalt, die Staatsgewalt und beider Unterschied wird geschildert. Liberatores Gründe für die Ablehnung dieser älteren scholastischen Lehre vom Ursprung der Trägerschaft der Staatsgewalt werden abgelehnt. Die Patriarchaltheorie Liberatores über diese Trägerschaft findet ebenfalls Abweisung. T. fordert stets den *consensus populi*. — Nach Bellarmin wird die Staatsgewalt ihrer In-

stitution nach unmittelbar von Gott verliehen. Der Träger aber wird, falls nicht ein positiver Rechtstitel vorliegt, aber auch nur dann, vom Volke bestimmt. Liegt jedoch ein positiver Rechtstitel vor, wie rechtliche Reichsteilung, oder die etwaige einzigartige und als notwendig erkannte Machtstellung eines Patriarchen, dann teilt sich diesem gegebenen Träger die Fülle der Staatsgewalt mit. Demnach ist nach B. durchaus nicht jedes Volk ursprünglicher Gewaltträger; anderseits gebührt dem positiv gegebenen Träger, etwa einem Patriarchen, der *assensus populi* pflichtgemäß wegen der Staatsautorität, deren Träger er ist; nicht wird erst diese Trägerschaft dann durch den *consensus populi* gewährt. Ferner bezieht sich die *translatio*, die Bellarmine stets auch für die Demokratie fordert, nicht auf die Trägerschaft der Staatsgewalt, die dann ja beim Volke bleibt, sondern nur auf die Exekutive, das *regimen* (vgl. Schol 4 [1929] 161 ff.).

G.

14. Scholz, H., Über das Cogito, ergo sum: Kant-Studien 36 (1931) 126—147. — Das „Cogito, ergo sum“ drückt weder eine Identität noch einen Syllogismus aus, sondern ist in der „Wenn-so-Form“ zu nehmen. Asyllogistisch ist der Satz für Descartes, insofern als kein allgemeiner Obersatz verwendet werden darf. Um eine Grundbehauptung im Sinne Descartes' zu sein, muß das „Cogito, ergo sum“ umgewandelt werden in ein „Dubit o, ergo sum“. Dann ist das „Dubit o“ die Grundbehauptung, das „Dubit o, ergo sum“ der Fundamentalsatz für seine Metaphysik. Endlich muß der radikale Zweifel eingeschränkt werden auf das s i n n v o l l Bezweifelbare, dessen Grenzen freilich nie für uns feststehen.

Rast.

15. Olgati, F. r., Il significato storico di Leibniz. gr. 8° (252 S.) Milano 1930, „Vita e Pensiero“. L 15.— O. fragt nach der „Seele“, dem Einheitsprinzip, aus dem die so überaus vielseitige wissenschaftliche Arbeit des großen Leibniz verstanden werden kann. Die einen (Baruzi, Carlotti) fanden diesen Urquell seines Denkens in einer angeblichen tiefen Religiosität, andere (Couturat, Russell, Cassirer) in seiner Logik. In Wahrheit aber ist das belebende Prinzip, aus dem allein die ganze Mannigfaltigkeit seiner Gedankenwelt verstanden werden kann, „sein Sinn für Geschichtlichkeit (senso di storicità), d. h. für organisches Werden, für Harmonie, Entwicklung, Fortschritt, Zielstrebigkeit“ (222). Darum ist nicht Wolff der wahre Erbe seines Geistes, sondern eher Herder, Goethe, die Romantik. — Die überaus anregenden und geistvollen Darlegungen verdienen jedenfalls alle Beachtung. de Vries.

16. Jansen, B., Hegelrenaissance oder Hegelkritik? StimmZeit 122 (1932 I) 78—97. — Die Hegelrenaissance und der damit gegebene gewaltige Einfluß Hegels auf alle Gebiete des Geisteslebens ist eine Tatsache. „Die wissenschaftliche Literatur der letzten Jahre und Jahrzehnte zeigt, daß Hegel heute der Philosoph schlechthin ist, wenigstens in Deutschland.“ J. gibt eine gute Einführung in Hegels Gedankenwelt, indem er den verschiedenen Einflüssen nachgeht, die auf ihn einwirkten. Es sind Griechentum, das rationalistisch gedeutete Christentum und die deutsche Philosophie seit Kant; das Einende und Trennende besonders gegenüber Kant, Fichte und Schelling wird im einzelnen hervorgehoben. Eine abschließende Betrachtung sucht Lebendiges und Totes im Hegelschen Philosophieren zu scheiden. Lotz.

17. Kroner, R., System und Geschichte bei Hegel: Logos 20 (1931) 243—258. — Hegel war sich der geschichtlichen Bedingtheit jedes Systems wohl bewußt. Aber das Absolute ist eben nur in seiner geschichtlichen Selbstverwirklichung; so wird das Geschichtliche zu etwas mehr als ein bloß Geschichtliches. Die Gegenwart selbst ist nicht geschichtlich, sondern m a c h t Geschichte und zieht durch ihre

Entscheidung „die Vergangenheit in die Gegenwart und das heißt: in die Absolutheit und Ewigkeit hinein“ (257). — Damit ist der historische Relativismus wohl kaum überwunden, wie K. meint. Die Wahrheit ist ja für jede Zeit eine andere, wenn die Philosophie der Griechen die Wahrheit ist, „wie sie auf der Stufe des griechischen Daseins, wie sie als griechischer Geist, als griechische Vernunft erschienen ist“ (250). Denn außer diesem dauernden Werden ist ja nichts. Darum ist auch nicht richtig, was K. meint: wenn für das System Hegels der Relativismus unvermeidbar sei, so gelte das für jedes System. Unvermeidlich ist er nur für jedes System, das, wie aller Idealismus, in sich geschlossen sein muß; für Systeme, die wie das scholastische grundsätzlich, nicht bloß zufällig, offen bleiben, trifft die Behauptung nicht zu.

Brunner.

18. A b y, Heinr., Schopenhauer und die Scholastik (Schriften d. Elsaß-Lothring. Wissensch. Gesellsch., Reihe B: Theologie u. Philosophie. Bd. III). gr. 8° (XIV u. 110 S.) Heidelberg 1930, Winter. M 6.— Diese Arbeit ist kennzeichnend für den Umschwung, der sich in den letzten Jahrzehnten in der Wertung der Scholastik unter dem Einfluß der Studien der Ehrle-Baeumker-Schule vollzogen hat. Noch in der 1873 erschienenen Arbeit „Schopenhauer als Scholastiker“ von M. Venetianer (einer Kritik Sch.s vom Standpunkt E. v. Hartmanns) war „Scholastiker“ ein verächtliches Schimpfwort, „ein Name zur Bezeichnung einer korrupten, krankhaft zerfressenen, eine fortlaufende Kette von Mißgebürtigen zutage fördernden Denkweise“. — Die vorliegende Basler Doktordissertation (unter Leitung K. Joëls verfaßt) will dagegen (ähnlich wie die Arbeiten Guhrauers, Koyres usw. über die Beziehungen zwischen Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke und der Scholastik) geschichtlich untersuchen: wie urteilt Sch. über die Scholastik und was entlehnt er ihr? — A. kommt zu dem Ergebnis: Sch. besaß eine stattliche Privatbibliothek scholastischer Autoren und benutzte sie reichlich: Scotus Eriugena, Abaelard, P. Lombardus, Albert d. Gr., Thomas, Bonaventura, Duns Scotus, R. Lullus, Occam, Buridan, Suarez usw., also fast alle scholastischen Schulhaupter. A. zeigt dann in fleißiger Zusammenstellung, wie Sch. über die Scholastik, ihre Geschichte, ihre einzelnen Probleme und Lösungsversuche geurteilt hat, und vergleicht diese teils richtigen, teils schiefen Urteile mit den Ergebnissen der heutigen Forschung. — Bezüglich der Entlehnungen stellt A. fest, daß Sch.s System als solches von der Scholastik inhaltlich in keiner Weise beeinflußt ist. Nur in der Terminologie sind Entlehnungen zu verzeichnen, und zwar sind die scholastischen Fachausdrücke teils in ihrer ursprünglichen Bedeutung gebraucht, teils den neuen Inhalten angepaßt. — Einigermaßen überrascht ist man über die Verwendung der veralteten Auflagen von Baeumker, Stöckl, Ueberweg usw., vor allem aber über die Nichtbenützung der seit 1911 erscheinenden kritischen Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers von P. Deussen.

Hentrich.

19. M a z a n t i n i, C., La dottrina filosofica di Francesco Bonatelli: Riv. Filos. Neoscol. 23 (1931) 105—123. — Bonatelli gehört zu jenen Philosophen, die auch während der Vorherrschaft des Materialismus für die Würde des Menschen eintraten. Ein scharfer Analytiker des Seelenlebens, kommt er freilich auch an manchen Einseitigkeiten nicht vorbei. In dem Bestreben, den Sensismus zu vermeiden, macht er das Urteil zum einzigen Träger von Bewußtsein und Erkenntnis, wodurch er die substantielle Einheit zwischen Seele und Leib, an der er sonst festhält, gefährdet. Der Angelpunkt der Erkenntnistheorie ist die Selbsterkenntnis; von hier aus öffnet sich der Weg zur Außen-

welt, von der wir allerdings nur wissen, daß es Körper gibt, die aufeinander wirken. Merkwürdig ist die Ansicht von der unendlichen Reflexion im Urteils- und Willensakt. Die Willensfreiheit wird energetisch verteidigt. Die Zusammenhänge des Menschen mit Natur und Geschichte werden eingehend untersucht. Das Endliche weist auf das Unendliche hin. Der Wertbegriff spielt schon eine bedeutende Rolle. Aber aus einem gewissen Mißtrauen gegen die Metaphysik kommt er zu einer eigenartigen Selbstgenügsamkeit und Priorität des moralischen Sollens gegenüber dem Sein. — Durch gute erläuternde und kritische Bemerkungen erleichtert M. das Verständnis und grenzt B.s Anschauungen gegen die scholastische und die moderne Philosophie ab.

Lotz.

20. Sören Kierkegaard d. II. Teil: Die Tagebücher 1832—1839. Übers. u. hrsg. von Herm. Ulrich. (Quellen 18—19) 8° (631 S.) Berlin 1930, Hochweg-Verlag. Geb. M 12.— Die Übersetzung ist gut und lesbar; die in der Ausgabe von 1909 unter B stehenden Teile, Manuskripte, die auf die Schriftstellerwirksamkeit Bezug haben, sind weggelassen. Sehr nützlich ist die vorausgeschickte Sammlung von „Materialien zu Sören Kierkegaards Kindheits- und Jugendgeschichte“; das Verständnis von K.s Charakter und Ansichten wird in vielem dadurch erleichtert. Besser wäre es für den Gebrauch wohl gewesen, wenn nicht ein Teil dieser Materialien in die am Schlusse stehenden Anmerkungen gekommen wäre. Sonderbar und apokalyptisch nimmt sich aus, was der Übersetzer und Herausgeber in der Einleitung und einigen Anmerkungen (z. B. 562 ff.) an eigenen religiösen und theologischen Ansichten äußert. Doch bleiben Übersetzung und sachliche Anmerkungen davon unberührt. Brunner.

21. Most, Otto, Die Ethik Franz Brentanos und ihre geschichtlichen Grundlagen. Untersuchungen zum ethischen Wertproblem (Universitas-Archiv, 2. Philos. Abt., Band 7) (X u. 238 S.) Münster i. W., Helios-Verlag 1931. M 7.50. — Eine sehr sorgfältige und gründliche Untersuchung der Ethik Brentanos, die neben der früheren Schrift „Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis“ auch die spätere Entwicklung berücksichtigt. Mit Recht wird zuerst die merkwürdige Urteilslehre als entscheidende Grundlage für die Ethik behandelt. Wie es „richtig charakterisierte Urteile“ gibt, so auch „richtig charakterisierte Gemütsakte“, aus denen zu allererst sittliche Erkenntnis und ihre Legitimierung entspringt. Gleichen Ursprung hat auch die Erkenntnis des Besseren oder dessen, was „mit Recht vorgezogen“ wird. Ausführlich behandelt der Verf. Träger und Wesen der ethischen Werte, die Wertaxiome, die utilitarische Methode bei den Einzelfragen und spätere Modifikationen der Lehre. Geschichtlich weist Brentanos Stellung auf Aristoteles und Thomas von Aquin. Eine ausführliche Kritik und vergleichende Prüfung, die unter anderen besonders Scheler berücksichtigen, bilden den Schlüsseil der Arbeit. Die Kritik ist sehr tiefgehend und umsichtig und im ganzen wohl sehr zutreffend. Trotz der Versicherung Brentanos gerät sein Objektivismus doch in bedenkliche Nähe des so sehr von ihm bekämpften Subjektivismus oder Psychologismus. Ich glaube aber, daß Br. sowohl in seiner Urteilslehre wie auch in der Anwendung auf die Ethik zunächst ein wichtiges Problem ganz richtig sah, wenn auch seine Lösung zum mindesten nicht glücklich war. Br. will hervorheben, daß allem Urteilen, das ja Teilung und Synthesis ist, ein Wissen um die reale Identität von Subjekt und Prädikat vorangeht, das schon eine gewisse Realitätssetzung einschließt. Wenn Br. ferner das Wort Wert nur den geistigen Tätigkeiten vorbehalten will, so ist das sicher

zu eng. Aber richtig ist, daß der objektive Wert z. B. beim sittlichen Tun immerhin noch eine große Verschiedenheit aufweist. Aristoteles würde ich unbedingt für die Verteidiger einer objektiven Ethik in Anspruch nehmen. Die Objektivität des Wertes gründet in der *essentia hominis* als Vernunftwesen.

Schuster.

22. *Jolivet, Régis*, *Essai sur le Bergsonisme*. 8° (162 S.) Paris 1931, Vitte. *Fr 15*. — Das aus Vorträgen hervorgegangene Büchlein gibt eine leichfaßliche und trotzdem nicht oberflächliche Darstellung der Philosophie Bergsons und für die bei B. fehlende Religionsphilosophie der seines Schülers Le Roy. Das große Verdienst B.s um die Überwindung des Materialismus in der französischen Philosophie wird bei aller Ablehnung des Gesamtsystems gebührend gewürdigt.

Brunner.

23. *Olgati, Fr.*, *La filosofia di Édouard Le Roy. A proposito di una discussione intorno alla esistenza di Dio*: *RivFilNeoscol* 23 (1931) 195—230. — Für Le Roy beruht jede wissenschaftliche Theorie auf einer für das Handeln notwendigen Zerstückelung des amorphen Gegebenen, wodurch sie sich ihre Tatsachen erst schafft; entsprechend sind die Naturgesetze nur konventionelle Annahmen. Das Wirkliche wird nur in der Intuition erfaßt und kann nur in Metaphern ausgedrückt werden. Diesen aus der Kritik der Naturwissenschaften geborenen Antintellektualismus benutzt Le Roy auch zur Verwerfung der alten Metaphysik. O. weist nun überzeugend nach, daß ihm dabei die eigentlich philosophisch-metaphysische Betrachtungsweise vollständig abgeht, daß er nie über die Mentalität eines Naturwissenschaftlers hinauskommt und immer positivistisch-empiristische Anforderungen stellt. Das zeigt sich, wenn er bei der Kritik der Gottesbeweise die metaphysischen Begriffe von Bewegung, Ursache und Notwendigkeit in die naturwissenschaftlichen auflöst. Bei Verteidigung seines Idealismus erklärt er die schöpferische Tätigkeit des Geistes nach seinen naturwissenschaftlichen Auffassungen. Im positiven Aufbau seiner Gotteslehre glaubt er zwar Gott zu erreichen, aber nur in einer reinen Erfahrung, die für seine empiristische Haltung bezeichnend ist.

Lotz.

24. *Smetlage, J. L.*, *De strijd om de wereldbeschouwing*; *Westendorp Boerma, N.*, *Godsdienst, zedelijkheid, opvoeding* (Studienclub van moderne Theologen, *Vlugschrift* 12) (32 S.) Assen, Van Gorcum & Co. *Fl 1.25*. — Uns interessiert an dieser Schrift der Bericht über T. Goedewaagen. An deutsche Philosophen (Fichte, Schelling, Hegel) sich anschließend, hat G. früher „*Weltanschauung*“ als Frage nach dem Sinn des Lebens hochgeschätzt (De Logische Rechtvaardiging der Zedelijkheid bij Fichte, Schelling en Hegel, Amsterdam 1923), um sie dann als Frage nach dem Sinn der Kultur zu bestimmen (Philosophie en Wereldbeschouwing 1925), und schließlich in seinem Hauptwerk (*Summa contra Metaphysicos*, Leiden 1931) zu verurteilen, weil sie stets ein Objekt absolut setze und diesem zuliebe alle anderen der Autonomie beraube, die ihnen nach der Wissenschaft zukomme. *Weltanschauung*, heißt es jetzt, gedeiht nicht auf dem Boden der Wissenschaft, sondern der Rhetorik. Sie ist Titanik des Gefühls.

Gierens.

25. *Kaufmann, Fritz*, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*. (Philos. Forschungsberichte H. 10.) gr. 8° (138 S.) Berlin 1931, Junker und Dünnhaupt. *M 5*. — Die Arbeit gibt eine sehr gute Übersicht über die heutige Problematik in der Geschichtsphilosophie, dargestellt an dem Windelband-Rickertschen Kreise, an Simmel, Troeltsch, Spengler, Max Weber, Spranger, Scheler, Dilthey, Heidegger u. a. Allerdings ist

diese Problematik stark von Heidegger aus gesehen, zuweilen auch beurteilt; das bestimmt in etwa auch die Sicht auf das Werk der einzelnen Verfasser, besonders auf Dilthey. — Es wird einem aber auch an dieser Darstellung wieder klar, daß ein großer Teil der heutigen Problematik dadurch entsteht, daß Bedeutung als Eigen-Sinn eines Geschehnisses, einer Tatsache und Bedeutung als geschichtliche Wirkung auf die verschiedenen Zeiten und Menschen nicht genügend auseinandergehalten werden. Das führt zu einem unbegründeten Relativismus. Brunner.

26. Ernst, Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnisses in Philosophie und Theologie: ZSystTh 9 (1931) 25—46. — Kurze Darlegung der Grundzüge der Philosophie Heideggers und der sehr verschiedenen Aufnahme, die sie bei der protestantischen Theologie gefunden hat, von den einen begrüßt als christliche Philosophie, von den anderen als Gott-los abgelehnt. E. nimmt selbst nicht Br.

2. Literargeschichte der Scholastik.

27. Pfeiffer, Herm., u. Černík, Berth., Catalogus codicum manu scriptorum, qui in bibliotheca canonicorum regularium S. Augustini Claustroneoburgi asservantur. Tom. I. 4^o (X u. 335 S.) Wien 1922, Verlag d. Stiftes Klosterneuburg (Braumüller, Wien, in Komm.). Sch 25.—, M 15.—. Tom. II. 4^o (IV u. 414 S.) Klosterneuburg 1931, Verlag d. Stiftes Klosterneuburg. Sch 50.—, M 30.— Der emeritierte Stiftsbibliothekar Pf. und der jetzige Stiftsbibliothekar Č. (bekannt durch seine Arbeiten über die wissenschaftliche Bedeutung des Stiftes, sein Schrift- und Buchwesen, besonders durch sein vielbenutztes Werk „Die Schriftsteller der ... Augustinerstifte Österreichs seit 1600“) bieten hier eine mustergültige Beschreibung der Hss 1—260 (= 1. Bd.) und 261—452 (= 2. Bd.) von den 1250 Hss des altehrwürdigen Stiftes Klosterneuburg (gegründet um 1106). Von den beschriebenen Hss gehören ins 11. Jahrhundert: 1, 12.: 69, 13.: 41, 14.: 117. Die meisten Hss enthalten philosophische und theologische Werke. In sorgfältiger Arbeit, die sich auf mehrere Jahrzehnte erstreckt, haben die Verfasser aus Urkunden, Nekrologen, Rechnungsbüchern und alten Bibliothekskatalogen Herkunft und Geschichte der einzelnen Hss erforscht. Die Forschungen eines Grabmann, Geyer, Pelster (im 2. Bande auch die Veröffentlichungen der Schol.) wurden gründlich ausgewertet. Besonders dankbar wird der Forscher für die beigegebenen vier Register des 1. Bandes sein: Alter der Hss, ausführliche Initia aller selbständigen Teile, Verfasser- und Sachregister. Zum 2. Bande fehlen leider die beiden letzten Register. Das Vorwort vertröstet auf ein späteres Register nach Vollendung sämtlicher Bände. Da aber diese vielleicht noch Jahrzehnte sich hinziehen kann, dürfte es sich denn doch wohl im Interesse der leichteren Benutzbarkeit für die Forschung sehr empfehlen, die beiden Register des 2. Bandes in einem dünnen Beifl. (wie beim 1. Bande) schon jetzt zu veröffentlichen. — Das stattliche Werk, der großen Traditionen des Stiftes in jeder Hinsicht würdig, wird keiner, der sich mit der Erforschung der mittelalterlichen Geistesgeschichte beschäftigt, in seiner Bücherei missen wollen. Henrich.

28. Cappuyns, M., Le plus ancien commentaire des „Opuscula sacra“ et son origine: RechThAncMéd 3 (1931) 237—272. — In dieser mit echt benediktinischer Hingabe an den spröden Stoff und an all seine Einzelheiten durchgeföhrten philologischen Untersuchung, wie sie leider auf dem Gebiete der Scholastik noch so selten angetroffen werden, nimmt C. gegen eine Arbeit Stellung, die E. K. Rand 1906

in den Traubeschen Quellen und Untersuchungen veröffentlichte und die seinerzeit eine gewisse Umwälzung in der Beurteilung des *Scotus Eriugena* hervorrief. Rand gab nach Hss des 9. Jahrhunderts den ältesten Kommentar zu den *Opuscula sacra* des *Boethius* heraus und vertrat dabei die Ansicht, daß die Kommentare zu Opus 1—3, 5 ein Werk des *Eriugena* seien, daß aber jener zu Opus 4 (*De fide catholica*) dem *Remigius* von *Auxerre* angehöre. Die Folgerung aus dieser These war, daß *Eriugena* gegen Ende seines Lebens die meisten irriegen Ansichten zurückgezogen habe. Demgegenüber zeigt nun C. auf Grund eindringender Untersuchung der verwinkelten Textgeschichte, daß es bei allen 5 *Opuscula* eine doppelte Rezension des Kommentars gibt, daß ferner allen Kommentaren derselbe Text der *Opuscula* zugrunde liegt und daß zu allen eine gleichartige Glosse vorhanden ist. Das setzt aber die literarische Einheit des gesamten Kommentars voraus. Ferner beweist C., daß der Verfasser des Kommentars zwar die Werke des *Eriugena* gut kennt, aber einmal in manchen Punkten das Gegenteil von ihm lehrt und weiterhin ihn mehrfach falsch verstanden hat. Endlich führt C. einen ausgezeichneten Indizienbeweis für *Remigius* als Verfasser, der sich wohl zu einem sicherheitgebenden Argument verdichtet. Die Arbeit kann als Musterleistung für ähnlich liegende Thematik angesehen werden; sie fordert zugleich eine Revision in der Beurteilung des *Eriugena*. Pelster.

29. Landgraf, A., *Problèmes relatifs aux premières Gloses des Sentences*: *RechThAncMéd* 3 (1931) 140—157. — L. legt hier eine Anzahl von Beobachtungen über Glossen zu den *Sentenzen* des Lombarden vor. An zwei Beispielen, dem Kommentar des *Odo Rigaldi* in Cod. 1542 (11614, nicht 1164) der *Kgl. Bibl. Brüssel* und an Cod. 758 der *Bibl. Mazarine Paris*, wird gezeigt, wie sich die Randglosse zum selbständigen Kommentar umbildete. Ferner wird eine Anzahl von Glossen namhaft gemacht, insbesondere vier verschiedene aus Cod. VII C 14 der *Nationalbibl. Neapel*. L. zeigt auch an mehreren Beispielen, wie vorsichtig man bei der Deutung von in den Glossen vorkommenden Namen sein muß. — Einzelne Schwierigkeiten sind mir geblieben. Ich verstehe nicht, wie aus dem S. 144 mitgeteilten Text über *Petrus Comestor* evident folgen soll, daß der *Lombarde* seine Ansicht unter einem *quidam* verbarg. Zu dem S. 145 zitierten Text ist zu bemerken, daß dieser m. p. wohl nicht der *Lombarde* sein kann, da dieser an der entsprechenden Stelle lib. 4 d. 19 c. 1 gerade das Gegenteil lehrt, nämlich, daß alle Priester die *potestas ligandi et solvendi* haben. Es ist mir deshalb weniger wahrscheinlich, daß es sich in den S. 146 f. angeführten Texten um Marginalglossen des Lombarden selbst handelt und nicht um Bemerkungen eines *Glossators*. Auch die Identifizierung von W und UG (*Hugo*) will nicht einleuchten. P.

30. Mélanges Mandonnet, *Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*. Tome I et II (Bibl. thomiste XIII u. XIV). gr. 8° (511 u. 498 S.) Paris 1930, Vrin. Jeder Band Fr 75.— Die beiden stattlichen Bände sind ein klarer Beweis dafür, welchen Ansehens sich P. Mandonnet in der wissenschaftlichen Welt erfreut. Freilich wird auch dieses große Sammelwerk den Nachteil in den Kauf nehmen müssen, der nun einmal mit den modernen Festschriften verbunden ist. Nicht mit Unrecht hat man sie in letzter Zeit *Massengräber* genannt, in denen wertvollste Artikel einfach verschwinden. Um dies nach Möglichkeit zu verhüten, haben die Herausgeber dankenswerterweise nicht weniger als fünf verschiedene Inhaltsverzeichnisse beigegeben. In einer kurzen Besprechung läßt sich der reiche Inhalt der Festschrift auch nicht annähernd vollständig würdigen. Über eine

größere Anzahl besonders bedeutsamer Beiträge wird in den folgenden Nummern eigens gehandelt. Auf drei dogmengeschichtliche Abhandlungen kommen wir im nächsten Heft zurück. Weisweiler.

31. *Wilm a r t*, A., O. S. B., *Magister Adam cartusiensis: Mélanges Mandonnet II* 145—161. — In einer sehr interessanten Arbeit stellt W. die Persönlichkeit und neue Schriften des Adam Scotus fest. Nach einer Mitteilung der Hs des Brit. Museums Cotton Vespasian D IX fol. 167^v gab es in der Kartause von Wytham (Diözese Bath) einen Magister Adam, welcher vorher als Abt des Prämonstratenserstiftes Drifburgh schon schriftstellerisch tätig war: „*plures tractatus divine pagine edidit, ... qui ... sermonarii magistri Adae appellantur.*“ Als Kartäuser schreibt ihm die Hs zu: „*libellus super canonem misse. Item liber de quadripartito exercitio celle. Iterum libellus super orationem dominicam ad Hucbertum archiepiscopum. Iterum libellus, quem vocavit speculum discipline. Iterum libellus, qui dicitur dialogus magistri Ade. Iterum libellus, quem vocavit Exameron. Iterum libellus de consanguinitate Ame matris beate Marie et beate Elizabeth matris sancti Johannis baptiste. Iterum libellus, qui dicitur secretum meum michi et plura alia opera*“ (146). W. findet nun, besonders auf Grund der Vita magna Hugonis, die etwa 1212 geschrieben ist, daß dieser Kartäuser Adam kurz vorher gestorben sein muß, nachdem er etwa 1186 eingetreten war. Die unter dem Namen des Adam Scotus bekannten Schriften: *Liber de ordine* (ML 198, 439 ff.), *De tripartito habitaculo* (ML 198, 609 ff.), *De triplici genere contemplationis* (ML 198, 791 ff.), ergeben sich als Werke eines Prämonstratensers. *De tabernaculo* wird nun von W. als gegen 1180 geschrieben gut datiert. Die vierte Schrift, welche unter dem Namen des Adam Scotus bekannt war: *Soliloquium de instructione animae* (ML 198, 843 ff.), ist an einen Prior Walter zu St. Andre gerichtet, der dort 1162—1186 zum erstenmal dieses Amt innehatte. Aus derselben Zeit stammt nun auch das eine der Werke, welche die Hs des Brit. Mus. Adam dem Kartäuser zuschreibt. *De quadripartito exercitio cellae* trägt nämlich als Widmung den Titel: „*B. priori pauperum Christi, qui in Wittheam commanentes*“ (ML 153, 799). Ein Prior Bovon der Kartause ist bekannt. Er starb gegen 1201. Ein Vergleich dieses Werkes mit denen des Prämonstratensers zeigt auf Grund innerer Kriterien Übereinstimmung, so daß die Folgerung W.s als berechtigt anerkannt werden kann: Es handelt sich um die gleiche Persönlichkeit. Die Forschung der Frühscholastik ist somit um ein wichtiges Resultat bereichert. W.

32. *L a c o m b e*, G., *La Summa abendonensis: Mélanges Mandonnet II* 163—181. — L. berichtet über die in Ms. Royal 9 E XIV des Britischen Museums unter dem Namen *Quaestiones Abendon(ensis)* enthaltenen theologischen Fragen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich fol. 75—117 wahrscheinlich *determinationes* von S. Edmund Rich, der in Abingdon bei Oxford geboren war (gest. 1240), finden. Die Zuteilung erscheint begründet. Die Frage jedoch, ob es sich um Determinationen handelt, wird man erst entscheiden können, wenn einmal eine genaue Untersuchung über die Schulbezeichnungen vorliegt, in der die bisherigen Einzelresultate, welche sich noch recht widersprechen, in eine einheitliche Ordnung gebracht sind. W.

33. *L a u r e n t*, M.-H., et *C o n g a r*, M.-J., *Essai de Bibliographie Albertinienne: RevThom* 36 (1931) 422—468. — Wie Mandonnet und Destrez vor einigen Jahren eine sehr nützliche Bibliographie für Thomas zusammengestellt haben, so tun es jetzt die beiden Dominikaner Laurent und Congar für Albert. Schon dieser erste Beginn weist 583 Nummern auf, ein erfreuliches Vorzeichen. Die Nummern sind

nach einem Schema auf eine große Anzahl von verschiedenen Fächern und Klassen verteilt. Es ist diese starke Unterteilung für den Studierenden, der sich schnell über die Literatur zu einer bestimmten Frage unterrichten will, recht bequem, für die Bearbeiter aber eine große Erschwernis, die fast notwendig zu Auslassungen und Irrtümern führen wird. Zu loben ist, daß bei wichtigeren Arbeiten auch einige Besprechungen angeführt sind. Da die Bibliographie sich ausdrücklich als Hilfsmittel für wissenschaftliche Arbeiten bezeichnet, wäre es bei den vielleicht zu erwartenden Fortsetzungen geraten, rein populäre Artikel fortzulassen. Ihr Aufsuchen verursacht bei wissenschaftlichen Arbeiten nur Zeitverlust.

Pelster.

34. Scheeben, C. H., *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues*: RevThom 36 (1931) 260—292. — Wenngleich die Echtheit fast aller Schriften Alberts des Großen völlig gesichert ist, bleibt doch bei einzelnen ein begründeter Zweifel. Auch besteht die Möglichkeit, daß es noch bisher ungedruckte und unbekannte Werke von ihm gibt. Ein wichtiges Hilfsmittel zur Lösung solcher Fragen sind die alten Verzeichnisse der Werke. Wenn nun auch Sch. betont, daß für Alberts Schrifttum die Kataloge von geringerer Bedeutung sind als für die Werke des hl. Thomas, so war doch ihre Zusammenstellung geboten. Sch. unterscheidet drei Gruppen, die erste um den Stamser Katalog, zu der Heinrich von Herford und Jakob von Soest gehören. Die zweite, wenig ergiebige Gruppe umfaßt Bernard Gui, Tholomeus von Lucca und Johannes Colonna. Die letzte, umfangreichste, aber auch späteste, gründet sich auf die *tabula* des Ludwig von Valladolid; zu ihr gehört vor allem Petrus von Preußen. Sch. sucht nun auch die Abhängigkeit der Kataloge untereinander genauer zu bestimmen. Hier findet sich allerdings bei der Schwierigkeit des Stoffes manches recht Problematische. So möchte Sch. annehmen, daß die *Legenda Coloniensis* von Loës identisch ist mit der „*legenda, quae Coloniae habetur*“ und diese verschieden von der „*legenda apud Zuzatum*“, wovon Petrus redet. Das erste scheint kaum möglich; die von mir in den Kritischen Studien zum Leben Alberts S. 4 f. geltend gemachten Gegengründe sind nicht widerlegt. Das zweite ist wohl unbewiesen. Eine völlig genügende Erklärung für die Behauptung des Petrus, daß er weder in der zu Köln noch in der zu Soest aufbewahrten Legende alle Schriften gefunden habe, scheint mir gegeben, wenn es sich um zwei Exemplare derselben Legende handelt. Der vorsichtige Petrus hat zugeschaut, ob sich in dem einen Exemplar etwa ein Zusatz oder eine Erweiterung finde. Ob diese alte Legende nun zu Köln, wie ich auf Grund verschiedener Anzeichen annahm, oder in Soest entstanden ist, wie Sch. will, wird sich kaum entscheiden lassen. Die Erzählung von der Gründung des Klosters in Soest kann auch leicht ein Soester Eintrag in die ursprünglich Kölner Legende sein. Ferner möchte man sehr an der Behauptung zweifeln, daß Heinrich von Herford den Stamser Katalog nicht gekannt habe. Es sind der Übereinstimmungen doch zu viele. Natürlich hatte er ein anderes Exemplar ohne manche Fehler der Hs von Stams — das Auslassen der Topik und der Elenchi z. B. dürfte auf einen Fehler der Hs zurückgehen — und anderseits mit neuen Fehlern — das Auslassen der zwei Dionysiuskommentare kann als Abschreibfehler sehr leicht erklärt werden — anderes konnte Heinrich, der sehr belesen war, aus eigenem hinzufügen. Und wenn er eine Chronik für die biographischen Notizen benutzt hatte, blieb er natürlich bei ihr auch für die bibliographischen, obschon dieselben auch im Stamser Katalog zu finden waren. In dieser Frage dürfte noch nicht das letzte Wort gesprochen sein. Um die noch schwebenden Echtheitsfragen endgültig zu ent-

scheiden, ist natürlich das Zurückgehen auf die handschriftliche Überlieferung notwendig, wie auch Sch. ausdrücklich betont. P.

35. M a n d o n n e t, P., *La date de naissance d'Albert le Grand*: RevThom 36 (1931) 233—256. — M. nimmt die von ihm seit langem vertretene Ansicht, nach der Albert zu Ende 1206 oder zu Anfang 1207 geboren wäre, wieder auf und will die Frage durch ein methodisches Verfahren, als man es bis jetzt angewendet habe, endgültig entscheiden. Er teilt die bekannten Zeugnisse je nach ihrer Aussage für oder wider ein Alter von über 80 Jahren in zwei Klassen. Den Zeugnissen, die besagen, daß Albert in jungen Jahren — nach Heinrich von Herford mit 16 Jahren — in den Orden eingetreten sei, legt er entscheidendes Gewicht bei, so daß es ihm als absolut ausgemachte Sache gilt, daß Albert 1206 geboren und 1280 im Alter von 74 Jahren gestorben ist. Da ich an den Ausführungen zu dieser Frage in den Kritischen Studien zum Leben Alberts (Freiburg 1920), auf Grund deren ich Albert sicher ein Alter von über 80 Jahren und wahrscheinlich ein solches von 87 Jahren zuschrieb, bis heute nichts irgendwie Wesentliches zu ändern finde, kann ich mich hier auf einige Bemerkungen beschränken. Der entscheidende Grund für die Annahme eines Alters von über 80 Jahren liegt darin, daß das Zeugnis hierfür aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts augenscheinlich auf einer Kölner Tradition beruht, der offenbar ein ganz anderer Wert innewohnt als den Angaben des Südfranzosen Gerhard von Frachet und des Engländer Roger Bacon, die übrigens nur die Ausdrücke *juvenis*, *iuvenculus*, *puer* gebrauchen, über deren mittelalterliche Bedeutung A. Hoffmann uns unterrichtet hat. M. gibt zu, daß für die Angaben bei Tholomeus von Lucca wohl sicher Hugo von Lucca die Quelle ist, der im Jahrzehnt vor 1280 mit Albert in Köln zusammenlebte. Die Altersangabe soll aber dann eine Deduktion des Tholomeus gewesen sein. Ist das nicht eher eine „*idée préconçue*“, als wenn ich erst am Schluß der Untersuchung und nur mit Wahrscheinlichkeit, weil die Quellen nicht mehr erlauben, 1193 als Geburtsjahr ansetze? Ferner ignoriert M. völlig die Tatsache, daß die beiden Hss von Rodez und Bordeaux, die um 1312, also vor der *Historia ecclesiastica* geschrieben sind, bereits das Alter von über 80 Jahren berichten. Unerklärt läßt M. auch die sichere Tatsache, daß die Brüder, als Albert bei der Todesnachricht von Thomas und bei der Erinnerung daran — nach M. also im Alter von 68 Jahren — anhaltend und bitterlich weinte, wegen seines hohen Alters einen Schwund der geistigen Kräfte befürchteten. M. wirft mir vor, ich habe aus Zerstreung oder Hast das Hauptstück in der ganzen Frage unterdrückt, nämlich das Selbstzeugnis Alberts in dem Gebet zum Evangelium der Arbeiter im Weinberge. Diese Unterlassung ist absichtlich geschehen, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Bis heute kenne ich keine irgendwie durchschlagenden Beweise für die Echtheit dieser *Orationes*. 2. Wenn das Gebet echt wäre, kann ich aus ihm für unsere Frage nichts entnehmen; denn einmal weiß ich nicht, ob es ein allgemein gehaltenes Gebet secundum communiter contingentia ist oder ein persönliches; ferner beweist es auch im letzten Fall gar nichts. Was Wunder, wenn ein über 80jähriger Greis die Zeit zwischen 20 und 30 als Jugend bezeichnet. Nach Albert, *De iuventute et senectute* tr. 1 cap. 3, geht die *iuventus* bis zum Alter von 26, ja von 30 oder 34 Jahren. Wenn Albert mit 16 Jahren in den Orden getreten wäre, so hätte er das primo mane viel eher mit *puer* wiedergegeben. Heinrich von Herford berichtet Falsches über die offenkundigsten Daten, wie die Zeit des Episkopats; also nimmt eine falsche Angabe über das Alter beim Eintritt nicht Wunder. Zum Zeugnis des Ludwig von

Valladolid sagt M.: Weil seine Vorgänger Albert mehr als 80 Jahre gegeben haben und dies ihm mehr Genugtuung gibt, d e s h a l b sagt er ungefähr 87 Jahre. Ist es nicht viel natürlicher, in dieser Angabe nicht eine Lüge des L., sondern eine Kölner Tradition zu sehen? Zu dem Anhang mit den Dokumenten ist zu sagen: Zu 1: Wir haben nicht die geringste Bürgschaft dafür, daß der im Brief Honorius' III. genannte A. Albert ist; die darauf sich stützenden Hypothesen scheinen mir deshalb Luftgebilde. Zu 2: Jordan kann nicht von Albert reden, da Albert von Lauingen nicht der Sohn eines großen Grafen war. Zu 3: Auch wenn Albert im Bericht des Gerhard von Fracheto gemeint ist, so beweist der „iuvenculus“ aus den angedeuteten Gründen sehr wenig. 4 geht nicht auf Albert, der kein Grafensohn ist. Zu 5: Um den Bericht überhaupt auf Albert beziehen zu können, muß M. eine absolut willkürliche Umstellung vornehmen. Zu 6: Die angeführte Homilie ist unecht (vgl. ZKathTh 42, 654—657). P.

36. Gorce, M. M., Le problème des trois Sommes: Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand: RevThom 36 (1931) 293—301. — G. stellt verschiedene bedeutsame Fragen: Wie hat Albert die Summa des Alexander von Hales benutzt? Er zeigt an einigen Beispielen, daß Albert in der Summa Objektionen aus Alexander entnommen hat und, was wichtiger ist, daß er auch in der Anordnung der Fragen hie und da Alexander folgt. Ob man mehr sagen kann, wie Longpré behauptet hat, müßte erst im einzelnen gezeigt werden. Jedenfalls ist es viel wahrscheinlicher, daß der vierte Teil der Summa Alexanders aus den Summen Alberts, die mit der Summa de creaturis in Beziehung stehen, geschöpft hat. Das ziemlich abfällige Urteil, das G. über die Summa Alberts fällt, dürfte bei unserem heutigen Wissensstande zum mindestens verfrüht sein. Die Summa als reine Materialsammlung zu kennzeichnen, ist sicher stark übertrieben. Neuere Untersuchungen zeigen eher, daß Albert ein recht bedeutender Theologe war. Die heute so beliebte Synthese ist eben nicht das einzige Wertmaß für die Bedeutung eines Theologen. Auch das Urteil über die Summa des hl. Thomas als eine absolut neue und originelle Komposition geht über das Ziel hinaus. Neuere Forschung zeigt immer mehr, daß zahlreiche und bedeutende Vorarbeiten vorhanden waren. Eine andere Frage wird gestellt: Warum hat Albert die Summa des hl. Thomas anscheinend so wenig benutzt? G. meint, er sei zu alt gewesen. Es wäre aber die Frage zu erörtern, ob nicht diese Summa, deren zweiter und dritter Teil erst nach 1270 vollendet sind, zu spät in den Gesichtskreis Alberts trat, der den Plan seiner Summa bereits entworfen hatte. Dazu kommt jedenfalls auch die ganz verschiedenen gerichtete Geistesart Alberts. An Einzelheiten sei bemerkt: Die Ansicht, daß Albert 1260 seine Aristoteleskommentare vollendet hatte (298), ist endgültig widerlegt; ebenso kann man nicht sagen, daß Albert in der Summa eine Materie in den Engeln angenommen habe (296). P.

37. Suermondt, Cl., Le texte Léonin de la 1^a pars de S. Thomas. Sa révision future et la critique de Baeumker: Mélanges Mandonnet I 19—50. — In der Beurteilung der Leonina hat lange Zeit die Kritik, die Baeumker 1891 im ArchGPH veröffentlichte, eine gewisse Rolle gespielt. Dieselbe war weniger glücklich; denn B. wurde weder der Zwangslage voll gerecht, in der sich die Herausgeber infolge des Drängens Leos XIII. befanden, noch hatte er die Gründe erfaßt, weshalb sie nicht tiefer in den Text der Piana eingriffen. Der jetzige Herausgeber unternimmt nun eine Ehrenrettung seines Vorgängers. Vor allem legt er positiv das von Const. Suermondt entwickelte kritische Verfahren dar — wir können es das Lachmannsche nennen,

angewandt auf einen mittelalterlichen Scholastiker mit äußerst umfangreicher und verwickelter Überlieferung. — Zuerst wird der Text der einzelnen Hss untersucht, gewürdigt und in Beziehung zum Text der übrigen Hss gesetzt. Darauf wird auf Grund des gesamten Materials der Text rekonstruiert, der all diesen Hss zugrunde liegt, und dann erst der Text des Urhebers. — Dieser Methode stellt S. eine andere gegenüber, die vor allem die Kriterien des guten Sinnes, des Alters und der Güte der Hss benutzt, ohne sich über das innere Verhältnis der Hss zueinander und die Entstehung ihres Textes allzuviel zu kümmern. Diese bei Herausgabe mittelalterlicher Texte meistens übliche Methode, welche bei wenigen noch vorhandenen Hss genügen muß, reicht allerdings an die Vollkommenheit der ersteren nicht heran. Const. S. schwebte nun von Anfang an das erste Ideal vor. Weil er es beim ersten Teil der Summa aus äußeren Gründen nicht erreichen konnte, begnügte er sich damit, den Text der Piana womöglich nur da zu ändern, wo der Fehler offenkundig war; er wollte dem traditionellen Text nicht ohne absolute Not ändern, solange er nicht die Sicherheit einer endgültig richtigen Lesart hatte. Tatsächlich ist sein Text im Verein mit dem Apparat weit besser als der irgendeiner anderen Edition. — Diese Feststellungen und ihr Beweis waren notwendig. Für wenig glücklich halte ich dagegen die in bester Absicht geschehene Herausgabe des vor fast 40 Jahren in einem unmöglichen Deutsch geschriebenen Entwurfes einer Antwort auf Baeumkers Kritik, die Const. S. selbst nie veröffentlicht hat. Eine Wiedergabe des in ihm enthaltenen Materials hätte der Sache bessere Dienste getan. Wenn B., der wie viele andere durch die ersten Bände der Summa in seinen Erwartungen einer kritischen Ausgabe arg enttäuscht war, in seiner zwar scharfen, aber in bester Absicht geschriebenen Kritik der Ausgabe nicht gerecht wurde, so wird anderseits die Abwehr B. nicht gerecht. Noch nach Jahrzehnten war B., der den späteren Bänden uneingeschränktes Lob spendete, von der Berechtigung seiner Kritik überzeugt — beides habe ich aus seinem eigenen Munde gehört. Die enttäuschte Erwartung erklärt die Schärfe seiner Kritik. Außerdem muß ich gestehen, daß ein Studium der Vorrede des ersten Bandes uns zwar heute im Lichte der späteren Entwicklung die Absichten der Herausgeber enthüllt, daß sie aber damals nur ein reines Ideal aufstellte, ohne über die Methoden zu ihrer Verwirklichung etwas irgendwie Bedeutendes zu sagen. Irrtümlich erscheint auch der Vorwurf, B. habe unter „dem“ mittelalterlichen Text die wenigen römischen Hss verstanden. Er setzt nur den Text des 13. Jahrh. in Gegensatz zur Piana und behauptet, schon mit diesem Text der römischen Hss habe sich mehr erreichen lassen, wie er, der seiner Ausbildung nach ein klassischer Philologe war, denn auch manch gute textkritische Bemerkung macht. Der Standpunkt der Herausgeber, nur dort am Text der Piana zu ändern, wo eine wirkliche Notwendigkeit vorlag, hat praktische Gründe für sich. Man muß aber festhalten, daß diesem Text in sich genommen gar keine Vorzugsstellung zukommt. Im übrigen kann die Arbeit von S. allen, die sich mit der Herstellung und Beurteilung mittelalterlicher Texte beschäftigen haben, von großem Nutzen sein. P.

38. *Synave*, P., *La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas: Mélanges Mandonnet I* 327—365. — S. stellt die Stellen zusammen, an denen Thomas über die Notwendigkeit und Angemessenheit der Offenbarung natürlicher Wahrheiten spricht. Hierbei lassen sich zwei Gruppen von zusammengehörigen Texten unterscheiden: 1) 3 Sent. d. 24 q. 1 a. 3; *De trin.* q. 3 a. 1; *De verit.*

q. 14 a. 10. 2) C. gent. 1 c. 4; S. th. 1 q. 1 a. 1; 2, 2 q. 2 a. 4. S. vergleicht ferner die Texte aus *De trin.* und *De verit.* mit ihrer Quelle Maimonides und zeigt, daß bei Thomas trotz aller Abhängigkeit doch ein anderes Ziel und Selbständigkeit in der Fassung vorhanden sind. Endlich bringt S. einige Anzeichen dafür, daß *De trin.* vor *De verit.* liegt. Diese scheinen mir nicht gerade durchschlagend, zumal wenn man bedenkt, daß *De verit.* im Wortlaut viel enger an Maimonides sich anschließt als *De trin.* Es ist aber einstweilen nicht unmöglich. Im dritten Teile werden nun die Ergebnisse in eine große Datierungssynthese hineingestellt. Es wird die Zeit vom 11. bis 13. März 1258 bestimmt, in der *De verit.* q. 14 a. 10 disputiert wurde. Nur ob die Disputation am Montag oder Dienstag der Passionswoche und die Determination, die natürlich von der Disputation getrennt war, am Dienstag oder Mittwoch stattfand, wird freigelassen. Die Fragen *De trin.*, die überhaupt keine *Quaestiones disputatae* sind, sondern ähnlich wie die Fragen des Sentenzenkommentars integrierender Teil eines „Kommentars“, wurden vom 24. April bis 21. Juli 1256 „disputiert“. Eine Tafel gibt ebenso wie bei *De verit.* die Möglichkeit, sofort für jeden Artikel des Kommentars den Tag zu bestimmen. Ich kann leider dem Verf. und seinem Vorgänger Mandronnet auf dieses Gebiet nicht folgen, sondern muß fast den ganzen letzten Teil 353—365 als freischwebendes Phantasiegebilde betrachten, das auf einer ganzen Anzahl völlig unbewiesener Voraussetzungen beruht. Nur eine Illustration: Nach dem ältesten Kalendarium der Universität (Denifle-Chatelain 2, 712 n. 1192) begannen die Magistri der Theologie ihre Tätigkeit am Tage nach der Kreuzerhöhung (15. Sept.) und schlossen an Peter und Paul. Das würde aber das ganze Gebäude über den Haufen werfen. Also müssen die Disputationen am 1. September begonnen und Magdalena (22. Juli) geschlossen haben. Irgendwelcher dokumentarische Beweis hierfür existiert nicht. Von der ganz willkürlichen Bezeichnung des Kommentars *De trin.* als *Quaestiones disputatae* habe ich bereits geredet. Damit fällt auch dieser Teil. Grundlage für die ganze Spielerei ist, daß an jedem Tag nur ein Artikel disputiert wurde. Aus dem Jahrzehnt unmittelbar vor Thomas haben wir den dokumentarischen Beweis des Gegenteils. P.

39. Bouyges, M., *L'idée génératrice du De Potentia de saint Thomas*: RevPhil 38 (1931) 113—131 247—268. — B. läßt zunächst die verschiedenen Systematisierungsversuche zu *De potentia* vor unserem Blick vorüberziehen. Man hat bei fast allen den Eindruck, daß ihre Autoren mehr gedacht haben als Thomas selbst. Er betont dann, daß der viel angegriffene Chossat auch hier das Problem richtig gestellt habe, wenn auch seine Lösung mangelhaft sei. Ch. will die Anordnung aus den Zeitumständen, hier aus der Erwiderung auf Averroes erklären. B. selbst möchte den Zusammenhang aller Fragen in der Idee der *Emanatio* oder des „*ens ab alio*“ — beides im weiteren Sinne genommen — erblicken. Außerdem betont er die starke Rücksichtnahme auf Avicenna. Kann man diese Erklärung für die ersten sechs *Quaestiones* recht gut annehmen, so dürfte sie vielen für den zweiten Teil, der von Gottes Einfachheit und den Relationen in Gott handelt, recht gekünstelt erscheinen. Warum wird dieser Teil nicht vor der Schöpfung behandelt? Warum sind Frage 2 und 10 auseinandergerissen? Nur zwei Bemerkungen: Erstens müßte untersucht werden, ob die Überlieferung für eine ursprüngliche Einheit aller 10 Fragen spricht oder ob wir zwei getrennte Teile, Fr. 1—6 und Fr. 7—10, vor uns haben. Für letztere Auffassung sprechen starke Anzeichen in der

handschriftlichen Tradition, die aber bis heute noch keine Sicherheit ergeben. Zweitens würde ich vorschlagen, in den nächsten zehn Jahren überhaupt nicht von Synthese bei Thomas zu reden, die so gewonnene Zeit auf die Erforschung der unmittelbar vor ihm liegenden sehr umfangreichen Sentenzen- und Quästionenliteratur zu verwenden und diese Fragen mit den seinigen zu vergleichen. Thomas stand in dieser Literatur, kannte sie genau und behandelte dieselben Fragen wie seine Zeitgenossen, natürlich mit den Abänderungen, die persönliche oder Zeitbedürfnisse verlangten. Vielfach ist die Anordnung, zumal in den einzelnen Fragen, einfach mehr oder minder die ortsübliche. Auf Grund solcher Arbeiten könnte man alsdann von der wirklich von Thomas geleisteten Synthese reden, nicht von einer durch die Nachwelt erfundenen.

P.

40. *Mansion, A., Le Commentaire de Saint Thomas sur le De sensu et sensato d'Aristote. Utilisation d'Alexandre d'Aphrodise: Mélanges Mandonnet I 83—102.* — Dieser äußerlich unscheinbare Artikel dürfte die wissenschaftliche Erkenntnis mehr fördern als manche umfangreiche Abhandlung zur Geschichte der Scholastik mit gleich einem Dutzend neuer Hypothesen. M. zeigt zunächst, daß nach den bisher gegebenen Daten *De anima* und *De sensu et sensato* zwischen 1260 und 1272 entstanden sind. Das klingt reichlich unbestimmt, ist aber ungleich besser und wichtiger als alle bis auf Tag und Stunde fixierten Daten, für die jeder Beweis fehlt. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Aufdeckung der Quellen und der Art, wie diese von Thomas benutzt wurden. Nach M. ist fast ausschließlich *De sensu et sensato* des Alexander Aphrodisias zugrunde gelegt. M. vertritt und begründet hier ebenso, wie es von mir geschehen ist (ThRev 29 [1930] 117 f.), die Ansicht, daß Wilhelm von Moerbeke die Schrift übersetzt hat. Besonders wertvoll ist nun der überzeugende Nachweis, daß Thomas in der Texterklärung und Texterweiterung Alexander folgt, selbstverständlich nicht in sklavischer Gebundenheit. Eigentümlich ist ihm gegenüber Alexander die damals allgemein übliche Zerstückelung des Textes in kleinste Teile, das geringe Interesse für rein historische Dinge, die große Vertrautheit mit den aristotelischen Schriften und das Bestreben, die Einzellehren der angeführten Philosophen zu ihrem System in Beziehung zu setzen. Arbeiten wie diese haben im Gegensatz zu vagen Lobreden das Verdienst, die Bedeutung von Thomas in ihrer menschlichen Beschränktheit und anderseits in ihrer wahren Größe zu zeigen. — Noch einige Wünsche und Bemerkungen: Es wäre ein Fortschritt, wenn man Datierungen von Thomasschriften, die leider seit Mandonnets *Chronologie sommaire* üppig wuchern, solange überhaupt nicht brächte, als nicht eine durchaus positive Wahrscheinlichkeit dafür spricht. Man muß sonst später 20 und mehr Jahre gegen evident falsche Datierungen kämpfen. Für *De anima* und *De sensu et sensato* ist aber schon heute ein Fortschritt möglich. *De anima* (lib. 1 lect. 1; lib. 2 lect. 19) zitiert *De animalibus* noch in der alten Form; *De sensu et sensato* zuerst (lect. 1) noch in der alten Form, dann aber (lect. 9 und 10) in der neuen Form, während *De memoria et reminiscencia* von Anfang an in aller Klarheit die neue Form gebraucht. Ähnlich bringt *De sensu et sensato* (lect. 1) nebeneinander *De morte et vita* (alte Form) und *De causa longitudinis et brevitatis vitae* (neue Form). Es steht also im Übergang. Nun wissen wir, daß in *De potentia* noch alter Brauch herrscht, im ersten Teil der *Summa* aber der neue Brauch sich bereits völlig festgesetzt hat. *De anima* und vor allem *De sensu et sensato* gehören also in die Übergangszeit zwischen beiden Schriften. — Ferner spricht M. nur von einer griechisch-lat. Übersetzung von *De sensu et sensato*; es gibt aber zwei Redaktionen.

Nun ergab sich mir bei einer guten Anzahl von Stichproben, die ich schon vor zehn Jahren machte, die interessante Tatsache, daß Thomas in *De anima* und in *De sensu et sensato* durchgehends die zweite Redaktion als Textgrundlage annahm, die erste als Variante, während bei den Proben aus der Physik sich das Gegenteil ergab. Auch ein Hinweis für die relative Datierung. P.

41. *D estrez, J.*, *La lettre de Saint Thomas d'Aquin dite Lettre au Lecteur de Venise d'après la tradition manuscrite: Mélanges Mandonnet I 103—189.* — D. ist es gelungen, eine doppelte Redaktion des Briefes an den Lektor von Venedig nachzuweisen, von der bisher nur die zweite bekannt war. Er kennt 36 Hss, von denen 4 die erste Redaktion enthalten. — In betreff der Hs von Subiaco macht D. eine wichtige Korrektur zu einer Mitteilung von Grabmann: Die Angabe *Istas quaestiones determinavit frater Thomas ad petitionem fratris Basiliani Laudensis* bezieht sich nicht auf *De potentia*, sondern auf den vorliegenden Brief. D. veröffentlicht alsdann den Text der ersten Redaktion nach einer Hs von Florenz, den der zweiten nach einer Pariser Hs; zu beiden Texten gibt er die Varianten von drei weiteren Hss. Diese Methode legt eine Bemerkung nahe: Es scheint durchaus gerechtfertigt, wenn man bei einer vorläufigen und nichtkritischen Ausgabe den anscheinend besten Text zugrunde legt. Aber es geht doch zu weit, wenn man diesen Text selbst dort beibehält, wo er offenbar falsch, ja unsinnig ist. Das ist hier aber mehr als einmal geschehen. Endlich stellt D. beide Redaktionen zum Vergleich nebeneinander. Die verdienstvolle Arbeit zeigt wieder, wieviel selbst die im allgemeinen gute Überlieferung von Thomas durch das Studium der Hss gewinnen kann. Im Interesse des *sapere ad sobrietatem* möchte man nur wünschen, daß das Kapitel *Conclusions historiques* auf ein Minimum reduziert würde. Wer sich durch diesen Wald von Hypothesen hindurcharbeitet und den genügenden Glauben aufbringt, findet am Ende seinen Glauben und seine Geduld durch eine ganze Anzahl genauer Angaben und Daten belohnt. Minder geduldige und gläubige Leser werden über diese Bereicherung unseres „sichern“ Wissens weniger erfreut sein. Nur einige Bemerkungen und Fragen: Die vom Lektor vorgelegten Fragen sollen einem zu Rom gehaltenen Quodlibet entstammen. Ist es irgendwie wahrscheinlich, daß so gut wie alle Fragen eines Quodlibet — 27 ist bereits eine hohe Zahl für ein solches — irgendwie Anstoß erregten und den Magister in Verlegenheit brachten? Der für Rom angeführte Text zweier Hss: *Responsiones Rome fratris Thome ad quosdam dubios articulos* ist durch die Stellung von Rome so anstößig, daß er fast jeden Wert verliert, zumal als Stütze für die Behauptung eines zu Rom gehaltenen Quodlibet. Ich frage mich, ob „rome“ nicht eine für jene Periode leicht zu erklärende Verderbnis aus „nove“ ist; so würden diese *Responsiones* in Gegensatz zu den in den Hss vorhergehenden Fragen des Generals gebracht. Diese Fragen des Ordensgenerals sollen der Anfrage des Lektors erst folgen. Manchem dürfte die Annahme viel wahrscheinlicher sein, daß der Lektor diese Fragen des Johannes von Vercelli auf eine knappere Form gebracht und durch einige andere Zweifel bereichert hat. Damit fiele aber das Fundament für die meisten Datierungen. Völlig ungeklärt ist ferner der Zusammenhang zwischen der Überschrift der *articuli iterum remissi* und ihrem Inhalt, der ein Auszug aus der zweiten Redaktion sein soll. Ungeklärt ist ebenso in D.s Hypothese, wie Thomas in seiner zweiten Antwort, die nicht zweite Redaktion, sondern neue Antwort sein soll, mit keiner Silbe erwähnt, daß er bereits eine Antwort geschickt habe. Für eine weitere Klärung wird das mitgeteilte Material wesentliche Dienste tun. P.

42. Van Steenberghen, F., Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Premier volume. Les œuvres inédites: Les Philosophes Belges. Tome XII 4^o (VIII u. 355 S.). Louvain 1931, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie. Fr 75.— Man hat mit Recht in den letzten Jahren den Artisten des 13. Jahrhunderts vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt. Aber solange nicht wenigstens die wichtigsten Schriften durch Ausgaben zugänglich gemacht sind, tappen wir bei Bewertung der Autoren doch mehr oder weniger im Dunkeln. So ist die sorgfältige Erstausgabe der *Quaestiones de anima* des vielgenannten und vielumstrittenen Siger von Brabant außerordentlich zu begrüßen. Van St. hat für dieselbe die beiden einzigen bekannten und voneinander stark abweichenden Hss Oxford Merton College 275 und München Staatsbibl. 9559 herangezogen. Außerdem hat er im zweiten Teile nicht nur den Wortlaut der übrigen Münchener Quaestiones mitgeteilt, sondern auch einen kurzen Abriß jeder einzelnen Frage gegeben. Dadurch ist bis zur endgültigen Herausgabe aller Kommentare Sigers ein wertvolles Hilfsmittel geschaffen. Es wäre nur zu wünschen, daß die notwendig gewordene Neuausgabe mancher der von Mandonnet veröffentlichten Traktate und des noch ausstehenden Restes in den Philosophes Belges eine Heimstätte finde. — Ein Wort zur Wertung der beiden Hss. Van St. meint, O sei die Redaktion entweder einer Reportatio oder einer Vorlesung, M dagegen die Reportatio eines guten Schülers. Wenngleich die Nachprüfung dieser Ansicht dadurch sehr erschwert ist, daß unbegreiflicherweise die Auslassungen von M gewöhnlich nicht bezeichnet sind, so will mir doch einstweilen mehr scheinen, daß M eine absichtlich zum Teil kürzer und genauer gefaßte Redaktion ist, keineswegs aber ein Reportatum. Es bliebe noch die Frage, ob die Auslassungen in M sämtlich auf Siger zurückgehen oder ob M eine Abkürzung dieser Redaktion ist. Die Technik des Variantenapparates wird bei der geringen Zahl von Hss nicht sehr störend empfunden. Gleichwohl wäre es besser, wenn man sich an die von Philologen in langjähriger Praxis ausgebildete Methode hielte. Was die Commenta angeht (S. 21 f. 125 128), so scheint die einfache Erklärung darin zu liegen, daß ursprünglich Kommentar und Quaestio vereint waren, daß man aber später den Kommentar als belanglos fortließ. Einige Reliquien sind aus Versen geblieben. P.

43. Stegmüller, F. r., Neugefundene Quaestiones des Siger von Brabant: *RechThAncMéd* 3 (1931) 158—182. — Dieser Aufsatz enthält nicht nur die beste Bibliographie der bisherigen Untersuchungen zur Überlieferung der Werke Sigers — auch die Verdienste früherer Zeiten werden gebührend berücksichtigt —; sie gibt auch eine genaue Beschreibung des Cod. 2299 Fondo Geral der Nationalbibl. Lissabon. In ihm fand St. neben manchen Opuscula des hl. Thomas, Gundissalvis und arabischer Schriftsteller auch ein neues Exemplar der *Impossibilia* und der Traktate *De aeternitate mundi* und *De necessitate et contingentia causarum* Sigers — letztere mit nicht unwesentlichen Abweichungen —; vor allem aber entdeckte er bisher unbekannte *Quaestiones morales* und *naturales* des gleichen Verfassers. Diese *Quaestiones* werden im Anhang veröffentlicht. Außerdem kann St. auf Anklänge besonders der *Quaestio de humilitate* an S. th. 2, 2 q. 161 a. 1, aber auch anderer Quaestiones an Artikel der *Summa* hinweisen. Im ersten Falle scheint unmittelbare Berührungszone vorzuliegen. Hat aber Siger oder Thomas die Priorität? Einiges deutet wohl eher auf die Priorität von Thomas. Bei der Nachprüfung des Textes der ersten Frage fielen einige Kleinigkeiten auf: S. 172 Z. 14 ist nach dem Zusammenhang wohl *nomina* statt *nota* zu lesen; Z. 16 kann die Lesung *nobis nisi* bleiben — „was uns die Tugend nur vorschützt“; Z. 21 wohl *unde etiam*

für unde enim. Zu den Hss von *De aeternitate mundi* ist noch Cod. 17 der Seminarbibl. Pisa fol. 116^r—117^r (saec. 13) nachzutragen (vgl. *Xenia Thomistica* III 276). R. Borsetti wird in nächster Zeit in den Aschendorffschen *Opuscula* eine Neuausgabe des sehr fehlerhaften Textes in Mandonnets Siger herausgeben. P.

44. *Sassen*, F., *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité: RevNéo-scolPh* 33 (1931) 170—179. — Im Interesse des wissenschaftlichen Fortschrittes ist es zu begrüßen, daß man allmählich mit einzelnen Thesen von Mandonnets Siger von Brabant, die als genialer Wurf ziemlich unbesehen hingenommen wurden, sich auseinandersetzt. S. untersucht die These von der doppelten Wahrheit bei Siger und er kommt zugleich mit Gilson auf Grund der Texte zur Ansicht, daß Siger dieselbe nie gelehrt hat, daß aber Thomas mit seinem Vorwurf recht behält, wenn er sagt, die Überbetonung der Vernunftschwierigkeiten gegenüber Glaubenswahrheiten und der Mangel einer Beantwortung derselben bilde eine wirkliche Gefahr für den Glauben. Solange Siger zugibt, daß die philosophischen Schlußfolgerungen falsch sein können und falsch sind, falls der Glaube das Gegenteil lehrt, ist er kein Anhänger der doppelten Wahrheit. Das aber hat er getan. Ist er Rationalist zu nennen, wie dies oft geschieht? Rationalist ist jener, der entweder keine der Vernunft unzugänglichen Wahrheiten anerkennt oder im Fall eines scheinbaren Konfliktes zwischen Vernunft und Glaube der Vernunft ohne weiteres den Vorrang einräumt. Beides ist bisher von Siger nicht bewiesen. Viel eher würde ich ihn wegen seiner Übersteigerung der Vernunftschwierigkeiten einen Wegbereiter des Skeptizismus nennen. P.

45. *Hocedez*, E., *Gilles de Rome et Saint Thomas: Mélanges Mandonnet* I 385—409. — In dieser sorgfältigen Arbeit wird auf Grund des Kommentars zum ersten Sentenzenbuch und zu *De causis* festgestellt, daß Aegidius von Rom Thomas gegenüber eine recht unabhängige, ja nicht selten kritisch-ablehnende Haltung einnahm. Für die historische Frage nach dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein ist es beachtenswert, daß nach Thomas bei den Engeln die Relation der Abhängigkeit sich unmittelbar auf die Form (Wesenheit) gründet, was ihm Aegidius, der sie als Verteidiger des realen Unterschiedes auf dem aus Wesenheit und Dasein zusammengesetzten Ding sich gründen läßt, sehr verbüelt. Im zweiten Teil geht H. auf die Bekämpfung des Aegidius durch die Thomisten ein. Neben Herveus wird Robert von Orford genannt — die falsche Bezeichnung Herford des Stamser Katalogs hat unverwüstliche Lebenskraft —. Ein näheres Studium des von H. genannten Cod. 217 des Magdalen College zu Oxford führte mich zur Überzeugung, daß wir hier die Gegenschrift Roberts von Orford gegen Aegidius besitzen. Dagegen legen die von H. mitgeteilten Proben aus Cod. Vat. 772, den er Orford zuteilen möchte, die Vermutung nahe, daß hier eine Jugendschrift des Thomas Sutton gegen Aegidius vorliegt. Doch muß diese Vermutung erst im einzelnen nachgeprüft werden. P.

46. *Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia* O. F. M. *Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*, quas ad fidem manuscriptorum edidit A. Deneffe S. J. (*Opuscula et Textus. Series scholastica* IX.) kl. 8^o (60 S.) Monasterii 1930, Aschendorff. M 1.20. — Von den zwei hier zum erstenmal veröffentlichten Abhandlungen über die leibliche Himmelfahrt Mariä stammt die erste aus der ersten, die zweite aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Verfasser der ersten ist Walter von Château Thierry, Kanzler der Pariser Universität und Bischof von Paris († 1249). Der

Inhalt seiner Abhandlung ist in den Worten gezeichnet: „Quod autem assumpta fuit in anima et corpore glorificato, quod pium est credere, probari potest per multas auctoritates et rationes“ (11, 18 ff.). Unter den Autoritätszeugnissen führt er mehrfach Augustinus, d. h. Pseudo-Augustinus, an. Die bei der Besprechung dieses Heftes in RechThAncMéd 3 (1931) Bulletin n. 738 p. 396* angegebenen Verbesserungen erkenne ich (außer 13, 3) an, bemerke aber, daß eine einfache Verschiedenheit der Handschriften in bezug auf die Wortstellung absichtlich im Apparat nicht vermerkt wurde. — Die zwei Fragen des Bartholomäus von Bologna sind sehr scholastisch gehalten. Der Verfasser, der die Unbefleckte Empfängnis ohne Bedenken leugnet, verteidigt nachdrücklich die leibliche Himmelfahrt. Die zweite Frage widmet er der Verteidigung des Satzes, daß Maria zuerst der Seele nach und dann nach einiger Zeit auch dem Leibe nach verherrlicht wurde. Hier findet sich auch ein Hinweis auf die Offenbarungen der hl. Elisabeth von Schönau. Von einer dritten und vierten Frage über die Erhöhung der Mutter Gottes und über das himmlische Fest bei ihrer Himmelfahrt ist noch der Anfang der Antwort abgedruckt. Deneffe.

47. Koch, J., Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren: *Mélanges Mandonnet* II 305—329. — K. betritt in dieser Arbeit, die bahnbrechend sein dürfte, das lange vernachlässigte Gebiet der Geschichte der theologischen Zensuren. Er behandelt eine Zeit kräftiger Entwicklung. Zunächst gibt er eine Übersicht des bisher bekannten Materials, die 15 Hauptnummern umfaßt. Darauf untersucht er das Verhältnis der „articuli“ zu ihren Quellen, soweit dieses heute sich feststellen läßt. Ungemein interessant ist es, die allmähliche Entwicklung in den Zensuren zu verfolgen, vom einfachen *error* in den älteren Listen bis zu all den Abstufungen in der Zensurierung Olivis und Ockhams. Endlich wird das Entstehen einer solchen Zensur und das allmähliche Heranziehen der Theologen und Universitätslehrer zu diesem Geschäft geschildert. Eine größere Arbeit wird das im Artikel oft nur Angedeutete weiter ausführen. — Einige Bemerkungen dürfen für den ferneren Ausbau nicht ganz unnütz sein. Anfänge solcher theologischen Zensuren finden sich bereits bei der Anklage gegen Gilbertus Porretanus (vgl. die *Epistola Gaufredi*, Mansi 21, 728—735). Die Bemerkungen Alberts zu den Fragen des Aegidius von Lessines (316—317) scheinen weniger in diesen Zusammenhang zu passen, da sie rein philosophisch sind. Daß der 1241 verurteilte Frater Stephanus der spätere Magister Stephanus de Varnezia sei, ist nicht bewiesen, ja sehr unwahrscheinlich. Ein wegen so grober Irrtümer Verurteilter wird im allgemeinen nicht später magister in theologia. Eine „Kommission“ (327) hatte bereits der Kardinallegat Odo 1248 vor Verurteilung des Talmud gebildet; an ihr nahmen auch Nicht-Magistri teil. Ist nicht aus der Beschwerde Eckeharts zu viel gefolgert? Vielleicht dürfte der Grund, weshalb er andere Richter als den Papst und die Pariser Universität ablehnt, in einem Privileg der Pariser Magistri liegen. Eine interessante Liste von theologischen Zensuren, bis heute die älteste mit abgestufter Beurteilung, habe ich vor einigen Jahren in Assisi gefunden. Es ist die von Wilhelm von Mare aufgestellte Liste der Irrtümer des hl. Thomas — der Grundstock des *Correctoriums* und jene Liste, die man nach dem Straßburger Kapitel an den betreffenden Stellen der *Summa* eintragen sollte. Sie führt jedesmal an, inwiefern der Artikel dem Glauben oder der Pariser Liste von 1277 widerspreche. Ich werde dieselbe in allernächster Zeit in den RechThAncMéd veröffentlichen. Pelester.

48. Grabmann, M., Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320): *Mélanges Mandonnet* II 331—352. — Ein neuer, überaus bemerkenswerter Beitrag zur Geschichte des lateinischen Averroismus. Gr. stellt in Taddeo da Parma den ersten bis heute bekannten Averroisten in Italien fest. Auf Grund der Schriften in Cod. I III 6 der Bibl. nazionale von Florenz, Cod. lat. 15805 der Bibl. nat. von Paris, Cod. I 90 Sup. der Bibl. Ambrosiana zu Mailand, Cod. F 380 der Ampl. zu Erfurt ergeben sich als seine Werke: *Quaestiones super libro de anima*. — *Quaestio disputata, utrum dimensiones interminate precedant formam substantialiem in materia et utrum corrumptantur supposito quod precedant*. — *Q. disp., utrum in anima sensitiva sit aliquis sensus agens*. — *Q. disp., utrum elementa sub propriis formis maneant in mixto*. — *Commentum super theoreticam planetarum* (341). Nach den handschriftlichen Mitteilungen der Quellen war Taddeo 1318 und 1321 Professor in Bologna. Andere sichere Nachrichten fehlen einstweilen. Eine Analyse zweier Quästionen aus dem Animakommentar zeigt ihn aber deutlich als reinen Averroisten, der z. B. den Monopsychismus vertritt, wenn er auch formelhaft am Schlusse solcher Quästionen, um sich gegen die Kirche zu sichern, hinzufügt: „*Non cogitet quis, que dicta sunt fore dicta asserendo sed recitando*“ (348). So vermehrt dieser Beitrag unsere bisherige Kenntnis des Averroismus bedeutend. Weisweiler.

49. Durandi de S. Porciano Tractatus de habitibus. *Quaestio quarta [de subiectis habituum]*. Addita *Quaestione critica Anonymi cuiusdam ad fidem codicium manu scriptorum edidit Josephus Koch* (*Opuscula et textus. Ser. schol. ed. cur. M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. Fasc. VIII.*) (80 S.) *Monasterii* 1930, Aschendorff, M 1.50. — Der verdiente Durandusforscher gibt hier auf Grund des Cod. 226 der Madrider Nationalbibl., der Cod. Vat. lat. 1121, 1076 und 1086 und des Cod. Amplon. (Erfurt) F 369 die *Quaestio* des Durandus über die umstrittene Frage *De subiectis habituum* heraus. Ein alter Thomist fügt in dem Cod. Amplon. eine Entgegnung hinzu, welche K. dankenswert bedruckt. So ist das Heft recht geeignet für Seminarübungen, da beide Seiten der Frage beleuchtet werden. W.

50. Xiberta, B. F. M., *Le Thomisme de l'Ecole Carmélitaine: Mélanges Mandonnet* I 441—448. — X. zeigt, daß zwar einige Lehrer des Karmeliterordens wie Guido von Terrena, der Schüler des Aristotelikers Gottfried von Fontaines, ferner Gerhard von Bologna und Sibert van Beek Thomas in etwa nahestanden, dabei jedoch durchaus ihre Selbständigkeit wahrt. Andere dagegen, wie die Engländer Robert Walsingham und Johann Baonthorp, folgten weit mehr Heinrich von Gent. Von einem Thomismus in der mittelalterlichen Karmelitenschule kann man nach X. kaum reden. Zu Ende des 16. und im 17. und 18. Jahrhundert wollten die einen die Karmeliter eng an Thomas knüpfen, während andere Baonthorp zum Ordenslehrer zu erheben suchten. Aus dieser Studie und ähnlichen, wie jener von Hochedez, gewinnt man den Eindruck, daß in den mittelalterlichen Schulen bei aller Treue gegen das überlieferte Glaubensgut bedeutend mehr Freiheit herrschte als in den folgenden Jahrhunderten, jedenfalls nicht zum Schaden der theologischen Wissenschaft. Es wäre die schönste Frucht der Enzyklika *Studiorum ducem*, die allen Theologen und christlichen Philosophen Thomas zum Führer und hehren Vorbild gibt, dabei aber auch, und gerade nach seinem Beispiel, für alle die volle katholische Freiheit in der Erforschung des Wahren betont, wenn allmählich die Voreingenommenheit, Enge und Unduldsamkeit gegen andere, die nur zu oft mit dem Begriff

„Schule“ verbunden ist, einem Geiste Platz mache, der nicht zuerst die Schule sucht, sondern die Wahrheit und nichts als die Wahrheit, einerlei, ob er sie in diesem oder jenem Lager findet. Pelster.

3. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik.

51. Schwarz, H., Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, Band 1. gr. 8° (VIII u. 340 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. M 16.—; geb. M 19.— Wie die bekannte Sammlung „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ ohne Vermittlung Dritter das Werden der philosophischen Werke aus der persönlichen geistigen Entwicklung der Denker verständlich machen will, so ist es die Idee dieser neuen Sammlung, die lebenden Systematiker der Philosophie ihre Gedankenwelt, ihr „System“ selbst in möglichst geschlossener Einheit sachlich darstellen zu lassen; gewiß ein Plan, von dessen sorgfältiger Durchführung ein neues, ausgezeichnetes Hilfsmittel für das Studium der Philosophie zu erhoffen ist. Der vorliegende erste Band ist ein glücklicher Anfang, wenn auch naturgemäß nicht alle Beiträge in gleich vorzüglicher Weise den Zweck der Sammlung erfüllen. Mit vorbildlicher Klarheit legt Br. B a u c h (225—280) die Grundzüge seines idealistischen Systems dar; um so unabweisbarer drängen sich freilich die Fragen auf, die noch kein Idealist befriedigend beantwortet hat: Welches ist das Subjekt, das die Kategorien und Ideen entspringen läßt, und was ist schließlich der vielgepriesene „Gegenstand“, wenn er weder Realität noch auch bloß das Augenblicksgebilde meines gegenwärtigen Denkaktes ist? Erkenntnistheorie wird eben, wenn sie ihre Aufgabe lösen will, notwendig zur Metaphysik der Erkenntnis, wie N. Hartmann (281—340) mit Recht betont. Auch sonst sind dessen Ausführungen, die den metaphysischen Problemhintergrund der einzelnen Wissenschaften und Zweige der Philosophie aufdecken, außerordentlich anregend. Wenn er freilich in der Betonung der „Aporetik“ und der Ablehnung aller „konstruktiven Systeme“ so weit geht, daß er selbst die Lösung der dringendsten Menschheitsfragen auf eine unabsehbare Zukunft aufgeschoben wissen will, so ist das gegen die menschliche Natur; die Natur aber, sagen die Alten, „non deficit in necessariis“. Dagegen sind die Warnungen H.s nur zu berechtigt gegenüber so verstiegenen Konstruktionen wie etwa der Geltungphilosophie R. Höngs-walds (191—224), dem eine Theorie des Urteils zur Grundlage aller Philosophie wird, oder gegenüber der trotz aller Verwahrungen pantheistischen „Philosophie des Ungegebenen“, wie sie H. Schwarz (57—126) vorträgt. Reich an wertvollen Gedanken ist die gedrängte Zusammenfassung, die H. Driesch (127—190) von seiner „Ordnungslehre“ und „Wirklichkeitslehre“ bietet; in dieser Zusammenfassung des ganzen Systems tritt freilich um so befreundlicher hervor, daß die Naturphilosophie mitsamt dem Vitalismus, die Psychologie und die Geschichte der bewußtseinsimmanenten „Ordnungslehre“ zugeteilt werden, so daß es unentschieden bleibt, ob nicht das Ganze vielleicht nur „mein geordneter Traum“ (172) ist. Hier macht sich das Fehlen einer tief begründeten realistischen Erkenntnistheorie geltend. Derselbe Mangel zeigt sich leider auch bei J. Volkelt (1—56). Seine Erkenntnistheorie ist mehr eine Beschreibung der natürlichen Gewißheit als eine philosophische Begründung derselben. Damit mag es wohl zusammenhängen, daß er seinen Ausführungen über Metaphysik philosophisch nur Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben wagt. Inhaltlich berühren diese nicht ganz vollendeten Darlegungen,

an denen V. bis kurz vor seinem Tode arbeitete, sehr wohltuend. Sie offenbaren einen edlen und tiefen Denker, der sich offen zu Gott, dem unendlich Vollkommenen, der aus Liebe diese Welt erschaffen hat, bekennt.

52. Pirotta, A., O. P., *Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Vol. I. *Philosophia Rationalis*, 8° (XII u. 265 S.; 4 Tafeln) Turin 1931, Marietti. L 12.— P. gibt eine gründliche, klare und übersichtliche Darstellung der aristotelisch-thomistischen Logik. Die Einteilung des Stoffes entspricht der bei Johannes a S. Thoma (I. *Logica formalis*, unterteilt nach den drei elementaren Denkformen; II. *L. materialis*: Notwendigkeit und Natur der Logik; Lehre von den Allgemeinbegriffen: *praedicabilia*, *praedicamenta* usw.; vom Beweis). Auch für den Lehrer wertvoll sind die reichen Literaturangaben, die zu den einzelnen Fragen Texte aus Aristoteles, Albert, Thomas, Cajetanus und andern Scholastikern zusammenstellen. Auch moderne Autoren und Fragestellungen sind nicht ganz unberücksichtigt geblieben; doch dürfte hier entschieden mehr geschehen; dafür würde man eine kürzere Darstellung mancher scholastischer Lehrstücke allzu rein formaler Art (z. B. über *appellatio* usw., Schlußfiguren, Fehlschlüsse) gern in Kauf nehmen. — Einige Einzelheiten: In n. 120 ist der eigentlich disjunktive Satz nicht erklärt, der aber n. 218 vorausgesetzt wird. In n. 379 wird versucht, die sachliche Übereinstimmung der Definition, nach der das *Proprium „necessario consequens“* ist, mit der andern, nach der es „*omni et soli convenit*“, darzutun; aber mit welchem Recht gesagt werden kann „*quia talem essentiam necessario sequitur, nulli alteri praeter ipsam potest convenire*“, ist schwer einzusehen.

de Vr.

53. Manheim, Ernst, *Zur Logik des konkreten Begriffs*. gr. 8° (XI u. 157 S.) München 1931, Beck. M 8.— Das Buch entwickelt die Grundgedanken der Logik des Verf.; diese hat keine Ähnlichkeit mit der klassischen Logik von Aristoteles bis hinab zu Erdmann, Wundt, Pfänder. Am nächsten steht sie der Logik Hegels, wenn sie auch in vielem sachlich davon abweicht, z. B. den Dreitakt Hegels durch einen Viertakt ersetzt. Es ist ein dialektischer Begriffsrealismus, der die abstrakteren Begriffe in konkretere überführt. M. bringt, um den Gegensatz der Systeme zu veranschaulichen, das Beispiel: Ein Haus brennt nieder. Da wird nicht allein das Haus vernichtet, sondern das Feuer, das Zwischenglied zwischen dem Haus und dem Schutt, vernichtet auch sich selbst (schließlich). Das Feuer ist also Vernichter der Vernichtung des Hauses; also, wie er meint, nach gewöhnlicher Logik gleich einer Erhaltung des Hauses, was doch sinnlos ist, während es in den dialektischen Prozeß mit dem Umschlag der Negation in Position usw. gut passe. — Aber hier wird der Zeitunterschied vergessen; nur das Feuer, das Nahrung findet, vernichtet das Haus; mit fehlendem Material geht es selbst zu Ende, kann aber kein Haus mehr erhalten, da Feuer und Haus nicht mehr da sind. — Die im Buch angewandte Art wird dem, der von der gewöhnlichen Philosophie mit ihren klaren Definitionen und sorgfältigen Beweisen herkommt, unverständlich und unbewiesen erscheinen. Schon der wohl größte Logiker des 19. Jahrhunderts, Bolzano, der sich immer mit der Logik Kants in eingehendster Weise auseinandersetzte, verzweifelte daran, bei Hegel einen vernünftigen Sinn zu finden. Das gleiche gilt auch beim vorliegenden Buch, das wohl nur bei Kennern der Hegelschen Art des Philosophierens auf Verständnis rechnen darf. Fröbes.

54. *Zamboni*, G., *Sistema di gnoseologia e di morale*. gr. 8° (193 S.) Roma 1930, Editrice Studium. *L* 14.— *Z.* will, hauptsächlich zum Gebrauch seiner Schüler, in aller Kürze die Grundzüge der Erkenntnislehre und der Ethik darlegen, wie sie ihm bei Lesung und Erklärung der Klassiker der Philosophie als Richtlinien für die Beurteilung dienen. Die überaus klaren Ausführungen scheinen uns jedoch über diese engere Bestimmung hinaus Beachtung zu verdienen, namentlich der erste Teil, die Erkenntnislehre. *Z.* teilt sie in eine beschreibende und eine kritische „Gnoseologie“ ein. Es ist ein frisches, lebendiges Philosophieren, das unvoreingenommen vom Gegebenen ausgeht und sich von den Dingen selbst leiten läßt. Wir finden meisterhafte Analysen und manch feine Beobachtung des Getriebes unserer Erkenntnis. Die Probleme werden in ihrer Ursprünglichkeit aufgedeckt. Ein Lehrer der Philosophie kann hier reiche Anregung für seinen Unterricht finden. Inhaltlich scheint uns besonders die entschiedene Betonung der Bedeutung des Selbstbewußtseins für Aufbau und Gewißheit unserer Erkenntnis beherzigenswert, dann auch die Bemerkungen über den Übergang von der sinnlichen zur intellektuellen Erkenntnis und über die ersten Prinzipien. Daß jedoch gewisse Empfindungen und Gefühle von uns unmittelbar als ausgedehnte Seinsweisen unseres Ich erlebt werden (123), dürfte mit den Ergebnissen der Psychologie schwer in Einklang zu bringen sein; die kritische Begründung der ontologischen Realität der Außenwelt wird also auf diesen Weg verzichten müssen. Bedenken kann auch die Fassung des Substanzbegriffes erregen (78—81): Wenn das „Seinen-eigenen-actus-essendi-Haben“ so sehr das Wesen der Substanz ausmacht, daß jedes Akzidens nur durch Teilnahme am Sein der Substanz existiert, wie ist dann ein *accidens separatum* auch nur absolut möglich? — Der zweite Teil des Werkes bringt vor allem feinsinnige Analysen der freien Willensentscheidung und der sie vorbereitenden Akte.

55. *Barron*, J. Th., *Elements of epistemology*. 8° (X u. 225 S.) London 1931, Burns, Oates and Washbourne. Geb. *Sh* 7/6. — *B.* will in möglichst leichter Weise eine erste Einführung in die Fragen der Erkenntnistheorie bieten. Mit besonderer Berücksichtigung englischer und amerikanischer Philosophen legt er die verschiedenen Ansichten über Ursprung und Geltung unserer Erkenntnis auseinander und beurteilt sie vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes. Einzelne Abschnitte, z. B. die über den objektiven Idealismus und den amerikanischen Realismus, bieten bedeutend mehr als die üblichen Lehrbücher. Im 2. Kapitel fordert *B.* die Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnistheorie, gewiß mit vollem Recht für eine streng reflex-philosophische Behandlung der Fragen. Aber eine solche bietet *B.* nicht, sie wäre wohl auch schwer vereinbar mit der erstrebten möglichst leichten Verständlichkeit. Tatsächlich setzt *B.* sehr viel auf Grund der natürlichen Gewißheit ungeprüft voraus. Das mag für lebenswichtige Fragen seine Berechtigung haben. In rein wissenschaftlichen Dingen aber, wie z. B. in der Frage nach der Natur der sinnlichen Wahrnehmung, können wir die Berufung auf die allgemeine Auffassung nicht als berechtigt gelten lassen, namentlich wenn es sich um eine keineswegs eindeutig geforderte Auslegung dieser Auffassung handelt.

de Vries.

56. *Kalffelz*, F., *Zur Kritik der Wesensschau*. 8° (58 S.) München 1930, Oldenbourg. *M* 2.— *K.* wendet sich zunächst gegen die Begründung synthetischer Notwendigkeitsurteile durch „Wesenschau“. Darunter versteht er ein unmittelbares Erfassen des notwendigen Zusammenhangs zwischen den durch abstrakte Begriffe gegebenen Wesenheiten. Die Tatsächlichkeit einer solchen Wesenschau will

er zwar nicht unbedingt in Abrede stellen, meint aber, sie sei höchstens eine seltene Gabe einiger Bevorzugter und darum für die Wissenschaft, die grundsätzlich allen zugänglich sein müsse, nicht anwendbar. Daß die Wesensschau nicht allgemein verbreitet sei, wird dadurch begründet, daß sie von vielen geleugnet werde; eine Bewußtseinstatsache, die wirklich da sei, könne man aber nicht ernstlich leugnen. Trotzdem will K. im Gegensatz zu Hessen die Annahme synthetischer Notwendigkeiten nicht zu einer Sache blinden Vertrauens machen. Er versucht vielmehr im Anschluß an Geyser, teilweise auch in kritischer Auseinandersetzung mit ihm, eine Erklärung, nach der die Erkenntnis solcher Notwendigkeiten durch Zusammenwirken bloßer Einzelerfahrung und rein analytischer Denkgesetze zustande käme. — Indessen scheint uns die gebotene Erklärung die eben abgewiesene „Wesensschau“ unvermerkt doch wieder einzuführen. Voraussetzung der Anwendung der Denkgesetze soll nämlich die Feststellung sein, in welchen „Momenten“ eines durch Erfahrung gegebenen Gegenstandes ein ebenfalls erfahrungsgemäß festgestellter Sachverhalt begründet ist. Also soll z. B. festgestellt werden, daß in dem von mir gesetzten Willensakt die Beziehung des Verursachtseins ihr spezifisches Fundament gerade im Beginnen-zu-sein hat, oder anders ausgedrückt, daß er gerade als beginnend verursacht ist. Wie sich diese Einsicht von der vorher abgelehnten „Wesensschau“ wesentlich unterscheiden soll, ist schwer einzusehen. Die gegen die Allgemeinheit einer solchen „Wesensschau“ vorgebrachten Gründe scheinen uns nicht durchschlagend; ebenso könnte man „beweisen“, daß viele Menschen keine Begriffe und kein Ichbewußtsein haben! — Die positive Bedeutung der Schrift scheint uns vor allem darin zu liegen, daß sie durch Hinweis auf die Probleme und auf verschiedene Lösungsmöglichkeiten zur Besinnung und Stellungnahme in diesen grundlegenden Fragen geradezu nötigt. de Vr.

57. Jansen, B., Die Geltung des Satzes vom zureichenden Grund: PhJb 44 (1931) 401—409. — Gegenüber den Einwendungen von Geyser, Straubinger und Sawicki gibt J. wertvolle Ergänzungen und Erläuterungen zu seinen früheren Darlegungen über das Prinzip vom zureichenden Grund: Das Prinzip ist nicht „restlos“ auf das Kontraktionsprinzip zurückführbar; denn der Prädikatsbegriff geht über den Inhalt des Subjektsbegriffes hinaus; darum spricht man auch besser nicht von einem „analytischen“ Satz. Letztlich wird das Prinzip durch unmittelbare Einsicht in den Wesenzusammenhang der Inhalte gewonnen. Weiter unterscheidet J. die zwei Seiten des Prinzips: seine Anwendung auf notwendige und auf contingente Sachverhalte. Gewiß wird nun J. auch nichts dagegen haben, wenn jemand die entscheidende letzte Einsicht gerade bei dem Satz „Das Kontingente ist durch ein anderes“ ansetzt und das Prinzip vom Grund in seiner allgemeinsten Fassung erst als eine nachträgliche Zusammenfassung ansieht. de Vr.

58. Gomperz, H., Wie kann die Deduktion zu neuen Ergebnissen führen?: Kant-Studien 35 (1930) 466—479. — Die Deduktion kann zu psychologisch, aber nicht zu logisch Neuem führen, wenn der Gesamtkomplex betrachtet wird. Indessen kann der Syllogismus neue Ergebnisse zeitigen, insofern der Schlußsatz in keinem der beiden Vordersätze, jeder für sich betrachtet, enthalten ist. Zu neuen „Tatsachen“ können weder die Deduktion noch die Induktion führen, sondern nur zu neuen „Sachverhalten“ (Hypothesen?), die bloß durch Beobachtung auf ihre Tatsächlichkeit geprüft werden können. — In der Anwendung auf die Realwissenschaften scheint der Verf. den Nominalismus zu vertreten. Rast.

59. Freytag, W., Religion und Logik (Mann's Pädag. Magazin Heft 1266). 8° (32 S.) Langensalza 1929, Beyer u. Söhne. M 0.75 — In leicht verständlicher, anregender Dialogform verteidigt Fr. die Logik und die Geltung ihrer Gesetze auch für unser religiöses Erkennen; über die Möglichkeit eines Gottesbeweises äußert er sich freilich zweifelnd. de Vries.

60. Traub, Friedrich, Existentielles Denken: ZThK 39 (1931) 261—285. — T. kommt zu dem Ergebnis: „Das, was man existentielles Denken nennt..., ist ein Denken, an dem der Mensch nicht bloß mit seinem Verstand, sondern mit seinem ganzen Sein, seiner ganzen Existenz beteiligt ist“ (284); also ein Erkennen mit Erlebnischarakter. Ein solches Denken finde sich darum der Sache nach in allen theologischen Schulen, auch bei Schleiermacher; und mit ihm betrete auch die dialektische Theologie tatsächlich den Boden des Erlebnisses. — In dieser Diskussion scheint wohl die Hauptfrage übergangen zu sein; denn „existentielles Denken“ soll doch wohl bedeuten, daß nicht bloß die Möglichkeit des Zustandekommens einer Erkenntnis und ihr Einfluß auf das Leben des Denkenden, sondern auch die Wahrheit ihres Inhaltes von der existenziellen Haltung des denkenden Daseins abhängt. Erstes ist natürlich selbstverständlich. Das zweite setzt die radikale Zeitlichkeit des Erkennens und seinen Charakter als Entwurf voraus. Allerdings ist dann nicht mehr einzusehen, wie noch Theologie möglich sein soll; nur Paradoxe können da eine Scheinlösung bringen. Die Wendung von Gott zum gläubigen Menschen als Gegenstand der Theologie liegt da begründet. Brunner.

61. Gomperz, H., Über Sinn und Sinngesetze, Verstehen und Erklären. gr. 8° (VIII u. 256 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 12.50; geb. M 15.— G. sucht nach der dem mannigfaltigen Sprachgebrauch zugrunde liegenden allgemeinsten Bedeutung des Wortes „Sinn“ und kommt schließlich zu dem Ergebnis: Sinn hat, was auf Grund einer Bereitschaft des erkennenden Subjekts durch seine Form zu einer bestimmten Auffassung auffordert und durch seinen Inhalt diese Auffassung auch wirklich gestattet. Die Bereitschaft zu einer bestimmten Auffassung wird vor allem durch die Gewohnheit geschaffen, so daß also das Altgewohnte als solches uns am meisten „verständlich“ ist — eine freilich nicht gerade sehr tiefe Auffassung. So ist es nicht zu verwundern, daß G. dem „Verstehen von Sinn“ auch für die Geisteswissenschaften fast nur die Bedeutung einer Vorstufe des „Erklärens“ (= Aus-einem-allgemeinen-Gesetz-Ableitens) zuerkennt. — Die überaus breiten Ausführungen wirken nicht sehr überzeugend. Ein Vertreter der „verstehenden Wissenschaft“ könnte entgegnen, G. komme nur deshalb zu seinem negativen Ergebnis, weil er 1. fast nur die allgemeinsten und daher inhaltärmste Bedeutung des vieldeutigen Wortes „Sinn“ betrachte und 2. das positivistische Wissenschaftideal zugrunde lege, nach dem die Aufgabe der Wissenschaft nur die Ermittlung und womöglich Vorhersage neuer Tatsachen ist. de Vries.

62. Oakley, Hilda, Reality in History: Philosophy 6 (1931) 472—484. — Die Behandlung der Geschichte als Wissenschaft mit den Prinzipien der Naturwissenschaft wird aus zwei Gründen abgelehnt: wegen der Unendlichkeit der Individualität in der Geschichte (als Geschehen) und der schöpferischen Kraft ihres Voranschreitens. Nur erfährt man nicht, nach welchem Auswahlprinzip nun die Geschichtswissenschaft bei dieser Unendlichkeit — die übrigens, was O. zu übersehen scheint, auch für die Naturwissenschaft im Material besteht — vorangeht. So ist auch keine Antwort möglich auf die Frage nach dem Erkenntniswert historischer Arbeit. Diese wird in das Gebiet

der Kunst verwiesen, was schon der gewöhnlichen Auffassung vom Sinn der Geschichtsschreibung widersprechen dürfte und auch nicht haltbar ist.

63. Burkamp, W., Die Struktur der Ganzheiten. gr. 8° (XVI u. 378 S.) Berlin 1929, Junker u. Dünnhaupt, M 18.—; geb. M 20.— Vom Sprachgebrauch ausgehend bestimmt B. ein Ganzes als „eine durch sinnbedingten Zusammenschluß aus Einheiten gebildete neue Einheit“; der „Sinn“, der die Zusammenfassung zu einer Einheit ermöglicht, kann sein: ein Formgesetz, Wirkungseinheit, Zweckeinheit oder abgeschlossen allseitige Wechselwirkung. Die folgenden Darlegungen bieten in sorgfältiger Kleinarbeit eine Fülle trefflicher Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen, die immer wieder an Beispielen aus den verschiedensten Sachgebieten erläutert werden (z. B. an den „Ganzheiten“: Organismus, Biozönose, psychische Gestalt, geistige Persönlichkeit, Volkswirtschaft usw.). Manche moderne Theorien, z. B. Köhlers Gestalttheorie, Drieschs Vitalismus, O. Spanns Ganzheitsauffassung in der Volkswirtschaft werden dabei kritisch gewürdigt. Drieschs Beweise aus dem „harmonisch-äquipotentiellen System“ als solchem scheinen B. nicht stichhaltig; nur die ungeheure Mannigfaltigkeit der Anpassungsmöglichkeiten scheint ihm eine Erklärung des organischen Lebens nach „partialkausalen“ Gesetzen unwahrscheinlich zu machen. Aber das Bestreben, höhere Ganzheiten überall auf niedere Wirkursachen zurückzuführen, also auch das Leben aus Anorganischem, Geistiges aus Biologischem (208 f. 248) zu erklären, bricht doch immer wieder durch. So kommt es nicht zur klaren Unterscheidung dessen, was die Scholastik *ens per se unum* und *ens per accidens unum* nennt. Diese Unklarheit zeigt sich auch im Kapitel „Realität und Ganzheit“; hier wird zwar mit Recht die Auffassung abgelehnt, die Ganzheit sei nur „ideale Zusammenfassung“; aber die wesentlich verschiedenen Stufen realer Ganzheiten werden nicht unterschieden. Die letzten Kapitel („Ganzheit und Methodik“) bringen manche beherzigenswerten Gedanken über Vorzüge und Gefahren des Einzelheiten isolierenden, des intuitiv-zusammenschauenden und des in Ganzheiten (Systemen) abschließenden Denkens.

64. Mausbach, Joseph, Dasein und Wesen Gottes. Erster Band: I. Die Möglichkeit der Gottesbeweise. II. Der kosmologische Gottesbeweis. 8° (XVI u. 254 S.) Münster 1930, Aschendorff, M 4.25; geb. M 5.60. — Nachdem der hochverdiente, inzwischen verstorbene Verfasser in dem zuerst erschienenen zweiten Bande den teleologischen Gottesbeweis dargestellt hatte (s. Schol 5 [1930] 151 f.), untersucht er im vorliegenden ersten Bande die Grundlagen der Gottesbeweise überhaupt, die metaphysische Geltung der ersten Prinzipien, vor allem des Kausalgesetzes; darauf folgt die Behandlung des kosmologischen Gottesbeweises, den M. etwas weiter faßt, so daß auch der Beweis aus der Kontingenz darunterfällt. Die allgemeine scholastische Lehre ist klar und leichtverständlich vorgetragen. Vor allem werden die Schwierigkeiten aus der heutigen Naturwissenschaft weithin berücksichtigt. Überhaupt dürfte dies wohl als das besondere Verdienst des vorliegenden Werkes anzusprechen sein. Verf. hat sich in bewundernswerter Weise in die neuesten naturwissenschaftlichen Theorien hineingearbeitet und mit den aus ihnen sich ergebenden Schwierigkeiten in lichtvoller Weise auseinandergesetzt. Sehr gerne hätte man deshalb gerade aus seiner Feder eine Untersuchung über das Wesen der Bewegung nach alter und moderner physikalischer Auffassung gesehen. Wenn eine solche auch nicht für den Beweis aus der Bewegung unbedingt erforderlich ist, so hätte sie sicher noch mehr dazu beigetragen,

das eigentliche Beweismoment herauszustellen. Vielleicht könnte man auch, besonders in der grundlegenden Einleitung, eine noch stärkere Bezugnahme auf moderne philosophische Gedankengänge und Systeme wünschen; das hätte auch gestattet, von den Grundlagen der scholastischen Seinslehre aus zu ihnen Stellung zu nehmen. Aber offenbar wollte M. sein Buch nicht allzu umfangreich werden lassen. Er hat auch gewisse Bedenken gegen die Formulierung: „Deus est ratio sui“ und damit gegen die Aufstellung des princ. rat. suff. als allgemeines Seinsgesetz. Doch liegt wohl eine wirkliche Schwierigkeit nur dann vor, wenn man diese „ratio“ wieder in der Art einer Ursache und als etwas von der ganzen göttlichen Wesenheit Verschiedenes auffaßt. Die Formel: „Deus est ipse sua ratio“, schließt vielleicht ein solches Mißverständnis besser aus. — Die beiden bisher erschienenen Bände lassen es infolge ihrer Gediegenheit um so mehr bedauern, daß der hochverehrte Verfasser die beiden noch geplanten nicht mehr veröffentlichen konnte. Doch war er vielleicht mit ihrer Vorbereitung so weit gelangt, daß man hoffen darf, auch sie werden noch der Öffentlichkeit übergeben werden.

Brunner.

65. Sperl, Johannes, Der Theismus als Optimismus des Dennoch. gr. 8° (117 S.) Leipzig 1930, Adolf Klein. M 4.— Im Idealismus, den er ablehnt, sieht S. eine Reaktion gegen die übertriebene Betonung der Transzendenz Gottes in der lutherischen Orthodoxie, die dann zum Deismus führte; demgegenüber machte der Idealismus wieder das Moment der Immanenz, wenn auch einseitig, geltend. S. setzt sich also mit der doppelten Frage auseinander, dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz und von der Allwirksamkeit Gottes gegenüber der Selbständigkeit des Geschöpfes. Die Tatsachen, die hier in Betracht kommen, werden ruhig und vollständig aufgeführt; eine Unterschlagung der einen Seite, wie sie nach S. der Barthschen Schule zugrunde liegt, will er nicht mitmachen. Weniger ist ihm die philosophische Begründung gelungen. Er glaubt, Gottesbeweise ablehnen zu müssen, weil sonst dem Glauben der Charakter der Entscheidung genommen würde; daß damit der Glaube etwas Unberechtigtes erhält, übersieht er mit der gesamten protestantischen Theologie. Nur das eine meint er feststellen zu können, daß die Wirklichkeit die Tätigkeit Gottes in ihr nicht ausschließt. Für Immanenz und Transzendenz gelangt er schließlich zu Definitionen, die sich völlig von dem entfernen, was man bisher unter diesen Ausdrücken verstand: Immanenz ist die Bezeichnung „für eine vorletzte, im Grunde eben nicht selbständige, sondern der Auflösung fähige und für sie bestimmte Wirklichkeit“ (41); Transzendenz ist das Gegenteil davon. Dem zweiten Problem gibt S. folgende, natürlich unhaltbare Lösung: „Es besteht ein Wirkungsmomismus Gottes bei gleichzeitigem Vorliegen eines Dualismus der Existenzweise zwischen Gott und Welt“ (33). Folgerichtig sieht er dann in der Sünde eine Selbstbeschränkung Gottes, da er mit Recht die menschliche Verantwortlichkeit wahren will. Das Buch schließt mit einem Programm des Kulturschaffens aus dem Glauben auf Grund des Theismus. Auch hier herrscht das erwähnte Mißverhältnis zwischen Forderung und Begründung. Daß er von der rein lutherischen Linie abweicht, fühlt S. selber; daß vom Luthertum aus eine Begründung seiner Forderung kaum möglich ist, zeigt das Buch.

Br.

66. Garvie, A. E., The Constant and the Contingent in Human Thought and Life: Philosophy 6 (1931) 485—490. — Religion als Anerkennung einer Realität jenseits von Natur und Menschheit ist so alt wie die Menschheit und eine genau so spontane Antwort des Menschen auf seine Welt wie Wissenschaft, Philosophie, Kunst, Sittlichkeit. Darum hat sie dieselbe Berechtigung, die auch durch das Irr-

tümliche in Einzelheiten nicht erschüttert wird. — Es wird nicht weiter gefragt, was in der Welt die religiöse Antwort immer veranlaßt und wie berechtigt diese ist; dies hieße eben einen Gottesbeweis führen. Es ist auch nicht klar, ob Gott für G. ein persönliches und existierendes Wesen ist, oder nur ein abschließendes Ideal. Br.

67. Monroe, Kenneth M., *The Problem of Primal Religion*: Bibliotheca Sacra 88 (1931) 166—182. — M. gibt einen kurzen Überblick über die evolutionistische Lehre von der Entwicklung der Religion und die damit verbundene Leugnung eines Urmonotheismus. Die Fehler dieser Theorie sind: aprioristische Leugnung des Zeugnisses der Offenbarung, unbewiesene Voraussetzung der Richtigkeit der Evolutionstheorie, Übersehen allen Materials über die Religion der Primitiven und den ältesten Zustand der Religion in Ägypten, Babel und Indien. Statt Entwicklung herrscht auf dem Gebiete der Religion Degeneration überall da, wo Gott nicht eingreift, was an Hand von Röm 1 gezeigt wird. Br.

68. Karsten, R., *Die Seelenvorstellung der Naturvölker*: Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Soziol. 7 (1931) 168—181. — K., der mehrere Jahre hindurch in Südamerika die Mentalität der Primitiven studiert hat, wendet sich hier gegen die Theorie von Lévy-Bruhl von einer prälogischen Mentalität des Primitiven. „Er [Lévy-Bruhl] geht von fertigen Theorien aus und sucht diesen empirische Gültigkeit zu geben, indem er die ethnologischen Tatsachen nach seiner vorgefaßten Meinung erklärt.“ K. hat immer gefunden, daß die Anschauungen der Primitiven, besonders ihr Animismus, im ganzen sehr logisch aufgebaut sind und sich ihr Denken von dem unsern nicht wesentlich unterscheidet; allerdings sind sie voreilig in der Annahme von Kausalzusammenhängen, was ja aber auch beim Europäer vorkommt. Was den Seelenbegriff der Naturvölker angeht, so findet K.: „Alle Naturvölker ... scheinen die ‚Seele‘ als ein schattenartiges Ebenbild des menschlichen Körpers aufzufassen, als ein Wesen, das gewöhnlich mit dem Hauch oder Atem identifiziert wird und im Augenblick des Todes aus dem Körper entweicht.“ — An diesen dankenswerten Ausführungen wäre nur zu beanstanden, daß K. die Tatsache gar nicht in Betracht zieht, daß die menschliche Sprache Geistiges nur in Worten auszudrücken vermag, die vom Anschaulichen herstammen. Am meisten macht sich dieser Mangel in seinen Ausführungen über den christlichen Seelenbegriff bemerkbar. Br.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

69. Jaffé, George, *Zwei Dialoge über Raum und Zeit*. kl. 8° (104 S.) Leipzig 1931. Akademische Verlagsgesellschaft. M 5.20. — Die beiden Dialoge schließen sich an Berkeley's „Three Dialogues between Hylas and Philonus“ an. Der erste Dialog ist schon in der Vierteljahrsschrift f. wissensch. Phil. u. Soziologie erschienen. In ihm versucht der Verf. in das Wesen der räumlichen Anschauungsform einzudringen, indem er die Frage behandelt, welchen Einfluß die Erfahrung und unsere Sinne auf die Ausbildung der Raumanschauung haben. Er geht von der Tatsache aus, daß die Sinneswahrnehmungen, welche uns die einzelnen Sinne verschaffen, nicht nur getrennt vorstellbar sind, sondern auch in manchen Fällen einander widersprechen können. Er kommt zum Schluß, daß die Raumvorstellung nicht vor aller Erfahrung angeboren ist. Sie wird erst an der Erfahrung gewonnen, und sie kann je nach der Art der Erfahrung verschiedene Formen annehmen. Dann zeigt J., wie wir trotzdem imstande sind, Aussagen über räumliche Beziehungen zu machen (d. h. Geometrie zu

treiben), welche einen höheren Gewißheitsgrad haben, als irgendwelche Erfahrungstatsachen. Dieser Dialog ist eine ausgezeichnete Widerlegung der Anschauungen Kants über den Raum. — Der zweite Dialog hat die Relativitätstheorie zum Gegenstande. Der Verf. ist mathematischer Physiker. Math. Formeln sind ganz vermieden, aber math. Denken und math. scharfe Begriffsbildung beherrscht die ganze Darstellung. Hier wird knapp und klar alles geboten, was der Philosoph über die R.-Th. wissen muß. Die Dialogform der Darstellung hat den Vorteil, daß die Schwierigkeiten gegen die R.-Th. und ihre Lösungen scharf hervortreten. Eine unliebsame Breite muß man allerdings mit in Kauf nehmen.

Steichen.

70. *Garrigou-Lagrange*, R., *Hasard ou finalité? Sens commun et philosophie*: RevThom 36 (1931) 662—680. — In Form eines Dialoges zwischen Aristoteles und einem Sophisten wird eine anregende Darlegung der Gedanken des 5. bis 9. Kap. aus dem 2. Buch der arist. Physik geboten. Die Zufallshypothese wird in all ihren Verzweigungen verfolgt und widerlegt. Der entscheidende Kerngedanke ist, daß das Zufällige oder Akzidentelle absolut das Notwendige oder Wesenhafte als seine Möglichkeitsbedingung verlangt; sonst hebt der Zufall sich selbst auf und es gibt überhaupt nichts mehr. So muß man wenigstens ein Minimum an Finalität annehmen, die als „sensible per accidens“ erfaßt und durch ihren Zusammenhang mit der Eignung und dem Streben der Naturdinge als allgemeingültig erwiesen wird. Es handelt sich hierbei um eine neue Art des Seinsgrundes; über den Potenzbegriff mündet die Finalität in das Sein ein. Lotz.

71. *Reichenbach*, R., *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, 8^o (64 S.) Leipzig 1931, Meiner. M 1.80. — Unter der „heutigen Naturphilosophie“ versteht Verf. seine eigene und die seiner Freunde und Meinungsgenossen, die vom „schulphilosophischen“ Denken der Zeit stark abweicht. Dieses wird denn auch einleitend scharf angegriffen: Es sei unfähig, das naturwissenschaftliche Erkenntnisverfahren in seiner gegenwärtigen höchst komplizierten Form zu durchschauen. Abgelehnt wird der Primat der Philosophie, proklamiert die Autonomie der Probleme. Systembildung muß auf spätere Zeit verschoben werden. Von S. 13 ab werden als Inhalt und Programm der neuen Naturphilosophie folgende Problemkreise kurz besprochen: 1. der biologisch-psychologische (Lob des Mechanismus und der Köhlerschen physikalischen Gestalten); 2. die aus der modernen Physik herausgewachsenen Probleme (Raum und Zeit als Ordnungsmerkmale der Wirklichkeit; Beschränkung der Naturgesetze auf Wahrscheinlichkeitsgesetzmäßigkeit); 3. der mathematische Problemkreis (symbolische Logik, Axiomatik); 4. einige übergreifende Probleme (Realität der Außenwelt, Willensfreiheit). Zum Schluß: Die neue Naturphilosophie als Triumph des Rationalismus und Empirismus. Schmitz.

72. *Wandlungen und Fortschritte in Wissenschaft und Weltanschauung*. Beiträge zum Geistesleben der Gegenwart. Mit 27 Mitarbeitern hrsg. von Wolfgang Dennert. Lex.-8^o (VI u. 82 S.) Leipzig 1931, Ad. Klein. M 5.— Eine Sammlung von 28 Aufsätzen über Themen der Wissenschaft, besonders Naturwissenschaft, Kunst und Religion als Festgabe zum 70. Geburtstag E. Dennerts. Unter den Mitarbeitern Namen von bestem Klang, wie Bavink, Birkner, Driesch, Dyröff, v. Goebel, Hesse, Seeberg u. a. Wir möchten auf folgende, den Naturphilosophen betreffende Beiträge besonders hinweisen: Birkner, Das Alter des Eiszeitmenschen in Europa (7—12), stellt die Bedenken zusammen, die gegen die in letzter Zeit als sicher hingestellten hohen absoluten (mit Hilfe astronomischer Hypothesen gewonnenen) Zahlen

des Alters der eiszeitlichen Kulturen bestehen, und zeigt, daß noch lange nicht sichere Grundlagen für die Altersberechnung vorliegen. v. Goebel, *Lamarckius redivivus* (32—38): Das Auftreten erblicher Abänderungen infolge äußerer Einwirkungen ergibt sich teils als naheliegende Schlußfolgerung, teils als Beobachtungstatsache (Verteilung des Assimilationsgewebes und der Spaltöffnungen; biologische Formen bei *Viscum album* und pflanzenbewohnenden parasitischen Pilzen; Spezifität der Flechtenalgen). Das neuerdings häufiger beobachtete Auftreten von Mutationen als Stütze der Selektionstheorie zu bezeichnen, ist unberechtigt. Aber auch die durch äußere Einwirkungen induzierten Mutationen lösen das Problem der Entstehung der Arten und das Anpassungsproblem nicht. Für diese verwinkelten Probleme gibt es überhaupt keine einfache Lösungsformel. Riem, *Wandelungen in unseren Anschauungen vom Leben im Kosmos* (59—60), widerlegt die bekannte Ansicht von Pohle von der Bewohnbarkeit vieler außerirdischen Welten. Nur wenn einer aus der recht kleinen Anzahl der kühleren Sterne in einem sicher äußerst seltenen Sonderfall zu einem Planetensystem kommt und dieses sich ausnahmsweise nicht zu einem Zweikörpersystem umformt, sondern die optimale Lösung der Aufgabe nach v. Brunn findet, dann kann Leben gedeihen. K. C. Schneider, *Die Tragweite des Vitalismus* (65—71), bietet eine gründliche Kritik des neuesten Buches von Rinne, *Grenzfragen des Lebens*. Als Monist findet Rinne überall Übergänge vom Anorganischen zum Organischen, aber nur durch Jonglieren mit den Begriffen, zumal da, wo er das Wachstum der Kristalle mit der Assimilation vergleicht. Ferner benutzt Rinne gewisse Mängel in der Entelechielehre von Driesch als Stütze des Mechanismus zu Unrecht. Der letzte Aufsatz „Das Ringen um den Lebensbegriff“ (79—80) von A. Tschermak zeigt in gehaltvoller Kürze, daß ein exakt naturwissenschaftlicher Vergleich von belebtem und unbelebtem Stoff zur Erkenntnis eines ganz verschiedenen Verhaltens beider führt. Der Erscheinungsweise nach sind es zwei verschiedene Welten. Daraus ergibt sich für den besonnenen Naturforscher der ebenso ehrliche wie fruchtbare Standpunkt des phänomenologischen Dualismus.

S. 73. Sierp, Herm., *Über die Reizbarkeit der Pflanzen*: Stella Matutina Festschrift II 354—366. — Die Reizbewegungen der Pflanzen, das auffallendste Zeichen ihrer Reizbarkeit, wurde im Laufe der Zeit verschieden gedeutet. Mehrere griechische Philosophen sehen darin einen Beweis, daß die Pflanzen gleich den Tieren empfinden. Für Aristoteles und die Scholastik (Albert d. Gr.) sind sie nur Äußerungen bewußtloser pflanzlicher Lebenstätigkeit und von willkürlichen Bewegungen wesensverschieden. Dieser noch von Linné streng festgehaltene vitalistische Standpunkt weicht später (bei de Candolle, Hofmeister) rein mechanischen Erklärungsversuchen, und diese hinwiederum werden durch die Entdeckung der Gleichheit des tierischen und pflanzlichen Protoplasmas und durch das Aufblühen des Darwinismus theoretisch stark erschüttert und auch praktisch durch pflanzenphysiologische Experimente widerlegt. Um klare Begriffsetzung bemüht sich besonders Pfeffer: Reiz ist nach ihm Auslösungsvorgängen. Alles, was im physiologischen Betriebe dem Charakter der Auslösung entspricht, ob Bewegung oder chemische Reaktion oder formatives Geschehen, ist Reizvorgang. Bei Späteren, etwa seit 1890, geht die Analyse des Reizbegriffes in der Richtung, daß zwischen Tier und Pflanze kein Unterschied mehr gemacht wird, Reizauslösung und Empfindung wird gleichgesetzt, selbst die menschlichen Sinne werden direkt mit den reizperzipierenden Organen bei Pflanzen ver-

glichen. Es fragt sich aber noch, wie die neueste Forschung sich zu dieser Richtung stellt. Verfeinerte Untersuchungsmethoden der letzten Zeit haben nun gezeigt, daß die früher gelegnete quantitative Proportionalität zwischen dem äußeren Reiz und der Reaktion bei Pflanzen tatsächlich besteht. Sie kommt im Reizmengengesetz, Resultantengesetz, Flächengesetz zum Ausdruck. So fängt das Pendel wieder an, nach der anderen Richtung auszuschlagen. Die Art, wie nach Blaauw heute die Wachstumskrümmungen nach einseitiger Belichtung erklärt werden, nähert sich wieder der Auffassung von de Candolle. Tierische und pflanzliche Reizbarkeit sind also doch verschieden, was speziell für die Reizleitung aus vielen weiteren Versuchen hervorgeht. Den Pflanzen fehlt die Rückmeldung der Reize an ein Zentrum, von wo aus sie zum Bewegungsorgan abgeleitet werden. Sie können von zwei verschiedenen, gleichzeitig aufgenommenen Reizen keine Assoziationsspuren bilden, eine Reizverwertung im Sinne eines primitiven Lernens ist ausgeschlossen. „Erst mit dieser neuen Stufe der Reizverwertung scheint bei den Tieren auch die Empfindung und diejenige Reaktionsart aufzutreten, die dem Aristotelischen Begriff der willkürlichen Bewegung in der heutigen Auffassung entspricht.“ S.

74. Oldenekop, Ewald, Über das hierarchische Prinzip in der Natur und seine Beziehungen zum Mechanismus-Vitalismus-Problem. 8° (64 S.) Reval 1930, Wassermann. M 1.80. — Die kurze, aber hochstehende Schrift vertritt den modern vitalistischen Standpunkt, vermeidet aber mehrere Unausgeglichenheiten in den Systemen von Driesch, E. Becher u. a. in glücklicher Weise und nähert sich in vielem, wie es scheint, ganz selbstständig, der aristotelisch-scholastischen Lebenslehre. Das „hierarchische Prinzip“ z. B. ist fast identisch mit dem aristotelischen Gedanken, daß jede höhere Form die niederen gewissermaßen „als Materie“ enthalte. Die Untersuchung geht aus von den Köhlerschen „physischen Gestalten“ und Regulationen mechanistischer Systeme und zeigt ihre vollkommene Gebundenheit an äußere feste Systembedingungen ohne jede Spur von jener Autonomie, welche die organischen Ganzheiten als etwas davon völlig Verschiedenes kennzeichnet (6—16). Dann werden die Grenzen des Mechanismus im Anorganischen behandelt (16—25) und dabei mit Rücksicht auf schwierigende Ergebnisse der neuesten Physik die Entelechielehre auch auf die Atome, mit einem Vorbehalt auch auf die Moleküle und Kristalle, ausgedehnt. O. nennt das, wohl im Anschluß an Driesch, aber doch nicht ganz zutreffend, „Panvitalismus“, da es doch nichts anderes als Hylemorphismus ist. Folgt eine besonders an die Forschungen von P. Weiss sich anlehrende Widerlegung der chemischen Theorie des Lebens (25—31) und hierauf (31—Schluß) das „hierarchische Prinzip“: Allen echten Ganzheiten in der Natur liegen reale Wirkseinheiten oder Entelechien zugrunde, die ihrerseits alle, bloß auf verschiedenen Stufen, die ihnen zugrunde liegende Einheit des Metaphysischen offenbaren. Diese Entelechien bilden eine Stufenfolge, in welcher die Entelechie jeder Stufe eine Anzahl Glieder (=Entelechien der niederen Stufe) zur Einheit zusammenfaßt und selbst als Glied für eine höhere Stufe dient, wobei, da das Wirken der Entelechie jeder Stufe nicht mechanistisch erklärt werden kann, jede Stufe einen wahren „schöpferischen Akt der Natur“ repräsentiert (32). — Aus einer Bemerkung S. 32 geht hervor, daß der „eine, gemeinsame, metaphysische Seinsgrund“ vom Verf. als eine Art überindividueller, überartlicher, ja überweltlicher Universalentelechie aufgefaßt wird. Daß er in diesem Punkte von der aristotelisch-scholastischen Auffassung gänzlich abweicht, braucht nicht gesagt zu werden. S.

75. Siwek, Paul, *La psychophysique humaine d'après Aristote*. 8° (X u. 210 S.) Paris 1930, Alcan. Fr 30.— Die Schrift stellt die Lehre des Aristoteles über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele aus seinen Schriften sorgfältig zusammen. Die Hauptthemen sind: Die Abhängigkeit der Psychologie von Philosophie und Physik; das Wesen der substantiellen Form, der *actio*, der Bewegung. Darnach ist das vegetative Leben nicht eine Wechselwirkung zwischen isolierten Substanzen, sondern eine Selbstveränderung des belebten Organismus; ebenso wirkt bei der *sensatio* der Körper nicht auf die isolierte Seele, sondern auf den Organismus. Erst beim Übergang von der Phantasievorstellung in den Verstand kommt die reine Seele in Frage. Der eigene Erklärungsversuch des Verf. hierbei ist mir nicht verständlich geworden. Das Prinzip der menschlichen Handlungen, das Wollen, ist eine Selbstveränderung der Seele. Die Auffassung der Seele als Akt des Körpers erweist sich als die einzige Lösung, die die Schwierigkeiten aus der Konstanz der Energie überwindet. — Nach dem Titel ist die Arbeit als rein historische Darstellung gemeint, über deren Wert wohl nur dem Fachhistoriker ein Urteil zustände. Aber nach den Ausführungen geht S. doch wesentlich weiter; er stimmt mit dem System bis in die Einzelheiten fast ganz überein. Trifft diese meine Voraussetzung zu, so liegen viele Einwendungen nahe. Wenn gewiß die *unio substantialis* viele Schwierigkeiten löst, sollte nicht verschwiegen werden, daß sie selbst ein wahres Geheimnis bleibt, bei dem man zufrieden sein muß, ihre Notwendigkeit zu beweisen. Wenn Aristoteles das Sehen der Farben untrüglich findet, das Sehen der Größen höchst trügerisch, wäre der Zusatz am Platz, daß die heutige allgemeine Ansicht der einschlägigen Wissenschaften das Gegenteil annimmt und gut beweist. Die von S. versuchte eigene Erklärung des *sensus intimus* scheint diesen eher zu leugnen. Die heutige Psychologie gibt nicht zu, daß Größe und Zeitdauer nie Gegenstand der Empfindung seien, sondern notwendig das Zusammenwirken zweier Sinne verlange. Offenbar liegt die heutige Psychologie dem Verfasser weniger nahe als die Metaphysik. Aber auch die metaphysischen Ausführungen würden gewinnen, wenn für die grundlegenden Begriffe der Form, der *actio* usw. nicht allein auf die mehrdeutigen Formeln des Aristoteles hingewiesen wäre, sondern auch die Kontroverse der verschiedenen scholastischen Schulen herangezogen würde.

Fröbes.

76. Jaensch, E. R., Über Schichtenstruktur und Entwicklungsgeschichte der psychophysischen Organisation, II, V: Karl Lippert, Individuelle Unterschiede des Farbensinnes, insbesondere die Formen der Anomalie und Farbenblindheit und ihre Beziehungen zur Gesamtpersönlichkeit: ZPsych 121 (1931) 178—248. — „Wenn auch Farbenblindheit und -schwäche in ihren verschiedenen Formen erblich sind und ihr Erbgang höchstwahrscheinlich gauz bestimmten Gesetzen unterliegt, so zeigen sie doch eine auffallende Affinität zum integrierten Typus; damit steht in Einklang, daß die Lichtwahrnehmung des Farbenblindens bzw. -schwachen, die einer verhältnismäßig primitiven Schicht der Empfindung angehört, vielfach die integrierte Struktur aufweist, insofern als sich in ihr wahrnehmungs-, vorstellungs- und gefühlsartige Erscheinungen zu einer Einheit durchdringen, und somit der elementare Bereich der Farbenempfindung nicht losgelöst von der Gesamtpersönlichkeit, sondern in deren formale Struktur tief eingebettet ist.“

Willwoll.

77. van der Spek, J., Een experimenteel onderzoek naar het gevoel: Mededeelingen uit het psychologisch laboratorium der Rijksuniversiteit te Utrecht 5 (1931) u. 6 (1931). — Die Arbeit aus dem

psychologischen Laboratorium der Universität Utrecht (unter Roels) gibt in ihrem I. Teil eine sehr ausführliche Geschichte der Gefühlspsychologie vom Altertum bis heute (150 Seiten). Der zweite Teil ist eine experimentelle Untersuchung (300 Seiten). Durch Geschmacksreize werden sinnliche Gefühle geweckt, die Selbstbeobachtungen der Hunderte von Versuchen gesammelt, um daraufhin zu den Grundfragen der Psychologie der sinnlichen Gefühle Stellung zu nehmen, wie zu den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Gefühl und der Dreidimensionalität der Elementargefühle, die verworfen wird. Besonders hervorgehoben werden die objektivierten Gefühlsformen, denen der Charakter der Zuständlichkeit fehle. Das ist zuzugeben, wo es sich um bloß intellektuelle Werturteile handelt. Wenn dagegen ein Gefühl einem Objekt irrig als seine innere Eigenschaft beigelegt wird, mag es ein wahres subjektives Gefühl bleiben, das nur irrtümlich einem anderen zugerechnet wird. Wenn die Koexistenz verschiedener Gefühle nicht bestätigt wurde, ist das aus den hiesigen Versuchsbedingungen begreiflich und darf deshalb noch nicht verallgemeinert werden. Bei der zugleich untersuchten Pulskurve fand sich kein eindeutiger Zusammenhang zwischen den Gefühlen und einem körperlichen Symptom. — Zwei riesige Literaturverzeichnisse, die sich auf beide Bände verteilen, enthalten über 4000 Nummern zur Gefühlspsychologie. Fröbes.

78. Ewert, P. H., *A study of the effect of inverted retinal stimulation upon spatially coordinated behavior* (in: *Genetic Psychology Monographs*, 7, no 3 u. 4 [1930] 177—363). Clark University, Worcester, Mass., U. S. A. Doll 3.— Vor drei Jahrzehnten führte Stratton das heroische Experiment durch, eine Woche lang die Welt nur durch eine umkehrende Linse zu betrachten, um die anfängliche Umkehrung und spätere Wiederaufrichtung der Gesichtswelt zu beschreiben und daraus Schlüsse über die Natur der Gesichtswahrnehmung zu ziehen. Jetzt wiederholt E. diesen Versuch in noch größerem Ausmaß, nämlich an drei Beobachtern während zweier Wochen. Aber sein Ziel ist ein ganz anderes. Er füllt nicht die Zeit wie Stratton mit freier Beobachtung und natürlicher Tätigkeit, sondern in langwierigen, täglich wiederholten Versuchen über Lokalisationen des Tastsinnes, des Gehörs, Gesichtes, das Sortierenlassen von Karten, die Tiefenwahrnehmung usw. Sein Ziel ist im Sinne des amerikanischen Behaviorismus die Zuordnung bestimmter äußerer Reize zu den Reaktionen des Individuums; kurz es wird die Entwicklung eines neu anerzogenen Verhaltens genau verfolgt und in Tabellen niedergelegt. So wertvoll diese Arbeit wissenschaftlich ist, so ist sie freilich nicht Psychologie im engeren Sinn. Man erfährt hier ja nicht, was im Bewußtsein vor sich geht, worauf die Erziehung eigentlich beruht; und noch weniger, worin die Umkehrung und etwaige spätere Wiederaufrichtung des Weltbildes besteht; ja, das letztere fand E. überhaupt nicht, was bei der so ganz andersartigen Ausfüllung des Tages nicht verwunderlich ist. — Es wäre mithin im psychologischen Interesse sehr zu wünschen, daß dieselbe Arbeit nun von eigentlichen Psychologen im Stile Strattons oder Michottes ergänzt würde, damit die Tabellen der Leistungsfähigkeit ihre volle Erklärung in der psychischen Entwicklung fänden. F.

79. Musatti, Ces. L., *Forma e assimilazione*: Archivio Italiano di Psicol. 9 (1931) 3—100. — Die vorzügliche Arbeit zieht die Summe aus dem Streit um die Natur der Gestaltwahrnehmung. Für die Erklärung der gesehenen Einheiten stehen sich gegenüber die neuere Gestalttheorie (Wertheimer), die die Ganzen aus Eigenschaften der augenblicklichen Wahrnehmung allein ableitet, und die konservativeren Richtung (Benussi), die den Einfluß der Erfahrung als das Entscheidende

ansieht. Verf. arbeitet die gemeinsamen Züge der Gestaltengesetze heraus, weist aber auch darauf hin, daß die Gestaltheorie den Einfluß der Erfahrung nicht richtig darstellt. Beim assimilativen Prozeß wird die Erfahrung nicht isoliert neben die Wahrnehmung gestellt, sondern die Wahrnehmungsgestalt wird nach ihr innerlich umgearbeitet. Diese empirische Erklärung erweist sich in vielen Fällen als notwendig. So verbessert zeigt die empirische Einheit einen ganz allmählichen Übergang zur formalen Einheit. — Der zweite Teil der Arbeit greift ein einzelnes Beispiel von Scheinbewegungen heraus, die nach den Grundsätzen der organisierten Erfahrung in überzeugender Weise erklärt werden.

F.

80. Fröbes, Jos., Kann man geistige Gebilde messen? 75 Jahre Stella Matutina, Festschrift II (1931) 160—181. — Im vorliegenden Aufsatz habe ich versucht, die Frage nach der Meßbarkeit der Empfindungsintensitäten nach verschiedenen Richtungen zu vertiefen. Zunächst wird im Anschluß an die Kontroversen der Scholastik der metaphysische Begriff der Intensität erforscht; sie erweist sich als ein unausgedehntes Akzidens, das durch innere Umbildung wachsen kann; die Behandlung wirft ein Licht auf die Natur derartiger Akzidentien. Was die Tatsache der Empfindungsmessung angeht, so wird hier die klassische Ableitung Fechners nachgeprüft. Die Kritik zwingt dazu, einige seiner Anschaunungen zu verbessern, vor allem den Maßbegriff für die Intensität schärfer zu definieren; dabei bleibt aber das Wesentliche seiner Aufstellungen, vor allem seine berühmte Maßformel gewahrt. Daran schließt sich ein Überblick über die anderen seelischen Prozesse, die Gegenstand von Messungen schon geworden sind; beispielsweise die wahrgenommenen Raumgrößen (der Sehraum), die geistige Arbeit, die Stärke der Assoziationen und besonders die Höhe der Verstandesbegabung nach Binets Skala. — Von sinnstörenden Druckfehlern bemerke ich S. 169, Zeile 17, wo „Maßzahl“ statt „Mehrzahl“ zu setzen; S. 175 in den ersten Zeilen öfters: „Unterschiedsschwelle“ statt „Unterschiedswelle“.

F.

81. Port, Kurt, Der Einprägungswert der Wahrnehmungsgebiete: ArchGsmtPsych 82 (1931) 1—104. — Ist ein Lernstoff besser zu lernen, je nachdem er rein optisch (durch Lesen), akustisch (Zuhören), kinästhetisch (Schreiben oder Sprechen) oder gemischt aufgefaßt wird? Verf. setzt sich zunächst kritisch mit den vielen bisherigen Untersuchungen auseinander, die gewöhnlich praktisches Interesse hatten. Sein Ziel ist die theoretische Lösung, der Vergleich der reinen Vorstellungsgesetze. Ein großer Teil der Arbeit geht auf die Feststellung der hierzu erforderlichen Methodik. Unter den Ergebnissen ist beachtenswert: das Lesen fordert eine größere Darbietungszeit, um sein Bestes zu leisten. Beim Abschreiben ist eine Komplikation die Kopfbewegung zwischen Vorlage und Schrift, die 1 sec. nimmt. Von den Hauptlernformen standen am günstigsten Diktatschreiben, zuhörendes Lesen und Lautlesen, am ungünstigsten Abschreiben und reines Zuhören, in der Mitte Nachsprechen und Lesen. Die günstigste Form übertrifft die niedrigste um 1 Prozent. Im ganzen erweist sich das optische Verfahren als dem akustischen, weiter das gleichzeitige Benutzen von Gesicht und Gehör als den einzelnen Sinnen überlegen.

F.

82. Störring, G. E., Über den ersten reinen Fall eines Menschen mit völligem, isoliertem Verlust der Merkfähigkeit: ArchGsmtPsych 81 (1931) 257—387. — Im hier beschriebenen Fall ist die „Merkfähigkeit“ infolge einer Gasvergiftung ganz, aber auch allein ausgefallen: der alte Gedächtnisbesitz ist unberührt und steht immer zur Verfügung;

dagegen kann keine neue Beobachtung länger als wenige Sekunden be halten („gemerkt“) werden. Es ist bei diesem Naturexperiment überaus lehrreich, wie sich dann das Seelenleben gestaltet. Der Kranke ist völlig arbeitsunfähig; er lebt nur noch ein Ferienleben, ohne davon etwas zu wissen: Er steht auf, kleidet sich an, nimmt seine Mahlzeiten in völlig geordneter Weise, macht Spaziergänge, freut sich an der Natur, ist in etwa an der Unterhaltung beteiligt; aber er lebt in Wirklichkeit immer nur für den Augenblick, da er zwei Sekunden später alles Gehörte und Erlebte restlos und dauernd vergessen hat. Eine kurze Frage muß beständig wiederholt werden, damit er zur Antwort kommt; ebenso der Auftrag zu einer Handlung. Von den fünf Jahren seit dem Unfall weiß er nichts; er erkennt nur diejenigen Personen, die er vorher kennengelernt hatte. Menschen, mit denen er seitdem zusammenlebt, bleiben ihm ewig fremd. Den Unfall verlegt er auf „gestern“. Von seiner Krankheit weiß er nichts, nicht einmal daß er ein schlechtes Gedächtnis habe. Verf. zeigt eingehend, warum der Kranke in diesem Zustand noch etwas länger dauernde Handlungen durchführen kann; die Grundlagen dafür sind nicht beharrende Ideen, sondern ein durch die Umstände gewecktes Gefühl, das von seiner länger bleibenden körperlichen Grundlage beständig erneuert wird und zu einer bestimmten Handlung drängt. Diese Darlegungen gehören zum Wertvollsten der sehr schönen Arbeit.

F.

83. Willwoll, Alex., S. J., Vom psychologischen Apriori in unseren Urteilen: 75 Jahre Stella Matutina, Festschrift II (1931) 417—441. — Der Aufsatz stellt die Einflüsse auf das Urteil an reichem Material zusammen. Schon die sinnliche Wahrnehmung kann durch Vorstellungen oder Suggestionen zu Irrtümern verleitet werden. Wichtiger sind die intellektuellen Schemata, die Wissenskomplexe. Prinzipien, Axiome der Wissenschaft hemmen manches Urteil. Der Wille offenbart sich in der Angst vor der Wahrheit oder vor der Arbeit zu ihrer Erwerbung. Der Einfluß des Milieus ist zur Karikatur übertrieben in der Massenwirkung; aber normal verdanken wir wieder der Umgebung unglaublich viel an unserem Wissen, wie die Anleitung zu formal richtigem Denken. Liebe macht, wie es heißt, blind in der Beurteilung anderer, aber unter Umständen auch hellsehend; ersteres in einer unreifen Freundschaft, letzteres bei selbstlosem Wohlwollen, das dem anderen helfen will. Die Erkenntnis der vielen Fehlerquellen treibt auch zum Mitleid mit dem Irrenden.

F.

84. Marbe, Karl und Seill, Ludwig, Beruf der Eltern und Schulleistungen der Kinder: ZPsych 122 (1931) 177—187. — Der bekannte Satz, daß Kinder aus sozial und wirtschaftlich „höheren“ Schichten im allgemeinen bessere Schulleistungen aufweisen, als andere, ist dahin zu ergänzen, daß nicht minder große Unterschiede bestehen in den Schulleistungen verschiedener Gruppen von Grundschulkindern der „oberen Schichten“ selbst, wenn diese Kinder nach der Berufszugehörigkeit der Eltern gruppiert werden. An erster Stelle stehen dann die Kinder von Volksschullehrern, an zweiter die von Mittelschullehrern, an dritter die von akademisch gebildeten Beamten, an vierter die von Führern des Wirtschaftslebens, an fünfter die von Ingenieuren.

Willwoll.

85. Dembó, Tamará, Der Ärger als dynamisches Problem: PsychForsch 15 (1931) 1—144. — In der vorliegenden Arbeit aus der Schule Lewins werden experimentell starke Ärgeraffekte erzielt, indem eine in Wirklichkeit unlösbare Leistung, die aber als möglich hingestellt wird, während einer oder mehrerer Stunden immer wieder verlangt wird. Die Tätigkeiten und Äußerungen der Vp. werden sorg-

fältig mitgeschrieben und aus 64 solcher Versuche die Entwicklung und das Wesen des Affektes abgeleitet. Das Wertvollste ist das so erhaltene reiche Material an realen Lösungen, Ersatzlösungen, Versuchen, sich der Aufgabe kürzer oder länger zu entziehen, Affektbetätigungen usw. Die Hauptsache sieht Verf. in einer Art physikalischer Erklärung. Die Instruktion bildet eine innere Barriere der Handlungen, das Verharren in den Lösungsbemühungen eine äußere Barriere, die das Abbrechen des Versuches verbietet. Die Gegenstände im Feld haben einen Aufforderungscharakter; mit steigendem Ärger werden die Barrieren immer mehr belastet, die Gegenstände verlieren ihren Richtungssinn, das Gesamtfeld verliert jede bestimmte Struktur; die Grenzen der innerseelischen Systeme werden gelockert, wie die Abgeschlossenheit des Ichkerns von den oberflächlichen Schichten. — Indessen ist von den Gesetzen derartiger Wirkungen aus der Physik nichts bekannt. Die Erklärungen scheinen also eigentlich nur Beschreibungen in physikalischen Ausdrücken für Prozesse und Zusammenhänge, die nur psychologisch verständlich sind. Darnach ist für die Erklärung und Ableitung wohl die alte Behandlung vorzuziehen, die Benutzung der psychischen Gesetze der Motivbildung, ihrer Veränderung bei erschwerter Leistung, das Streben aus der immer unangenehmeren Aufgabe erst mit erlaubten, schließlich mit allen Mitteln einen Ausweg zu wählen.

Fröbes.

86. Verbrugh, Jacques Jean, Über platonische Freundschaft. gr. 8° (73 S.) Zürich und Leipzig 1931, Füssli. M 2.— Die Zürcher Dissertation versucht, philologische und phänomenologische Methode zu verbinden, um Platons Eros ganz zu verstehen. Tatsächlich bietet sie die verschiedenen Elemente der Freundschaft, wie sie sich in „Lysis“, „Phaidros“, „Symposion“ finden, glücklich zusammengefügt und zu einem harmonischen Ganzen vereinigt. Grundlage der Freundschaft ist weder volle Gleichheit, noch voller Gegensatz, sondern Ergänzungsbedürftigkeit. Der Gegenstand dieses Bedürfnisses ist das vollkommene Wahre und Gute, das Unsterblichkeit gewährt. Die Idee davon wird durch den Anblick der körperlichen Schönheit geweckt und aus der Erinnerung der präexistierenden Seele hervorgeholt; das ist es, was das Zeugen im Schönen bedeutet. Noch zwei andere Faktoren spielen beim Werden und bei der Entwicklung des Eros mit: der göttliche Einfluß der Begeisterung, mania, und das „Dämonische“ im Liebenden, d. h. die durch ihre Unergründlichkeit bezaubernde Wirkkraft, wie sie im platonischen Freundeskreis Sokrates in außerordentlichem Maß übte. Charakteristisch ist für Platons Eros der Begriff der Paideia. Das Streben zur Höhe ist wesentlich ein gemeinsames. Durch Geben des eigenen Besten an den jüngeren Freund, nicht in intellektuellem Unterricht noch in methodischer Erziehung, sondern in spontanem Vorleben und Miteinanderleben, wird der Ältere auch selbst hinaufgeführt. Die schöpferische Kraft des Eros hat ihn fruchtbar gemacht für den Freund und die Paideia wird rückwirkend für ihn selbst fruchtbar. So lassen beide immer mehr das sinnliche Abbild und nähern sich gemeinsam dem Urbild. Die Gefahren des Weges kannte Plato kaum weniger als das Christentum.

v. Frentz.

87. Lux, Hermann Joseph, Das Buch der Freundschaft. Eine Anthologie. 8° (200 S.) Nürnberg 1928, Kath. Bücherstube. Geb. M 5.— Der Verf. hat eine vorzügliche Blütenlese zu dem Thema: Freundesliebe, dargeboten. Besonders wertvoll ist, was Denker und Dichter zur Psychologie der Freundschaft beigebracht haben: Aelred von Rieval entwirft ein lebendiges Bild der geistlichen Freundschaft; Wibbelt meint, daß weder Gleichheit noch Verschiedenheit, sondern

deren Verbindung in der Ähnlichkeit Grundlage der Freundschaft sei; Herder vergleicht Freundschaft mit ehelicher Liebe, Guardini mit Kameradschaft, Borkowski mit Jüngerschaft, Lins mit bräutlicher Zuneigung; Kühnel stellt sehr gut die sittlichen Erfordernisse, Sailer die Wirkungen der Freundschaft heraus.

v. Fr.

88. Ziehen, Th., Die Grundlagen der Charakterologie (Mann's Pädagog. Magazin, Heft 1300). 8° (VIII u. 372 S.) Langensalza 1930, Beyer. M 9.— Das Buch behandelt klar und mit reichem, positivem Material alle Fragen, die mit Charakter und Temperament zusammenhängen, wenn auch im Stil von Vorlesungen mit Beschränkung auf das wesentlichste. Als Psychiater besitzt Verf. auf diesem Gebiet überdies reiche ärztliche Erfahrung, so daß er über den Wert der Untersuchungsmethoden, die Diagnose, die Heilerziehung selbst urteilen kann. Um nur das wichtigste zu nennen, kommen die Ursachen der Charakterbildung sehr eingehend zur Sprache, sei es Vererbung oder körperliche Einwirkungen (worunter auch die so wichtigen Hormone), besonders aber die seelischen Einwirkungen der Umgebung, Erziehung wie Verführung; weiter die Charakterentwicklung im Lauf des Lebens, die Charakterverschiedenheiten der Geschlechter. Kretschmers Theorie über Körperbau und Charakter wird auffallend günstig eingeschätzt. Sehr empfehlenswert ist die Tafel der Charaktereigenschaften und die Teilung der psychopathischen Charaktere; bei der Teilung der Temperaturen würde ich trotz allem die von Heymans vorziehen. Bei der Charakterologie des Verbrechers findet die sog. *moral insanity* eine sehr verständige Würdigung. Ein im ganzen gut gelungenes Kapitel betrifft die Heilerziehung. Die Vorschläge der Eugeniker zur Verhütung der Vererbung werden mit sehr beachtenswerten Gründen zurückgewiesen. Die Regeln für die spartanische Erziehung, besonders der gefährdeten Kinder, enthalten sehr viel Wertvolles. Weniger glückt scheinen mir hier die Vorschläge für die Selbsterziehung der Erwachsenen, wobei Dinge, wie Zeitungen, Kino, Musik eine merkwürdig große Rolle spielen, während die Religion mit ein paar Zeilen abgemacht wird. Dazu paßt auch, daß bei der Erziehung des Kindes sehr wenig von der Bildung der sittlichen Überzeugungen die Rede ist, von den auf die Dauer vorhaltenden Motiven des Handelns im Sinn der Sittlichkeit. Vermutlich dachte Z. das der eigentlichen Pädagogik zu überlassen. Der Vorwurf einer sensistischen Assoziationspsychologie trifft für das vorliegende Buch sicher nicht zu. Fröbes.

89. B a c k, A n d r e a s, Claretiner, Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionspsychologische und religionsphilosophische Untersuchung (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. v. G. Wunderle, Heft 24). 8° (8 u. 112 S.) Würzburg 1930, C. J. Becker. M 3.— B.s Schrift kommt dem Bedürfnis entgegen, im Streit der Meinungen über Mystik durch Monographien Klarheit zu schaffen. Denn wie ist diese zu gewinnen, solange jeder für seine Meinung Einzelzitate bringt, die, aus dem Zusammenhang gelöst, nicht den wahren Sinn der großen Autoren wiedergeben? Ebenso geht sie auf einen mit Recht vom nichtkatholischer Seite geäußerten Wunsch ein, die Mystik auch nach ihrer natürlichen Seite zu untersuchen. Gerade hierfür ist im ersten Teil des Werkes die Aufzählung der von Theresia bekannten Schriften und ihrer Seelenführer sehr lehrreich. Sie können ja, wenigstens für die begriffliche Fassung und für die Formgebung, nicht ohne Einfluß geblieben sein. — Das Wertvollste ist jedoch die psychologische Analyse. Mystik ist, was die Erkenntnis angeht, keine Wesensschau Gottes, aber doch Intuition, insofern man diskursives Denken ausschließen will, also der Einsicht

der ersten Prinzipien ähnlich. Da außer für die intellektuellen Visionen keine eigenen *species infusae* vorliegen, sind die gewöhnlichen Erkenntnisbilder anzunehmen, die nur in eigenartiger Weise geschaut werden, nämlich in voller Konzentration, ohne ablenkende Raum- und Zeitwahrnehmungen, Körpergefühle, Phantasievorstellungen, Reflexionen auf den Akt und das Ich. — Dem Gefühl bringt die Mystik eine so einzigartige Befriedigung, daß man klar erkennt, sie könne nur von Gott stammen. Manchmal folgen die Gefühle einer Erkenntnis, manchmal entstehen sie spontan; wesentlich geistig können sie doch auch auf den Körper überströmen. — Die Wirkung auf den Willen ist die erste und hauptsächliche, nämlich eine Einigung der Tendenzen auf Gott hin unter Hemmung oder Ausschluß der übrigen, so daß nur noch die *libertas exercitii* bleibt. — Diese drei Phänomene bilden das unmittelbare Bewußtseinserlebnis. Nur mittelbar, durch einen kaum beachteten Schluß, wird Gott als die Ursache davon erkannt und dadurch ein neuer Affektausbruch hervorgerufen. Vor allem die von Theresia betonte Tatsache, daß der Mystiker im Anfang unsicher ist und zweifelt, spricht sehr für diese Auffassung; ebenso, daß sich die meisten Phänomene, mit Ausnahme der „dunklen Nacht“, zwanglos einordnen lassen. Die Annahme einer „Engelerkenntnis“ aber scheint, außer für die intellektuelle Vision, überflüssig. — Weniger glücklich, weil allzu kurz, wird die schwierige metaphysische Frage behandelt, ob das Erkennen, Fühlen, Wollen im mystischen Akt natürlich oder übernatürlich zu erklären sei. Das zu entscheiden, bedarf man, abgesehen von der Theologie, eines größeren Beweismaterials.

v. Frentz.

90. Hirsch, Julian, Magische und magizistische Bindungen des erwachsenen Kulturmenschen: ZAngewPsych 39 (1931) 450—490. — Lévy-Bruhl sah das Denken und Handeln der Primitiven ganz von Magie beherrscht, im Gegensatz zum logischen Kulturmenschen. Man entgegnete schon oft, diese Anschauung werde dem zweckmäßigen Handeln des Primitiven in den wichtigsten Lebensgeschäften nicht gerecht. Verf. führt hier eine schlagendere Antwort durch, daß nämlich das magische Denken, der Aberglaube, beim Kulturmenschen, einschließlich der höchsten Schichten, keine andere Rolle spielt als beim Primitiven. Berühmte Schriftsteller und Universitätsprofessoren gestehen ihre Furcht vor der Zahl 13, der sie ängstlich überall aus dem Weg gehen, beobachten beim Schlafengehen gewissenhaft ein bestimmtes Zeremoniell in Berührung bestimmter Möbel, gehen immer so über das Trottoir, daß sie die Ritzen nicht berühren usw. Manche fürchten ein Unglück, wenn man ihre Gesundheit lobt; man antwortet dann „unberufen“, klopft dreimal unter den Tisch, aus Furcht vor dem Neid der Götter. Die Autos tragen ihre Puppe, um die Dämonen zu verjagen, die Flieger ihr Amulett. Die Entschuldigung ist regelmäßig: Bisher ist es oft dabei gut gegangen; also mach es weiter! — Wenn Verf. auch in allen Religionen beständiges magisches Handeln wesentlich findet, ist das aus seiner Unkenntnis von Philosophie und Religionsinhalt zu verstehen. Das Bittgebet ist ihm beispielsweise rein magisch, da es versuche, Gott im alleinigen Interesse des Beters zum Eingreifen in den Weltlauf zu vermögen, und zugleich übersehe, daß darin ein Zweifel an der Allweisheit des Schöpfers liege. Indessen sieht Gott ebenso wie den Weltlauf auch das Gebet und seine Erhörung voraus und dieser Weltlauf ist dem Schöpfer nicht unangreifbar, besonders im Interesse des Menschen, der an Bedeutung die niedere Schöpfung überragt.

Fröbes.

91. Frey, H., Ein Menschenschicksal. Versuch einer seelsorgerlichen Analyse mit anschließender Seelenführung (Kleine Schriften zur

Menschenkenntnis und Seelsorge, hrsg. von W. Gruehn, Heft 2). 8° (42 S.) Leipzig 1931, Pfeiffer. *M* 3.— Ein evangelischer Seelsorger schildert ein gescheitertes Leben, wie es deren nur zu viele heute gibt. Der Seelsorger, der sich seiner annimmt, begnügt sich nicht mit bloßer Diagnose im Sinne Adlers, sondern gibt den auch körperlich stark heruntergekommenen Jungen in ärztliche Behandlung, verschafft ihm Heim und Arbeitsmöglichkeit, eröffnet den Zugang zu den längst verschütteten religiösen Werten durch Anknüpfen an das Verhältnis zur ersten Mutter. — Das ist kurz der Inhalt. Nun die Frage: War dazu Psychologie und insbesondere Adlersche Psychotherapie nötig oder wenigstens sehr nützlich? — Das erste wird man bejahen müssen. Schon das ausführliche, systematische Lebensbild mit seinen verschiedenen Etappen, negativen und positiven Faktoren von außen, religiösen, sozialen, medizinischen Momenten von innen, mit seinen verschiedenen Bruchstellen und Wunden, setzt psychologisches Wissen voraus und ist weit vorteilhafter als ein allgemeiner erziehlicher Takt. Die genaue Analyse ergibt dazu die Ansatzpunkte für die Heilung, und die Synthese aller neu aufzubauenden Werte gibt Aussicht auf Heilung des ganzen Menschen. — Für das spezielle System der Individualpsychologie dürfte der Fall weniger empfehlend sein. Die Termini: Minderwertigkeitsgefühl, Geltungsbestreben, Kompensation werden hier an Tatsachen angeheftet, die auch das Laienauge als solche erkennen kann: An der Wirklichkeit des Lebens gescheitert und daher Flucht in die Phantasiewelt, auf die bequemeren Umwege des Betrugs und der mühelosen Lustbefriedigung. Das Wertvolle, die dem Patienten gebotene Diagnose als Ausgangspunkt der Heilung, ist auch bei anderen Heilverfahren zu finden.

v. Frentz.

92. Moers, Martha, Zur Prüfung des sittlichen Verständnisses Jugendlicher, II: ZAngewPsych 37 (1930) 56—73. — M. lässt in Paaren von Erzählungen die relative Schuld beurteilen. Selbst Kinder zwischen 6—10 Jahren beurteilen oft richtig nach dem Motiv der Handlung und sahen vom Erfolg ab. Doch ist ihr Urteil noch unsicher und stark abhängig von dem, was die Erzieher mehr betont haben, die oft einen Schaden ernster nehmen als die Schuld.

Fröbes.

93. Hetzer, Hildegard, Kind und Schaffen (Quellen und Studien z. Jugendkunde, H. 7). gr. 8° (VIII u. 108 S.) Jena 1931, Fischer M 6.— Eine schöne Arbeit der Wiener Schule unter der Leitung von Ch. Bühler. Bei Kindern vom 1. bis zum 6. Jahr werden Konstruktions-spiele untersucht, wenn dem Kind nur das Material und die Aufforderung zum Spielen gegeben ist, ohne jede weitere Anleitung. So wird das bauen mit Würfeln, das Modellieren, das Spielen im Sand, das Hantieren mit einem Baukasten in ihrem genauen Werdegang festgelegt: der Zeitpunkt, an dem das Material in seiner Eigenart aufgefaßt wird; die Arten der Spiele; das Beachten des eigenen Werkes; die symbolische oder nachahmende Darstellung von Gegenständen. Das psychologisch Lehrreichste ist wohl die Regelmäßigkeit, mit der nach Art eines Instinktes zu bestimmter Zeit das Verständnis für eine neue Leistung auftaucht und sich im Laufe der Jahre vervollkommen. Man begreift hier in eindringlichster Weise, wofür die Jahre der frühen Kindheit da sind. Gegen diese Darlegungen wird wenig einzuwenden sein. Angreifbarer sind dagegen die pädagogischen Nutzanwendungen, die auf ein absolut freies Gewährenlassen des Kindes hinauslaufen und in jeder Art von Anleitung nur Störung sehen. Das sieht nicht sehr wahrscheinlich aus.

F.

94. Marbe, Karl und Sell, Ludwig, Die Abhängigkeit der Schulleistungen von Lebensalter und Milieu: ZPsych 122 (1931) 188—

204. — Der bei Grundschülern hervortretende Einfluß des Alters auf die Schulleistung wird bei Mittelschülern stark überdeckt durch den Milieu-Einfluß.

95. Zillig, Maria, Über eidetische Anlage und jugendliche Verwahrlosung: ZPsych 122 (1931) 205—230. — Die sehr sorgfältige Arbeit „prüft Verbreitung, Grad und Typus eidetischer Anlage bei Jugendlichen . . . weiblichen Fürsorgezöglingen, und sucht die charakterologische Eigenart eidetischer und nicht-eidetischer Fürsorgezöglinge zu erkennen“. Die untersuchten Fürsorgezöglinge zeichneten sich aus durch weite Verbreitung eidetischer Anlage und verspätetes Einsetzen des Höhepunktes eidetischer Fähigkeit, was als Teilerscheinung verzögerter intellektueller Entwicklung aufgefaßt wird. Die Sonderart der charakterologischen Fehlentwicklung war bei den eidetisch begabten anders als bei den anderen.

W.

96. Erisman, Th., Massenpsychose und Individuum: Abhandlungen aus d. Neurol., Psychol. u. Psychiatrie, Heft 61 (1930) 42—69. — E. schildert in knapper und gehaltvoller Weise die Bestandteile der Massenpsychose und deren ursächlichen Zusammenhang. Wichtige Glieder sind die Gefühlsansteckung, der Niedergang des logischen Denkens, die größere Stärke und Wandelbarkeit der Affekte. Die Massensituation hat oft großen Affektwert, ist zugleich unübersichtlich und drängt zu raschem Handeln, was alles der verständigen Überlegung nicht förderlich ist. Das Gemeinsamkeitsbewußtsein von der Macht und Straflosigkeit führt zu einer Despoteneinstellung. Der gemeinsame Tiefenbrenner besteht darin, daß sich nur das vereint äußert, was der Mehrzahl gemeinsam ist, d. h. die primitiveren seelischen Prozesse. Verf. versucht auch den Stärkewert der einzelnen Symptome aus der Zahl der zusammenwirkenden Ursachen abzuschätzen und ein Summenbild der Störung zu gewinnen. Eine Krankheit ist diese „Psychose“ freilich nicht, sondern eher der Trunkenheit vergleichbar.

Fröbes.

5. Ethik. Rechtsphilosophie.

97. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch f. Theol. u. Religionswiss. Zweite, völlig neu bearbeitete Aufl. In Verbindl. mit Alfr. Bertholet, Herm. Faber u. Horst Stephan hrsg. v. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 98./99. Liefg. (Bd. V, Bogen 13—18). Seemannsmission — Sklaverie und Christentum. (Sp. 385—576). Tübingen 1931, Mohr. Subskriptionspr. M 3.60. — Zur Probe sei der Art. Sittlichkeit herausgegriffen (519—556). Das Grundsätzliche behandelt Titius, der auch das Verhältnis der Sittlichkeit zur Kunst, zum Erkennen und zur Religion untersucht. Bertholet bringt Religionsgeschichtliches über das Verhältnis von Ethik und Religion. Die atl. Ethik schildert Gunkel, die nachbiblische jüdische Sittlichkeit Baeck. In der Darstellung der urchristlichen Ethik bietet Stauffer eine ausführliche Ethik Jesu; wenn er dem hl. Paulus politischen Quietismus zuschreibt, so dürfte darauf hingewiesen werden, daß der kulturgewandte Thomas v. Aquin Röm 13 nicht ablehnt. Martin Schulze bringt einen zahlreiche schwierige Probleme mehr berührenden als klärenden Überblick über die christliche Sittlichkeit bis zur Gegenwart. Erst bei ihm wird der ethische Vergeltungsgedanke ausdrücklich berücksichtigt, und zwar, wie früher üblich, in einer Weise, als sei dies Problem dem Evangelium fremd. Überhaupt werden viele wertvolle Errungenschaften neuester vorurteilsfreier protestantischer Forschung in Schulzes Beitrag vermißt. Die katholische Werkbetonung wird ab-

gelehnt, während anderswo ähnliche Bestrebungen der „inneren Mission“ mit ihrer bewußt aktivistischen Haltung (555) keinen Tadel finden — wobei freilich jener Werkheiligkeit die „Gesinnungsethik“ wieder einmal aberkannt wird. Katholische Literatur findet sich kaum berücksichtigt.

Gummel.

98. Hildebrand, Dietrich v., Die Idee der sittlichen Handlung (Sonderdruck aus Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forsch. III). gr. 8° (S. 126—251) Halle 1930, Niemeyer. M 5.— In Anlehnung an Husserls „Wertnehmen“ und Schelers „Wertfühlen“ wird des kantischen kategorischen Imperativs Intellektualismus und starrer, nur einen Grad des Guten wie Schlechten anerkennender Sollenscharakter zurückgewiesen. v. H. trug durch diese Schrift viel zur Überwindung des kantischen ethischen Formalismus bei. Er betont in seiner „Kenntnisnahme“ der Werte, die sich allerdings vom „Erkennen“ unterscheidet, mehr als die übrigen Phänomenologen das Außeremotional in der Feststellung der Werte. Ferner weist er mit Recht das Unhaltbare der Erklärung des sittlich Guten als bloßen „Vorziehens“ auf. Gegenüber Rickerts Lehre vom Werten als dem subjektivistischen „Werteverleihen“ betont v. H. das Objektive, Absolute der Werte. Die Handlung, sodann das Sittliche der Handlung, endlich der Anteil des Willens und des Personwesens an der sittlichen Handlung werden phänomenologisch erforscht. — v. H. will hier noch nicht eine eigentliche Werttheorie bieten. Freilich gereicht die Ungeklärtheit dieses Fundamentes der in vielem anregenden und wertvollen Arbeit nicht zum Vorteil. Nach der Wertlehre der Scholastik erkennt der *intellectus practicus* die Wesens- und Zielbeziehungen der Dinge und so auch des menschlichen Willens.

G.

99. Läuck, Willibald, Aus dem Buche des Lebens (Band 7 der Seele-Bücherei). kl. 8° (229 S.) Regensburg 1931, Habbel. Kart. M 3.—; geb. M 4.50. — Die Eigenart des Buches liegt darin, daß Verf. aus dem bunten, rauschenden Strom des Lebens das herausgreift, was allein verdient, im wahren Sinn Leben genannt zu werden: nicht das Äußere, sondern das Innere, nicht das Werk, sondern die Gesinnung, sowohl Gott als der Gemeinschaft gegenüber. Der Spiegel dieses wahren Lebens ist dem Verf. vor allem die Heilige Schrift, der er überaus plastische Züge entnimmt. Vielleicht ist aber der Zusammenhang von Werk und Gesinnung, Formel und Geist doch inniger, als Verf. es darstellt. Denn einmal tritt der Geist nur im Werk in die Erscheinung und dann wächst die Gesinnung, wie er übrigens selbst an anderen Stellen sagt, nur durch die Einzeltat heran. Vor allem jedoch weist Verf. der Erziehung, auch der Selbsterziehung, eine etwas zu negative und passive Rolle zu, wenn ihre Aufgabe nur darin bestehen soll, „Hindernisse zu entfernen, soweit als möglich günstige Umstände herbeizuführen“ (20).

v. Frentz.

100. Pieper, Josef, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin (Universitas-Archiv, Philos. Abt. Bd. 2). 2. bearbeit. Aufl. gr. 8° (78 S.) Münster i. W. 1931, Heliosverlag. M 3.50. — Die 1. Aufl. erschien 1929 unter dem Titel „Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Th. v. Aquin“. In zutreffender Deutung des hl. Thomas wird die Werterkenntnis auf die Wahrheitserkenntnis und deshalb im scholastischen Sinne weiter auf die Seinserkenntnis zurückgeführt. „Das Gute ist das Wirkliche am Ende seiner Wesensbewegung“ (47). Demnach ist das sittlich Gute, das Gute des Menschen, die Selbstverwirklichung des wahren Menschenwesens entsprechend dem ganzen Seinsumskreis. Dabei unterschlägt P. keineswegs das wahrhaft „Irrationale“ in der (zunächst unbewußten) Abstraktionstätigkeit des

intellectus agens sowie in dem Willensdrange zum einmal erkannten Guten. An Einzelausführungen seien die über die Synderese und über die Teilakte der „Klugheits“- und Gewissensentscheidung hervorgehoben. — Gegenüber einer bloß emotionalen Werteschau wirkt dies mutige Eintreten für einen naturgemäßen „Intellektualismus“ erfrischend; mit Garrigou-Lagrange O. P. lehnt P. sogar die Bestrebungen einiger „Thomisten“ als subjektivistisch ab (54 f.). Wenn auch zum vollen Wesen des sittlich Guten das Sollen gehört (5), so will sich P. doch hier auf das Inhaltsproblem des sittlich Guten beschränken (55) und die Verbindlichkeit nicht eigens erörtern. Die Ausführungen über den *modus quo* des Soseins (22) und über die Analogie zwischen Dasein und Sosein (46) bedürften wohl weiterer Klärung. Gemmel.

101. Bommersheim, Paul, Wertrecht und Wertmacht. gr. 8^o (VI u. 231 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. M 12.— „Das Gute macht uns gut“ (224). Jenes Gute, das Reich der Werte, wird zunächst in seinem „Recht“, d. i. in der Objektivität und Notwendigkeit seines Soseins und seiner Geltung dargetan. Eine Beweisbarkeit der Werte, ob sie apriorisch oder empirisch sei, wird abgelehnt, ebenso die Ablösbarkeit der Werte vom wertvollen Objekt. Die Werte müssen vielmehr stufenweise bis zu ihrer Systemeinordnung „vergegenwärtigt“ werden. Mit Windelband und mehr noch als dieser betont nun B. das Zusammenstreben von Wert und Wirklichkeit. Die Werte fordern ihre Verwirklichung; im Subjekt drängen dazu entsprechend abgestimmte „Wertnaturgesetze“; die Wirklichkeit selbst bietet den auf die Werte und das Subjekt wunderbar antwortenden „Materialfaktor“ dar: Das alles gehört zur eigentümlichen „Macht“ der Werte, die zu ihrer Verwirklichung treibt. Die „Person“ wird durch diese „Wertwirklichkeit“ (kein glücklicher Ausdruck) zur „Persönlichkeit“, die wie die „Gemeinschaft“ und das „Werk“ einen „komplexen Wert“ darstellt. Die Werte der Persönlichkeit, ihr Grundwert, ihre Neben-, Begleit- und Dienstwerte (darunter der Lebenswert), vor allem der Höchstwert, die Religion, Gott, und der Totalitätswert werden im Lichte der heutigen Typologie, Psychologie und Pädagogik auf anregende und lehrreiche Weise untersucht. — Ein eindringendes philosophisches Bedürfnis, verbunden mit weiser Selbstbeschränkung bei aller Betonung des Systemzusammenhangs, macht sich in dem ganzen Werke geltend. Da aber die „Wirklichkeit“ nach B. nur die raumzeitliche Wirklichkeit Kants ist, bleibt die Frage ungelöst, woher die zu „vergegenwärtigenden“ Werte ihren Inhalt erlangen können. Hier zeigt sich die Verquickung von Husserl, Rickert und Kant, die einen an dieser Arbeit trotz ihrer Vorzüge nicht froh werden lässt. Die selbständigen Wege B.s, das Hauptverdienst seines Buches, führen ihn in logischer Konsequenz näher, als er wohl ahnt, an die recht verstandenen scholastischen Lehren von der Wesenserfassung und der Erfassung der ersten Seins-, Denk- und Strebensprinzipien heran. — Eine wahre Selbstbestimmung des Willens, wie etwa auch Nicolai Hartmann sie richtig umschreibt und für jede Ethik fordert, und damit eine wahrhaft ethische Verantwortung sind (trotz der Behauptungen S. 199 217) mit den B.schen „Wertnaturgesetzen“ unvereinbar. Immerhin ist letzterer Ausdruck, soweit er die scholastische Lehre über den *appetitus naturalis in verum et bonum* andeutet, fruchtbar; anerkennenswert ist ferner die zutreffende Kritik der Windelbandschen Lehre über die anfängliche überwiegende Normwidrigkeit des psychischen Geschehens.

102. Vida, Imre, Wo ist der Maßstab für den Wert der Kultur? Fr. Mann's Päd. Mag. H. 1333). 8° (32 S.) Langensalza 1931, Beyer. M 1.10. — Das Ziel des zugleich individualen und sozialen Menschen wird aus der wesens- und zielgemäß betrachteten gesamten Menschenatur abgeleitet mit Aristoteles, dem so mit Recht die Grundlegung der theozentrischen Ethik zugeschrieben wird (6). Die Geistnatur des Menschen, „die Verwirklichung unserer besten Wertmöglichkeiten“, führt zum wahren Begriff und zur freudigen Bejahung der Kultur als des Sieges des Geistes über die Natur. Diese wahre Geistentfaltung in der Erziehung ist die Vorbedingung für Sittlichkeit, Religion und selbst für wahre Sinnensfreude und wahre technische Zivilisation. — Zur Ergänzung: Genetisch ist Geistentfaltung schlechthin das zeitlich „Erste“, statisch müßte wohl für die *Wertrangordnung* innerhalb der Geisteswelt, der Kulturwelt selbst wieder zwischen Teil-Gütern und dem Gesamtgut des in allem ausschlaggebenden freien sittlichen Aktes geschieden werden. Letzterer ist das eine Notwendige für wahrste „Kultur“, so daß etwa der vor Gott seine Pflicht erfüllende Knecht an wahrster Menschenkultur einen höheren Rang einnehmen könnte als sein gelehrter Meister. G.

103. Cathrein, Viktor, S. J., Lust und Freude. Ihr Wesen und ihr sittlicher Charakter mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des Aristoteles dargestellt (Philos. u. Grenzwissensch. III 6). gr. 8° (IV u. 47 S.) Innsbruck 1931, Rauch. M 2.— Im Lichte heutiger experimentalpsychologischer und ethischer Fragestellung bietet C. eine Erklärung und selbständige Ergänzung der aristotelischen Lehre über die Lust. Er verteidigt außer der sinnlichen eine geistige Lust, die er Freude zu nennen vorschlägt, wie dem sinnlichen Schmerz die geistige Trauer entspricht. Des Aristoteles Lehre wird als die Wahrheitsmitte zwischen der Lehre der alten und neuen hedonistischen Übersteigerer des Lustprinzips und den Anschauungen der naturwidrigen Verächter aller Lust, der Stoiker und Kants, dargetan. Weil die Lust nichts Selbständiges, sondern nur die Folgewirkung einer Tätigkeit, eines Vorgangs ist, hängt ihre sittliche Güte von dem sittlichen Charakter dieser Handlung ab. C. bespricht die drei das Luststreben beherrschenden Tugenden, die Mäßigkeit bezüglich des Nahrungs- und Fortpflanzungstriebes (wobei die Kontroverse über die Betätigung aus „bloßer“ Lust geschichtlich kurz behandelt wird), die Freundlichkeit, die Gesellschaftlichkeit. — Dem nach Vollendung dieses seines letzten Werkes hingeschiedenen Verf. möge der Ruf gelten: *Intra in gaudiū Domini tui!* G.

104. Kolnai, Aurel, Der Hochmut: PhJb 44 (1931) 153—170 317—331. — Eine interessante Sinnklärung des Hochmuts als Gegenbildes der Demut. Bei der subtilen Abgrenzung des Hochmuts von Stolz, Selbstgefühl, Dünkel (Einführung) wird als Hauptmerkmal der unbedingte *Apriorismus* des Selbstwertgefühls angegeben. In allem Bösen liegt Hochmut, insoweit der Mensch sich der höheren Autorität entzieht. Der Subjektivismus, der gegenüber der erkannten Weltmannigfaltigkeit nur das Ich als das Reale gelten läßt, zeigt auch eine Verwandtschaft zum Hochmut. Seine Hauptformen sind Abschließungs- und Herrschaftshochmut. Der Pantheismus der Stoa oder eines Spinoza ist der weltanschauungsmäßige Ausweg des Hochmuts. Zur Überwindung des Hochmuts führt die Anerkennung der Dinge in ihrem Sondersein, ferner die direkte Übung der Demut, die eine Beziehung zu Gott einschließt. Schuster.

105. Niekel, J. H., Directeur van het Philosophicum te Warmond, Rationele Maatschappij- en Staatsleer. gr. 8° (263 S.) Hilversum 1931,

Paulbrand. *Fl* 2.90; geb. *Fl* 3.90. — Nach einer methodischen Einleitung bietet der 1. Teil die allgemeine Gesellschaftslehre, in der Begriff und Wesen der Verbände, der Mensch als Verbandswesen, die Autorität, das Ziel und die Arten der menschlichen Verbände betrachtet werden. Der 2. Teil, die besondere Gesellschaftslehre, behandelt die Familie und die „freien“ Gesellschaftsverbände, sodann den Staat nach seinem Begriff, seinem Ursprung, seinem Ziel, seinem Autoritätsträger, seiner Verfassung sowie den Rechten und Pflichten der Untertanen, zuletzt die internationale Gesellschaft. — Das vollkommene Fachkenntnis offenbarende, aber einfach und leicht verständlich geschriebene Lehrbuch beruht auf selbständiger Thomasforschung. Gerade deshalb lehnt N. die Berufung auf Thomas in Fragen, die dieser kaum gestellt und gelöst hat, ab. Es sei besonders hingewiesen auf die Ausführungen über die Sklavereilehre des hl. Thomas, über die scholastische Staatsvertragslehre, über die Todesstrafe, den Krieg, die Völkerbundfrage. Die wichtigste deutsche und französische Fachforschung ist berücksichtigt, so z. B. die kulturhistorische Schule der Ethnologie. N. betont mit Recht, daß die Gesellschaft nicht eine substantielle, sondern eine akzidentelle Einheit ist — was nicht ausschließt, daß die naturrechtlichen Gemeinschaften auf „metaphysischen“ Akzidentien, also Wesensbeziehungen, beruhen, zum Unterschiede von den freien Verbänden mit ihren willkürlich geschaffenen Beziehungen. Ebenso wird darauf hingewiesen, daß die endgültigen Entscheidungen über die Art der Autorität und das Gemeinwohl nur für die einzelnen Verbände je nach ihrer spezifischen Eigenart gefällt werden können. Nach N. ist der *ordo in finem* Formelement der Gesellschaft, nicht die Autorität, die wohl wesentlich resultierende Eigenschaft der Gesellschaft ist. Was hierüber 109 ff. gesagt wird, dürfte diese Frage allerdings kaum entscheiden, da die Vertreter der anderen Ansicht nicht, wie N. vorauszusetzen scheint, die Autorität als „das“ Konstitutivum, sondern als „ein“ Konstitutivum, eben als *forma*, aufstellen. Das Argument N.s, das Ziel des Staates und das der Autorität müsse, wenn letztere die Gesellschaft konstituiere, identisch sein, ist unwirksam; so hat die Seele als *forma* zum Ziel die *informatio corporis*, während letztere nicht das Ziel des „Menschen“ ist. Besondere Anerkennung verdient die Betonung der freien innerstaatlichen Verbandsinitiative, vorab auch im Schulwesen, diesem ruhmreichen Siegesfelde der niederländischen Katholiken. Gemmel.

106. Lehrbuch der Soziologie und Sozialphilosophie. Unter Mitarbeit von Gerhard Lehmann und Heinz Sauermann hrsg. v. Karl Dunkmann. gr. 8° (VI u. 486 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. M 22.—; geb. M 25.— In dem Beitrag über die Sozialphilosophie bietet Lehmann zunächst die Prinzipien der sozialen Erkenntnis, wobei er u. a. über den Soziologismus und das Kollektivbewußtsein handelt. Sodann bespricht er die Prinzipien der sozialen Lebensordnung, z. B. die Gemeinschaft und das Verhältnis von Sitte, Sittlichkeit, Erziehung, Recht, Wirtschaft, Macht und Staat zur Soziologie. Zuletzt führt er die Prinzipien der sozialen Wirklichkeit auf vier zurück, den Individualismus, den Relationismus, den Kollektivismus, den Absolutismus. Der Herausgeber selbst, D., der Verf. der „Kritik der sozialen Vernunft“ (1924), beginnt in seiner „Soziologie“ mit den historisch-kritischen Grundlagen von Plato an. Ob seine scharfe Trennung aller früheren „Gesellschaftslehre“ von der nicht nur dem Namen nach auf Comte zurückgeführten „Soziologie“ sich durchsetzen wird? Daß durch das Urchristentum, wie D. behauptet, die „eine“ Gesellschaft dualistisch gespalten worden sei und der (römische) Staat an sich

daran zerschellen mußte, wird nicht allen einleuchten. (S. 131 Z. 14 v. oben statt Freiburger: Marburger.) Nach Umschreibung des Objekts und der Methode der Soziologie stellt D. das soziologische System dar. Er zeigt zunächst analytisch die Elemente auf: Die Menschheit, das Volk, die Stammgruppen (u. a. Technik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Religion, welch letztere er fast soziologistisch als den Lebenswillen des Volkes deutet: 201 293 ff.) und die konkreten Gruppen. Dann werden synthetisch Raum, Individuum, Staat (Verfassung, Parteien) behandelt. Lehmann stellt die Kultur-, Wissens- und Erziehungssoziologie dar, Dunkmann die Religionssoziologie, Sauermann die Soziologie der Kunst, des Rechtes, der Wirtschaft. Hier dürfte das Zauberwort „Dialektik“ das Verhältnis von Staat und Recht kaum geklärt haben; außerdem ist nach S. der (philosophische) Gerechtigkeitsbegriff erst die Entdeckung der Aufklärung (340). Auf das sorgfältige Namen- und Sachverzeichnis des schön ausgestatteten Lehrbuches sei hingewiesen. — Trotz der Mehrheit der Verf. ist weitgehende Einheitlichkeit im Lehrbuche gewahrt. Die „Dialektik“ zwischen dem erst im Kollektivgeist (295) ganz erschaubaren „realen“ Wesen der Dinge und der „konkreten“ Wirklichkeit ist grundlegend; so werde der positivistische Psychologismus und Soziologismus einerseits, ein starrer Apriorismus anderseits überwunden. Die sicheren Ergebnisse neuester Ethnologie werden gut verwertet; die katholischen Anschauungen werden vielfach berücksichtigt. Da das „reale“ Wesen der Dinge zugleich deren Norm ist, wird für alle Verf. die Soziologie notwendig Normwissenschaft, „angewandte“ Soziologie; entsprechend wird der unlösliche Zusammenhang von Soziologie und Ethik betont. In die Fragen der allgemeinen Soziologie vom nichtscholastischen Standpunkte aus führt dieses Lehrbuch, das die verbreitetsten soziologischen Theorien meist zutreffend darstellt und würdigt, gut ein.

107. Gundlach, Gustav, S. J., Sozialismus und sozialistische Bewegung (Sonderdruck aus: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40jähr. Jub. der Enz. Rer. nov., hrsg. v. d. Sekt. f. Sozial- u. Wirtsch.-Wiss. der Görres-Ges.). gr. 8° (S. 45—465) Paderborn 1931, Schöningh. — Der Sozialismus, als dessen typischen Vertreter G. auch heute den Marxismus anspricht, wird als ein der Besitzlosigkeit entsprungener „umgekehrter Kapitalismus“ herausgestellt, der mit dem „bürgerlichen“ Kapitalismus die Diesseitigkeit der Wertwelt, die auf individuelle Freiheit abzielende Gesellschaftsorganisation und die den Lebensgenuss steigernde Technik vertritt. — Der oft überbetonte Gegensatz zwischen dem marxistischen Kommunismus und dem revisionistischen Sozialismus wird hier wenig berücksichtigt. Die Arbeit schildert vorzüglich den Idealtypus, nicht des Kapitalismus schlechthin, wohl aber des „kapitalistischen Geistes“ und seiner geistesverwandten geschichtlichen Gegenbewegung. G.

108. Kranold, Albert, Vom ethischen Gehalt der sozialistischen Idee. (Und das Verhältnis des Marxismus zur Ethik.) gr. 8° (167 S.) Neuer Breslauer Verlag 1930. M 4.— Dieses für den heutigen Revisionismus bezeichnende Buch versucht, um zugleich dem marxistischen „Geiste“ folgen zu können, eine oft unausführbare *complexio oppositorum*, die Kant und die Phänomenologie mit Marx, die Absolutheit der Werte mit ihrer Relativität, die kausale Auffassung Marxens mit der Ethik zu vereinigen strebt. Ethik betrifft dabei nicht materiale Forderungen, sondern unbegründbare Wertaxiome (12), die perspektivisch sich wandeln. Auch Marx war Ethischer, weil Gesellschaftskritik stets Ethik, Werturteil, ist (62). Marxens

Geschichtsphilosophie wird weitgehend verteidigt, während seine Mehrwertlehre wohl nie genannt ist. Lehrreich sind die Würdigungen der Schriften de Mans und Mannheims. Die sozialistische Zukunft bringt nicht Zwang, sondern Freiheit, weil sie an „Gründe“ appelliert (104), wobei nicht erklärt wird, wie man unbegründbare Werturteile (s. o.) begründe. Vielleicht so: In der sozialistischen Zukunft hat jeder auf jede Funktion gesellschaftlicher Arbeit „Anspruch“ (107)! Es finden sich dort nicht „Opfer“, sondern nur mehr selbstlose „Aufopferung“ (108). G.

109. **B o o s, R o m a n**, Wirklichkeit und Schein im modernen Staatsbegriff (Internat. Vereinigung f. Rechts- u. Wirtschaftsphilos., Beiheft 25). gr. 8° (60 S.) Berlin-Grunewald 1931, Rothschild. M 3.—; f. Abonn. M 2.— Als Anhänger Eugen Hubers, des Schöpfers des schweizerischen Zivilgesetzbuches von 1901, lehnt B. den bloß formal-logischen und den bloß polemischen Rechts- und Staatsbegriff ab, um im Hinblick auf das Volk und das Leben den „heilenden“ Ur- und Zielbegriff des Rechtes und des Staates zu entdecken. Darum verwirft er das Festhalten an irgendwelchen starren Formen des Liberalismus, der Demokratie und des Sozialismus. Sein Maßstab für Recht und Staat ist der wahre Mensch. Darum fordert er nicht eine staatliche Rechtfertigung des Menschen, sondern eine „menschliche Rechtfertigung des Staates“; „der Mensch hat nicht vom Staat, wohl aber der Staat vom Menschen sein Wesen“ (48). Das Ziel ist für B. ein Liberalismus, nicht aber der staatsfeindliche Liberalismus des Calvinismus, der den Staat der Sünde entsprungen sein läßt, sondern ein schöpferischer Liberalismus des Staates, der die Freiheiten der Menschen ehrt und aktiv mitgestaltet. So soll z. B. der Staat die konfessionelle Schule nicht mit Gesetzen bekämpfen, sondern etwa eine tüchtigere Konkurrenz schaffen. Lehrreich ist das Urteil des Schweizers über die Weimarer Verfassung (17); die „klerikale“ Auffassung über die Politik und den Kirchenstaat scheint B. wenig bekannt zu sein. Wenn er in der Lehre des Suarez über das *corpus mysticum politicum* eine gegenreformatorische Übersteigerung des Staatsbegriffes sieht, so ist zu bemerken, daß Suarez damit den *organismus moralis* vom *organismus physicus* gegenüberstellen wollte; B. selbst gebraucht ja auch den — biologischen — Operationsvergleich. Die Anlehnung an Steiners — sehr formal-logische! — soziale Dreigliederung dürfte dem Buch nicht zum Vorteil gereichen. Ob die von B. aufgestellte, in vielem emotionale Erkenntnistheorie genügend durchgearbeitet und stößträchtig ist, um etwa die formal-logische neukantianische zu entwurzeln? G.

110. **L a r e n z, K a r l**, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart (Philos. Forschungsberichte, Heft 9). gr. 8° (114 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. M 5.— Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie der Nachkriegszeit wird gekennzeichnet u. a. durch einige Vertreter des Positivismus (Bierling, Somló, G. Jellinek), des Neukantianismus (Stommel, Cohen, Kelsen, Lask, Erich Kaufmann, Emge), der Phänomenologie (Reinach, Gerhart, Husserl), der kulturphilosophischen Richtung (Kohler, Sauer), des Relativismus (Radbruch), des rationalen und ethisch-religiösen Naturrechtes (Darmstaedter, Cathrein) und des objektiven Idealismus (Binder). L. fordert des letzteren Ergänzung durch die Hegelsche Dialektik und das Christentum. — Das Buch zeugt von philosophischem Scharfsinn und ist eine beachtenswerte Einführung in die deutschen philosophischen Zeitströmungen. — Zu S. 74 f.: Nach Cathrein sind die Naturrechtssätze inhaltlich nicht erst vom göttlichen Willen gesetzt, sondern im ewigen göttlichen Sein

begründet. Daß sie vor dem Staatszwang „nur“ moralisch verpflichten, scheint L. nicht genügend zu werten, als ob aller staatliche Zwang ohne moralische Verpflichtungskraft auf die Dauer etwas nützte.

G.

111. **Ludewigs, Werner**, Das staatsbürgerliche Bildungsideal. Ein Beitrag zur Zielbestimmung der staatsbürgerlichen Erziehung. gr. 8° (81 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. M 3.80. — Die methodisch vorbildliche Arbeit will nur Sinn und Ziel staatsbürgerlicher Erziehung grundlegen; die Mittel und Wege werden nur kurz angedeutet. Außerdem dürfte die staatsbürgerliche Erziehung an Begriffsklärung und Stoßkraft eher gewinnen, wenn man mit L. die Grenzen zwischen staatsbürgerlicher und übriger Erziehung scharf ziege. L. untersucht folgerichtig die Begriffe Bildung, Bildungsideal, Bildungsideal, das Wesen des Staates, um dann das staatsbürgerliche Bildungsideal nach seiner gemeinbürgerlichen, volksbürgerlichen und reichsbürgerlichen Seite zu umreißen. Ein umfassendes Literaturverzeichnis ist beigegeben.

G.

112. **Casotti, Mario**, Maestro e scolaro. Saggio di filosofia dell'Educazione (Pubbl. d. Univ. catt. del S. C., Ser. I. Vol. 18). gr. 8° (XVI u. 318 S.) Milano 1930, Soc. ed. Vita e Pensiero. L 15.— Eine bewußt an der hl. Augustinus und Thomas „De magistro“ und an die gesamte Lehre des hl. Thomas sich anlehrende Philosophie der Erziehung, die notwendig hauptsächlich eine Seelen- und Erkenntnislehre wird. Getreu auch der Objektionsmethode des Aquinaten, würdigt C. eingehend die gegnerischen, für Italien wichtigen philosophischen Systeme, besonders das für das Verständnis des Faschismus bedeutsame System des *attivismo* der it. Neuhegelianer. Es kommen u. a. zur Darstellung der Begriff der Erziehung, des „schöpferischen“ Bewußtseins (*attivismo*), der Begriff der Seelensubstanz, die Erklärung der Einheit der Dinge, Begriffe und Menschen, ferner Vererbung und Freiheit, der Erziehungsakt, das dialektische „Werden“ in den Begriffen oder Dingen, der Begriff der Wissenschaft und der Kultur; zuletzt wird die Übersteigerung des Selbsttätigkeitsprinzips in Unterricht und Erziehung aufgezeigt und eine Sprachphilosophie umrissen — Das Buch beleuchtet die Fruchtbarkeit der ganz verarbeiteten Lehre des hl. Thomas. Die Ausführungen über das dialektische Prinzip Hegels (209 ff.) werden auch für den lehrreich sein, der Hegel anders deutet als C.

G.

Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe.

Von Joseph Ternus S. J.

I. „Ordo potestatem principaliter importat.“

(Suppl. q. 34 a. 2 ad 2.)

Anlaß, Ziel und Weg der Untersuchung. Zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung nehmen wir eine markante Stelle aus der thomistischen Weihetheologie, die wohl alle auf den ersten Blick einmal befremdet, von manchen sogar dauernd als fremdartig empfunden wird. Die Stelle regt in besonderer und lohnendster Weise zum Nachdenken und Neudurchdenken wichtigster Leitgedanken aus der thomistischen Weihetheologie an.

Es steht im Supplement zur theologischen Summe, q. 34 a. 2 ad 1, der merkwürdige Satz: „... relinquitur, quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.“ Das Supplement gibt die Lehre des hl. Thomas aus dem Frühwerk zu den Sentenzen wieder. So bedauernswert es ist, daß Thomas die Summa nicht selbst hat vollenden können, so dankenswert ist es, daß sein bevorzugter Schüler und Freund Reginald von Piperno uns aus dem Sentenzenwerk eine leidliche Ergänzung redigiert hat. Reginalds Arbeit hat sich immer als eine ungemein verlässliche erwiesen. Immerhin zwingt eine so frappante Stelle wie die unsere jeden Theologen, die Urstelle einzusehen und im Zusammenhang nachzuprüfen. Der Satz, der unsere besondere Aufmerksamkeit erregt hat, steht im 4. Buch des Sentenzenkommentars, dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2.

Der Zusammenhang der Stelle ist eine Erörterung über die Richtigkeit und Zweckmäßigkeit der Weihedefinition, wie sie vom Sentenzenmeister aufgestellt und seitdem in der Schule üblich geworden war. „Videtur“ — so insinuiert nun die zweite Unterfrage im Kommentar des hl. Thomas — „quod inconvenienter ordo in littera definiatur, ubi dicitur: „Ordo est signaculum quoddam Ecclesiae per quod spiritualis pote-

stas traditur ordinato^{1.} Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, qui per signaculum exponitur in consequenti definitione², est pars ordinis, quia dividitur contra id, quod est res tantum vel sacramentum tantum, cum sit res et sacramentum. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.“ Reginald, der Supplementator, hat diese Stelle in der 34. quaestio unter dem 2. Artikel („Utrum convenienter ordo... definiatur“) als erstes Gegenbedenken hingestellt: „Videtur quod inconvenienter ordo a Magistro... definiatur.“

Thomas schickt seiner speziellen Lösung des Bedenkens eine mehr allgemeine Betrachtung zur Schuldefinition des Lombarden voraus. Reginald hat diese kurze Betrachtung zum *corpus articuli* genommen: „Dicendum, quod definitio, quam Magister de ordine ponit, convenit ordini, secundum quod est Ecclesiae sacramentum; et ideo duo ponit: signum exterius, ibi: *signaculum quoddam* etc., i. e. signum quoddam; et effectum interiorem, ibi: *quo spiritualis potestas* etc.“ Anschließend daran bringt Thomas die spezielle Lösung des erst erhobenen Einwandes: „Ad primum ergo dicendum...“. Schon die vorausgeschickte Bemerkung im *corpus articuli* hatte erkennen lassen, daß er es durchaus nicht für ausgemacht gelten lassen will, als habe der Sentenzenmeister unter *signaculum* nicht das *sacramentum tantum* verstanden wissen wollen, sondern das, was man — mit Augustinus und der Schultheologie — *res et sacramentum* nennt, also den Weihecharakter. Thomas glaubt, bei Wort und Sinn des Lombarden zunächst treuer zu bleiben, wenn er *signaculum quoddam* für gleichbedeutend mit *signum quoddam* nimmt. Dann aber kann an der Stelle sehr gut und sogar näherliegend das einfache Nur-Zeichen des sichtbar sakramentalen Vorganges gemeint sein.

Ja, diese Auffassung — so meint der hl. Thomas — ver-

¹ Vollständiger lautet der Text beim Sentenzenmeister selber: „Si autem quaeritur, quid sit, quod hic vocatur ordo, sane dici potest: signaculum quoddam esse, id est sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium“ (Sent. lib. 4 dist. 24 cap. 13).

² Gemeint ist die im anschließenden Satz enthaltene Definition: „Character igitur spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur.“

meidet es nicht nur, in den Text des Lombarden etwas hinein-zutragen, was nicht darin liegt, sie scheint auch durch die nachfolgende Erklärung gefordert zu werden, wo *character spiritualis* — was doch offenbar für *signaculum* dort stehen soll — durch den Beisatz erläutert wird: „*ubi fit promotio*“.
So gibt er denn die Antwort auf den eingangs erhobenen Ein-wand: „*Ad primum ergo dicendum quod signaculum non ponitur hic pro charactere interiori, sed pro eo, quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa; et sic etiam sumitur character in alia definitione.*“ Mit dieser anderen Definition ist — wie vorhin schon angemerkt — der Nach-satz beim Lombarden gemeint, den er der erst gegebenen Definition nachschickt: „*Character igitur spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur.*“

Immerhin will der hl. Thomas die Lösung der aufge-worfenen Frage nicht von der rein materiellen Wortinterpretation abhängig sein lassen. Sollte also — so meint er — die von ihm angenommene Deutung „*signaculum = signum exterius*“ falsch, die von ihm mißbilligte Deutung „*signaculum = character interior*“ richtig sein, so glaubt er auch darin keine ernstliche Schwierigkeit sehen zu müssen. „*Si tamen pro interiore charactere sumeretur, non esset inconveniens, quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales proprie loquendo; quia illud, quod est res tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum manere dicitur. Unde relinquitur, quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.*“

Die Definition will das Wesen der Weihe erfassen und aus-drücken. Die Wirkung rein als solche gehört in die Wesens-bestimmung nicht mit herein. Wesentlich aber und konstitutiv für das Sakrament ist das, was *sacramentum* schlechthin und allein oder, was *sacramentum et res*, d. h. noch Sakraments-zeichen, aber auch schon Sakramentswirkung zugleich und in einem ist. Jenes ist der äußere Vorgang bei Spendung der Weihe, dieses ist der Weihecharakter, der vom sichtbaren und sinnbildlichen Ritus als eingeprägtes Bild und Siegel der Ge-walt geheimnisvoll und bleibend in der Seele leuchtet.

Ist nun der sakramentale Charakter sakramentale Wirkung und sakmentales Wahrzeichen zugleich — eben darum *res et sacramentum* genannt —, ist es dann berechtigt, in dieses innere Charakterzeichen das eigentliche Wesen des Sakramentes zu verlegen? Gibt nicht auch die Taufe und die Firmung eine sakramentale Prägung bleibender Art, ohne daß es jemandem beifiele, das Wesen der Taufe oder der Firmung, die beide ja auch *signacula Ecclesiae* sind, etwa nicht in den sichtbaren Vorgang des Taufens und Firmens hineinzuverlegen, sondern in das von innen her in der Seele leuchtende Taufbild bzw. den Firmcharakter. Das Bedenken ist zu nahe liegend, als daß es Thomas nicht ebenso unmittelbar gespürt haben müßte wie wir. Man sage darum auch nicht, Thomas würde den fraglichen Satz, den er in seiner Frühzeit niedergeschrieben habe, ausdrücklich oder stillschweigend fallen gelassen haben, wenn er die Theologie des Weihsakramentes noch einmal für die *Summa theologica* geschrieben hätte. Es läßt sich der Nachweis erbringen — und durch unsere Untersuchung soll er miterbracht werden —, daß der strittige Satz seinen Platz behauptet und gar nicht abtreten kann in der Struktur der ganzen Sakramententheologie des hl. Thomas, so wie er sie nicht bloß in seinem Frühwerk, sondern auch später an entscheidenden Stellen, selbst in den neugeschriebenen Teilen des reifen *Summawerkes*, niedergelegt hat.

Gewiß, jeder Theologe geht unzählige Male an dem Todesmal des Heiligen in der *Summa theologica* vorbei und stimmt in die Klage einer alten Handschrift ein, die vor der „*Quaestio de partibus poenitentiae in specie*“ die wehmütigen Worte niedergeschrieben hat: „*Hic moritur Thomas, Ecclesiae lumen, orbis decus, Theologorum gemma* ³.“ Es bleibt für den Theologen immer ein empfindlicher Verlust, daß die wichtigen Fragen der allgemeinen und individuellen Eschatologie und aus der Lehre von den Sakramenten vor allem die Theologie der Ehe und der Weihe nicht mehr durch die Retraktation und klar-straffe Formung für das Handbuch der Theologen, die *Summa*, hindurchgegangen sind. Für den Traktat *De peccato* z. B. könnten wir den Verlust eher verschmerzen, denn zwischen dem ersten und zweiten Teil der *Summa* hat Thomas die *Quaestiones de malo*, also eine sehr

³ Aus einer Handschrift der Kapitelsbibliothek Toledo (Cod. ms. 19/13), mitgeteilt von M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas* (2. Aufl., Freiburg 1928, S. 178).

ausführliche, tiefe, klare und reife Monographie geschrieben, die uns den ausführlichen Traktat *De peccato*, wie ihn die *Prima Secundae* bringt, nicht allzusehr würde vermissen lassen. Für die Theologie der Weihe sind wir aber nicht in so günstiger Lage. Es bedarf sorgfältiger Erhebungen und Untersuchungen — mittels Analyse, Vergleich und Synthese —, um die entscheidenden Grundlinien der spekulativen Weihetheologie unseres „gemeinsamen Lehrers“ aus vielfach verstreuten Partien seines Früh- und Spätschrifttums herauszuarbeiten. Man kann nicht gerade sagen, daß die neuere Kompendienliteratur zum Sakramententraktat dieser Aufgabe gebührend gerecht geworden sei. In den Monographien aber herrscht die positive Theologie vor. Selbst die überaus schätzenswerte neueste monographische Darstellung aus der Feder A. Michels, der über 200 Spalten umfassende Artikel *Ordre* im *DictThCath*, läßt erkennen, daß fortan wieder einmal nottut, die tragenden spekulativen Ideen aus dem Hintergrund hervorzuholen, in den sie durch die gewiß dankenswerten Untersuchungen der positiven Theologie vergangener Epoche abgedrängt worden waren⁴. Die Vertiefung in Thomas kann sich auch hier wieder als Jungbrunnen der spekulativen Theologie erweisen.

Die hier vorgelegte Untersuchungsreihe hat sich zum Ziel gesetzt, die Weihetheologie des hl. Thomas aus ihren systematischen Grundgedanken heraus zur Darstellung zu bringen. Daß ein System in der Weihetheologie des hl. Thomas angelegt und erkennbar sei, wird als Anregung zur Arbeit unterstellt, im Verlauf der Untersuchung als richtig dargetan. Als erstes Teilziel wird angestrebt, entscheidende Grundgedanken in der Weihetheologie des hl. Thomas herauszuarbeiten. Das weitere Teilziel verfolgt die systembildende Auswirkung jener Grundgedanken. Zur Erreichung des Gesamtziels wird sodann obendrein aufgezeigt, inwiefern eine einheitliche Gesamtkonzeption in der Weihetheologie des hl. Thomas in Erscheinung tritt. Daß beim Gang der Untersuchung immer wieder auf die gesamte theologische Sakramentenlehre des hl. Thomas Bezug genommen werden muß, versteht sich von selbst.

Die Leitziele, wie sie hier angekündigt sind, bilden eine Einheit, die es nicht ratsam erscheinen läßt, die Teilziele getrennt durchzuführen. So steht denn von vornherein zu erwarten, daß bald das eine, bald das andere den Gang der Untersuchung stärker oder auch allein bestimmen wird.

⁴ Dann dürfte sich auch das für die moderne Theologie nicht sehr schmeichelhafte Urteil Michels wohl in etwa ändern, das bei Befreiung der neuesten Epoche der Weihetheologie einleitend meint: „A part le progrès apporté par les résultats de l'histoire et de la théologie positive dans la façon de concevoir l'essence, c'est-à-dire la forme et la matière du sacrement de l'ordre, on peut dire que, depuis le concile de Trente, la théologie de l'ordre est sans histoire mouvementée“ (a. a. O. 11, 1378).

Das angestrebte Ziel schreibt den Weg vor. Eine sorgfältige und ausgiebige Erhebung der einschlägigen Gedanken aus Thomas ist erstes Erfordernis. Das Supplement ist als wichtigster Fundort am stärksten herangezogen. Es geschah mit Rücksicht auf den Leser, wenn statt des Originaltextes des Sentenzenkommentars das Supplement zitiert wird. Nur zu groß ist ja leider immer noch die Zahl derjenigen Theologen, ja sogar Lehrer der Theologie, denen der Sentenzenkommentar nur schwer zugänglich ist^{4a}. Der kritisch zuverlässige Wert des Supplements rechtfertigt in unserem Falle die Anpassung, ohne allerdings den Forscher von der Nachprüfung an der Urquelle zu entbinden. Wo auch für Zwecke des Lesers geboten schien, den Vergleich mit dem Sentenzenwerk vorzulegen, ist es geschehen.

Unsere Untersuchung will nicht geschichtlich aufgefaßt werden. Sie will nicht lehrhistorisch und noch weniger literarhistorisch sein. Sie bliebe hinter unerlässlichen Forderungen zurück. Man nehme ihre Aufgabe vielmehr als eine spekulativ-systematische — im Sinne der „disputatio magistralis in scholis“, von der Thomas sagt: „est ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis, quam intendit; et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire, quomodo sit verum, quod dicitur“ (Quodl. IV a. 18 c). Anderseits will die Untersuchungsfolge die Lehre des hl. Thomas zur Darstellung bringen, jenes Thomas, der als gemeinsamer Lehrer und Führer lebendig und aktuell zu uns spricht. Die Schultheologie von heute hat ein erneutes, lebhaftes, spekulatives und systematisches Interesse daran, ein synthetisches Bild der Weihetheologie des hl. Thomas zu gewinnen. Eine „Quaestio disputata de ordine“ hat Thomas uns leider nicht geschenkt. Die paar Kapitel der Summa contra gentes und die kurze Darstellung in dem Werkchen *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* können nicht entfernt als Ersatz gelten für das, was aus der Tertia mit dem Supplement mit gelegentlichen Ergänzungen aus der Secunda zu erheben ist. Es geschieht darum mit Bedacht, daß wir in das herauszuarbeitende Systembild möglichst viel auch die eigenen Worte des hl. Thomas miteinfügen.

Wo Thomas definitisch das Wesen des Weihsakramentes zu erfassen sucht, steht am ehesten zu erwarten, daß sich ein Weg auftut mitten ins Herz der thomistischen Weihetheologie. Und dort ist es, wo uns — zunächst überraschenderweise — die Sätze begegnen: „Character interior est essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis. . . . Ordo potestatem principaliter importat“ (Suppl. q. 34 a. 2 ad 1; ad 2). Sie sind für die erste Untersuchung unser Leitgedanke.

^{4a} Dank gebührt P. Mandonnet, daß er unlängst durch eine Neuauflage bei Lethielleux (Paris 1929) dem fühlbarsten Mangel abgeholfen hat.

Das Wesen der Weihe als Gewalt. — Die Stellung des Ordo im Organismus der Sakramente. Die Siebenzahl der christlichen Sakramente im besonderen und strengen Sinne des Wortes war von jeher im Erbbesitz der Offenbarungslehren enthalten, ist aber erst allmählich und spät — wie es scheint, erst im 12. Jahrhundert — formell klar ins Lehrbewußtsein der Kirche getreten⁵. Aber auch nach der betont eindeutigen Herausstellung jener sieben kultischen Heilsriten, die allein Sakramente im strengen Sinne heißen dürfen, hat man doch nie unterlassen, über dem gemeinsamen Grundwesen dieser Sakramente die charakteristischen Unterschiede, die unterschiedlichen Beziehungen zueinander, die Verwandtschaft nach Gruppen, das Stufenverhältnis und die Gliedständigkeit der einzelnen Sakramente an der gegliederten Einheit — dem „Organismus“ — der Sakramente hervorzuheben. Der heilige Thomas hat darüber schon sehr ausführliche Betrachtungen angestellt in der q. 65 des dritten Teiles seiner Summe, wo er vom Septenat der Sakramente und der in ihm waltenden Sinnordnung — der „ratio ordinis sacramentorum“ — handelt.

Die Stellung des Ordo unter den Sakramenten bestimmt der hl. Thomas hier wie anderswo — und so wie allgemein üblich — zunächst dadurch, daß er die Weihe mit der Ehe zusammen als Heilsgeheimnisse der Gemeinschaft als solcher faßt („quae ordinantur ad multitudinis perfectionem“; a. a. O. a. 2 c). Neben dem anderen Standessakrament, der Ehe, beansprucht aber der Ordo den unbedingten Vorrang wegen seiner durch und durch geistlichen Bestimmung und Fruchtbarkeit. Von der Ehe hingegen gilt: „habet aliquid spiritualitatis . . . [sed] minimum habet de spiritualitate“ (ebd. a. 2 ad 1). Die geistliche Führer- und Vaterschaft, zu der das Weihe sakrament beruft und befähigt, meint Vorrang und Mitteilung aus Fülle und Vollendung heraus: „Et ideo priora sunt sacramenta, quibus aliquis in seipso perficitur, quam sacramentum ordinis, in quo aliquis constituitur perfector aliorum“ (ebd. a. 2 ad 2).

⁵ Vgl. darüber etwa B. Geyer, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung (ThGl 10 [1918] 325—348) und Dhanis, Quelques anciennes formules septénaires des sacrements (RevHistEccl 26 [1930] 574 ff. mit mehreren Fortsetzungen).

Sieht man zunächst einmal von der Eucharistie ab, so gilt nach Thomas der Wertsatz: „potissimum sacramentorum in via perfectionis [est] sacramentum ordinis“ (ebd. a. 3 c). Zieht man sodann das Sakriment der Eucharistie mit in Betracht, so tritt vor diesem Sakrament, das Ziel und Krone aller Sakramente ist („finis et consummatio omnium sacramentorum, ut Dionysius dicit“; 3 q. 63 a. 6 c), auch die Würde und Vollkommenheit des Ordo in die zweite Linie. „Perfectio quantum ad consecrationem finis pertinet ad Eucharistiam“ (ebd. a. 1 ad 3).

Weihe und Eucharistie. Es ist theologischer Leitgedanke erster Ordnung und ein Lieblingsgedanke des hl. Thomas, des Sängers der Eucharistie, wenn er fast unzählige Male von der Eucharistie als der Mitte und Höhe aller Sakramente überhaupt spricht. „Per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam“ (3 q. 73 a. 3 c; cf. 3 q. 65 a. 3). Sie gibt dem Leben des Christen die hienieden erreichbare Vollendung schlechthin: „Eucharistia est quasi consummatio spiritualis vitae“ (3 q. 73 a. 3 c). Geben auch alle Sakramente Gnade und damit habituelle Liebe, die Eucharistie entzündet zur Liebe kraft ganz eigentümlicher Gnade und Bestimmung: „Res huius sacramenti est caritas non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento“ (3 q. 79 a. 4 c). Die Eucharistie ist das „sacramentum caritatis“ schlechthin (3 q. 73 a. 3 ad 3). Die Liebe aber ist das „Band der Vollkommenheit“ (Col. 3, 14) und so hat das Sakriment der christlichen Liebe die irdische Vollendung und Reife zum Ziel: „Per hoc sacramentum augetur gratia et perficitur spiritualis vita ad hoc, quod homo in seipso perfectus exsistat per coniunctionem ad Deum“ (3 q. 79 a. 1 ad 1). Sie ist im Wege des Glaubens die unmittelbare Vorstufe zum Gottesgenuss des Schauens: „Sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriae“ (3 q. 80 a. 2 ad 1). Ja, ohne dieses Sakriment gibt es überhaupt keinen Anteil am Gnadenleben und somit auch keinen Anteil an der Frucht der Gnade, dem ewigen Leben. „Dicendum, quod . . . nec aliquis habet gratiam ante suscep-

tionem huius sacramenti, nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli“ (3 q. 79 a. 1 ad 1)⁶.

Weihe und Gemeinschaft der Gläubigen in Christus. Das Weihesakrament ist in erster Linie Weihe für das Opfersakrament und den Spendedienst der Sakramente überhaupt. Weihe, Opfer und Sakrament wollen dabei, ihrer Einsetzung gemäß, immer in ihrer innern organischen Verbundenheit im Christusleib der Kirche gesehen sein. Nur aus diesem Zusammenhang heraus kann das Wesen der Weihe und ihrer Gewalten vollrichtig verstanden werden.

Es ist im Grunde ein und dieselbe Zielbestimmung des Sakramentes der Eucharistie, wenn Thomas die *res* der eucharistischen Vereinigung bald als *caritas* — so z. B. in q. 79 a. 4 c — bald als *unitas corporis mystici* — so z. B. in q. 73 a. 3 c — bestimmt. Unter den eucharistischen Gestalten ist der physische Leib Christi als Brot für uns gesinnbildet und real zugleich enthalten als „*res significata et contenta*“, während der geheimnisvolle Leib Christi in den Gläubigen mitversinnbildet ist, aber nicht schon enthalten. „*Duplex est res huius sacramenti: una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum.* Quicumque hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum“ (3 q. 80 a. 4 c). Die Eucharistie als Sakrament der Vereinigung ist wie kein anderes damit zugleich auch das Sakrament der Einheit der Gläubigen untereinander in Christus und damit wieder der Einheit der Kirche, als des Leibes Christi. „*Dicendum quod Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc, quod multi sunt unum in Christo*“ (3 q. 82 a. 2 ad 3). Ist Christus das Haupt der Kirche, „*von dem aus der ganze Leib zu-*

⁶ An der Deutung dieses Thomastextes scheiden sich die Wege von O. Lutz einerseits und E. Springer S. J. anderseits. Siehe jüngstens die Abhandlung von Springer in *DivThom* (Fr) 9 (1931) 203 ff. und den scharf ablehnenden Artikel von Otto Lutz (Speyer) in *ZKathTh* 55 (1931) 438 ff.; hinwiederum Springer in *ThGl* 24 (1932) 93 ff. Ich gedenke, anderen Orts näher darauf einzugehen.

sammengefügt und zusammengehalten wird gemäß Dienst, Kraft und Maß eines jeglichen Gliedes, damit sich Wachstum und Aufbau des Leibes vollziehe in der Liebe“ (Eph 4, 16), so kann man die Eucharistie geradezu als das Herz in diesem geheimnisvollen Leib bezeichnen. Es ist ein urchristlicher Gedanke, dem aber vielleicht niemand so beredten Ausdruck gegeben hat wie Augustinus, von dem wieder Thomas die begeisterten Worte entlehnt: „O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis!“ Das reale Motiv ist die Offenbarung des göttlichen Heilsplanes in uns, wie er sich durch den sakramentalen Schleier der Eucharistie hindurch enthüllt. „Consideratur effectus huius sacramenti ex speciebus, in quibus hoc traditur sacramentum. Unde et Augustinus⁷ dicit: „Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quae ad unum aliquod rediguntur ex multis; namque aliud (scil. panis) ex multis granis in unum constat; aliud (scil. vinum) ex multis racemis confluit“ (3 q. 79 a. 1 c).

Gerade weil Thomas so besonnen über die sakramentale Verbundenheit von Individuum und Gemeinschaft spricht — man lese nur etwa 3 q. 79 a. 7 —, verdient der von ihm mehrfach ausgeführte Gedanke besondere Beachtung, der das Axiom „sacraenta propter hominem“ durch das andere überhöht „sacraenta pro Ecclesia“. Die Kirche trägt nicht bloß die Verwaltung der Sakramente, sie erntet auch die Frucht der Sakramente, besonders die Frucht der eucharistischen Einheit mit Christus: „Unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti“ (3 q. 82 a. 9 ad 2). Nicht bloß der Spender ist intentionsmäßig mit der Kirche und durch die Kirche mit Christus geeint, nein, auch der Empfänger; wie es vielleicht am schönsten von Thomas dort zum Ausdruck gebracht worden ist, wo er von der Taufe der unmündigen Kinder spricht: „Ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipsius“ (3 q. 73 a. 3 c). Das sind keine schmückenden Gedanken ohne klare verlässliche Grundlage; es sind zwingende Gedanken aus der dogmatischen Prämissen, die wohl niemand bestreiten dürfte: „Res sacramenti [Eucharistiae] est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam“ (ebd.).

Das Individuum geht für Thomas aber in keiner Weise in der Ge-

⁷ In Io tract. 26 n. 17 (ML 35, 1614).

meinschaft auf wie das Glied im Organismus. Thomas wahrt allenthalben die Eigenständigkeit des Personindividuums und gibt seine Rechte und seine Würde an keinen überindividuellen Verband, sei es der Natur oder der Übernatur, preis. Ganz nüchtern heißt es bei ihm, wo er von der Zweckbestimmung der Sakramente spricht: „*Ordinatur sacramenta Ecclesiae ad duo, scil. ad perficiendum hominem in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christiana vitae, et etiam in remedium contra defectum peccati*“ (3 q. 65 a. 1 c). Und es ist ihm nicht bloß ein Schema der für uns übersichtlichsten Ordnung, sondern ein objektives Vorzugsgesetz der Heilsökonomie, wenn er an anderer Stelle die „*ratio ordinis sacramentorum*“ unter das Prinzip stellt: „*Sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta, quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea, quae ordinantur ad perfectionem multitudinis*“ (3 q. 65 a. 2 c). So gilt denn auch vom sozial bedingten Sakrament der Weihe: „*Ordo [ordinatur] contra dissolutionem multitudinis*“ (3 q. 65 a. 1 c).

Bei der Zweckbestimmung der Sakramente geht Thomas immer wieder von der *vita spiritualis* des einzelnen Menschen aus. „*Vita spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo quantum ad personam propriam; alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit*“ (3 q. 65 a. 1 c). Die im einzelnen von Thomas noch weiter durchgeführte Parallele läßt zur Genüge erkennen, daß auch im Bereich der Übernatur dem Individuum seine Eigenständigkeit in Dingen des letzten Ziels in Gott und der zu jenem Ziel führenden Heilsgüter gewahrt sein will. Für den Theologen Thomas kommt nur Gott als die über dem Menschen stehende subsistierende Einheit in Frage, in die wir Menschen durch Christus, den Menschen, einzugehen berufen sind. Selbst der Gottmensch als Mensch kann dem Menschen nur Mittler sein hinan zu Gott. Die Kirche aber samt ihrem Kult und Priestertum hat an diesem Mittleramt nur teil und nicht einmal den ganzen vollen Teil, den ihr Christus kraft göttlicher Einsetzungsvollmacht hätte geben können. „*Christus non ex invidia praetermisit potestatem excellentiae ministris communicare, sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent*“ (3 q. 64 a. 4 ad 1). Weder die Kirche noch die Sakramente sind in sich selbst und für sich selbst ruhende Güter, sondern von Christus dem Erlöser auf Gotteskult und Menschenheil angelegte Institutionen.

Die Sakramente, die nach ihrem primären Einsetzungssinn auf das Heil des Individuums gerichtet sind, ordnen sich nummehr in der Weise einander unter, daß die Buße und ihr Epilog, die Letzte Ölung, als Sakramente zweiter Ordnung den drei großen erster Ordnung — Taufe, Firmung, Eucharistie — nachgeordnet sind, da Buße und Krankenölung nur wiederherstellenden Charakter haben: „*ordinantur ad vitam*

christianam non per se, sed quasi per accidens, scil. in remedium supervenientis defectus“ (3 q. 65 a. 3 c). Taufe und Firmung sind sakramentale Weiheriten und Bekenntnisakte („protestationes fidei“, wie der hl. Thomas mit der Schultradition sagt), die in der Eucharistie ihre Zielerfüllung finden: „Sacramentum baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem, in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento“ (ebd.). Das Bekenntnis des Glaubens in der Taufe öffnet dem Christusjünger den Zugang zur Eucharistie. Die Firmung überträgt ihm mit dem Amt des Glaubensstreiters — „accipit enim potestatem publice fidem Christi verbis profitandi, quasi ex officio“ (3 q. 72 a. 5 ad 2) — die ritterliche Ehrenwache für die Eucharistie, das Geheimnis seines Glaubens und seiner Kraft. Thomas verschmäht es nicht, selbst letzte leise Verknüpfungen noch zwischen Firmung und Eucharistie aufzudecken. „Sacramentum Eucharistiae, quo homo in se ipso confirmatur, pertinet ad cor ...; sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios, et ideo exhibetur in fronte“ (3 q. 72 a. 9 ad 2). Er findet selbst den Tag der jährlichen Chrisamweihe am Gründonnerstag so freundlich von der Vorsehung gefügt (3 q. 72 a. 12 ad 3).

Das Christus-Priester-Bild des Weihecharakters im Unterschied zum Christuscharakter aus Taufe und Firmung. Taufe und Firmung geben wie das Weihesakrament ein bleibendes Christus-Priester-Bild, den sogenannten Charakter, der Seele mit. Die Firmung hat darüber hinaus als Sakrament der Ritterweihe — „apud Deum femineus etiam militat sexus“, sagt der hl. Thomas (3 q. 72 a. 8 ad 3) mit dem hl. Chrysostomus — noch die besondere Verwandtschaft mit dem Weihesakrament, daß es auch den einfachen Gläubigen schon mit einer gehobenen Stellung und besonderen Verantwortung betraut. Die Firmung ist eine Art sakramentaler Mannbarkeitserklärung. „Homo, cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit iam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit“ (3 q. 72 a. 2 c). Christus und seine Kirche vertrauen ihm gewissermaßen ihre Sache vor der Öffentlichkeit an. „Ordo et confirmatio habent quandam excellentiam ratione ministerii“ (3 q. 65 a. 3 ad 4). Und doch begründet die Firmung — zum Unterschied vom Weihe-sakrament — keinen Standesvorrang im hierarchischen Sinne. „Hoc sacramentum datur ad quandam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut idem, perfectus vir existens, habet

excellentiam ad se puerum“ (3 q. 72 a. 8 ad 1). Wie später zu zeigen sein wird, hat sogar die Taufe vor der Firmung den engeren Bezug zum Weihe sakrament voraus, nicht bloß im Sinne einer mehr, ja absolut und allein unerlässlichen Voraussetzung, sondern auch im Sinne einer mehr wesensverwandten kultischen Weihe intention. Immer aber bleibt das allgemeine Priestertum der Gläubigen in Kraft des Christus-Priester-Bildes vom Tauf- und Firmsakrament her von wesensungleicher Art, gemessen am hierarchischen Priestertum kraft des Weihe sakramentes. „Laicus iustus unitus est Christo . . . per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem“ (3 q. 82 a. 1 ad 2). Abgesehen davon, daß nur dem Geweihten und Gesalbten die Gewalten über Christi eucharistischen und mystischen Leib gegeben sind, bleibt auch die Mittlerschaft von Volk zu Gott dem besonderen Weihepriestertum vorbehalten. Der Gläubige wird kraft allgemeiner Teilnahme am Priestertum Christi (durch Taufe und Firmung) nicht unmittelbar zu Gott — wie ein Priester — von Amtes wegen und an Volkes statt hingeordnet. „Dicendum quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter: uno modo ex parte unius personae tantum, sicut facere orationes singulares et vovere et huiusmodi; et talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Ecclesiae; et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos; quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiae, qui consecrat Eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae“ (Suppl. q. 37 a. 4 ad 2).

Das Mittlertum Christi und seines sichtbaren Stellvertreters. Das dem Priester vorbehaltene Mittlertum bezieht sich sowohl auf den stellvertretenden Gang bei Opfer, Sühne, Gebet u. dgl. hin zu Gott wie auf den Segen und Gnade bringenden Wiederkomm von Gott her: „Sacerdos constituitur medius inter Deum et populum; unde sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere“ (3 q. 82 a. 3 c). Der Priester ist kraft Weihe Priester für das Volk vor Gott im Namen Christi und seiner Kirche. Ganz allgemein aber gilt der Grundsatz: „Quicumque aliquid agit in persona alterius,

oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam“ (3 q. 82 a. 1 c). Da nun der Priester in erster Linie Mittler ist zwischen Gott und seinem Volk, würde ihm wenig nutzen, das Vertrauen und die Sendung des Volkes zu haben, wenn er Gott nicht genehm wäre. „Solanus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. . . Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter“ (3 q. 26 a. 1 c). In der Offenbarungsreligion aber hat Gott seinen besonderen Willen kundgetan, welches Priestertum und welchen Priester er haben wolle. Guttheißung von Volkes Seiten kann dann nicht mehr erst benötigt sein. Es gilt das restlose Berufungsgesetz zum Priestertum: „Nemo sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron“ (Hebr 5, 4). Bund, Opfer und Priestertum gehören zusammen. „Translato enim sacerdotio, necesse est, ut et legis translatio fiat“ (Hebr 7, 12). Der Neue Bund hat sein ganz eigenes Opfer und Opfergesetz. Er muß auch sein eigenes Priestertum haben, ja hätte es selbst dann haben müssen, wenn nach Gottes Anordnung das aaronitische Priestertum zur Übernahme dieses Neubundespriestertums berufen und eingesetzt worden wäre. Tatsächlich hat Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes, auch nicht einmal der Personengleichheit nach die aaronitische Priesterlinie beibehalten wollen: „Noluit Christus nasci de stirpe figuralem sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre sicut verum a figurali“ (3 q. 22 a. 1 ad 2).

Auch der Neue Bund sollte nach Gottes Anordnung und Christi Einsetzung ein durch die Zeiten fortlebendes und sich vererbendes Priestertum haben, so zwar, daß dennoch Christus immer der eigentliche und hauptursächlich wirkende Priester bleibt und alles Menschenpriestertum nur seine sichtbare Stellvertretung übernimmt. „Ipse Christus est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur; et tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret“ (Contra

gent. 4, 76). Wenn auch das alttestamentliche Priestertum in Diensten Christi, des kommenden Hohenpriesters und wahren Opferlammes, stand, es hatte doch nicht entfernt die unmittelbar darstellende Funktion des neutestamentlichen Priestertums in der Kirche Christi: „Christus est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem Novae Legis in persona ipsius operatur“ (3 q. 22 a. 4 c). Aus diesem Bewußtsein heraus kann jeder Priester im Neuen Bund das paulinische Wort ganz streng auf sich anwenden: „Existimet nos homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei“ (1 Cor 4, 1). Nach Thomas gilt das sogar irgendwie von jedem *ministerium* in der Kirche: „Unusquisque minister Ecclesiae, quantum ad aliquid, gerit typum Christi“ (Suppl. q. 40 a. 4 ad 3). Er will ja nicht aus eigenem, sondern *ex officio* handeln. „Minister comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens; sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exsequendum“ (Contra gent. 4, 74). Die Weise des Zu-Dienst- und -Händen-Seins ist allerdings wieder mannigfach verschieden. Sie scheidet vor allem Sakrament und sakramentale Riten; sie scheidet auch die Stufen der Hierarchie. Die hierarchische Unterordnung ist von Christus her, als dem Haupt dieser hierarchischen Ordnung, gesetzt und bemessen. „Ille est superior, qui secundum maiorem perfectionem Christum repreäsentat“ (ebd.).

Priestertum und Opfer des Neuen Bundes. Die Darstellung des unsichtbaren Priestertums Christi im sichtbaren Priestertum seiner Kirche hat teil an der besonderen Art des Priestertums, wie es Christus als dem Gottmenschen eigen ist — im scharfen Gegensatz zu jeder rein menschlichen Mittlerschaft, wie sie dem Priestertum an sich eigen ist. „Licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus“ (3 q. 22 a. 3 ad 1). Durch die Annahme der Menschen-natur ist er geworden „wie einer aus uns“. Seine priesterlichen Akte aber sind personeigen und personwert, also göttliche Akte unendlichen Wohlgefallens. Die Menschheit ist

ihm das Mittel, das Werkzeug, das lebendig mit ihm verbundene, lebendig und bewußt-geistig wirksame, wie ein Diener sich willig hingebende Werkzeug.

Vom Werkzeug der stellvertretenden sichtbaren Darstellung aber gilt gleichfalls: „Minister est sicut instrumentum animatum“ (Contra gent. 4, 77). Das im Opfervermächtnis des Neuen Bundes miteingesetzte Priestertum sichtbarer Stellvertretung Christi ist eine Ableitung und Übertragung des Werkmitteldienstes, wie ihn die Menschennatur in Christus leistet. „Potest enim instrumentum coniunctum, quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo“ (3 q. 64 a. 4 c). Es besteht also die Hinordnung, wie des Priestertums auf Opfer überhaupt, so des neutestamentlichen Priestertums auf das eine Opfer Christi, dessen Priester und Opfer er selber immer bleibt, jenes Kreuzesopfers, von dem die sakramentale Erneuerung nur die inhaltsgleiche, weiseverschiedene Wiedergabe ist („sola offerendi ratione diversa“, wie das Tridentinum sagt). Daß Christus sich zum eucharistischen Opfervollzug eines sichtbaren Stellvertreters bedient, macht die eigentliche Größe des Priestertums aus, und was sonst dem Priester im Neuen Bunde noch an Gewalten zusteht, es steht im Dienste dieser Kerngewalt über Christi physischen Leib in der Eucharistie. So wie ferner das Priestertum auf Grund seiner eucharistischen Gewalt in die anderen Sakramente, die letztlich der Eucharistie dienen, hineinreicht, so ist hinwiederum auch alle Anteilhabe der niederen Weihestufen am Priestertum von dessen eucharistischem Dienst her zweckbestimmt. „Distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam“ (Suppl. q. 37 a. 2 c). Ja auch das nicht-hierarchische, sogenannte „allgemeine Priestertum“ der einfachen Gläubigen, die in Christi Leib durch die Taufe inkorporiert und mit Christi Priesterzeichen gesiegelt sind, ist Mitgift aus Christi Priestertum. Die Eucharistie ist das Ziel aller Ämter, Gewalten und Sakramente in der Kirche. „Per sacramentum Eucharistiae non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum“ (3 q. 65 a. 3 ad 2). Christus hat sich, wie der Apostel sagt

(1 Petr 2, 9 f.), ein „Nicht-Volk“ zu eigen gemacht als sein „auserwähltes Geschlecht“, sein „königliches Priestervolk“, seinen „heiligen Stamm“, sein „zu eigen erworbenes Volk“. Immer aber bleibt es Volk und als solches dem hierarchischen Priestertum zugeordnet als dem Mittler für Kult und Gnade. Und immer bleibt auch das allgemeine Priestertum des Volkes so wie das besondere Priestertum des Hierarchen nur werk-dienstliches Mittel im priesterlichen Vollzugsakt Christi, des einen Hauptes aller⁸.

Der Priester als beseeltes Werkzeug Christi. Das Priestertum Christi leuchtet auf, wenn auch — wie weiter unten näher darzulegen bleibt — in wesensverschiedener Art, im Tauf-, Firm- und Weihecharakter. „Character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius, ut scilicet, sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc, quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum, quae pertinent ad divinum cultum“ (3 q. 63 a. 5 c). Charakter im sakramentalen Sinne — selber unter Zeichen gewirkt — ist wesensmäßig ein Zeichen in doppeltem Sinne. Zunächst stellt der Charakter ein bleibendes immanent wirksames Zeichen dar für die letzte Auswirkung des Sakramentes, d. h. die sakramentale Gnade. Darüber hinaus ist er aber auch ein transzendentales Zeichen der Gestaltsrepräsentanz auf Christus hin, oder richtiger gesagt, von Christus her. Er ist das Zeichen der Kultgemeinschaft mit und unter dem Hohenpriester Christus. „Dupliciter potest aliquid characteri attribui: uno modo secundum rationem sacramenti, et hoc modo est signum invisibilis gratiae, quae in sacramento confertur; alio modo secundum characteris rationem, et hoc modo est signum configurativum alicui principi-

⁸ Der echte Sinn der Kirche erhellt aus folgender Verurteilung eines Satzes aus der Synode von Pistoja: „Doctrina, quae proponit Ecclesiam considerandam velut unum corpus mysticum coagmentatum capite et fidelibus, qui sunt eius membra per unionem ineffabilem, qua mirabiliter evadimus cum ipso unus solus sacerdos, una sola victima, unus solus adorator perfectus Dei Patris in spiritu et veritate; intellecta hoc sensu, ut ad corpus Ecclesiae non pertineant nisi fideles, qui sunt perfecti adoratores in spiritu et veritate — haeretica“ (Denz. 1515).

pali, apud quem residet auctoritas eius, ad quod aliquis [per characterem] deputatur“ (3 q. 63 a. 3 ad 2). Die übernatürliche Kultgemeinschaft mit Christus ist an die Kultweihe geknüpft, d. h. an das bleibende Christuszeichen in der Seele, den Charakter. „Divinus cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia: nam ad tradendum aliquid aliis requiritur potentia activa; ad recipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus“ (3 q. 63 a. 2 c). Die sakramentale Kultweihe und Potenz, wie sie im Charakter ihr bleibendes Reale und Unterpfand hat, stellt dem Hohenpriester Christus lebendige Diener bereit, deren ganze Diensttätigkeit nichts anderes sein kann und darf, als sich willfährig herzugeben zum Dienst sichtbarer Zeichen für das, was Christus, der Hohepriester, wirken und sichtbar ausdrücken will. „Habere sacramenti characterem competit ministris Dei; minister autem habet se per modum instrumenti“ (ebd.).

Sowohl der verliehene Charakter wie der durch ihn Kultweihegewalt tragende Diener Christi hat in Hinsicht der von Christus zu vollziehenden Kulthandlung nur instrumentalen Einfluß: „Character, qui est interior quorundam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus. ... Homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, in quantum operatur per modum ministri; nam eadem ratio est ministri et instrumenti; utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus“ (3 q. 64 a. 1 c). Und doch besteht wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Sachzeichendienst des Charakters und Sinngebungsdienst einer das Sakrament lebendig mitvollziehenden Person: „Instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus; sed loco intentionis est motus, quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur eius intentio,

qua se subiiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere, quod facit Christus et Ecclesia“ (3 q. 64 a. 8 ad 1).

Daß beim Personinstrument jene Intention erfordert ist, hingegen Christusgemeinschaft der Gnade, der Liebe, ja sogar des Glaubens fehlen kann, kennzeichnet so recht seine werkzeugliche Mitwirkung sichtbarer Stellvertretung beim sakramentalen Akt, wie ihn hauptsächlich Christus, und nur er, vollzieht. Von hier aus stellt sich das Dogma von der Tauglichkeit des Sakramentenspenders unabhängig von Gnadenstand und Tugend in der spekulativen Begründung so dar: „Quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita et fides“ (3 q. 64 a. 9 c). Nicht der charismatische Besitzstand des Spenders geht in das Sakrament mit ein, wohl aber seine dienstwillige Sinngebung an dem sakramentalen Ritus gemäß der ihn beseelenden Intention Christi und seiner Kirche. „Quando aliquid se habet ad multa, oportet, quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero, quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae, quae fit in baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem et ad sanitatem corporalem et ad ludum et ad multa alia huiusmodi; et ideo oportet, quod determinetur ad unum, id est ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis; et haec intentio exprimitur per verba, quae in sacramentis dicuntur“ (3 q. 64 a. 8 c). Es bleibt aber auch diese Sinn-Ein-Deutung immer nur ein dienstleistender Akt in Kraft und Namen Christi, aus dessen souveräner Einsetzungsgewalt allein die Sinngebung mit sakramentaler Wirkkraft generell hervorgehen und autoritativ *hic et nunc* appliziert werden kann. „Dicendum, quod res sensibiles aptitudinem quandam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina“ (3 q. 64 a. 2 ad 2).

An Christi Statt in der Kirche für die Kirche. Hierarch und Laie begegnen sich demnach in der Christusgemeinschaft der Kirche, in der dem Hierarchen sichtbare Stellvertretung für Christus obliegt. „Ille, qui ad sacramenta accedit, suscipit quidem sacramentum a ministro Ecclesiae, non in quantum est talis persona, sed in quantum est Ecclesiae minister“ (3 q. 64 a. 6 ad 2). Was der Diener der Kirche am Gläubigen vollzieht, wenn er ihm die sakramentalen Geheimnisse spendet, muß Christi ureigenster Akt im sichtbaren Dienstvollzug seines ermächtigten Dieners bleiben: „Hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quaedam instrumenta. Et ideo effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secun-

dum similitudinem ministrorum, sed secundum configurationem ad Christum“ (3 q. 64 a. 5 ad 1).

Was vom hierarchischen Dienst allgemein, das gilt vom hierarchischen Priestertum noch ganz im besonderen. Priestertum ist wesensmäßig Mittlerschaft. „Proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit; . . . et iterum, in quantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisficit“ (3 q. 22 a. 1 c). Es ist oben schon mit Worten des hl. Thomas wiedergegeben worden, daß Christus, und nur er allein, Mensch und Gott vollkommen verbinden kann; alles rein menschliche Priestertum kann nur disponierend und dienend mitbeteiligt sein. Das gilt vom alt- und neutestamentlichen Priestertum, aber mit dem himmelhohen Abstand: „Prophetae et sacerdotes Veteris Legis dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter, in quantum scilicet praenuntiabant et praefigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem; sacerdotes vero Novae Legis possunt dici mediatores Dei et hominum, in quantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes“ (3 q. 26 a. 1 ad 1). Oder noch voller und schärfer ausgedrückt: „Sacerdos legalis erat figura ipsius [Christi], sacerdos autem Novae Legis in persona ipsius operatur“ (3 q. 22 a. 4 c).

Die Priester gewalt der sakramentalen und der nicht-sakramentalen Christusdarstellung. Dieses „an Christi Statt“ bezieht sich auf den physischen Christus, wie er in der Kirche und mit der Kirche lebt. Selbst vom Priestertum in seiner höchsten hierarchischen Vollendung, vom Episkopat, gilt dieses „an Christi Statt“ der Kirche gegenüber, die Leib Christi, Braut Christi ist. „Sacerdos repraesentat Christum in hoc, quod per semetipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc, quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens. Et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus dicitur Ecclesiae, sicut et Christus“ (Suppl. q. 40 a. 4 ad 3). Die hierarchischen Unterschiede sind konsequenterweise auch

Unterschiede der Christusrepräsentanz in der Kirche für die Kirche, gemäß dem Kanon: „Ille est superior, qui secundum maiorem perfectionem Christum repraesentat“ (ebd.). Aber auch dem letzten hierarchischen Diener in der Kirche ist noch irgendwie „christophore“ Würde eigen: „gerit typum Christi“ (ebd.). Nach Thomas offenbart sich hierin ein Gesetz der Analogie: So wie alle irdische Vollkommenheit ihr vollkommenstes Urbild in Gott hat, so hat auch ein jedes kirchliche Amt seine vorgezeichnete Fülle an Würde und Gewalt in Christus („sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum“ [ebd.]). Vom untersten bis zum obersten Rang in der kirchlichen Hierarchie stehen alle Dignitäre unter der „excellens dignitas et potestas Christi“, als die zerteilte Vielfalt des immer Einen, der sich in ihnen darstellt: Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes.

Die hierarchische Heraushebung der „Diener der Kirche“ aus der Mitte der einfachen Gläubigen und die — kraft Weihe — in ihnen aufleuchtende Christusrepräsentanz hebt das eigenständige Personhandeln des Hierarchen nicht auf. Nur im besonderen Falle der Sakramentenspendung geht ihr personal eigenständiges Selbstwollen und -wirken ein und auf im werkzeuglichen Dienst bei der sakramentalen Hervorbringung der Gnade. Sind die Sakramente des Neuen Bundes nicht bloße Zeichen, sondern wirkliche Ursachen der Gnade, so ist auch die äußere sichtbare Handlung des Sakramentspenders nicht bloß Bedingung, unter der Gott das innere Gnadengeschehen wirkt, sondern wahrhaft Ursache. Ursache im hauptursächlichen Sinne kann sie aus naheliegenden Gründen nicht sein: „Hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud 2 Petri 1, 4: ‚Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae‘“ (3 q. 62 a. 1 c). Also ist die sichtbare Handlung des Sakramentspenders zwar wirkliche und wirkende Ursache, aber Ursache nur in dem untergeordneten Sinne einer werkzeuglichen Mithilfe. Immer gilt: Christus est, qui baptizat — und so bei allen Sakramenten. Der spende-

rische Akt des Menschen und das Spendezeichen am Element haben in der Hinsicht nichts voreinander voraus: „Res inanimatae non operantur ad interiorem effectum nisi instrumentaliter . . . ; et similiter homines non operantur ad sacramentorum effectum nisi per modum ministerii“ (3 q. 64 a. 1 ad 3).

Die spezifische Wirkung, um die es geht, die innere Gnadenausgießung, ist Lebensspendung aus dem innergöttlichen Lebensquell. Zu dieser Mitteilung von Gottnatur kann selbst das Leiden Christi, dem doch alle Frucht der Sakramente entspricht, nur dienend mitwirken: „Virtus salutifera derivatur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta“ (3 q. 62 a. 5 c). Gott könnte die Wirkung setzen ohne jede dienstliche Beihilfe. Er will aber aus Güte der Mitteilung und Weisheit der Versinnbildlichung geschöpfliche Ursachen an seinem Gottesgnadenwirken mitwirken lassen. Dazu bedarf es einer übernatürlichen Erhebung erster Ordnung, die in geschöpfliche Tätigkeit die vorübergehende Wallung göttlicher Wirksamkeit hineinträgt. „Instrumentum enim . . . non operatur, nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum, sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens“ (3 q. 62 a. 4 c). Die instrumentale Ursache sinkt damit nicht auf die Passivität der Materialursache herab. Sie ist zugleich mehr und weniger als Materialursache: weniger, weil nicht einmal der Gattung und der Potenz nach eindeutig der Wirkung zugeordnet; mehr, weil im Gegensatz zur rein passiven Materialursache wirklich aktiv, nicht trotz und neben der in ihr wirkenden höheren Ursache, sondern weil und sofern sie in Dienst genommen ist von der Hauptursache. Hier hat die Metaphysik das Wort: „Instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis. Non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo propriam actionem; scindendo enim facit lectum“ (3 q. 62 a. 1 ad 2).

Auf den sakralen Vorgang und den sichtbar spendeischen Akt des Dieners angewandt, ergibt sich daraus folgender Doppelverhalt: Die sakrale Handlung nach ihrer sichtbaren Seite ist sowohl Wirkung wie Zeichen wie werkzeugliche Dienstursache zugleich. Sie ist — in ihrer Weise — Wirkung, sofern sie der Hauptursache ihr sakralementales Sein verdankt. Sie ist Ursache im echten, wenn auch werkzeuglichen Sinne, kraft deren die Wirkung zustande kommt.

Sie ist Zeichen gemäß der in positiver Einsetzung in sie hineingelegten sakramentalen Bedeutung. Gerade weil es sich um die Versinnbildlichung eines unsichtbaren Vorganges in wahrnehmbaren Zeichen handelt, bedurfte es der Inanspruchnahme einer geeigneten sinnbildlichen Werkzeugursache.

Die spekulative Begründung, die Thomas dafür gibt, sucht die Mystik der Sakramente uns zu erschließen. „*Causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiam si ipsa sit sensibilis et manifesta; sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed quodammodo effectus, in quantum movetur a principali agente*“ (3 q. 62 a. 1 ad 1). Die Disproportion von sinntragendem Element und sinnbedeutender Form steht nicht im Wege, so wenig im Wege steht, daß ein Hauch und Schall Träger ist von geistigem Wort: „*Nihil prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem, in quantum scilicet potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut etiam in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis*“ (3 q. 62 a. 4 ad 1).

Vom Sakrament der Weihe und der Eucharistie her offenbart sich die Erhobenheit eines in göttliche Wirksamkeit aufgenommenen *Werkzeuges* Mensch am deutlichsten in jener priesterlichen Funktion, die das Priestertum überhaupt am reinsten und tiefsten zur Entfaltung seiner Gewalten kommen läßt — im Opfer der heiligen Messe. Dort ist der Priestermensch zunächst physisch: Träger seines personeigenen Lebens; moralisch gesehen: Repräsentant der kirchlichen Gesamtperson; endlich sakramental und nach Weise des dienenden Werkzeuges: sichtbarer Stellvertreter Christi, des eigentlichen und alleinigen Opferpriesters. „*In missa duo est considerare: scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes, quae... fiunt pro vivis et mortuis... Oratio etiam, quae fit in missa, potest considerari dupliciter: uno modo, in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis..., alio modo, in quantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister*“ (3 q. 82 a. 6 c). Zu der extrasakramentalen Leibsinnbildung Christi im Christuspriester der heiligen Messe tritt im eucharistisch sakramentalen Wandlungs-Opferakt eine Christusrepräsentanz streng sakramentaler Art: „*Sacerdos in*

missa — in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae, in cuius unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem“ (3 q. 82 a. 7 ad 3). Die Stellvertretung Christi durch den sichtbaren Vollzieher und Spender der Sakamente hat eine untere Wesensgrenze, die bei keinem Sakrament unterschritten wird. Innerhalb dieses Bereiches aber hat sie Wesensstufen, deren eucharistische Thomas dahin umschreibt: „Hoc sacramentum tantae est dignitatis, quod non conficitur nisi in persona Christi“ (3 q. 82 a. 1 c).

Der Unterschied in der Stellvertretung Christi durch seinen irdischen Hierarchen, wie er den Leib Christi darstellt im nichtsakumentalen Teil der Messe, hingegen Christi Person urselbst darzustellen hat im eucharistischen Wandlungs-Opferakt, tritt besonders klar vor Augen im Fall des von der Kirche abgetrennten Priesters. Im Priester, der von der Kirche durch Häresie, Schisma oder sonstigen Bann losgetrennt ist, bleibt mit dem sakumentalen Priestercharakter die Person-Christi-Gewalt bestehen, während durch den Bannspruch der Kirche das vom Leib getrennte, mit dem Christussiegel der Priesterschaft gezeichnete Glied überhaupt nicht mehr mit dem Christusleib der Kirche lebt, geschweige denn für ihn stellvertretend und vermittelnd vor Gott hintreten könnte. Verbleibt solchem Priester auch die sakmentale Konsekrationsgewalt, sie ist verurteilt, totes Pfund zu bleiben: „sunt per sententiam Ecclesiae executione consecrandi privati“ (3 q. 82 a. 9 c). Das Priestermal der Auserwählung leuchtet nach wie vor in strahlender Christuspracht, strahlt aber keinen Segen mehr aus, sondern lässt in seinem unfruchtbaren Glanz nur den unheilvollen Fluch erkennen, der den Priester mit der leeren, befleckten Hand getroffen hat. Ein Priesteramt ohne Eucharistie hat seine Wesensbestimmung verfehlt. Die Eucharistie aber ist das Sakrament der kirchlichen Einheit, das Sakrament des physischen und mystischen Leibes Christi. „Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc, quod multi sunt unum in Christo“ (3 q. 82 a. 2 ad 3). Aus diesem Zusammenhang ist der von der Kirche getrennte Priester herausgehoben. Der von seiner Kirche verworfene Priester steht ohne Volk da, für das er Priester sein könnte; ja ist selbst nicht einmal mehr imstande, mit priesterlichem Opfer innerlich geeint zu sein. „Si sacerdos ab unitate Ecclesiae praecisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi; sed quia est ab Ecclesiae unitate separatus, orationes eius efficaciam non habent“ (3 q. 82 a. 7 ad 3).

Die innere Einheit der priesterlichen Gewalten. Es wäre aber unrecht, aus dem getrennten Schicksal der priesterlichen

Gewalten schließen zu wollen, es sei die Stellvertretung des Priesters für den Leib Christi oder die Kirche einerseits und die Stellvertretung Christi in Person bei der Konsekration anderseits nur äußerlich im hierarchischen Priester beisammen. Die Gewalten sind nicht bloß im Träger vereint, sondern auch untereinander bestimmungsgemäß geordnet, wenn auch nicht unter wechselseitig gleiches Schicksal gestellt. „Ex parte totius Ecclesiae... solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos, quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiae, qui consecrat Eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae“ (Suppl. q. 37 a. 4 ad 2). Thomas hat der Frage, nach welchem Prinzip sich die Mehrheit priesterlicher Gewalten zu einer Einheit ordnet, oft behandelt. Immer geht er aus von der beherrschenden Zieleinheit der Eucharistie, die nicht nur die Sakramente, sondern auch die Weihestufen und innerhalb einer Weihestufe die Mehrheit der Gewalten ordnet. „Distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam, quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc“ (Suppl. q. 37 a. 2 c). Die Nähe zur Eucharistie ordnet auch die Mehrheit der Amtsgewalten innerhalb ein und desselben Weihegrades: „Cum conservatio, quae fit in ordinis sacramento, ordinatur ad sacramentum Eucharistiae, ... ille est principalis actus uniuscuiusque ordinis, secundum quem magis proxime ordinatur ad Eucharistiae sacramentum“ (Suppl. q. 37 a. 4 c).

Die Vielheit der priesterlichen Akte und Gewalten kann zunächst unter der gebietlichen Zweihheit zusammengefaßt werden: „Sacerdos habet duos actus: principalem, scilicet consecrare verum corpus Christi, et secundarium, scilicet praeparare populum Dei ad susceptionem huius sacramenti“ (Suppl. q. 40 a. 4 c). Die Gewalt über Christi sakramentalen Leib ist ranghöher und in sich selbständiger als die in ihrem Dienst stehende Gewalt über den mystischen Leib Christi oder die Glieder der Kirche. Die dem Priester als Priester übertragene Kirchengewalt ist — wie der Fall der sakramentalen Losprechung deutlich macht — einerseits innerlich abhängig von der sakramentalen Weihegewalt, die in erster Intention

Konsekrationsgewalt ist, anderseits wesensabhängig von einer durch den Bischof erst mitzuteilenden Jurisdiktionsgewalt. „Quantum ad primum actum [supra corpus Christi verum] potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate nisi divina; sed quantum ad secundum [supra corpus Christi mysticum] dependet ab aliqua superiore potestate et humana. Omnis enim potestas, quae non potest exire in actum nisi praesuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate, quae illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere et ligare, nisi praesupposita praelationis iurisdictione, qua sibi subdantur illi, quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam“ (Suppl. q. 40 a. 4 c.).

(Fortsetzung folgt.)

Zur Frage nach der Grundlegung der Gottesbeweise.

Von August Brunner S. J.

In der nichtkatholischen Philosophie ist die Frage nach dem philosophischen Werte der metaphysischen Gottesbeweise vor allem durch Schelers Arbeiten, insbesondere sein Werk „Vom Ewigen im Menschen“, wieder mehr als früher zur Diskussion gestellt worden. Vor der neuen Wendung zur Objektivität, allerdings oft zu einer sehr subjektiv gefassten Objektivität, galt die Frage als durch Kant für immer im negativen Sinne erledigt. Insofern bedeutete Scheler in seiner mittleren Periode einen Schritt vorwärts; aber er ging den Weg nicht zu Ende, weil er mit kantianischen Gedanken-gängen noch zu sehr belastet war. In einer ausgezeichneten Arbeit hat H. Hafkessbrink¹ diese Mittelstellung Schelers klargestellt. Neuestens versucht J. Heber² Schelers Philosophie nicht nur zu klären, sondern auch in einer einheitlicheren Richtung weiterzuführen. Allerdings verfolgt er dabei gerade die Ansätze, die von der scholastischen Lehre wieder wegführen. In Frankreich kommt F. Ménégoz³ bei einer Besprechung von Le Roy, „Le Problème de Dieu“, auf Gedanken und Lösungen, die sich mit denen Hebers vielfach berühren. Die Abhängigkeit der ganzen protestantischen Theologie der letzten Jahrzehnte wie auch der Philosophie Bergsons vom Kantianismus sowie die Vertrautheit Ménégoz' mit der deutschen Phänomenologie erklären genügend eine Ähnlichkeit, die sonst überraschend wäre.

¹ Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler: ZSystTh 8 (1930) 145—180 251—292.

² Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers. gr. 8° (IV u. 107 S.) Leipzig 1931, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. M 5.—. Teile davon erschienen bereits in NKirchZ 42 (1931) 73—103 201—227.

³ Ménégoz, Fernand, Réflexions sur le problème de Dieu à propos d'un livre de M. Édouard Le Roy: RevHistPhRel 11 (1931) 20—114. — Vgl. auch: Maréchal, J., S. J., „Le Problème de Dieu“ d'après M. Édouard Le Roy: NouvRevTh 58 (1931) 193—216 289—316. — Jolivet, R., A la Recherche de Dieu. Notes critiques sur la Théodicée de M. Édouard Le Roy: ArchPh 8 (1931) 133—219.

Der Ausgangspunkt Schelers für seine Stellung zu den scholastischen Gottesbeweisen ist seine Lehre vom Verhältnis von Wert und Sein, vielleicht könnte man mit ebenso viel Recht sagen: der Mangel einer letzten Auseinandersetzung über diesen Punkt. Sein und Wert sind nach ihm zwei völlig getrennte Regionen mit eigenen Aktarten für die erkenntnismäßige Aneignung. Einen direkten Übergang von der einen Region in die andere gibt es nicht. Sie gehen vielmehr einander parallel, sind *konform*. Seinserkenntnis und Wert-fühlen haben nur einen tatsächlichen Zusammenhang in ihrem Ausgang vom nämlichen Aktzentrum, der Person.

Die Anwendung auf die metaphysischen Gottesbeweise ist leicht. Religion und damit die Erkenntnis Gottes als Gott, d. h. als Gegenstand religiösen Verhaltens, ist begründet und beschlossen im Wertgebiete des Heiligen, des höchsten Wertes in der Rangstufe der Werte. Eine metaphysische Erkenntnis ist somit für das religiöse Gebiet völlig belanglos. Ja, da für unsere Erkenntnis der Wert gegenüber dem Sein die Priorität hat, ist die metaphysische Erkenntnis auf der religiösen fundiert. Wo diese fehlt, oder wo sie das *summum bonum* im praktischen Verhalten falsch lokalisiert hat, ist zwar die evidente Erkenntnis möglich, daß es ein absolutes Sein gibt. Aber dieses Sein wird nicht mit dem *summum bonum* in eins gesetzt, mit anderen Worten Gott als Objekt der Religion ist nicht nachgewiesen, was dasselbe ist als: der metaphysische Gottesbeweis leuchtet nicht ein als *Gottesbeweis*, sondern nur als Aufweis eines wertfreien *ens a se*.

Ein richtiger Gottesbeweis kann also nur auf dem Wertgebiete geführt werden. Richtiger jedoch ist es, von einem *Aufweis*, nicht einem *Beweis* zu sprechen. Das Kausalprinzip ist ein metaphysisches Prinzip und somit hier nicht zuständig. Vielmehr ergibt sich aus dem Dasein religiöser Akte ohne weiteres das Dasein Gottes, da sie nur in diesem Dasein ihre sinngemäße Erfüllung haben. Aus den wesentlichen Eigenschaften der religiösen Akte sucht Scheler noch weitere Aussagen über Gott zu begründen. Die Realität Gottes meint er aus dem nicht-spontanen, empfangenden Charakter aller religiösen Akte aufweisen zu können. Doch

scheint er selbst gefühlt zu haben, daß er diese Realität nur in dem Sinne einer phänomenologischen Gegebenheit aufgewiesen hatte. Er ging darum in dem Bemühen, das objektive Dasein Gottes klar aufzuweisen, tatsächlich über sein eigenes System hinaus, indem er aus dem Dasein der Akte das Dasein Gottes in einer Art begründen wollte, die einem Kausalschluß sehr nahekommt, jedenfalls nur Sinn hat, wenn ein solcher stillschweigend zugelassen wird. Doch ist nicht zu vergessen, daß Scheler schon vor diesem Punkte allzu weite Folgerungen aus dem Wesen religiöser Akte gezogen hatte. Tatsächlich läßt sich daraus phänomenologisch nichts ableiten als die Gegebenheit des Wertes des Heiligen. Damit wäre aber auch Polytheismus vereinbar. Auch läßt sich durch bloße Phänomenologie gar nichts über die Existenzart dieses Wertes ausmachen, ob nur bewußtseinsimmanent oder bewußtseinstranszendent. Heber beanstandet mit Recht, was auch die katholische Kritik gleich von Anfang an hervorgehoben hat⁴, daß Scheler oft da einen einfachen und unmittelbaren phänomenologischen Befund annahm, wo die Erkenntnis unter Mitwirkung verschiedenartiger, unter sich wesentlich nicht zusammenhängender Faktoren zustande kam.

Scheler hat nun allerdings eingesehen, daß gerade die Existenzfrage sofort auf das Gebiet des Seins, der Metaphysik, hinüberführt, daß also religiöse und metaphysische Erkenntnis sich nicht trennen lassen, soll die religiöse Erkenntnis ihren Wert und die Erkenntnis überhaupt ihre Einheit behalten. Nur von einem wirklich existierenden Heiligen kann Heil oder Unheil absolut abhängig sein; also kann nur das absolut Seiende das *summum bonum* sein. Doch läßt sich damit nicht die Existenz des *summum bonum* auf dem Schelerschen Wege aufweisen, es sei denn, das absolut Heilige sei schon vorher als wirklich nachgewiesen; sonst hätten wir ja, worauf auch Heber aufmerksam macht, einen ontologischen Beweis. Mit anderen Worten, daß zur Idee des *summum bonum* seine absolute Wirklichkeit gehört, zeigt nicht, daß diese Idee auch Wirklichkeit hat. Wir

⁴ Vgl. J. Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion (1924); E. Przywara S. J., Religionsbegründung (1923).

kommen nur zu einem Bedingungssatz, nicht zu einer unbedingten Behauptung. Hiermit wäre aber Scheler vor die Frage nach dem Verhältnis von Wert und Sein gestellt gewesen. Er ist nie ausführlicher darauf eingegangen. Nur aus kurzen Bemerkungen ergibt sich, daß er beiden als ihre letzte Einheit ein rein formales *ens a se* überordnen wollte. Der Versuch muß als mißlungen angesehen werden; dieses *ens a se* dürfte weder Sein noch Wert sein. Was bliebe ihm aber dann noch? Und durch welche Aktart käme es zur Gegebenheit?

Heber nimmt nun die Schelersche Trennung von Wert und Sein, von Religion und Metaphysik, von religiöser und rational-metaphysischer Erkenntnis völlig an. Doch sieht er auf der anderen Seite, daß sich Schelers Stellung nicht halten läßt. Er gibt darum dessen Konformitätssystem auf, und zwar indem er jede Möglichkeit der rationalen Erkenntnis des Absoluten leugnet. Er begründet dies damit, „daß wir auch in sorgfältiger phänomenologischer Besinnung auf den Gehalt des Urerlebnisses von einem *ens a se* nichts entdecken können. . . Ein *ens a se*, das dazu noch aus seinem Wesen heraus Existenz haben soll, das noch hinter der real daseienden Welt mit ihren mannigfachen gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen steht, können wir in dem phänomenologischen Befund des Urerlebnisses metaphysisch nicht finden“ (44)⁵. Hier fragt es sich doch wohl zunächst, was als „Gehalt“ und „Befund“ anzusprechen ist. Gehört dazu nur das Selbstgegebene oder auch all das, was durch einen das Selbstgegebene wesentlich begleitenden Hinweis mit gegeben ist? Das erste wäre doch wohl eine willkürliche Einengung, die sich durch nichts rechtfertigen ließe. Damit hängt zusammen, daß es nicht angeht, alles durch reine phänomenologische Schau feststellen zu wollen. Menschliche Erkenntnis vollzieht sich nun einmal nicht in bloßer Schau, obschon sie von ihr

⁵ Noch unhaltbarer und jeder Erfahrung widersprechend ist das Grundprinzip Le Roys, daß eine konkrete Realität nicht bewiesen, sondern wahrgenommen wird (Le Problème 81). Richtig ist bloß, daß nur von einem Existierenden aus die Existenz eines anderen Wesens nachgewiesen werden kann, nicht aus einer bloßen abstrakten Idee wie im ontologischen Gottesbeweise.

ausgeht, sondern ebenso gut durch Denken. Gerade Mitgegebenheit ist ein phänomenologischer Hinweis auf die Notwendigkeit der Klärung durch verbindendes und folgerndes Denken.

In der Tat geht Heber auch sofort dazu über, seine Behauptung durch solche Überlegungen zu rechtfertigen. „Die Ansetzung eines *ens a se* würde... immer wieder nur ‚Welt‘ und nicht Gott betreffen“ (44). Dies trifft aber nur zu, wenn man unter Grund der Welt etwas ihr Immanentes im pantheistischen Sinne versteht, nicht aber, wenn Grund mit Daseinsursache für das relative, abhängige Sein gleichgesetzt wird. Daß die Weltdinge relativ, abhängig sind, bemerkt Heber selbst. Er glaubt aber, daraus folge nicht, daß die Welt als Gesamtheit des relativ Seienden einen ihr transzendenten Weltgrund erfordere. Die Folgerung ergibt sich aber nur dadurch, daß stillschweigend „das Seiende als Ganzes“ der Welt im obigen Sinne gleichgesetzt wird (44). Doch steht ja gerade in Frage, ob die Gesamtheit des relativ Seienden als das Ganze des Seienden überhaupt angesprochen werden darf. Heber wiederholt hier im Grunde den so oft behandelten Trugschluß von der unendlichen Reihe, deren einzelne Glieder zwar alle relativ, die als Ganzes aber absolut sein soll. Dieser Fall wäre vielleicht denkbar, wo die Relativität der einzelnen Glieder etwas Akzidentelles ist. Da aber bei den innerweltlich Seienden die gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen aus ihrem Sein wesentlich hervorgehen, dieses Sein somit als contingent und bedingt charakterisieren, so kann alle Organisation und Artikulierung der Summe solcher Seienden ihr Sein nicht antasten und dessen Wesensrelativität nicht aufheben; somit ist auch die Summe contingent, also auf ein anderes als seinen Daseinsgrund verweisend. Von einer „überflüssigen Verdoppelung der Welt“ kann mithin hier keine Rede sein. Zudem widerspricht das Ergebnis, zu dem Heber durch seine metaphysischen Überlegungen kommt, „daß das Sein der Welt als ganzer mit dieser Leugnung des *ens a se* einen ‚absoluten‘ Charakter bekommt“ (44), seinen späteren Folgerungen aus dem Sein religiöser Akte. Wenn Gott existiert, kann die Welt nicht

absolut sein. Dieser Widerspruch zwischen metaphysischer und religiöser Erkenntnis weist uns aber auch auf die tieferen Gründe der Stellungnahme Hebers hin.

Dieselbe Art der Argumentation findet sich auch bei Le Roy. Er sucht das Argument aus der Kontingenz durch den Hinweis zu entkräften, daß das Nichts undenkbar sei, daß somit die Frage, auf der das Argument beruhe, warum denn eher etwas sei als nichts, im Grunde ein Pseudoproblem sei; man stelle sich das Sein vor wie einen Sieg über das Nichts. Auch Le Roy setzt hier das Sein der Welt stillschweigend dem Sein überhaupt, dem Ganzen des Seins, gleich. Aber das steht im Argument gerade in Frage und wird da verneint auf Grund der Kontingenz des unmittelbar erfahrenen Seins. Mithin bedeutet das Nichts der Welt noch nicht das absolute Nichts (vgl. Jolivet 36 ff.; Maréchal 209 f.).

Somit weist Heber alle Möglichkeit eines Aufweises des Daseins Gottes der religiösen Werterkenntnis zu. Prinzipiell geht er darin ganz einig mit Scheler, wenn er auch in der Auswertung phänomenologischer Befunde vorsichtiger ist. Doch stellt sich auch für ihn sofort die Frage: Wie verhalten sich religiöse und metaphysische Erkenntnis zueinander? Schon das bloße Urteil: Gott existiert, dessen Wahrheit für die Religion grundlegend ist, zeigt, daß sie sich nicht trennen lassen. Wie zu erwarten, steht Heber ziemlich ratlos vor der Frage; er hat sich ja jeden Ausweg abgeschnitten. Er sagt selbst, „daß religiöse Existenzsätze und damit alle positiven Aussagen religiöser Art über Dasein und Wesen Gottes der Form nach metaphysisch sind“ (53). Mit dieser Unterscheidung von religiösem Inhalt und metaphysischer Formulierung glaubt Heber die Trennung zwischen beiden Gebieten aufrechterhalten zu können. Aber er sieht doch sofort ein, daß Form und Inhalt sich hier gar nicht trennen lassen. Wie sollte man sich übrigens eine Formulierung des religiösen Inhalts in metaphysischen Begriffen denken ohne die Voraussetzung, daß gerade sie den Inhalt ausdrücken? Und ist nicht ferner gerade in einem solchen Satze wie „Gott existiert“ der Inhalt sowohl religiös wie metaphysisch?

Einen anderen Lösungsversuch enthält der folgende Satz: „Die Theologie ist dann [d. h. bei dieser Trennung von Inhalt und Form] nicht mehr und nicht weniger metaphysisch als etwa die Naturwissenschaft, die ebenso nach ihrer formalen Seite insofern Metaphysik ist, als ihre

Aussagen an sich bestehende Wirklichkeit betreffen sollen und nur so sinnvoll sind“ (53). Doch läßt sich zunächst religiöse Erkenntnis nicht einfach hin mit Theologie gleichsetzen. Ferner verhält sich religiöse Erkenntnis anders zur Metaphysik als naturwissenschaftliche, wie weiter unten ausgeführt wird. Schließlich, und das ist hier entscheidend, ist Naturwissenschaft gar nicht unabhängig von Metaphysik. Denn von ihr läßt sie sich ihre ersten Deduktionsprinzipien geben, die sie selber nicht beweisen kann. Ferner haben, und dies ist hier besonders wichtig, ihre Existenzurteile den — realistischen oder idealistischen — Realitätssinn, den ihnen die Metaphysik gibt; die Naturwissenschaft als solche ist in dieser Frage nicht mehr zuständig. Somit führt uns auch diese Überlegung wiederum die Unzertrennlichkeit von religiöser und metaphysischer Erkenntnis nur noch klarer vor Augen. Ein philosophisches System muß somit in der Lage sein, diese Unzertrennlichkeit aus dem Wesen beider aufzuzeigen.

Der Grund, warum sowohl Schelers wie Hebers System hier versagen, ist ihre Auffassung vom Verhältnis von Wert und Sein, letzten Endes eine Nachwirkung der kantianischen Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Anders faßt die Scholastik dieses Verhältnis auf. Das Grundlegende in dieser Frage findet sich bei Thomas, S. th. 1, q. 5. Gleich der erste Artikel stellt die entscheidende Frage: „Utrum bonum differat secundum rem ab ente.“ Die Antwort lautet: „Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum.“ Diese *ratio* aber ist die *appetibilitas* des Seins. Insoweit also Sein, so weit auch *bonum*, Wert; wirklicher Wert verlangt Aktualität des Seins. Die Grade des Seins und des Wertes gehen somit parallel. Wo eine wesentlich neue Seinsstufe, da ist auch ein neuer Wert. Je höher die Seinsstufe, um so höher steht ihre wesentliche Werthaftigkeit in der Stufe der Werte. Als Seinsstufen sind natürlich hier nicht die auf jeder Seinsstufe wiederkehrenden, formalen Arten des Existierens zu verstehen, wie z. B. Substanz und Akzidens, vielmehr ist gemeint d a s, w a s inhaltlich als Substanz oder Akzidens existiert, wie materielles, vegetatives, animalisches, geistiges Sein. Die fundamentale *appetibilitas*, die jedem Sein, und zwar entsprechend der Höhe der Seinsstufe, zukommt, äußert sich in der jedem Seienden eigenen Tendenz, in seinem Sein zu beharren und sich zu behaupten. Diese Wesenstendenz alles Seienden, der

appetitus naturalis, ist aber, als Äußerung der Werthaftigkeit seines Seins, selbst wieder je nach der Seins- und damit Wertstufe wesentlich verschieden. In den höheren Seinsarten äußert sie sich auch in bewußten Akten, deren Setzung von ihr veranlaßt wird, während die Spezifikation durch das Objekt erfolgt; und zwar geht diese Bewußtheit genau parallel zur Bewußtheit des eigenen Seins⁶. Sie erreicht ihren Höhepunkt im *ens a se*, dessen Aseitität zugleich seine höchste Werthaftigkeit ausdrückt: die Heiligkeit als völlig bewußte, absolut gesicherte, weil völlig unbedingte Unversehrbarkeit des eigenen, nur in sich gründenden, unendlichen Seins, das absolute, ewige Heil, das *summum bonum*.

Da nun alles endliche Seiende in Seinszusammenhängen mit anderem Seienden steht, so kann die eigene Werthaftigkeit eines Wesens für ein anderes Bereicherung bedeuten und dadurch auch für ein anderes erstrebenswert werden. Die *ratio appetibilitatis* wird hier zu einer *relatio perfectionis*, die aber auf den Seinszusammenhängen begründet ist. Da diese Werthaftigkeit auf dem Verhältnisse zweier Seiender zueinander beruht, so braucht ein Wesen, das für ein gewisses anderes gut ist, deswegen nicht auch für ein drittes gut und erstrebenswert zu sein. Eine Wertlehre wird als eine ihrer Hauptaufgaben gerade die Herausarbeitung dieser Wesensbeziehungen ansehen müssen.

Wie verhalten sich nun Wert- und Seinserkenntnis? In der bereits zitierten q. 5 weist Thomas nach, daß das *bonum* die

⁶ Der *appetitus naturalis*, diese Wesenstendenz, darf aber nicht mit dem Willen gleichgesetzt werden; dieser ist vielmehr in den höheren Seinsstufen nur ein Teilausdruck von jenem. Das scheint Maréchal zu übersehen, wenn er der „Korrelation des Wahren und Guten“ auf der Seite des Subjekts eine solche zwischen „Intellekt und Wille“ entsprechen läßt (Maréchal 302). Ein gewisser Voluntarismus liegt dann nahe. Aus eben dieser Ansicht geht wohl bei Maréchal die weitere hervor, der wir auch nicht beipflichten können, daß wir in jedem unserer Konzepte „une exigence de vérité qui dépasse infiniment toute expression conceptuelle possible“ haben (ebd. 297) und daß dies für den Nachweis des transzendenten, absoluten Charakters unserer Erkenntnis ein genügender Grund sei. Richtig ist wohl: In jeder Erkenntnis eines konkreten Gegenstandes ist mitgegeben, daß unsere Erkenntnis ihn nicht erschöpft. Aber ist damit schon ausgeschlossen, daß es eben immer nur vorläufige, geschichtlich bedingte Erkenntnis gibt, daß die Erkenntnis an sich ein unendlicher Prozeß ist?

ratio causae finalis habe. Wir können dies leicht verstehen, wenn wir beachten, daß für alles menschliche Tun der *appetitus naturalis*, von dem oben die Rede war, die treibende Grundkraft ist. Da dieser aber auf Behauptung, Bewahrung und wesensgemäße Vervollkommenung des eigenen Seins ausgeht, so werden alle Dinge, die in den Gesichtskreis kommen, naturgemäß auf ihr Geeignet- oder Ungeeignetsein für das Subjekt angesehen. Das bedeutet aber dasselbe, als daß die *ratio boni* führend ist oder daß alles zuerst nach der Werthaftigkeit, als Gut, angesehen wird. Nach den voraufgehenden Ausführungen ist es wohl klar, daß die hier gemeinte „Eignung“ nichts Subjektivistisches bedeutet, sondern ein objektiver Sachverhalt ist, der auch objektiv festgestellt werden kann. Auch darf diese Eignung nicht willkürlich eingeengt werden, wie Heidegger^{6a} es tut. Er geht von der Tatsache aus, daß Dasein (= Mensch) immer darauf aus ist, etwas für etwas zu finden. So bekommt alles außer dem eigenen Sein und dem Middasein den Charakter der Zeughaftigkeit. Daß diese Haltung weithin konstruierend, entwerfend ist, kann ruhig zugegeben werden. Nimmt man sie aber als die wesentliche Erkenntnishaltung des Menschen, so ist nicht überraschend, wenn alle menschliche Erkenntnis den Charakter eines „Entwurfes“ erhält. Aber der Ansatz ist eben nicht vollständig, das Wertgebiet eingeengt. Es will uns fast scheinen, als ob Heideggers Analyse für den geschäftigen, entwurzelten Menschen moderner Industrialisierung typisch wäre. Daß auf der Grundlage einer solchen Philosophie eine Metaphysik im Sinne der Scholastik und damit Gottesbeweise unmöglich werden, ist ohne weiteres klar.

Mit dem Gesagten ist aber noch keine Priorität der Werterkenntnis im Sinne Schelers behauptet. Denn jedes Gut wird im nämlichen Akte zugleich als ein Etwas, ein Ding, ein Seiendes erfaßt. Auch ist sofort mitgegeben, daß seine wirkliche Gutheit völlig auf seiner Wirklichkeit beruht, seine mögliche Gutheit auf seiner Seinsmöglichkeit. Dieser Zusammenhang, der sich Scheler entgegen seinem System wenigstens

^{6a} Sein und Zeit (Halle 1927).

für das Verhältnis von *ens a se* und *summum bonum* aufdrängte, ist also durchgehend und wird durchgehend erkannt. Seins- und Werterkenntnis sind in dem gewöhnlichen Verhalten des Menschen der Welt gegenüber nicht geschieden. Hier liegt auf der Objektseite der Einheitspunkt von Metaphysik und Wertlehre, hier auch die Rechtfertigung der scholastischen Seins- und Wertlehre.

Auch auf der Seite des Subjekts beruht das Auf-etwas-aussein auf dem Sein des Subjekts, die bewußten Akte und Strebungen sind deutlich gegeben als vom Ich als ihrem dauern den Zentrum ausgehend. Alles Bewußte ist ja durchdrungen vom Ichcharakter. Als Schüler Bergsons hat Le Roy dies völlig übersehen. Einzig von der Aktivität des biologischen und geistigen Lebens ausgehend, sieht er das Absolute in einer reinen Bewegung ohne ein Bewegtes, in einer ständigen Schöpfung, in der Denktat (pensée-action), in einem Sich-selbstsetzen des Wollens.

Diese „moralische Realität“ ist das letzte, auf nichts anderes zurückführbar (Le Problème 115 f.). So kommt er schließlich dazu, Gott als dieses Werden anzusehen. „Gott ist nicht, sondern wird. Sein Werden ist gerade unser Fortschritt“ (ebd. 135). Das Sein ist nur eine abgeleitete Kategorie des Intellektes, der durch Zerlegung der absoluten Bewegung in feste Dinge und Werkzeuge die Wirklichkeit zu bewältigen sucht. Natürlich sind auf dieser Grundlage Gottesbeweise undenkbar. Statt dessen glaubt Le Roy einen anderen Weg zeigen zu können: In der unmittelbaren Erfahrung des Lebens stehen wir in Berührung mit dem Absoluten; ja, manche Ausdrücke klingen, als seien wir die endliche Teilnahme am Absoluten. In der Tat schwankt Le Roys System zwischen dem Pantheismus eines schöpferischen Tatdenkens und dem eines vitalistisch verstandenen Lebensstromes, wenn auch der Verfasser selbst jeden Pantheismus verwirft⁷. Zwar nimmt er auch eine Transzendenz des Absoluten dem Menschen gegenüber an; aber es ist nur die Transzendenz, welche das ewig unfertige, sich selbst schaffende Ganze seinen endlichen Teilen gegenüber hat. Bei einer wirklichen Transzendenz des Absoluten kämen ja alle Erkenntnisschwierigkeiten, die Le Roy mit so vielen Modernen, auch Ménégoz, für unüberwindlich hält. Man müßte z. B. von einer Wirkung Gottes in unserem Bewußt-

⁷ Maréchal gibt dem System eine theistische Erklärung, die sicher den Absichten Le Roys entspricht. Aber für diese Erklärung muß man, wie auch Maréchal sagt (310 315), voraussetzen, daß Le Roy stillschweigend Prinzipien anwendet, deren Gültigkeit er vorher ausdrücklich bestritten hat.

sein auf sein Dasein schließen. Nur wenn Gott dem Bewußtsein als dessen Lebenskraft und tiefster Grund immanent ist, wie Le Roy es so oft ausspricht, hört diese Schwierigkeit auf, aber bloß, um dann den unlösaren Widersprüchen des Pantheismus Platz zu machen. Denn zu Pantheismus muß folgerichtig jede Theorie führen, die nur immanente Erfahrung Gottes zuläßt. Da Le Roy, wie Scheler, vieles, sogar die Persönlichkeit Gottes in der unmittelbaren Bewußtseinstat- sache zu finden glaubt, was er tatsächlich von anderswoher hineinträgt, kann er glauben, dieser Folgerung zu entgehen. Aus demselben Grunde übersieht er wohl, wie vieldeutig das „Leben“ ist, wie seine Philosophie statt zum Optimismus ebenso gut zum Pessimismus eines Schopenhauer oder E. von Hartmann führen könnte. Nur so ist die Zuversicht verständlich, mit der er sagt: „Leben heißt an Gott glauben; und Gott kennen heißt bewußt werden, was der Akt des Lebens alles einschließt“ (Le Problème 122).

Die Verschiedenheit von religiöser, philosophischer (Metaphysik und Wertlehre) und wissenschaftlicher (im engern Sinne: Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft) Erkenntnis läßt sich nunmehr herausstellen. Sie gehen hervor aus verschiedenen Erkenntnishaltungen des Menschen. Darunter verstehen wir eine habituelle, darum oft gar nicht bewußte und auch der Reflexion nur schwer erkennbare, Einengung des Blickes auf ein bestimmtes Formalobjekt, also eine habituelle methodische Abstraktion. Diese Einengung bewirkt eine reale Veränderung weder an der Art des Aktes noch am Objekte. Somit läßt sie die Objektivität der Erkenntnis unberührt. Vielmehr hat sie zur Folge, daß das Objekt in einer mehr oder weniger eingeschränkten Hinsicht in Sicht kommt. Diese Hinsicht ergibt sich aus der objektiven Intention der jeweiligen Wissenschaft, nicht des zufälligen Forschers; sie wirkt sich bereits im methodischen Zugang zum Objekte aus.

Religiöses Verhalten gehört zu den primären Totaleinstellungen des Menschen. Darum ist auch die religiöse Erkenntnishaltung eine primäre, natürliche und totale. Auf Grund seines *appetitus naturalis*, und zwar in seiner tiefsten, umfassendsten Form, sucht der Mensch Sicherung und Heil nicht für dieses oder jenes Seiende, nicht für diesen oder jenen Zeitpunkt oder unter einer Teilrücksicht, sondern für das eigene Sein, die eigene Person schlechthin. Auf Grund der erfah-

renen Relativität und Kontingenz des eigenen Seins, die sich gerade in diesem Suchen, in dieser Sicherungsbedürftigkeit offenbart, wendet sich der Mensch über alles relative Sein hinaus zum absolut Seienden und absolut Werthaften. Hier liegen die objektiven Grundlagen aller Religion. Religiöse Erkenntnis ist somit Wert-Seins-Erkenntnis, hat also keine Erkenntnishaltung im Sinne methodischer Einschränkung der Hinsicht zur Voraussetzung. Damit fehlt ihr der Charakter der Spontaneität, der dem Einnehmen einer Haltung im engern Sinne eignet.

Alle methodische Erkenntnis im obigen Sinne ist nun dadurch bezeichnet, daß sie in ihrer objektiven Intention absieht von der an sich natürlichen und einwandfreien Hinsicht des erkennenden Einzelsubjekts auf die für sie gerade bestehende, objektive Werhaftigkeit des Gegenstandes; im Absehen von dieser objektiven Bezogenheit auf gerade dieses zufällige Subjekt arbeitet sie die für erkennende Subjekte überhaupt bestehende Bezogenheit heraus. Somit erfolgt dadurch auch keine positive Veränderung des Wesens des Aktes, keine neue Aktart.

Innerhalb dieser Intention hat philosophische Erkenntnis auch der Ausdehnung nach dasselbe Materialobjekt wie die religiöse, nämlich die Gesamtheit des Seins und der Werte. Will man zwischen Metaphysik des Seins und der Werte unterscheiden, so kann man sagen: Seinslehre hat die wertfreie Seinsbetrachtung zum Formalobjekt. Ebenso beschränkt sich philosophische Wertlehre auf seinsfreie Wertbetrachtung. Die eingenommene Erkenntnishaltung ist in beiden Fällen keine totale und primäre, da von der doch realen und objektiven Bezogenheit auf dieses Subjekt abgesehen wird. Wegen der engen Verknüpfung der beiden Formalobjekte läßt sich zwischen beiden auch philosophisch eine absolute Trennung nicht durchführen. Jede Wertlehre wird letzten Endes in der Seinslehre zu verankern sein.

Wissenschaft im engern Sinne hält durch ihre methodische Haltung ein noch engeres Formalobjekt in Sicht; das hat hier auch eine Begrenzung des Materialobjektes zur Folge. Nicht mehr Sein oder Wert als solche, in ihrer Allgemeinheit,

sind Gegenstand, sondern bestimmte Arten von Seiendem und Werthaftem, die allein noch Träger des in Frage kommenden Formalobjekts sein können. Den letzten metaphysischen Sinn ihrer Existenzialurteile kann darum die Wissenschaft nicht selbst bestimmen, sondern sie läßt sich ihn von der Philosophie geben. Doch ist eine genauere Ausführung für unseren Gegenstand nicht von Bedeutung und würde zu weit führen.

Religiöse Erkenntnis steht somit zu Metaphysik und Wertlehre in gleichem Verhältnis. Eine Bevorzugung der Werterkenntnis auf religiösem Gebiete, wie Scheler mit vielen modernen Philosophen sie lehrt, ist also nicht gerechtfertigt. Die Aufgabe der Metaphysik, im besondern der natürlichen Theologie und der Gottesbeweise, ist es, die in der vorwissenschaftlichen religiösen Erkenntnis gegebene Sicherheit vom Dasein Gottes reflex zum Bewußtsein zu bringen und als über alle Zufälligkeiten der Person, der Umstände und des Erlebens hinaus auf letzten und allgemeinen Seinsverhältnissen gründend zu erweisen. Besonders bei philosophisch Gebildeten ist solch eine metaphysische Rechenschaft durch die Natur der Sache unbedingt erforderlich. Was von der Metaphysik hier gesagt wurde, läßt sich sinngemäß auch auf eine religiöse Wertlehre anwenden.

Eigentümlich erscheint die Art, wie Ménégoz den Unterschied und den Zusammenhang zwischen religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnis darstellt; einen Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft im engeren Sinne macht er ebensowenig wie Bergson und Le Roy. Diese beiden sprechen dem Intellekt als solchem jede Fähigkeit zu metaphysischer, absoluter Erkenntnis ab, um diese einer überintellektuellen Fähigkeit, der reinen Intuition, der unmittelbaren Berührung mit dem Lebensstrom, zuzuweisen. Ménégoz lehnt es ab, so weit zu gehen. Doch sieht auch er in der Wissenschaft — was bei ihm wohl Metaphysik miteinbegreift — ein „rein schematisches Verfahren“, unfähig die Realität selbst zu erfassen, wobei man nur nicht weiß, ob sie die Wirklichkeit bloß verbirgt oder auch entstellt (Ménégoz 69). Anderseits beschränkt er alle religiöse Erkenntnis auf immanente Erfahrung, beginnend in einem dunkeln „mouvement vital“ (83), die von den kosmischen und sozialen Kräften prinzipiell unabhängig ist (108). Damit ist offenbar jeder Zusammenhang zwischen Religion und Wissenschaft genau wie bei Heber zerrissen. Daß dies den Tatsachen widerspricht, fühlt Ménégoz deutlich. Durch folgende Spekulationen, die er

selbst als gewagt empfindet (99), und die den Zusammenhang im Menschen gar nicht erklären, sucht er die Verbindung wieder herzustellen. Er denkt sich den Unterschied begründet in einer doppelten Art, wie Gott die Welt denkt, nämlich zugleich als von sich abhängig und unabhängig. „Die göttlichen Begriffe ‚Unabhängigkeit‘ und ‚Abhängigkeit‘ entsprechen den menschlichen Begriffen ‚wissenschaftliche Erkenntnis‘ und ‚religiöse Erkenntnis‘; diese beiden Begriffe stellen sich somit letztlich als ein doppelter Widerschein des inneren Lebens des ewigen Logos selbst im menschlichen Bewußtsein dar“ (99).

Man erhebt gegen die Gottesbeweise von vielen Seiten den Vorwurf der Lebensferne und Kälte und glaubt daraus schließen zu müssen, daß sie nicht der richtige Weg zur religiösen, lebendigen Erkenntnis Gottes sein können. Die Metaphysik könne wohl, so sagt man, ein gegen die Deisten gerichtetes Wort Pascals variierend, zum Gott der Philosophen führen, aber nicht zum Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs. Noch radikaler ist die Ansicht, die heute in Theorie und Praxis eine große Rolle spielt, daß Religion überhaupt nichts mit Erkenntnis zu tun habe, sondern eine Sache des Gefühls sei. Besonders werden Furcht und Angst als die Quelle aller Religion angesehen. Der rationalen Erkenntnis komme höchstens die Aufgabe zu, dieses im Gefühl gegebene Irrationale zu verobjektivieren und zu rationalisieren, was jedem Existenzurteile über religiöse Gegenstände seinen Wert nehmen würde.

Es ist nun zunächst klar, daß Erkenntnis allein noch nicht Religion ist; denn diese umfaßt den ganzen Menschen, auch die Tat. Jedoch gehört Erkenntnis wesentlich zur Religion. Noch weniger ist Metaphysik des absoluten Seins Religion, sondern theoretische Religionsbegründung. Immerhin liegt in der Betonung des Gefühls im Religiösen etwas Richtiges, wie es sich uns auf Grund der voraufgehenden Überlegungen leicht ergibt. Religiöses Verhalten ist eine Totalitätseinstellung des Menschen, letztlich getragen vom *appetitus naturalis*. Damit ist von selbst gegeben, daß im religiösen Akt Strebungen und Gefühle mitschwingen; ja diese können sich so über das Bewußtsein ausbreiten, daß das Erkenntnismoment für eine oberflächliche Beobachtung zurücktritt. Dieses Moment fehlt aber nicht. Daß Furcht, oder besser Angst, eine große

Rolle zu spielen scheint, ist auch gut begründet. Die Erkenntnis des Absoluten geht ja von der Erfahrung der Kontingenz, des durch sich selbst nicht Gesichertseins des eigenen Seins wie aller endlichen Seienden, aus. Doch ist dies nur die eine Seite. Religiös ist der Akt nur, wenn fortschreitend die Sicherheit, das Heil, als im Absoluten begründet erkannt wird, was dann Zuversicht und Vertrauen bedingt. Oberflächlich wäre es, diese Furcht nur durch vorläufige Unkenntnis der Umwelt veranlaßt zu sehen, so daß sie durch Erfahrung, besonders Naturwissenschaft und Technik, behoben werden könnte. Angst, das hat Heidegger gut herausgearbeitet, ist etwas ganz anderes. Aber es ist nicht richtig, daß sie das Primäre sei und Erkenntnis aus sich hervortreibe; es ist umgekehrt: Die erfahrene Kontingenz hat Gefühl im Gefolge.

Im religiösen Verhalten schwingt also immer irgendwie die objektive Bezogenheit zur eigenen Kontingenz und zum eigenen Heil mit. Diese Kontingenz des persönlichen Schicksals wie auch der ganzen Welt der Erfahrung geht dem einzelnen Menschen gewöhnlich in ganz konkreten Ereignissen und Lebenserfahrungen lebendig, d. h. gefühlsbetont, auf. Die Gottesbeweise machen diese Kontingenz zum Thema, indem sie die Merkmale, an denen sie sich zeigt, in verschiedene Hauptgruppen ordnen (die einzelnen Gottesbeweise) und sie auf die Kontingenz des innerweltlichen Seins überhaupt, nicht nur dieser oder jener zufälligen Situation zurückführen. Somit arbeiten sie das heraus, was diesen objektiven Einzel-erfahrungen zugrunde liegt und sie ermöglicht, ohne in seiner Allgemeinheit reflex ins Bewußtsein kommen zu müssen. Das bedeutet aber ein methodisches Absehen von der konkreten Situation und dem einzelnen Subjekt. Es hat zur Folge, daß diese Erkenntnis an sich nicht gefühlsbetont ist. Bei dem innern Verhältnis von religiöser und philosophischer Erkenntnis kann aber letztere immer leicht jene anregen, in sie zurückzugehen. Ja, bei philosophischen Temperaturen wie Augustinus und Bonaventura ist dies ständig der Fall. Die Gefühlsbetontheit gibt einem Akte den Charakter des „Erlebnisses“, ist aber gar kein Zeichen größerer Ob-

jektivität und Zuverlässigkeit. Dieses Gefühl kann fehlen, ohne dem Erkenntniswert Eintrag zu tun. Es ist daher unverständlich, wie Heber sagen kann: „Rationale Gotteserkenntnis wäre dann“ — nämlich bei Ausschaltung der religiösen Haltung, die er aber anders versteht als wir — „eine Gotteserkenntnis ohne Gotteserlebnis, ein logischer und sachlicher Widersinn“ (51). Dies ließe sich nur dann halten, wenn man Erlebnis alles das nennt, was bewußt wird; doch das ist offenbar nicht der Sinn des Wortes⁸.

Es bleibt ein anderer Einwand gegen die scholastischen Gottesbeweise, den Scheler und Heber ausdrücklich erheben, der aber in vielen anderen Systemen stillschweigend vorausgesetzt wird. Heber zitiert zustimmend Scheler, „Vom Ewigen im Menschen“: „Es ist evident sinnlos, durch logische Prozesse von einer anderen nicht religiösen Einstellungs- und Erfassungsart erst in die religiöse hinübergelangen zu wollen“ (83). Begründet wird dies folgendermaßen: „Es gibt von einer Sphäre von Wesensgegebenheiten bestimmter Art keinen Übergang zu einer Sphäre von Wesensgegebenheiten anderer Art durch irgendwelches Schließen oder Beweisen“ (82). Offenbar hängt diese Stellungnahme mit der oben behandelten radikalen Trennung von Sein und Wert zusammen. Doch ist hier noch ein Doppeltes hinzuzufügen: einmal ist das Prinzip in der Ausdehnung, wie es hier aufgestellt wird, nicht haltbar. Dann ist auch seine Anwendbarkeit in diesem Falle durch die Besonderheit des Gegenstandes sehr fraglich.

Zunächst ist es nicht allgemein richtig, daß man von einer Sphäre von Wesensgegebenheiten durch Schließen nicht zu einer anderen übergehen kann, sondern es gilt nur, daß dadurch die zweite Sphäre nicht zur Selbstgegebenheit kommt, darum die Erkenntnis nur eine analoge bleibt. Wer nie Farben gesehen, weiß allerdings nicht, was im eigentlichen Sinne Farben sind. Daß es darum unmöglich sei, etwas von Farben zu erfahren und um sie zu wissen, ist aber nicht zutreffend. Man erinnere sich nur an den Fall der blind und

⁸ Vgl. ebenso Ménégoz 87 f.

taubstumm geborenen Helen Keller, die trotzdem zu umfassenden Kenntnissen auf verschiedenen Gebieten menschlichen Wissens gelangte, auch von Farben und Tönen etwas wußte, obschon ihr die Kenntnis der eigentlichen Qualität dieser Sphären abging, was wir gerne zugeben.

Aber wichtiger ist, daß im Falle des *ens a se* und *bonum summum* ein solcher Übergang durch die Gottesbeweise gar nicht stattfindet. Die Sphäre des Absoluten steht zu den einzelnen endlichen Sphären nicht in dem Verhältnis, das diese unter sich haben, ist keine Sphäre *n e b e n* ihnen, oder, wie die Scholastik es ausdrückt: Gott fällt nicht unter irgendein *genus* oder eine *species*. Das *ens a se* steht zu jeder endlichen Seinssphäre, das *summum bonum* zu jeder Wertstufe in einem eigenartigen Verhältnis, da es als ihr Seinsgrund sie auf höhere Weise in sich enthält. Von der Erkenntnisseite her entspricht diesem Sachverhalte, daß die Gottesbeweise nicht von dem spezifischen Sosein, der wesenseigenen Qualität einer Sphäre ausgehen, sondern von der kontingenten Wirklichkeit, Aktualität alles innerweltlichen Soseins. Ein Übergang wie z. B. von Tönen zu Farben findet nicht statt. Trotzdem ist das göttliche Sein in keinem Endlichen selbstgegeben. Da auch der religiöse Akt endlich ist, so könnte sein wesentlicher Gegenstand auch wieder nur eine endliche Qualität sein, von der man nur durch eine Schlußfolgerung zu einem von uns daseinsunabhängigen Absoluten, Unendlichen gelangen könnte. Damit stände man aber völlig auf dem Boden der scholastischen Gottesbeweise; auch hier bliebe die Erkenntnis des Absoluten immer nur analog. Aber wegen des besonderen Verhältnisses zwischen absoluter Übersphäre und endlicher Sphäre ist diese Analogie selbst von besonderer, einmaliger Art. Für die Scholastik bedeutet es also keine neue Entdeckung, wenn Heber schreibt: „Nicht bloß die Welt als ganze, sondern jeder beliebige Punkt, jeder beliebige Wesenszug der Welt (im weitesten Umfange) kann dann zu einem Hinweis auf Gott werden“ (102). Dies ist aber nur der Fall, wenn obige Ausführungen richtig sind, womit aber die These Hebers unvereinbar ist.

Auch Ménégoz sieht im religiösen Akt eine eigene Aktart

und sucht sie durch ein eigenes religiöses *Apriori* zu erklären. Doch entgeht ihm die Gefahr nicht, daß damit die Transzendenz und das wirkliche Dasein Gottes gefährdet sind. Darum gibt er dem religiösen *Apriori* im Unterschiede zum wissenschaftlichen eine eigene, schwer verständliche Deutung. Denn dieses *Apriori* ist nicht schöpferisch, sondern nur ein „*pouvoir de réception et d'enregistrement*“, so daß das „reine Subjekt“ nur Zeuge ist (Ménégoz 74 f.). Auch fällt diese apriorische Form mit ihrer Materie zusammen. Es ist schwer einzusehen, was das heißen soll, wenn man zu gleicher Zeit sowohl den Pantheismus wie auch die scholastische Auffassung von der Erkenntnis ablehnt. Zudem glaubt Ménégoz, mit einer rein phänomenologischen Transzendenz, die jedem Objekt, auch dem bloß gedachten, gegenüber dem Subjekte zukommt, schon die eigentliche Transzendenz des Daseins bewiesen zu haben: Im religiösen Akte ist wie im wissenschaftlichen „Wahrnehmung eines Objektes“ (Ménégoz 89). Hier scheint Ménégoz seine Ausführungen über den objektiven Wert der wissenschaftlichen Erkenntnis (69) zu vergessen. Ferner bleibt auch hier unklar, was dieses Objekt ist, Gott selber oder etwas Endliches. Le Roys Ausführungen legen an manchen Stellen die erste Annahme nahe. Ménégoz wird hier wohl kaum mitgehen. Aber nach Ablehnung der philosophischen Gotteserkenntnis bleibt ihm kein Weg von diesem Endlichen zum realen Gotte. Daß bloß phänomenologische Transzendenz noch gar nicht die Transzendenz des Daseins, dessen Seinsunabhängigkeit von der Intention, dem Bewußtsein bedeutet, darauf hätte ihn schon der Idealismus einer ganzen Reihe von Vertretern der Phänomenologie aufmerksam machen können. Nur die scholastischen Gottesbeweise führen zu einer sicheren Erkenntnis des Daseins eines die Welt transzendernden Gottes. Es ist darum nicht zu verwundern, daß Ménégoz den Ausführungen Le Roys oft auch da zustimmt, wo sie recht pantheistisch klingen und Mensch und Gott im Lebensstrome sich berühren und ineinander übergehen (z. B. Ménégoz 81 96). Jedes ungebührliche und unrichtige Betonen der Immanenz führt eben dazu, in den Tiefen des Lebens die schöpferische Kraft zu sehen

und die Berührung zu einer Verschmelzung werden zu lassen, weil man anders ja über sich selber nicht hinaus- und an die Wirklichkeit Gottes nicht herankommt. Dieses Abgleiten des Gottesbegriffes ins Vitalistische und Pantheistische ist darum auch bei Verfassern zu beobachten, die solchen Anschauungen sonst fern stehen, die aber die Immanenz der religiösen Erfahrung überbetonen (vgl. z. B. Evelyn Underhill, *Mystik. Deutsche Übertragung* [München 1928] oder J. W. Hauser, *Die Religionen* [Berlin 1923]).

Hier erhebt sich aber eine weitere Frage. Es ist gar kein Zweifel, daß göttliches Sein und göttlicher Wert in sich etwas ganz Eigenes sind, wenn auch nicht im Sinne einer endlichen Sphäre, sondern als alles begründende, allem verwandte und doch von allem verschiedene Übersphäre. Aber wir haben ja vom Göttlichen nur analoge Erkenntnis, durch Sein und Wert der Kreatur hindurch, wäre dies auch im religiösen Akte. Daraus folgt, daß die Sphäre des „Heiligen“, „Göttlichen“ für uns nicht eine einfache Wert- oder Seinskategorie ist, sondern daß ihre Eigenart in der Eigenart der Kombination aller Seins- und Wertarten besteht. Ebenso ist auf der Aktseite der religiöse Akt eine Angelegenheit des ganzen Menschen, nicht eingeschränkt durch eine besondere Haltung. Was bisher an psychologischer Beschreibung des religiösen Aktes und Gegenstandes vorgelegt wurde, läßt sich ohne weiteres mit dieser Annahme vereinigen. Auch läßt sie allein Raum für die Affinität, die das Religiöse mit allen Seins- und Wertgebieten hat und die gerade für das Religiöse bezeichnend ist. Im Religiösen schwingt alles immer schon mit; anderseits kann jede Aktart, sobald sie die nötige Tiefe erreicht, das Religiöse anregen. In diesem Sinne gibt es also wohl einen Übergang vom Nichtreligiösen zum Religiösen. Für die Religionsgeschichte ist diese Feststellung auch von großer Bedeutung; erklärt sie doch allein die Tatsache, daß zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern das Religiöse mit verschiedenen Wertklassen eine engere Verbindung einging. Heber selbst muß feststellen: „Religiöse Erkenntnis ist . . . etwas Ganzheitliches, eine Synthese aus manigfachen Faktoren. Sie umfaßt in sich in organischer Ein-

heit ebenso wie psychologische, historische, intuitive Erkenntnis auch metaphysische Erkenntnis“ (54). Wie läßt sich dies aber vereinigen mit seiner Kritik an der rationalen Gotteserkenntnis? Oder mit der Einordnung der religiösen Akte neben anderen Akten, wie er es tatsächlich im zweiten Artikel tut? Daß von den übrigen Aktarten aus nur ein leerer Platz für das Absolute frei bleibe, den der religiöse Akt ausfüllen müsse, ist durch die früheren Überlegungen als unzutreffend nachgewiesen; das Religiöse ist von allem anderen deutlich unterschieden durch die Eigenart der Kombination der Momente, die alles umfaßt.

Nachdem sich Heber ziemlich alle Wege natürlicher Gotteserkenntnis verschlossen, sucht er Schelers Lehre von der Gegebenheit der Realität im Erlebnisse des Widerstandes für die religiöse Erkenntnis auszubauen (104 ff.). Die Widerstände, die dem Menschen auf dem Lebenswege entgegentreten und seine Pläne vernichten, sollen Gott als eine Wirklichkeit offenbaren, die in allen diesen Widerständen entgegentritt. Es bleibe nun dahingestellt, ob die fragliche Theorie, die sich bereits bei Dilthey findet, in der Fassung selbst für endliche Seiende sich halten läßt. Auf religiösem Gebiete setzt sie jedenfalls schon die Überzeugung vom reellen Dasein Gottes voraus. Diese Widerstände stammen ja direkt immer von einzelnen Seienden in der Welt der Erfahrung und sind dadurch erklärt. Nur wenn ich bereits weiß, daß Gott der Schöpfer und Herr aller Dinge ist — was das Alte Testament, auf das sich Heber hier beruft, immer voraussetzt —, erst dann bin ich berechtigt, diesen Widerstand so aufzufassen. Sonst könnte diese Auffassung doch eine bloße Verobjektivierung ohne bewußtseinstranszendenten Bedeutung sein. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß dieser Widerstand, das Scheitern von Plänen und Täuschen von Hoffnungen, für die Gotteserkenntnis ohne Wert sei. Hier erfährt nämlich der Mensch an sich selber seine Bedingtheit, seine Kontingenz; damit ist aber von selbst der Ausgangspunkt zur Gotteserkenntnis gegeben, es sei denn, der Mensch habe bereits irgend etwas ungerechtfertigterweise, aus Leidenschaft, verabsolutiert.

Heber ist hier, wie an anderen Stellen, weitgehend in seiner philosophischen Haltung durch die protestantische Theologie beeinflußt⁹. Der protestantische Erbsünden- und Rechtfertigungsbegriff macht das Natürliche, Endliche nicht nur verschieden von Gott, sondern bringt es in Gegensatz und in Widerspruch zu ihm. Deswegen kann die Welt nicht mehr Ausgangspunkt für die Gotteserkenntnis sein; darum kann die natürliche Gotteserkenntnis der geoffenbarten widersprechen. Darum muß sich Gott von sich aus offenbaren, den Menschen, dem alle Kraft religiöser Erkenntnis abgeht, erfassen. Daß aber die Schöpfung nichts anderes ist als ein erstes Hervortreten, eine erste Offenbarung Gottes, wird übersehen. Unter dem Einflusse der theologischen Begriffe werden dann religiöse Erkenntnisse, die durch innerweltliche Ursachen, durch Erziehung, Unterricht, Lebenserfahrung, vermittelt sind, voreilig als unmittelbare Offenbarungen Gottes aufgefaßt. Wollte man die zugrunde liegende Auffassung zu Ende führen, so käme man zur Theologie der Barth-Schule, die sich aber selber aufhebt, da eine punktförmige Berührung mit Gott eben keine ist. Folgerichtig bliebe nur noch eine gott-lose Philosophie der Endlichkeit übrig. Daß Extreme sehr leicht einander hervorufen, zeigt sich auch hier.

Nach katholischer Auffassung ist zwar auch zwischen Natur und Übernatur kein stetiger Übergang, wie Heber anzunehmen scheint, da zwischen beiden größte Wesensverschiedenheit besteht. Aber Verschiedenheit ist nicht Gegensatz und Widerspruch. Auch zwischen Endlich und Unendlich besteht kein solcher. Gott ist nicht nur der ganz Andere, wie oft einseitig hervorgehoben wird, sondern wegen seiner Unendlichkeit zugleich der ganz Andere und der ganz Ähnliche, der ganz Ferne und ganz Nahe. Nur die Sünde, das Böse, steht zu ihm in Gegensatz. Darum können alle Dinge, die er geschaffen, uns zu ihm führen.

⁹ Dasselbe läßt sich in noch höherem Grade bei Ménégoz (z. B. 87 108) feststellen.

Ist die Anschauung Gottes ein Geheimnis?

Von Heinrich Lennerz S. J.

Der hl. Thomas schreibt, es bleibe nicht mehr unglaublich, daß ein geschaffener Intellekt mit Gott zur Anschauung seiner Wesenheit vereint werden könne, seitdem Gott mit dem Menschen sich verbunden hat, indem er seine Natur annahm¹.

Diese Zusammenstellung läßt uns einigermaßen erkennen, ein wie großes Geheimnis für den hl. Thomas darin besteht, daß ein Geschöpf Gott unmittelbar schaut. Und in der Tat, wenn man bedenkt, daß „Anschauung Gottes durch ein Geschöpf“ eigentlich besagt, daß das Gott als Gott eigentümliche, an sich substantielle und unendliche Erkennen auf akzidentelle und endliche Weise in einem Geschöpf sich findet, so liegt es sehr nahe, hier an ein Geheimnis zu denken. Und wer sich einmal die Mühe macht, durchzuarbeiten, was die großen Theologen über diesen Akt, diese Vereinigung mit Gott, geschrieben haben, der sieht aus all diesen Versuchen, daß es sich um etwas handelt, was der inneren Einsicht des Menschen verschlossen ist.

Im folgenden soll etwas näher darauf eingegangen werden, ob in den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes etwas über den Geheimnischarakter der Anschauung Gottes enthalten ist. Geheimnis wird hier selbstverständlich im strengen Sinn genommen. Dazu gehört zunächst, daß es sich um eine Wahrheit handelt, die einzig durch die Offenbarung erkannt wird; ferner aber, daß auch nach der Offenbarung die innere Möglichkeit durch die Vernunft nicht positiv eingesehen werden kann. Die Wahrheit wird nur durch die Offenbarung bekannt, bleibt aber nach der Offenbarung unbegreifbar. Demnach untersuchen wir im einzelnen, was auf Grund der kirchlichen Lehräußerungen über die Erkenn-

¹ Thomas, Comp. Theol. cap. 201: „Datur etiam per hoc [i. e. per Incarnationem] homini quoddam exemplum illius beatae unionis, qua intellectus creatus increato spiritui intellegendo unietur. Non enim restat incredibile, quin intellectus creaturae Deo uniri possit, eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est, naturam eius assumendo.“

barkeit sowie über die Begreifbarkeit der Anschauung Gottes zu sagen ist.

Das Vatikanische Konzil hat ausdrücklich gelehrt, die göttliche Offenbarung sei als absolut notwendig zu bezeichnen, „weil Gott aus unendlicher Güte den Menschen zum übernatürlichen Ziele hingeordnet hat, nämlich zur Teilnahme an göttlichen Gütern, die des menschlichen Geistes Erkenntnis (intelligentia) gänzlich übersteigen²“. Der Sinn dieser Worte ist völlig klar, und auch die Geschichte des Konzils läßt keinen Zweifel daran, daß es hier lehren wollte, ohne die göttliche Offenbarung sei es absolut unmöglich für den Menschen zu erkennen, daß er wirklich für die Anschauung Gottes, zur Teilnahme an jenen göttlichen Gütern, bestimmt ist, d. h. daß er in dieser Anschauung Gottes sein ewiges Glück finden soll, daß die Anschauung Gottes dem wirklich zuteil wird, der Gottes Willen entsprechend gelebt hat. Die so verstandene Tatsächlichkeit oder Wirklichkeit der Anschauung Gottes durch den Menschen kann ohne Offenbarung nicht erkannt werden. Es handelt sich nicht um eine nur moralische Notwendigkeit, der eine moralische Unmöglichkeit entsprechen würde, sondern es liegt auf Seiten des Menschen eine physische Unmöglichkeit vor. Als Gründe für diese absolute Notwendigkeit der Offenbarung werden von Bischof Gasser angegeben³: Nächste Ursache ist die Hindernisordnung des Menschen auf das übernatürliche Ziel; die entferntere Ursache liegt in den Wahrheiten selbst, welche die Vernunft übersteigen und deshalb positiv geoffenbart werden müssen. Somit ist zum wenigsten gelehrt, ohne positive göttliche Offenbarung ist es für den Menschen absolut unmöglich zu erkennen, daß er im vorher erklärten Sinne tatsächlich für das übernatürliche Ziel, die Anschauung Gottes, bestimmt ist. Und so wäre die erste Bedingung für ein Geheimnis erfüllt, daß es nämlich eine Wahrheit ist, die nur durch die Offenbarung erkannt werden kann.

Selbstverständlich ergibt sich dann sofort: Jede Lehre, die direkt die so verstandene tatsächliche Bestimmung des Men-

² Denzinger 1786.

³ Msi (= Mansi) 51, 278 f.

schen zur Anschauung Gottes als eine mit der bloßen Vernunft, unabhängig von der Offenbarung, erkennbare Wahrheit ausgibt, steht in direktem Widerspruch zur Lehre des Konzils. Aber es folgt noch ein anderes: Jede Lehre, aus der sich in notwendiger Folgerung diese sichere Erkennbarkeit ergeben würde, wäre mit der Lehre des Konzils nicht vereinbar⁴.

Aber geht diese Folgerung nicht zu weit? Sollte denn etwa nach dem Vatikanischen Konzil die Lehre vom natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes nicht mehr gehalten werden können? Einerseits scheint man doch sagen zu müssen: Wenn wirklich dieses natürliche Verlangen, Streben nach der Anschauung Gottes, im Menschen liegt und das vernünftige Geschöpf seine wahre Seligkeit nur in der Anschauung Gottes finden kann, dann wird man von diesem Verlangen doch wohl auf die Tatsache der Anschauung Gottes schließen müssen; diese wäre also unabhängig von der Offenbarung erkennbar, und das wäre nach dem oben Gesagten mit der Lehre des Konzils unvereinbar. Anderseits aber ist die Lehre von dem natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes von vielen Theologen vertreten worden, und manche von ihnen haben den reinen Naturzustand für unmöglich gehalten. Kann man von einer solchen Lehre sagen, sie sei mit der Lehre des Konzils unvereinbar, zumal wenn man noch bedenkt, daß das Vatikanische Konzil die Lehre der Augustinerschule nicht verurteilen wollte?

Die Antwort dürfte verhältnismäßig einfach sein. Wenn man ein solches natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes behauptet, das notwendig an sich seine Erfüllung verlangt, und wenn man weiter behauptet, dieses Verlangen und die Notwendigkeit seiner Erfüllung könne mit der bloßen Vernunft⁵, unabhängig von der Offenbarung, erkannt wer-

⁴ Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, darauf hinzuweisen, daß es etwas anderes ist, zu sagen, eine Lehre sei von dem Konzil verworfen, und etwas anderes, sie sei mit der Lehre des Konzils nicht vereinbar. Nicht von jeder Lehre, die mit der Lehre eines Konzils unvereinbar ist, kann man sagen, sie sei von dem Konzil verworfen.

⁵ Dabei ist es für unsere Frage einerlei, aus welchem Grunde man diese Notwendigkeit behauptet (Natur des Menschen, Natur jenes Verlangens, Attribute Gottes), wenn es nur ein Grund ist, der mit der bloßen Vernunft erkannt werden kann.

den, so hätten wir ohne Zweifel eine Lehre, die mit der des Vatikanischen Konzils nicht vereinbar ist. Denn die Lehre des Konzils ist völlig klar: Ohne die Offenbarung kann die Tatsache der Anschauung Gottes, das übernatürliche Ziel, nicht erkannt werden; das wäre in jener Lehre geleugnet.

Eine solche Lehre läge wirklich vor, wenn man das „natürliche Verlangen“ nach der Anschauung Gottes als *appetitus innatus* im eigentlichen Sinne des Wortes, als *pondus naturae*, auffaßte. So verstanden, bedeutet *appetitus innatus* im Unterschied zum *appetitus elicitus* nicht einen vitalen Akt, dem die Erkenntnis des anzustrebenden Gutes im Subjekt vorausgegangen wäre, sondern die in der Natur eines Dinges liegende, durch seine Natur gegebene Hinordnung auf sein Gut, die nicht durch die Erkenntnis dieses Gutes von seiten des Dinges bedingt ist. Weiterhin unterscheidet man noch den *appetitus exigentiae* und den *appetitus aptitudinis* oder *capacitatis*. Letzterer, der nur besagt, im Subjekt liege kein Widerspruch zum Empfang jenes Gutes, ist natürlich nur in einem ganz uneigentlichen Sinne ein *appetitus*; ersterer dagegen ist der *appetitus innatus, naturalis* im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes. Daß dieser an sich seine Erfüllung verlangt, scheint selbstverständlich, wenigstens wenn es sich um ein natürliches Verlangen handelt, dessen Gegenstand gerade das letzte Ziel ist. Wer dies leugnet, müßte die Annahme machen, daß Gott einerseits intelligente Wesen geschaffen, die ihrer Natur nach die Anschauung Gottes als ihr Endziel verlangen und so fordern (*appetitus naturalis exigentiae*), daß er aber anderseits dieses Gut absolut nicht geben will. An sich ist aber der *appetitus naturalis* einer Sache aus ihrer Natur erkennbar. Daher scheint mit der Behauptung, im Menschen liege ein solcher *appetitus naturalis in visionem Dei*, einschließlich behauptet: die Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes (im Sinne ihrer tatsächlichen Verwirklichung) ist mit der bloßen Vernunft erkennbar.

Wenn aber jemand dieses natürliche Verlangen (*appetitus naturalis exigentiae*) in der Weise behaupten würde, daß es zwar objektiv in der Menschennatur liege, aber weder das natürliche Verlangen selbst, noch auch die Notwendigkeit

seiner Erfüllung, oder wenigstens letztere nicht, unabhängig von der Offenbarung mit der bloßen Vernunft erkennbar wäre, so würde das nicht gegen die Lehre von der absoluten Notwendigkeit der Offenbarung verstößen. Das gleiche gilt natürlich, wenn man „natürliches Verlangen“ in einem ganz anderen Sinne faßte, etwa so, daß die Hinordnung der Natur und die Notwendigkeit der Erfüllung, oder wenigstens letztere, in keiner Weise darin enthalten wäre, oder wenn man das „natürliche Verlangen“ als einen *appetitus elicitus* auffaßte, der keinen Schluß auf die Wirklichkeit seines Objektes zuließe⁶.

Mit dem bisher Gesagten hängt innigst zusammen, daß es mit der Lehre des Vatikanischen Konzils unvereinbar wäre, wenn man die Anschauung Gottes in der Weise als natürliches Ziel hinstellen wollte, daß sie das einzige mögliche Endziel des Menschen wäre, für das er überhaupt bestimmt werden, in dem allein er sein Glück finden könnte, ohne das er im Elend verbleiben müßte. Ist das nämlich der Fall, so kann Gott den Menschen nicht schaffen, ohne ihn für dieses Ziel zu bestimmen und ihm seine Erlangung zu ermöglichen. Das natürliche Ziel eines Dinges kann aber aus seiner Natur erkannt werden, und so wäre die Offenbarung zur Erkenntnis, daß der Mensch, der Gottes Willen entsprechend lebt, in der Anschauung Gottes sein ewiges Glück finden wird, nicht absolut notwendig. Aber auch hier gäbe es wieder einen Ausweg, wenn man die freilich mehr als merkwürdige Annahme machte, ohne Offenbarung sei es absolut unmöglich, das einzige für den Menschen mögliche Endziel zu erkennen.

Darnach müßte man also sagen, die Lehre der Augustinerschule sei mit der Lehre des Vatikanischen Konzils unvereinbar? Das scheint doch unmöglich, da ja auf dem Konzil selbst Stimmen laut wurden, die Augustinerschule solle nicht getroffen werden.

⁶ Vielleicht liegt nicht selten der Grund von wirklichen oder scheinbaren Meinungsverschiedenheiten darin, daß man sich über die Bedeutung von „natürliches Verlangen im eigentlichen Sinne“ nicht einig ist.

Es dürfte sich lohnen, etwas näher auf diese Frage einzugehen. Vor allem aber ist es gut, festzustellen, was die Augustiner wirklich gelehrt haben.

In dem Werke, das Berti, der wohl als recht gemäßigter Augustiner bezeichnet werden darf, zu seiner eigenen und Bellellis Verteidigung geschrieben hat⁷, handelt er diss. 2 cap. 1 § 6 über das angeborene Verlangen des vernünftigen Geschöpfes, Gott zu sehen. Man hatte Bellelli vorgeworfen, er stimme mit Baius und Jansenius überein, weil er lehrte, das vernünftige Geschöpf müsse als Ebenbild Gottes auf die Anschauung Gottes hingeordnet werden; zur Erreichung dieses Ziels müsse es mit den dazu nötigen Mitteln ausgestattet werden; das verlange die Vorsehung Gottes, der keinem Geschöpf versagt, was zur Erreichung seines Ziels erforderlich ist⁸. Die Lehre der Augustiner über die Unmöglichkeit des reinen Naturstandes faßt Berti in folgenden Worten zusammen⁹:

„Quid, obsecro, docent Augustinenses Theologi, dum aiunt statum purae naturae impossibilem, nisi creaturae rationalis finem ultimum esse Deum, huiusque intuitivam visionem; hunc finem naturalem esse quoad inclinationem atque appetitum eiusdem rationalis creaturae, et supernaturalem quantum ad consecutionem, et ad media, quibus acquiritur: absque tali consecutione creaturas ratione praeditas fore miserrimas, rebusque ceteris a Deo conditis, et quae naturalem finem suum assequuntur, deteriores: in hoc proinde Angelorum, hominumque naturam irrationalibus corporeisque substantiis antecellere, quod illis constitutus sit finis praestantissimus, ad quem per solius naturae vires pertingere nequaquam possunt; ideoque naturae integrae, nulloque peccato corruptae supernaturalia gratiae auxilia conferenda fuisse, ut

⁷ Augustinianum systema de Gratia ab iniqua Baiani et Ianseniani erroris insimulatione vindicatum.... Pars prima, in qua Baianismi refellitur criminatio (Romae 1747).

⁸ „... propterea quod Theologus noster doctissimus ac praestantissimus [Bellelli] propugnaverit creaturam rationalem, quae ad Dei imaginem condita est, debuisse ordinari in visionem Dei intuitivam, ideoque mediis ad hanc obtinendam necessariis fulciendam ornandamque fuisse, attenta Dei providentia, quae nulli creaturae denegat, quidquid necessarium illi est ad finis sui consecutionem“ (S. 197). Deshalb will Berti hier untersuchen, ob jene, „qui docent revera creaturam rationalem ordinandam fuisse ad intuitivam Dei visionem“, in den Irrtum des Baianismus verfallen; seine Antwort lautet natürlich negativ, da viele Theologen, auch solche, die den reinen Naturstand für möglich halten, den *appetitus innatus ad ipsam visionem Dei* vertreten.

⁹ A. a. O. 203 f.

posset finem suum adipisci, non quod huiusmodi auxilia sint naturalia, pertineantque ad naturae constitutionem, sed potius quia ad finem suum consequendum rationales creaturae egent adminiculis naturae ordinem excedentibus; et quae propterea ipsis quodammodo debeantur, sive titulo Providentiae, quae nulli denegat media necessaria ad finem assequendum, ut contendit Fulgentius Bellelli; sive decentia Creatoris, ut docuit Norisius: *Quid, inquam, aliud scribunt, docentque Theologi Augustinenses?*“ — Am Schluß dieses Paragraphen stellt Berti die Alternative¹⁰: „*Aut ergo beatitudo supernaturalis non est finis, ad quem suapte natura Angeli, hominesque protendunt; aut absque mediis supernaturalibus, spectata Dei providentia, condi non poterant.*“

Für unsere Frage ist hier von Bedeutung, ob Gott den Menschen wirklich für seine Anschauung bestimmen mußte, und ob diese Bestimmung unabhängig von der Offenbarung erkennbar ist. Berti spricht davon, daß das vernunftbegabte Geschöpf auf die Anschauung Gottes hingeordnet werden mußte (ordinandam fuisse). Das letzte Ziel der vernünftigen Geschöpfe ist die Anschauung Gottes; wenn sie dieses Ziel nicht erreichen, sind sie schlechter daran als die übrigen Geschöpfe, die ihr natürliches Ziel erreichen. Darnach dürfte die Anschauung Gottes in dem gleichen Sinne natürliches Ziel der vernünftigen Geschöpfe sein, wie man auch von dem natürlichen Ziel der übrigen Geschöpfe spricht. Ein anderes natürliches Ziel, das nicht in der Anschauung Gottes bestände, scheint Berti nicht zu kennen; sie scheint ihm das einzige natürliche Ziel des Menschen zu sein. Wenn die vernünftigen Geschöpfe also nicht auf dieses Ziel hingeordnet werden, sind sie überhaupt nicht auf ein natürliches letztes Ziel hingeordnet. Wie die übrigen Geschöpfe ihrer Natur nach zu ihrem natürlichen Ziel hinneigen und hinstreben, so die vernünftigen Geschöpfe zur Anschauung Gottes. Aber dadurch zeichnet sich die Natur der vernünftigen Geschöpfe vor den übrigen aus, daß ihr Ziel so erhaben ist, daß sie es mit natürlichen Kräften nicht erlangen können. Darnach scheint doch in dieser Auffassung gesagt werden zu müssen: Wenn der Mensch geschaffen werden sollte, mußte er für dieses Ziel bestimmt werden.

Sehen wir noch, was Berti an anderer Stelle hierüber

¹⁰ A. a. O. 206. Vgl. diss. 2 c. 1 § 11, S. 231 f.

lehrt¹¹. Im Zusatz zum 12. Buch seines Werkes *De theologicis disciplinis* behandelt er die Frage über den reinen Naturstand. Im ersten Kapitel gibt er die Ansicht jener wieder, die ihn als möglich bezeichnen, im zweiten die Ansicht derer, welche die Möglichkeit leugnen, und im dritten sein eigenes Urteil.

Wir übergehen aus dem ersten Kapitel die Beweise für die Möglichkeit des reinen Naturstandes, die sich daraus ergeben, daß die Ausstattung Adams (Gnade, Freiheit von Begierlichkeit usw.) dem Menschen nicht geschuldet seien, da uns ja hier vor allem die Hinordnung auf das Ziel interessiert. Dieser Punkt wird in folgendem Argument berührt¹²: Das Geschöpf ist seiner Natur nach Knecht Gottes und kann auf die Erbschaft seines Herrn nur dann ein Recht haben, wenn es als Kind angenommen ist; das geschieht aber aus freier Güte des Herrn; folglich war es auch möglich, daß Adam und die Engel bei ihrer Schöpfung nicht die Adoptivkindschaft erhielten und so auch kein Recht auf die Erbschaft hatten. Darauf erwidern aber die Vertreter der Unmöglichkeit des reinen Naturstandes¹³, indem sie ein nächstes und ein entferntes Recht auf die himmlische Erbschaft unterscheiden. Das nächste Recht wird durch die heiligmachende Gnade gegeben; das entfernte Recht aber ist in der Substanz der Seele begründet, und dieses besitzt das vernünftige Geschöpf dadurch, daß es das Bild Gottes und nicht durch Sünde befleckt ist. Dieses doppelte Recht war durch die Sünde Adams verlorengegangen und wird durch Christi Verdienste wiedergegeben.

Auf den Beweis, die Anschauung Gottes könne nicht das Ziel sein, nach dem natürlicherweise das vernünftige Ge-

¹¹ *De theologicis disciplinis*. Tom. 2 (Romae 1739).

¹² A. a. O. 554 f.

¹³ „Alteram [argumentationem] expungunt, asserentes in Adae posteris, qui adoptantur in Dei filiationem, restitu meritis Redemptoris ius proximum ad haereditatem caelestem per gratiam sanctificantem, qua in consortium divinae naturae iustus adsumitur, et ius remotum, quo pollet rationalis creatura eo ipso quod sit Dei imago, et nullo coquinata peccato. Utrumque enim ius propter praevaricationem Adae perdidimus. Ergo, inquit, gratiae effectus est ius proximum ad haereditatem Dei, ad quam pertinent soli filii promissionis: sed ius remotum fundatur in ipsa substantia animae, quae cum sit imago Dei, nequit in creato aliquo bono quiescere.“

schöpf hinstrebe, weil es unmöglich sei, mit natürlichen Mitteln dieses Ziel zu erreichen, lautet die Antwort: Es braucht nicht immer jenes Verhältnis zwischen Ziel und Mittel zu bestehen. „*Immo est hominis singularis perfectio, ut naturaliter tendat ad finem, quem assequi non potest nisi supernaturali adiutorio.*“

Den Beweis für die Unmöglichkeit des *status naturae purae* gibt Berti im zweiten Kapitel in folgender Weise wieder¹⁴: „*Creatura rationalis condita est ad Imaginem Dei, non solum ob gratiarum munera, quibus in sui conditione fuit exornata, sed suapte natura, cum sit rationis capax, ut possit illum percipere, a quo facta est. Quare naturaliter Deum intueri desiderat, quem esse unicum et incommutabile bonum facile ex ipsis creaturis potest conicere.*“ Daß ein solches Verlangen vorliege, beweist er aus der Autorität der Skotisten und des hl. Thomas. „*Cum itaque mens creata naturali acumine percipiat supremae caussae existentiam, inflammatur naturali desiderio¹⁵ videndi essentiam ipsius caussae, in qua visione sita est perfecta beatitudo Cum ergo, si creatura defraudetur desiderio suo, magna poena conficiatur, nec sub iusto Deo poena sine culpa possit infligi; atque in illo statu, de quo disputamus, non posset anima pertingere ad Dei visionem, nec Auctoris, cuius imago est, essentiam videre, angeretur maximo, gravissimoque dolore.*“ Der nichtsündige Mensch kann also nicht von der Anschauung Gottes ausgeschlossen werden; das verlangt die *Gerechtigkeit* Gottes; darum ist der reine Naturstand unmöglich. „*Istud ergo est praecipuum huius sententiae fundamentum: Impossibilis est ille status, in quo innocens imago Dei nullo prohibente impedimento peccati non posset ad regnum Dei pervenire In statu purae naturae Imago Dei, tametsi innocens, regno Dei privaretur. Ergo status purae naturae impossibilis est.*“

¹⁴ A. a. O. 556 f.

¹⁵ Es sei darauf hingewiesen, daß dieses *naturale desiderium* die Erkenntnis des Objektes voraussetzt, also ein *appetitus elicitus* ist. S. 558 bemerkt Berti: „*Negant quoque nonnulli inclinationem illam innatam, quae omnem cognitionem praecedat, affirmantque omne pondus animi esse amorem, hunc vero partum esse intellectus.*“

Auch hier dürfte wieder klar die Lehre enthalten sein: Der Mensch konnte nicht geschaffen werden, ohne auf die Anschauung Gottes als sein Ziel, seine Seligkeit, hingeordnet zu werden, so daß ihm diese auch tatsächlich zuteil wird, wenn er nicht selbst durch Sünde ein Hindernis setzt. Ferner scheint kein Zweifel daran möglich, daß dies durch die bloße Vernunft erkannt werden kann. Der ganze Beweis ist reiner Vernunftbeweis und stützt sich auf die Natur des Menschen, der als vernünftiges Wesen Ebenbild Gottes ist: alles erscheint aus rein natürlichen Prinzipien erkennbar.

Im dritten Kapitel des Zusatzes zum 12. Buch gibt Berti, wie oben bemerkt, sein eigenes Urteil in der Frage nach der Möglichkeit des reinen Naturstandes. Den Vertretern dieser Möglichkeit gibt er zu, daß Gott in keiner Weise gehalten war, dem Menschen bei seiner ersten Schöpfung die heiligmachende Gnade und die übernatürlichen Tugenden zu geben; folglich war die Unversehrtheit und Urgerechtigkeit, die ja auch diese Gaben einschloß, dem Menschen nicht geschuldet: Gott konnte die vernünftigen Geschöpfe ohne diese Gaben schaffen. „*De gratia autem actuali dico et hanc non fuisse Adae debitam, quatenus neque promereri illam potuit operatione aliqua praecedente, neque exigebat eam primus homo, ut in se absolute, et in genere speciei suaे praeditus esset naturali qualibet perfectione, quoniam per solam nativam facultatem intelligendi et volendi perfecta redditur rationalis creaturae substantia. Nihilo tamen minus considerata ut est imago Dei, et compareat ad ultimum finem, a quo divulsa incidit in summam miseriam, oportebat ut supernaturali divinorum auxiliorum fulcimento ornaretur*“¹⁶.

Es ergibt sich also immer wieder als Auffassung der Augustiner: In der vernünftigen Natur des Menschen als Ebenbild Gottes liegt es, daß er auf die Anschauung Gottes als sein Ziel hingeordnet ist; er kann nicht erschaffen werden ohne diese Hinordnung, und Gott muß ihm die Erreichung dieses Ziels ermöglichen. Vereinbar wäre eine solche Lehre mit der des Vatikanischen Konzils über die absolute

¹⁶ A. a. O. 564.

Notwendigkeit der Offenbarung nur dann, wenn man die Annahme machen könnte, die genannten Sätze seien nur durch die positive Offenbarung erkennbar. Ob eine solche Annahme aber im Sinne des augustinischen Systems ist, ja ob sie logisch überhaupt damit vereinbar ist, scheint insofern sehr zweifelhaft, als es sich um eine Beziehung handelt, die in der Natur des Menschen als Vernunftwesen begründet ist und auch aus dieser Natur erkannt und bewiesen wird.

Anders wäre freilich zu urteilen, wenn im System der Augustiner der Mensch als Ebenbild Gottes im Sinne von *Bild der Trinität* gefaßt würde, und wenn die Beziehung zur Anschauung Gottes als natürlichem Ziel, und das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes in der vernünftigen menschlichen Natur gerade als Bild der Trinität begründet wäre. Denn es ist ausdrückliche Lehre Berti, daß die Trinität unabhängig von der Offenbarung nicht erkannt werden kann¹⁷; mithin wäre in dieser Voraussetzung auch nicht unabhängig von der Offenbarung zu erkennen, daß der Mensch Bild Gottes ist, und so stützten sich alle weiteren Schlußse auf die Offenbarung der Trinität. So wäre also die Offenbarung notwendig zur Erkenntnis der tatsächlichen Bestimmung zur Anschauung Gottes, nicht freilich die Offenbarung dieser Bestimmung selbst, sondern die Offenbarung der Trinität. Aber auch diese Erklärung ist nicht ohne Schwierigkeiten. Zunächst scheint es kaum richtig zu sagen, im System der Augustiner werde das „Bild Gottes“ speziell als Bild der Trinität verstanden. Einerseits findet Berti, Augustinus folgend, mit vielen Theologen, in der menschlichen Seele ein Abbild der Trinität (*mens, notitia, amor usw.*)¹⁸; Adam war gemacht „in similitudinem Trinitatis“¹⁹. Aber auf der anderen Seite sagt er auch wieder bei Erklärung von Gen 1, 26: Die Worte „*Lasset uns den Menschen machen*“ „*sunt unius Personae alteram adloquentis*“; und die Worte, welche folgen, „*nach unsrem Bild und Gleichnis*“, „*divinae Essentiae indicant unitatem*“²⁰. Die These, die er über den Menschen als Bild Gottes aufstellt, lautet: „*Homo factus est ad imaginem Dei secundum animam: et haec imago in facultate intelligendi et volendi, atque in arbitrii libertate consistit*“²¹. Und die Beweise? Zunächst lesen wir Gen 1, 26, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, „*ut praeesset piscibus*“ usw.; das aber ist er nicht durch seine Körperkraft, sondern durch die Fähigkeiten seiner Seele; also ist das Bild Gottes nicht im Leib, sondern in der Seele. Ferner stimmen in diesem Punkte Väter und Theologen überein; vor allem Augustinus,

¹⁷ A. a. O. c. 1; tom. II 214 ff.

¹⁸ Lib. 7 c. 7; lib. 12 c. 7; tom. II 54 482.

¹⁹ Lib. 7 c. 1; tom. II 14. — ²⁰ Lib. 7 c. 1; tom. II 11.

²¹ Lib. 12 c. 7; tom. II 482 f.

Contra Faust. lib. 24 c. 2: „Eum ad imaginem suam non fecit, nisi secundum id quod interius est, non solum incorporeum, verum etiam rationale, quod pecoribus non inest.“ Dann verweist Berti auf sein 7. Buch, wo er aus Augustins *De Trinitate* gezeigt habe „Patris et Filii et Spiritus Sancti imaginem in mente eiusque notitia et amore peculiariter expressam“. Außerdem lehre der hl. Augustinus: „Quae sapiunt, Deo similitudine proximae sunt.“ Und Berti fügt hinzu: „Et ratio est, quoniam creatura intellectualis et sapientiae capax et est, et vivit, et cognoscit, cum creaturae aliae aut non cognoscant, ut bruta, aut non vivant, ut lapides: ideoque substantia intelligens est id, quo nihil melius in creatura invenitur. Oportet ergo, ut imago Dei existat in Anima, per quam homo divinitatis substantiam, idest plenitudinem essendi, peculiari modo repreäsentat.“ Solche Darlegungen lassen es schwierig erscheinen, das Bild Gottes im Menschen in erster Linie oder gar ausschließlich als Bild der Trinität zu fassen. Dazu kommt dann noch, daß Berti, wenn er die Beziehung des Menschen zur Anschauung Gottes als seinem natürlichen Ziel aus der göttlichen Ebenbildlichkeit herleitet, in keiner Weise berührt, daß er gerade Bild der Trinität ist²².

²² Zur Ergänzung sei hier noch einiges aus dem 3. Buch in dem von der Anschauung Gottes die Rede ist, beigefügt. Als Vernunftbeweis dafür, daß Gott von einem geschaffenen Intellekt natürlicherweise nicht gesehen werden kann, führt Berti aus: Zwischen Geistigem und Körperlichem besteht der Unterschied, daß Körperliches, wenn es gegenwärtig ist, nicht verborgen bleiben kann; geistige Objekte dagegen können gegenwärtig sein, ohne notwendig die sehende Fakultät zu ihrer Erkenntnis zu bewegen. Gott ist überall gegenwärtig und in seiner Tätigkeit nach außen frei. Wenn er daher die erkennende Fähigkeit, den Intellekt, zu seiner Erkenntnis bewegt, so geschieht das rein nach seinem Belieben. Nach diesen Vorbemerkungen folgt dann der Beweis: „Ut aliquod obiectum intuitive videatur, requiritur ut sit praesens, et moveat potentiam videntem: Nulla creatura tanta pollet virtute ut naturaliter istud efficere possit, quod Deus praesens illius visivam potentiam specialiter moveat: Ergo nulla creatura potest naturali virtute Deum intueri. Prob. minor. Hoc discrimen intercedit inter Deum, et alia obiecta; quod Deus ad extra semper libere agit, et libere movet potentiam, ideoque si nolit, numquam videtur; alia vero obiecta, dum praesentia sunt, quandoque necessario operantur, et, velint aut nolint, latere non possunt: Creatura non habet naturalem virtutem efficiendi, ut Deus non libere agat: Ergo non habet naturalem virtutem efficiendi, ut Deus praesens illius visivam potentiam specialiter moveat“ (*De theol. discipl.* lib. 3 c. 1; tom. I S. 195). Gegen diesen Beweis bringt Berti aus Tournely den Einwand, so sei nur gezeigt, daß, wenn Gott nicht gesehen werde, etwas auf Seiten des Objektes fehle, nicht aber auf Seiten der Fakultät; ähnlich wie ein Auge einen weit entfernten Gegenstand nicht sehen kann, nicht weil die Kraft zu sehen dem Auge fehle, sondern weil der Gegenstand nicht in der erforderlichen Weise gegenwärtig ist. Der geschaffene Intellekt aber sei seiner Natur nach unfähig, Gott zu sehen. Die Antwort lautet: „Nos ex parte intellectus nullam intrinsecam ac supernaturalem virtutem ab obiecto distinctam necessariam esse arbitramur: ita tamen, ut obiectum intime praesens vivide excitet intellectum, ut illud valeat

Sehen wir nun, was sich für unsere Frage daraus ergibt, daß das Vatikanische Konzil, wie man sagt, die Augustinerschule nicht hat treffen wollen.

Äußerungen, man möge nichts bringen, wodurch eine katholische Schule (gemeint war die Augustinerschule) verurteilt würde, wurden von den Vätern gelegentlich der Diskussion über das 16. Kapitel des „Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica“ gemacht. Dieses Kapitel handelte von der übernatürlichen Ordnung und dem übernatürlichen Stande der Urgerechtigkeit²³: „Der Mensch, der in seiner vernünftigen und unsterblichen Seele nach Gottes Bild geschaffen ist, wäre durch diese seine Natur selbst auf eine Erkenntnis, Verehrung und Liebe seines Schöpfers, wie sie seinen natürlichen Kräften entspricht, hingeordnet gewesen,

manifesta animadversione percipere: quam excitationem supernam qualitatem animae impressam, et lumen gloriae appellamus; ideoque si obiectum intime praesens sit, et moveat, afficiatque potentiam, habetur quidquid ex parte intellectus ad claram visionem Dei praerequiritur“ (196 f.). Den gleichen Gedanken bringt er als Beweis dafür, daß Gott keine vernünftige Substanz schaffen kann, die natürlicherweise ihn zu schauen vermag: „Nulla creatura quantumvis perfecta efficere potest, ut Deus sibi praesens sit per modum obiecti, et illius mentem moveat, nisi id pro suo beneplacito velit“ (200). In diesem Sinne unterscheidet er auch den Satz, die Anschauung Gottes sei letztes Ziel des Menschen: „Visio beata est hominis finis ultimus naturalis, idest necessario alliciens, necessario propositus, necessario rationem ac voluntatem praemovens, nego; est finis supernaturalis, scilicet pro divino beneplacito nobis propositus, et libere et gratuito sui desiderium excitans, movensque rationem, concedo“ (197). Wenn hier die *visio* nicht als natürliches, sondern als übernatürliches Ziel bezeichnet ist, so ist damit im Sinne der augustinischen Lehre nicht gesagt, daß es außer der *visio* noch ein anderes letztes Ziel des Menschen gibt. Das ergibt sich klar aus der Antwort auf den Einwand: „Naturaliter appetitur beatitudo“; also ist sie auch natürlicherweise möglich. Als Antwort bringt er zuerst die Lösung jener, die unterscheiden zwischen einer „beatitudo naturae conveniens, quae sita est in perfecta cognitione abstractiva Dei, quam naturaliter excitant ideae congenitae, et creaturae necessario dependentes a prima caussa“, und einer „beatitudo supernaturalis, scilicet manifesta visio intuitiva, quae est beneficium gratiosum ac liberrimum Creatoris“. Dann bringt er die Lösung der andern (d. i. der Augustiner), die ein *naturale pondus amoris, innatam inclinationem, insitum appetitum supernaturalis visionis* annehmen; doch ist die Erfüllung dieses Verlangens ohne übernatürliche Kraft nicht möglich. Die Entscheidung, welche dieser beiden Ansichten vorzuziehen sei, verweist Berti in das 12. Buch, wo sie, wie wir oben im Text gesehen haben, zugunsten der zweiten Lösung ausfällt.

²³ Msi 50, 71.

und so auf die Erlangung seiner natürlichen Vollkommenheit und Seligkeit. Jedoch hat Gott aus ganz freiem Ratschluß seiner unendlichen Güte sich gewürdigt, sein Geschöpf durch Ausstattung mit himmlischen Gaben zur Vollkommenheit in einer weit höheren Ordnung zu erheben; diese Ordnung übersteigt sowohl alle Kräfte der Natur wie auch ihre Forderung (exigentia), und ist deshalb übernatürliche Ordnung. In dieser übernatürlichen Erhebung ist nämlich der Mensch darauf hingeordnet, Gott intuitiv zu schauen, mit einer dieser Anschauung entsprechenden Liebe zu lieben und selig zu besitzen in einer Weise, die alle natürlichen Kräfte übersteigt.“ Darum hat Gott den Menschen mit der heiligmachenden Gnade geschmückt, die ihn über jedes natürliche Verdienst und jede natürliche Forderung hinaus zum Adoptivsohn und Erben Gottes machte. Dann werden die falschen Auffassungen verurteilt, darunter jene, die behaupten, „visionem Dei intuitivam, quae nobis in divina revelatione promittitur, non esse supra vires naturales; vel asseruerint, sanctitatem et iustitiam, in qua Adam constitutus erat, non vere supernaturalem, sed talem fuisse, ut homo recto usu et explicatione virium naturalium ad eam pervenire potuisset“. Von der Lehre der Augustiner ist nicht die Rede.

In der Anmerkung 38²⁴ heißt es, in diesem Kapitel werde der übernatürliche Stand der Urgerechtigkeit erklärt. Zu dem Zweck werde zunächst der richtige Begriff des Übernatürlichen gegeben. Natürlich ist das Ziel, für das der Mensch seiner Natur nach da ist, das er verlangt, sowie die dazu erforderlichen Mittel; es ist *debitum*, insofern Gott dadurch, daß er ein vernünftiges Wesen schafft, es auch notwendig auf dieses Ziel hinordnet; etwas anderes läßt seine Weisheit und Heiligkeit nicht zu. Die natürliche Ordnung besagt also die Hinordnung auf das Ziel entsprechend der Forderung und den Kräften des geschaffenen Wesens. Diese Hinordnung erkennen wir auch mit dem Lichte der Vernunft als der Natur innwohnend. Gott wollte aber die vernünftigen Geschöpfe zu einer Erkenntnis, Liebe und Mitteilung seiner selbst er-

²⁴ Msi 50, 112.

heben, welche die Kräfte der Natur und die Forderung der natürlichen Vollkommenheit übersteigt und darum übernatürlich ist. Sie ist also ungeschuldet (*indebitum*) sowohl der Forderung der Natur wie auch jedem natürlichen Verdienst. Sie kann nur durch die Offenbarung erkannt werden.

Am 28. Dez. 1869 bemerkte hierzu Erzbischof Caietanus Pace-Forno²⁵, der erste Teil des Kap. 16 stelle den reinen Naturstand als möglich hin, während Noris, Bellelli, Berti, Contenson und andere ihn bekämpften. Er verweist dann gerade auf den Zusatz zum 12. Buch des Werkes *De theologicis disciplinis* von Berti und meint, Sache des Konzils sei es nicht, zu entscheiden, welche Ansicht besser sei; die katholische Lehre solle nicht damit verbunden werden. Daher möge man die Worte, welche die Möglichkeit des reinen Naturstandes behaupten und so die andere Ansicht verwerfen, abändern. Das könne um so eher geschehen, weil diese Auffassung in höchstem Grade dazu beitrage, dem Rationalismus gegenüber die Notwendigkeit der Offenbarung und der übernatürlichen Ordnung zu zeigen²⁶.

Bischof Laurentius Gastaldi (13. Jan. 1870) meinte²⁷, wenn erklärt werden sollte, was denn eigentlich jene natürliche Seligkeit sei, wäre man nach einem Jahre noch nicht fertig. Nach dem hl. Thomas gebe es in der natürlichen Ordnung nichts, was das Verlangen des Menschen erfüllen könnte. Ferner enthalte das Wort *liberrimum* (aus ganz freiem Ratschluß) etwas, wodurch die Ansicht mehrerer katholischer Theologen verurteilt werde. Er wolle seine eigene Ansicht in diesem Punkte nicht aussprechen, sondern nur betonen, es handle sich um eine theologische Streitfrage, in der man unbeschadet des Glaubens die eine oder andere Auffassung halten könne.

Endlich machte auch Bischof Franciscus Gandolfi (8. Jan.

²⁵ Msi 50, 132 f.

²⁶ „Eo vel magis quod talis sententia, dum distinguens inter id quod est homini naturale et quod supernaturale, ostendit hominem ad imaginem Dei factum oportuisse supernaturaliter elevari, maximopere contra rationalismum pro revelationis et ordinis supernaturalis confert necessitate ostendenda.“ Msi 50, 133.

²⁷ Msi 50, 174.

1870) die allgemeine Bemerkung ²⁸, man möge Lehren, die in den Schulen kontrovers sind, von dem Schema ausschließen.

Anderer Ansicht war der Patriarch Josephus Valerga ²⁹. Nach ihm ist durch das Schema die Augustinerschule nicht getroffen. Nicht durch die Beschreibung der natürlichen Ordnung; denn die Augustinerschule halte den reinen Naturstand nicht für absolut unmöglich, sondern *ex ordine divinae providentiae ac bonitatis*. Das aber sei ja im Schema selbst ausgesprochen, da es hinreichend klar zu erkennen gebe, die Erhöhung des Menschen „decuisse bonitatem Dei“. Auch werde die Augustinerschule durch das Wort „liberrimo“ nicht getroffen; denn auch eine Handlung, die aus einer vorherbestimmten Anordnung der göttlichen Vorsehung und Liebe hervorgehe, könne als „liberrima“ bezeichnet werden. Am Schluß wendet der Patriarch sich gegen das Prinzip, als ob Schulmeinungen auf einem Konzil nicht entschieden werden könnten: „De caetero quamvis et ego scholarum opinione minime praeiudicandas censem, haud tamen puto eas tam perpetuo tamque inconcusso iure libertatis pollere, ut si quando ad maiorem catholicae doctrinae explanationem necessarium sit scholasticas huiusmodi quaestiones definitivo iudicio dirimere, id fieri non possit, praesertim in oecumenico concilio, ut sapienter animadversum est per reverendissimum patrem patriarcham Ciliciae Armenorum.“

Unter den privat noch eingereichten Bemerkungen findet sich eine, die zu Kap. 16 wünscht, es möge nichts gegen Schulmeinungen gesagt werden ³⁰.

So waren also zwei (wenn der Einsender der letzten Bemerkung eingeschlossen wird, drei) unter den Vätern, die glaubten, durch die Worte des Kap. 16 würde die Augustinerschule getroffen, und die deshalb eine Änderung wünschten; einer erklärte ausdrücklich, die Worte seien nicht gegen jene Schule. Zu beachten ist aber, daß die Frage nicht unter der Rücksicht berührt wird, ob die Offenbarung zur Erkenntnis der tatsächlichen Bestimmung für die Anschauung Gottes notwendig ist. Ja, einer von ihnen, Caietanus Pace-Forno,

²⁸ Msi 50, 196 f. — ²⁹ Msi 50, 235 f. — ³⁰ Msi 50, 317.

glaubte sogar, in der Auffassung der Augustiner könne man noch deutlicher die Notwendigkeit der Offenbarung zeigen. Hier ist allerdings nicht zu erkennen, ob er an die Notwendigkeit der Offenbarung gerade zur Erkenntnis der Tatsache der übernatürlichen Erhöhung des Menschen denkt.

In der Rede, die er am 11. Jan. 1870 vor den Vätern der Glaubensdeputation hielt, spricht Franzelin natürlich auch von dem Bedenken, es sei im Schema die Augustinerschule getroffen³¹. Zunächst betont er, es sei etwas anderes, eine Ansicht durch ein Konzil verurteilen, und etwas anderes, eine Lehre vorlegen, aus der sich durch Schlußfolgerung die Unrichtigkeit einer Ansicht beweisen lasse. Die weitaus größere Zahl der Theologen ist der Ansicht, aus dem rechten Begriff der wirklich übernatürlichen Ordnung ergebe sich die Unrichtigkeit der Lehre, der reine Naturstand sei unmöglich; und den wenigen Vertretern dieser Ansicht bliebe nichts anderes übrig, als die Berechtigung jener Schlußfolgerung zu leugnen und eine entsprechende Erklärung des 55. gegen Baius verurteilten Satzes zu geben. Dieser Weg aber ist durch das in Kap. 16 Gesagte nicht erschwert worden. Denn die Grundlage jener Auffassung sei schließlich, dem natürlichen Verlangen nach vollkommener Seligkeit könne nur durch die Anschauung Gottes Genüge geschehen; darum sei Gott es sich selber schuldig gewesen, dem Menschen jene übernatürlichen Gaben zu schenken. Nun ist freilich im Schema gesagt, der Mensch wäre seiner Natur nach auf eine seinen natürlichen Kräften entsprechende Erkenntnis, Verehrung und Liebe seines Schöpfers, und so auf die Erlangung der natürlichen Vollkommenheit und Seligkeit hingeordnet gewesen. Aber wer das leugnen wollte, müßte behaupten, ohne jene Gaben sei die Natur nicht vollständig gewesen in der Ordnung der vernünftigen Natur, und so wären jene Gaben eine notwendige Ergänzung der Natur, insofern sie vernünftig ist, und nur dem Namen nach übernatürlich. „*Tum vero in schemate non definitur, quatenus illa naturalis beatitas satisfaceret naturali desiderio perfectae*

³¹ Msi 50, 334 f.

beatitudinis; possunt ergo illi theologi in suo systemate concedere hanc ordinationem ad naturalem beatitatem simulque persistere in affirmando naturali desiderio beatitudinis sublimioris, ad quam homo dirigendus sit per dona gratiae.“ Nach Franzelins Ansicht ließe sich also im augustinischen System die Lehre von dem natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes mit der Lehre von der natürlichen Hinordnung auf die natürliche Seligkeit vereinigen.

Die Verhandlungen über die in Kap. 16 enthaltenen Lehren hat das Konzil nicht zu Ende geführt. In dem „Schema reformatum“, das den Mitgliedern der Glaubensdeputation vorgelegt wurde und über das diese auch noch in mehreren Sitzungen verhandelt hat, finden sich Kap. 7 die beanstandeten Worte nicht mehr. Es heißt jetzt³²: „Homo ad imaginem Dei factus ipsa quidem natura sua ordinatur ad Deum cognoscendum, colendum, amandum, eo videlicet modo, qui insitae facultati congruit“; der früher hier sich anschließende Hinweis auf natürliche Seligkeit: „atque ita ad perfectionem et beatitatem naturalem consequendam [ordinatus fuisset]“ fehlt jetzt; ebenso fehlt im folgenden Satz das „liberrimo“ *consilio*. Das gleiche ist zu sagen von dem „Schema constitutionis dogmaticae secundae de fide catholica“, Kap. 3³³. Man wird also sagen können: Wenn die Konzilsverhandlungen über diesen Gegenstand zu Ende geführt worden wären, würde in der Darlegung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung wohl nichts enthalten gewesen sein, wodurch die Lehre der Augustinerschule verurteilt worden wäre. Für unsere Frage aber über die Notwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntnis der tatsächlichen Bestimmung des Menschen für die Anschauung Gottes dürfte sich aus dem Gesagten kaum etwas direkt entnehmen lassen.

Nähtere Beziehung zu unserer Frage könnten, so möchte es auf den ersten Blick vielleicht scheinen, jene Bemerkungen zugunsten des Augustinismus haben, die bei den Verhandlungen über das zweite Kapitel des reformierten Schemas gemacht wurden. In diesem Kapitel (De revelatione) war gesagt,

³² Msi 53, 170. — ³³ Msi 53, 288.

Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, könne mit dem Licht der Vernunft aus der Schöpfung mit Gewißheit erkannt werden; es habe aber der göttlichen Weisheit und Güte gefallen, auf übernatürlichem Wege sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren. Dieser Offenbarung sei es zuzuschreiben, daß das, was in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, gewiß und ohne Irrtum erkannt werden könne. Dann heißt es weiter: „*Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed ideo quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae rationis comprehensionem excedunt; siquidem: Oculus non vidit . . .*“³⁴

Wiederum waren es die Bischöfe Gastaldi und Gandolfi, die in der einen oder anderen Wendung für den Augustinismus fürchteten.

Bischof Gandolfi³⁵ sagte (23. März 1870): In diesem Schema „*reprobatur, non quidem expresse vel directe, sed implicite et oblique, sententia scholae catholicae, quae est, creaturam rationalem non ad alium quam supernaturalem finem visionis beatificae potuisse condi*“³⁶. Es werde zwar nicht ausdrücklich behauptet, ein niedrigeres Ziel als die Anschauung Gottes sei möglich, aber diese Möglichkeit werde vorausgesetzt. Denn 1. sei gesagt, Gott, aller Dinge Ziel, könne mit der bloßen Vernunft erkannt werden; daraus ergebe sich aber: „*Deus vel est vel considerari potest ut finis simpliciter naturali rationis lumine cognoscendus*“; also ist er natürliches Ziel oder kann als solches angesehen werden; 2. sei gesagt, es habe der göttlichen Weisheit und Güte gefallen, sich zu offenbaren; wenn es also Gott gefallen hat, so zu handeln, hätte er auch gerechterweise die Offenbarung unterlassen können; das ist aber nicht gerecht, wenn Gott den Menschen für das übernatürliche Ziel geschaffen hat; also läßt sich aus jenen Worten schließen: Gott konnte den Menschen auch

³⁴ Msi 51, 33 f. — ³⁵ Msi 51, 121.

zu einem nicht übernatürlichen Ziele erschaffen; 3. sei gesagt, aus unendlicher Güte habe Gott den Menschen auf das übernatürliche Ziel hingeordnet; also konnte er gerechterweise ihn auf ein natürliches Ziel hinordnen.

Hier ist zu beachten, daß Gandolfi das Schema nicht deshalb beanstandet, weil gesagt wurde, wegen der Hinordnung zum übernatürlichen Ziel sei die Offenbarung absolut notwendig; im Gegenteil, wenn Gott als Ziel ohne Offenbarung mit der bloßen Vernunft erkannt würde, wäre er nach Gandolfi „natürliches Ziel“.

Der von Gandolfi eingereichte Änderungsvorschlag (23) lautet³⁶: „*Non tamen hac de causa haec alia revelatio homini absolute necessaria dicenda est, sed etiam, quia ad gubernationem vitae propriae et aliorum requiritur cognitio eorum, quae naturalem rationem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad finem supernaturalem ad participandum etc.*“ Hier wird also einfach die Tatsache behauptet: „*vita hominis ordinatur*“, während im Schema gesagt war: „*Deus ex infinita bonitate sua ordinavit*“. Auffallend ist nun, daß die Antwort des Bischofs Gasser³⁷ nicht dies, sondern nur die Worte „*sed etiam... excedunt*“ zu berücksichtigen scheint. Er sagt: „*Ratio ob quam reverendissimus emendator haec addi vult, fundata esse utique videtur. Putat enim ea verba esse addenda ideo, ut non solummodo indicetur finis supernaturalis revelationis positivae; sed ut etiam indicetur eo magis medium ad hunc finem omnino necessarium, scilicet quod necessaria sit communicatio veritatum supernaturalium ad gubernationem propriam et aliorum, quae naturalem rationem excedunt.*“ Der Text habe aber der Deputation nicht gefallen, da die Worte von der kirchlichen Sprechweise abweichen. Der Vorschlag wurde daher nicht zur Annahme empfohlen und tatsächlich abgelehnt. Für unsere Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntnis der Bestimmung zur Anschauung Gottes ergibt sich daraus nichts.

Bischof Martinez (26. März 1870)³⁸ schlug eine ganz neue Formulierung vor, in deren erstem Teil genau unterschieden

³⁶ Msi 51, 265. — ³⁷ Msi 51, 280. — ³⁸ Msi 51, 150 f. 263.

wurde, was mit der bloßen Vernunft und was nur aus der Offenbarung erkennbar sei. Nur durch die Offenbarung ist erkennbar die Menschwerdung, Erlösung und alle jene Gaben, die uns in dem Erlöser geschenkt werden, daß wir nämlich durch Glaube und Gnade der göttlichen Natur teilhaft werden. Im zweiten Teil schlägt er eine Fassung vor, die nach seiner Meinung von der Frage, ob der reine Naturstand möglich sei, absieht. Die Glaubensdeputation beantragte Ablehnung dieser Änderung³⁹, „quamvis ea, quae dicuntur, in se sint bona, immo etiam pulchra, cum tamen sit textus omnino novus, conciliariter denuo esset pertractandus“. Auch hier ist wiederum für unsere Frage nichts zu entnehmen.

Bischof Gastaldi (28. März 1870)⁴⁰ stimmte dem Bischof Gandolfi zu, es sollte in keiner Weise die Frage berührt werden, ob die Erhebung zur übernatürlichen Ordnung „debeat dici omnino gratuita et nihil aliud quam merus effectus liberrimae bonitatis Dei; an non forte, saltem ex aliquo respectu, effectus sapientiae Dei, qui Deus nolebat suaे proprie sapientiae deesse hominem sic relinquendo in statu, ut dicitur, naturae purae“. Deshalb möge im ersten Paragraphen statt: „es gefiel seiner Weisheit und Güte“, sich auch auf anderem Wege zu offenbaren, nur gesagt werden „es gefiel seiner Weisheit“; wenn gesagt werde „es gefiel“, so sei dadurch nicht berührt, „utrum id placuerit quia placere debebat, an id placuerit quia poterat etiam non placere“. Der Verbesserungsvorschlag (13), den er einreichte, lautete⁴¹: „expungantur verba *et bonitati*, ne tangatur quaestio scholarum, utrum elevatio hominis ad finem supernaturalem fuerit merus effectus bonitatis Dei, an requisitum sapientiae eius“. Ferner schlug er eine Veränderung des Paragraphen über die Notwendigkeit der Offenbarung vor⁴². Darin sind zugunsten

³⁹ Msi 51, 279. — ⁴⁰ Msi 51, 160. — ⁴¹ Msi 51, 263.

⁴² Msi 51, 264. Dieser Vorschlag (18½) hatte folgenden Wortlaut: „Tota paragraphus incipiens a verbis ‚Huic divinae... etc. mutanda proponitur in hanc aliam: ‚Haec vero divina revelatio, cui tribuendum est, si ea, quae de religione erga Deum et morum officiis humanae rationi per se impervia non sunt, ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possunt, eo magis necessaria

des Augustinismus die Worte: „Deus ex infinita sapientia sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem“, während es im Text des vorgelegten Schemas hieß „ex infinita bonitate sua“. Es ist also ganz klar, unter welcher Rücksicht Gastaldi glaubte, den Augustinismus in Schutz nehmen zu sollen; es handelt sich gar nicht um die Frage, ob die Erhebung zum übernatürlichen Ziel mit der bloßen Vernunft erkannt werden kann.

Auf diesen Verbesserungsvorschlag zum ersten Paragraphen (emend. 13) antwortete Bischof Gasser im Auftrag der Deputation mit Recht, er gehöre nicht dahin⁴³; denn es handle sich hier um die Tatsache der Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes; diese Offenbarung aber sei sicher der Weisheit und Güte Gottes zuzuschreiben. Der Sinn dieser Worte ist klar: Ob die Weisheit Gottes die Erhebung zur übernatürlichen Ordnung verlangte oder nicht, davon ist hier nicht die Rede; das aber setzte der Verbesserungsvorschlag voraus. In der Antwort auf den anderen Vorschlag Gastaldis ging Gasser auf das, was zum Schutze des Augustinismus sich darin fand, nicht näher ein, sondern er bezog sich auf das, was zum Schutze eines gemäßigten Traditionalismus gesagt war. Beide Vorschläge wurden nicht zur Annahme empfohlen, und so wurden beide verworfen.

Gelegentlich des Verbesserungsvorschlages 24 (Maret), der wünschte, man möge das übernatürliche Ziel genauer beschreiben, sagte Gasser⁴⁴, das gehöre nicht hierher, sondern sei später zu behandeln, wenn die Erhöhung der menschlichen Natur zur Sprache komme; jetzt „agitur solummodo de necessitate revelationis, et finis supernaturalis solummodo

dicenda est, quod Deus ex infinita sapientia sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, scilicet ad intuitionem et fruitionem essentiae suae; quae intuitione et fruitione essentiae Dei omnes naturalis naturae humanae vires necessario excedit. — Paragrapho enim sic concinnata, neque affirmatur neque excluditur necessitas *absoluta* revelationis ad descendam locutionem et excolendam rationem ita, ut ea possit ex se assurgere ad cognoscendum Deum. — Neque etiam affirmatur, neque negatur, utrum Deus sapientia sua nec ne deberet hominem ordinare ad finem supernaturalem.“

⁴³ Msi 51, 277. — ⁴⁴ Msi 51, 280.

eatenus tangitur, quatenus omnino necessarius est ad hanc necessitatem evincendam“.

Bei der Abstimmung über das ganze Schema (12. April 1870) hatte Gastaldi wiederum seinen Vorschlag gemacht ⁴⁵: „expungantur verba ,et bonitati‘, et ponatur solummodo: *placuisse eius sapientiae alia, eaque* etc.“. In seiner Darlegung am 19. April zählte Gasser ⁴⁶ diese Bemerkung zu jenen, die schon früher vorgelegt und von der Generalkongregation abgelehnt worden waren; die Glaubensdeputation habe keinen Grund gesehen, das Urteil der Kongregation in Frage zu stellen, und deshalb habe er, Gasser, nichts weiter darüber zu bemerken. Der Vorschlag blieb abgelehnt.

Also auch bei den Verhandlungen über die Notwendigkeit der Offenbarung wurde der Augustinismus nur insoweit berührt, als er die Möglichkeit des reinen Naturstandes leugnet, und einige, sehr wenige, Väter wünschten, man möge die Lehre so formulieren, daß von jener Frage abgesehen werde. Aber weder diese Väter noch auch die anderen wollten von der Frage absehen, ob die tatsächliche Bestimmung des Menschen zum übernatürlichen Ziel (d. h. daß Gott wirklich die unmittelbare Anschauung verleihen wird) unabhängig von der Offenbarung erkannt werden könnte. Eine Lehre, die eine solche Möglichkeit behaupten würde, stände im Widerspruch mit der Lehre des Konzils. Und ebensowenig kann man sagen, durch die Lehre des Konzils sei die Frage unberührt geblieben, ob es ein natürlicherweise erkennbares natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes gibt, aus dem unabhängig von der Offenbarung erkannt werden kann, daß dem Menschen in der gegenwärtigen Ordnung die Anschauung Gottes als seine ewige Seligkeit zuteil wird.

Jetzt dürfte auch die Antwort auf die oben (S. 212) gestellte Frage nicht mehr schwierig sein: Ist die Lehre der Augustiner-Schule mit der Lehre des Vatikanischen Konzils unvereinbar? Insofern er die Möglichkeit des reinen Naturstandes leugnet, ist der Augustinismus durch das Konzil nicht berührt; es hat ja über diesen Punkt überhaupt nichts gelehrt. Aber wenn

⁴⁵ Msi 51, 400. — ⁴⁶ Msi 51, 416.

er die Unmöglichkeit des reinen Naturstandes so lehrt, daß darin die Möglichkeit eingeschlossen ist, mit der bloßen Vernunft die Tatsache der Anschauung Gottes durch den Menschen zu erkennen, d. h. zu erkennen, daß Gott seine Anschauung wirklich verleihen wird, dann wäre die Lehre unter dieser Rücksicht mit der des Konzils über die absolute Notwendigkeit der Offenbarung nicht vereinbar.

Damit können wir den ersten Teil unserer Untersuchung abschließen: Die Tatsache der Anschauung Gottes durch den Menschen, daß also in der gegenwärtigen Ordnung Gott von dem Menschen, der seinem Willen entsprechend gelebt hat, wirklich unmittelbar geschaut wird, kann unabhängig von der Offenbarung mit der bloßen Vernunft nicht erkannt werden; und so ist die erste Bedingung, die für ein Geheimnis erforderlich ist, bei der Anschauung Gottes erfüllt.

Nicht alles, was nur durch die Offenbarung erkannt werden kann, ist schon notwendigerweise ein Geheimnis im engen Sinne des Wortes. Dazu gehört auch, daß nach der Offenbarung die innere Möglichkeit nicht positiv eingesehen werden kann, daß die Wahrheit in sich die Fassungskraft unseres Intellekts übersteigt. Es kann sein, daß innerhalb der rein natürlichen Ordnung etwas derart von Gottes freiem Willen abhängt, daß es nur durch positive Offenbarung bekannt werden kann. Solche Wahrheiten brauchen aber durchaus nicht über der Fassungskraft des menschlichen Intellektes zu liegen. Bei den Verhandlungen über die Notwendigkeit der Offenbarung wurde auf dem Vatikanischen Konzil die Ansicht einiger Theologen berührt, auch in der rein natürlichen Ordnung sei die Offenbarung absolut notwendig, damit z. B. der Mensch erkennen könne, in welcher Weise er Gott verehren, wie er nach der Sünde Buße tun solle und anderes. Wenn man also sage, der Offenbarung sei es zwar zuzuschreiben, daß die der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglichen religiösen Wahrheiten von allen leicht erkannt werden könnten, aber deshalb sei die Offenbarung nicht als absolut notwendig zu bezeichnen, so sei eine solche Fassung der Lehre zu eng. Dazu bemerkte Gasser (19. April 1870), die Meinung,

daß es natürliche Wahrheiten gebe, die dem Menschen an sich nicht zugänglich sind, werde hier nicht berührt⁴⁷. Man kann also nicht schließen: Diese Wahrheit kann nur durch die Offenbarung erkannt werden; also übersteigt sie die natürliche Fassungskraft des Menschen. Aber aus dieser Erklärung Gassers erhellt auch, daß das übernatürliche Ziel nicht zu jenen natürlichen Wahrheiten gehört.

Im zweiten Kapitel „De revelatione“ hieß es, die Offenbarung sei notwendig, weil Gott den Menschen für das übernatürliche Ziel bestimmt habe, „ad participanda scilicet bona divina, quae rationis comprehensionem excedunt⁴⁸“. Mit diesen Worten war der entferntere Grund für die Notwendigkeit der Offenbarung angegeben, weil es sich nämlich um Wahrheiten handelt, „quae rationis comprehensionem excedunt, et proinde positive a Deo revelari debent“ (Gasser)⁴⁹. Diese Wendung war von Bischof Amat beanstandet worden; er schlug vor, zu sagen: „quae humanae rationis intelligentiam omnino superant⁵⁰“. Seine Begründung lautete: „Dico 1^o *humanae rationis*, quia de facultate humanae rationis hic agitur; dico 2^o *intelligentiam*, non comprehensionem, quia etiam cum revelatione bona divina et res supernaturales non possunt comprehendendi, sed tantum cognosci aut intelligi.“ Im Auftrag der Glaubensdeputation empfahl Bischof Gasser die Annahme dieser Veränderung⁵¹; sie wurde auch von fast allen angenommen und ist in die endgültige Fassung übergegangen. Es ist also mit Absicht das „comprehendi“ verändert worden; es sollte eben vermieden werden, daß die Lehre des Konzils so verstanden würde, als ob nach der Offenbarung jene Wahrheiten begriffen werden könnten.

⁴⁷ „Nos solummodo dicimus revelationem supernaturalem non esse absolute necessariam ad cognoscenda quae rationi humanae in se impervia non sunt; sed non dicimus quod omnes veritates naturales sint humanae rationi perviae: proinde hypothesis illa, utrum sint quaedam veritates naturales quae homini per se perviae non sint, haec hypothesis, quae utique est mera hypothesis, per doctrinam nostram non tangitur.“ Msi 51, 419.

⁴⁸ Msi 51, 34. — ⁴⁹ Msi 51, 279. — ⁵⁰ Msi 51, 146.

⁵¹ „Verba quidem, quae in schemate nostro reformato habentur, sunt ipsissima doctoris Angelici; sed quia verba a reverendissimo emendatore proposita magis clara et definita esse videntur, utique emendatio ista acceptanda erit.“ Msi 51, 281.

Im vierten Kapitel hat das Konzil ausdrücklich gelehrt, daß es in der Offenbarung auch Geheimnisse gebe, hat aber nicht im einzelnen bestimmt, welche Wahrheiten dazu gehören. Jedoch schon vor dem Konzil, gelegentlich der Irrtümer von J. F r o h s c h a m m e r hatte Pius IX. in seinem Schreiben „Gravissimas inter“ (11. Dez. 1862) die wahre Lehre in diesem Punkte dargelegt und, was für uns von besonderer Bedeutung ist, gerade das übernatürliche Ziel und die Menschwerdung als Beispiele der Wahrheiten hingestellt, die nicht zur Philosophie gehören.

Den Irrtum Frohschammers gibt Pius IX. in folgender Weise wieder: Die richtig aufgefaßte Philosophie kann nicht nur jene christlichen Dogmen wahrnehmen und erkennen, die gemeinschaftliches Objekt der natürlichen Vernunft und des Glaubens sind, sondern auch jene Dogmen gehören zum Bereich der menschlichen Vernunft und Philosophie, die vor allem und eigentlich die christliche Religion und den Glauben ausmachen, nämlich das übernatürliche Ziel des Menschen und alles was dazu gehört, sowie das heiligste Geheimnis der Menschwerdung des Herrn, und die Vernunft kann, wenn ihr das Objekt einmal gegeben ist, aus ihren eigenen Prinzipien in wissenschaftlicher Weise zu ihnen gelangen. Frohschammer macht zwar einen Unterschied zwischen diesen und jenen Dogmen, und schreibt letztere mit einem geringeren Recht der Vernunft zu; aber er lehrt doch klar und deutlich, daß auch sie zu jenen gehören, die den wahren und eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft oder der Philosophie bilden. Aus seiner Ansicht kann und muß man den Schluß ziehen, die Vernunft könne aus sich selbst, nicht auf Grund der göttlichen Autorität, sondern aus ihren eigenen natürlichen Prinzipien und Kräften auch in den am meisten verborgenen Geheimnissen der göttlichen Weisheit und Güte, ja sogar seines freien Willens, wenn nur das Objekt der Offenbarung gegeben ist, zu Wissen und Gewißheit gelangen. Wer nur einigermaßen die Anfangsgründe der christlichen Lehre kennt, so urteilt der Papst, der sieht sofort, wie irrig diese Ansicht ist.

Die Vernunft vermag wirklich eine Reihe von Wahrheiten,

die auch der Glaube vorlegt, aus ihren eigenen Prinzipien zu beweisen, zu rechtfertigen, zu verteidigen, z. B. das Dasein Gottes, seine Natur, seine Eigenschaften; so bahnt sie den Weg, diese Wahrheiten im Glauben noch richtiger zu erfassen, und auch die dem Glauben allein zugänglichen Dogmen einigermaßen mit der Vernunft zu verstehen. Aber es gibt gewisse, allen bekannte Grenzen, über welche die Vernunft nie mit Recht hinausgegangen ist oder hinausgehen kann. „Zu diesen Dogmen gehören vor allem und ganz klar alle jene, die sich auf die übernatürliche Erhebung des Menschen und seinen übernatürlichen Verkehr mit Gott beziehen, und die, wie bekannt, gerade zu diesem Zweck geoffenbart worden sind. Und in der Tat, da diese Dogmen über die Natur hinausgehen, können sie mit der natürlichen Vernunft und den natürlichen Prinzipien nicht erreicht werden. Denn nie kann die Vernunft durch ihre eigenen natürlichen Prinzipien geeignet gemacht werden, solche Dogmen wissenschaftlich zu behandeln⁵².“ Wer letzteres behaupten wollte, würde von der allgemeinen, nie veränderten Lehre der Kirche abweichen.

Auf Grund zahlreicher Stellen der Heiligen Schrift haben die heiligen Väter bei Überlieferung der Kirchenlehre immer sorgfältig unterschieden zwischen einer Kenntnis göttlicher Dinge, die kraft der natürlichen Erkenntnissfähigkeit allen gemeinschaftlich ist, und jener Kenntnis dieser Dinge, die durch den Heiligen Geist im Glauben angenommen wird, „und sie haben ständig gelehrt, daß durch diesen jene Geheimnisse in Christus uns offenbart werden, die nicht nur die menschliche Philosophie, sondern auch die natürliche Erkenntnisskraft der Engel übersteigen, und die, auch wenn sie durch göttliche Offenbarung bekannt und im Glauben selbst angenommen worden sind, doch noch durch den heiligen Schleier

⁵² „Atque ad huiusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea.“ Denzinger 1671.

des Glaubens bedeckt und mit Dunkel umhüllt bleiben, so lange wir in diesem sterblichen Leben wandeln, fern vom Herrn⁵³“ (d. h. solange wir nicht die beseligende Anschauung Gottes haben). Aus alledem ist es klar, daß Frohschammers Lehre von der Lehre der Kirche durchaus abweicht.

Nach der kirchlichen Lehre, wie sie hier vom Papst dargelegt worden ist, muß man also die Erkenntnis durch die natürliche Vernunft von der Erkenntnis durch den Glauben, der sich auf die Autorität Gottes stützt, unterscheiden. Unter den Wahrheiten, die der Glaube uns vorlegt, ist wiederum zu unterscheiden zwischen solchen, die der Vernunft zugänglich sind, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist. Dieser Unterschied liegt aber nicht darin, daß die eine Gruppe von Wahrheiten vor der Offenbarung oder ohne Offenbarung, die andere Gruppe aber nur dann durch die Vernunft erkannt werden kann, wenn sie einmal durch die Offenbarung gegeben ist, sondern die eine Klasse bilden Wahrheiten, die der Vernunft und ihren natürlichen Prinzipien zugänglich sind, die anderen aber bleiben auch nach der Offenbarung der Vernunft und ihren natürlichen Prinzipien unzugänglich. Und zwar ist diese Unzugänglichkeit nicht etwa darin begründet, daß es sich um Wahrheiten handelt, die von einem freien Willensentschluß Gottes abhingen, der nur durch Offenbarung erkannt werden kann, sondern es sind Wahrheiten, die über die Natur hinausgehen, und darum sind sie der natürlichen Vernunft und ihren natürlichen Prinzipien unzugänglich; es sind Wahrheiten, die auch die natürliche Erkenntniskraft der Engel übersteigen, Wahrheiten, die auch, wenn sie im Glauben angenommen sind, immer für uns dunkel bleiben, solange wir nicht die Anschauung Gottes besitzen.

In dieser Weise kann man nicht von Wahrheiten sprechen, deren innere Möglichkeit wir mit der bloßen Vernunft positiv einzusehen vermögen. Solche Wahrheiten bleiben nicht dunkel

⁵³ „Constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quae non solam humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt, quaeque etiam si divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino.“ Denzinger 1673.

und mit dem Schleier des Glaubens verhüllt. Wahrheiten, deren innere Möglichkeit wir mit der bloßen Vernunft positiv einsehen können, gehören zweifellos in das Gebiet der Philosophie. Der Papst spricht hier also offenbar von Wahrheiten, die wir nicht nur ohne den Glauben nicht erkennen können, sondern deren innere Möglichkeit wir nicht positiv einsehen können: er spricht von Geheimnissen im strikten Sinne des Wortes.

Und nun ist für unsere Frage besonders zu beachten: Als Beispiel für solche Wahrheiten bringt er einmal das übernatürliche Ziel des Menschen und was dazu gehört, sowie die Menschwerdung des Herrn; das andere Mal alles das, was die übernatürliche Erhebung des Menschen und seinen übernatürlichen Verkehr mit Gott betrifft. Dazu gehört aber in erster Linie die Anschauung Gottes. Diese ist also eine jener Wahrheiten, die wir nur durch die Offenbarung erkennen, die uns auch nach der Offenbarung dunkel bleibt, die nicht Gegenstand der Philosophie ist, deren innere Möglichkeit wir nicht positiv einsehen können. Mit anderen Worten: Die Anschauung Gottes durch den Menschen ist ein Geheimnis im strikten Sinne des Wortes; die bloße Vernunft kann unabhängig von der Offenbarung die Tatsache der Gottesschau durch den Menschen nicht erkennen, und auch nach der Offenbarung vermag sie nicht deren innere Möglichkeit einzusehen.

Zum Schluß mögen einige Folgerungen zusammengestellt werden, die sich aus unserer Untersuchung über den Geheimnischarakter der Anschauung Gottes ergeben dürften:

1. Nicht zulässig erscheint folgende Argumentation: „Das Vatikanische Konzil wollte in seiner Lehre von der absoluten Notwendigkeit der Offenbarung den Augustinismus nicht treffen; also ist eine Lehre, welche die natürliche Erkennbarkeit der Tatsache der Anschauung Gottes vertritt, mit der Lehre des Konzils nicht unvereinbar.“ Der Vordersatz ist in dem Sinne, in dem er in dieser Argumentation genommen werden müßte, nicht richtig.

2. In der menschlichen Natur liegt nicht eine seine Erfüllung verlangendes und als solches mit der bloßen Vernunft er-

kennbares eingeborenes Verlangen (*appetitus innatus exigentiae, sensu stricto*) nach der Anschauung Gottes; denn seine Annahme würde gegen die Lehre des Vatikanischen Konzils von der absoluten Notwendigkeit der Offenbarung verstößen.

3. Die Anschauung Gottes ist nicht schlechthin als natürliches Ziel des Menschen zu bezeichnen.

4. Eine mit der bloßen Vernunft erkennbare Fähigkeit (*capacitas, aptitudo*) des menschlichen Intellektes, Gott unmittelbar zu schauen, scheint unannehmbar; denn damit scheint gegeben zu sein, die innere Möglichkeit der Gottesanschauung einzusehen. Wenn aber „Erkenntnis der *capacitas*“ nur besagen will, die Vernunft könne nicht die *incapacitas* beweisen, oder sie könne beweisen, daß jene *incapacitas*, die bei nicht intelligenten Wesen vorliege, nicht vorhanden sei, so wäre das mit den vorhin besprochenen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes nicht unvereinbar. Eine solche Ausdrucksweise wäre aber ungenau und leicht irreführend. Es ist eben etwas ganz anderes, nicht die *incapacitas* beweisen können oder beweisen können, daß eine bestimmte *incapacitas* nicht vorliegt, und etwas anderes, beweisen können, daß überhaupt keine *incapacitas* vorliegt, bzw. die *capacitas* beweisen können⁵⁴.

5. Ein natürliches *desiderium elicitorum* ist dann nicht anzunehmen, wenn es so gefaßt wird, daß es die natürliche Erkennbarkeit der inneren Möglichkeit der Anschauung Gottes einschließt oder voraussetzt.

Die vorstehenden Ausführungen waren schon geschrieben, als ich den Artikel von A. Stolz, Das kirchliche Lehramt und die Lehre vom natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes (BenedMschr 13 [1931] 24—32) las. Er ist offenbar durch den Aufsatz „Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?“ (Schol 5 [1930] 102—108) veranlaßt. Da die Schwierigkeiten des Verfassers, soweit sie die Erkennbarkeit der Anschauung Gottes betreffen, in dem oben Gesagten erledigt sein dürften, sollen hier nur noch einige Bemerkungen Platz finden. Was der Verf. S. 27 sagt, muß den Eindruck erwecken, als hätte ich die Lehre vom natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes als baianisch hingestellt. Das ist ein Irrtum. An der betreffenden Stelle ist die Rede von der natürlichen

⁵⁴ Vgl. Schol 5 (1930) 106 f.

Erkennbarkeit der tatsächlichen Bestimmung zur Anschauung Gottes, d. h. daß der Mensch tatsächlich in der Anschauung Gottes sein ewiges Heil finden soll, ob nämlich diese Erkennbarkeit mit der Lehre des Vatikanischen Konzils von der Notwendigkeit der Offenbarung vereinbar sei. Das leugnen heißt nicht die Lehre als baianisch bezeichnen. S. 29 ff. glaubt der Verf., ich berufe mich zu Unrecht auf den Brief Pius' IX., Gravissimas inter, zum Beweis, daß der Mensch die innere Möglichkeit der Anschauung Gottes nicht einsehen kann. Ich vermute, er verwechselt „die Möglichkeit beweisen“ und „die innere Möglichkeit e i n s e h e n“¹. Es gibt Theologen, die glauben, man könne philosophisch die Möglichkeit der Anschauung Gottes beweisen, ohne die innere Möglichkeit einzusehen. Der Brief Pius' IX. ist da verwertet, wo es sich um die Einsicht der inneren Möglichkeit handelt (von der anderen Auffassung ist S. 107 die Rede), und da kann er, wie oben gezeigt, mit Recht benutzt werden.

Die Heilserwartung der 4. Ekloge Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten.

Von Karl Prümm S. J.

II. Von Norden bis Carcopino.

1. Heidel, Weber. Unter dem unmittelbaren Eindruck des eben erschienenen Buches von Norden, aber als Frucht längst vorbereiteter Studien, ist nach des Verfassers Angaben der Aufsatz von Heidel: Virgil's messianic expections, entstanden (American Journal of Phil. 45 [1924] 205 ff.). Diese Arbeit wahrt der Themastellung nach den Anschluß an die Probleme der Ekloge, während z. B. das Buch³⁶ von R. Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament (= Beiträge z. Wiss. v. A. T., N. F. 7 [Stuttgart 1924]), Einzelmotiven, die zum Teil schon Norden ausgesondert hatte, im orientalischen Kulturkreis weiter nachgeht und den Beitrag Israels zu ihrer Ausgestaltung zu bestimmen sucht.

H. nimmt Nordens Datierung der Ekloge an, ebenso den engen zeitlichen Zusammenhang der Herrschaft des Helios mit dem Beginn des neuen Aion. Die Verknüpfung jenes Ereignisses mit diesem Datum geschah jedoch nicht durch die Sibylle, sondern durch den Dichter selbst. Wie kam Virgil dazu? Bei Behandlung dieser Frage läßt sich H. auf langwierige Untersuchungen ein, die ihn durch die verschiedensten Kulturgebiete jagen. Dabei unterliegt er der Gefahr, die kultur- und religionsgeschichtlichen Tatsachen, deren eine beachtliche Menge vorgelegt wird, zu vereinfachen, um sie dann künstlich in ein Schema zu pressen. Es sei eine Wiedergabe des Hauptgedankengangs versucht.

Das Verfahren H.s erscheint uns typisch für manche moderne Versuche, alle Formen einer Erlöserhoffnung aus allgemeinen Gedanken, denen von ihrem Ursprung aus der einfachen Mentalität der primitiven Kulturstufen her eine gewisse Naivität anhaftet, abzuleiten. Zeit, Aion und Astrologie bzw. Astronomie gehören nach H. bei allen Völkern zusammen. Die Zeit beginnt mit der Schöpfung, diese wieder für gewöhnlich mit dem Neujahrstag des ersten Jahres. Nach der Bibel ist die Schöpfung am sechsten Tag mit der Erschaffung des Menschen vollendet; der anthropozentrischen Auffassung der Alten lag es näher, dieses Ereignis an den Anfang der Schöpfung zu setzen. So kommen zwei „Neujahrsepochen“ mit einem fünftägigen Zwischenraum heraus. Wie vor der Schöpfung das Chaos stand, so muß jedem neuen An-

³⁶ Man wird dieses Buch heute nur mehr an Hand der Abhandlung von C. Clemen: Altes Testament und Mysterienreligionen (Z. f. Missionskunde u. -wissenschaft 40 [1925] 162 ff.), durcharbeiten. In ihr kommt ein Großteil des von Kittel etwas eilfertig verarbeiteten Materials zur erneuten Behandlung, aber mit ganz verschiedenen Ergebnissen, besonders bezüglich der Frage nach der Beeinflussung Israels (Isaias) durch heidnische Mythen. E. König hat dem Aufsatz von Clemen in seinem Isaiaskommentar (Gütersloh 1926) S. 108, Anm. 4, volle Zustimmung erteilt.

fang die Auflösung vorausgehen. Der Tod des alten Aion ist die Geburt des neuen. Darum läßt sich ja auch in der jüdischen Eschatologie kein Schnitt zwischen den letzten Tagen und dem Königreich des Messias ziehen. Alle Zeichen, die die Schöpfung ankündigten, kehren am Ende der Zeiten wieder. Dafür wird auf Gunkel: „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit“ verwiesen.

Jedes Zeitalter hat seinen neuen Adam, dessen Horoskop zugleich das der von ihm eingeleiteten neuen Zeit ist. Beide kommen in der Fülle der Zeit. Aber wie wird diese, wie werden die Zeiten überhaupt erkannt? Das festzustellen, war die Aufgabe der Propheten in Israel wie in Ägypten (Ps 74, 9!). Die Propheten Israels kennen ausnahmslos nur das eine Thema: den Tag des Herrn, den Tag des Gerichtes und Heils zugleich. Man hat bisher nicht beachtet, daß die Farben, mit denen diese Heils- und Unheilszeit ausgemalt ist, den Wallfahrtfesten entnommen sind. So nebenbei fügt H. ein, daß die Propheten zwar nicht alle Astrologen, aber doch imstande gewesen sein müssen, die Zeichen der Zeit zu beurteilen (vgl. Luk 17, 20 f.). Obwohl die Astrologie im alten Judenvolk keine große Rolle spielte, so waren doch seine Vorstellungen von den Gedanken beeinflußt, die die Nachbarvölker, die Magier und die Ägypter schärfer gefaßt haben (213). Alle diese Überlegungen sollen um einer getreuen Interpretation der 4. Ekloge willen nahegelegt sein!

Was nun die Verbreitung der astrologischen Auffassung des Aion in Rom angeht, die nach Norden für die sullanisch-cäsarianische Zeit anzunehmen ist, so hat sie nach H. ihre Wurzel in der damaligen Unordnung des römischen Kalenders. Selbst ein Cäsar und die geistigeren Kreise im damaligen Rom standen im Banne der Gedanken, die solch kritische Zeiten (wie der Verf. im Eingang der Abhandlung nachzuweisen suchte) regelmäßig in allen Kulturen hervorgerufen haben. Wenn nicht der erste Cäsar, so mußte jedenfalls Augustus das Zentrum messianischer Hoffnungen werden (hierfür verweist H. auf Deonna). — Wir sehen: das Wort „messianisch“ ist hier, als ob sich das von selbst verstünde, als antiker, internationaler Wert genommen; die ganze Eigenart der alttestamentlichen Messiasvorstellung wird verwischt. Auch ist die Mentalität der Gebildeten in Rom zur Zeit der ausgehenden Republik verzeichnet. Nach H. waren es vielleicht astrologische Motive, aus denen heraus Cäsar es unterlassen hat, den Zeitpunkt der letzten Regelung des Kalenders endgültig festzulegen. Die wichtige letzte Schaltung geschah erst Ende 41. So fiel vermutlich der Beginn von Pollios Konsulat und der Zeitpunkt der virgilischen Hoffnungen mit der endgültigen Regelung des julianischen Kalenders zusammen. Die Nachweise für diese ganze Hypothesenreihe sollen wir in den Belegen sehen, die der Verfasser nun aus Al-Biruni, einem arabischen Chronologen aus der Zeit um 1000 n. Chr. (sol!) schöpft.

So hören wir nun allerlei, zum Teil diffuse Ausführungen über persische, arabisch-moslemische, später auch jüdische, babylonische und ägyptische Ären und Kalender. Die erste Gruppe dieser Ausführungen soll offenbar den Zusammenhang von der Neujahrsfeier und der Vorstellung einer Welterneuerung bei den betreffenden Völkern darstellen. Was H. hier aus seinem arabischen Autor über die zoroastrische Vorstellung von der Dauer der Welt beibringt, dürfte aus

dem Avesta und anderen Quellen bekannt sein und ist zum Teil auch von anderer Seite in die Untersuchung des Problemkreises der Ekloge hineinbezogen worden (vgl. W. Weber, *Der Prophet und sein Gott*, 102 f.). Die Ausblicke, die bei H. zum Christentum hinüberfallen, muten des öfteren mehr als sonderbar an. Das bekannte Adventslied „Meine Seele auf und singe“ offenbart z. B. nach H. ein durch die Väter des Ostens aufs neue vermitteltes Einströmen von Vorstellungen einer kommenden glücklichen Zeit, die den Evangelien selbst unbekannt war.

Zur Chronologie der Ekloge formuliert H. folgende Kernfrage: Zu welchem genauen Zeitpunkte erwartete man die Geburt des Aion und des göttlichen Kindes? Diese Formulierung zeigt besonders deutlich, daß H. mit Norden die Säkularidee der Ekloge im Sinne eines persönlich gedachten Aion versteht. Die Frage verliert damit ihre innere Berechtigung³⁷.

Das Buch von W. Weber, *Der Prophet und sein Gott* (= Beih. z. A. Or., hrsg. v. W. Schubart, H. 3 [Leipzig 1925]), bezeichnet wohl den Höhepunkt des modernen Synkretismus, zu dessen Ausbildung die 4. Ekloge den unschuldigen Anlaß bot. Pollios Beziehung zur neuen Glückszeit beschränkt sich nach W. darauf, da er als Repräsentant des Staats in dem Jahr, in dem das Neue eintreten soll, durch sein amtliches Opfer die Götter versöhnt und die Entstörnung des Volkes vollzieht; „te duce“ (V. 13) ist also doppelsinnig: Staatsleiter und Wegbereiter zugleich. Daher die Freude des Dichters; das genügt aber auch“ (21 Anm. 2). Eine rasche Abfertigung der Theorie von Pollios Friedensvermittlung als einer Hauptvoraussetzung und vom Pollio-sohn als dem eigentlichen Helden des Gedichtes. Die Begründung, die aus dem der Subjektivität allzu zugänglichen Prinzip der Kompositionsanalyse genommen wird (21), wirkt wenig überzeugend. Keine Einzelauslegung kann recht vorankommen ohne die gewissenhafte Prüfung der wichtigen Vorfrage, ob ein bestimmtes Kind (oder vielleicht auch mehrere zur Auswahl) den zeitgenössischen Lesern des Gedichtes als dessen Held erscheinen konnten. Der Hinweis auf die Geschmacklosigkeit der Asinius-Gallus-Hypothese reicht nicht aus, diese Frage zu entscheiden.

³⁷ Die „ägyptisierenden Tendenzen“ des Buches von Norden finden übrigens nicht die restlose Billigung H.s (237). An Nordens Darlegungen (II 3: Der Geburtstag des Aion), die in dem für das ganze Gedankengebäude seines Buches wichtigen Satze gipfeln, daß der 6. Januar aus den Dionysos-Osiris-Mysterien in den christlichen Festkalender herübergenommen worden sei, und diesen Satz durch Hinweis auf Riten wie den vom Wasserschöpfen im Nil bzw. auf die Legende von einer an jenem Tage weinspendenden Quelle auf Andros zu stützen suchen, macht H. Ausstellungen (234 f.). Die Symbolik des Wasserschöpfens sei jedenfalls im Judentum, dem religionsgeschichtlichen Mutterboden des Christentums, bodenständig; vgl. Joh 7, 37. Diese Kritik H.s trifft grundsätzlich auch die Heranziehung des angeblichen Wunders von Andros zur „religionsgeschichtlichen Erklärung“ des Wunders von Kana (Joh 2, 1–11), von der u. a. W. Heitmüller nicht absehen zu können glaubt (Die Schriften des N. T., hrsg. v. O. Baumgarten [Göttingen 1908] II 702).

Das Kapitel „Erfahrungen“ gibt S. 31 ff. eine aus dem Vollen schöpfende Zeichnung der sittlich-kulturellen Verhältnisse des letzten Jahrhunderts der Republik. Die psychologische Notwendigkeit der Rettererwartungen der Massen wird dem Verständnis ebenso nahegebracht wie etwa das vom religiösen Standpunkt aus so frivol erscheinende Gelüste der Großen nach den kultischen Ehren des Ostens (34). Man hat schon in diesem Kapitel gelegentlich den Eindruck, daß der Verfasser, der doch aus der eigenen religiösen Skepsis nirgends ein Hehl macht, sich in das religiöse Gemüt Virgils so intensiv hineinzudenken sucht, daß er Gefühle des Dichters (oder auch seiner Zeit), die vom Religiösen nur noch die Form haben, zu vollempfundener Religiosität hinaufpotenziert. Wenn wir W. glauben wollen, dann müssen wir uns die 4. Ekloge als den Niederschlag langer und ergriffenster religiöser Kontemplation vorstellen, die das Tiefste, was dem Dichter aus allen ihm zugänglichen Quellen erhabener Gedanken zuströmen konnte, erfaßte und zu einem Liede von ganz eigener Neuheit zusammenschuf.

Es mag sein, daß das bunte Allerlei religiöser Kräfte und Strömungen, von dem uns W. ein fesselndes Bild entwirft (41—48), wenn auch wohl in reichlich geminderter Stärke, zur Werdezeit des Prinzipats in Rom gelebt hat; aber es war doch wohl in keinem Geiste gesammelt und bewußt vereint. Wenn auch Virgil vielen dieser Gedanken im Laufe seines langen dichterischen Schaffens da und dort Ausdruck verliehen haben mag, so konnte er sie doch sicherlich nicht alle in der kleinen 4. Ekloge auffangen. Sie wäre ja ein Monstrum von Gedankenschwere geworden; man kann sogar kühn behaupten, daß sich das künstlerische Gewissen des Dichters hätte dagegen sträuben müssen, eine solche *complexio oppositorum* in den zierlichen Rahmen eines Gedichtes einzuspannen zu sollen, das die Verwandtschaft mit der Hirtenpoesie doch noch bewußt wahren will.

Jeder religionsgeschichtlich interessierte Leser wird W. dankbar sein für die Einzelabschnitte, in denen er etwa den Apollo von Kumä als zeitgeschichtliche religiöse Macht würdigt und dabei zu Nilssons Analyse der in der römischen Säkularidee gesammelten Elemente zustimmend Stellung nimmt (48 ff.) oder das Unrömische der sich allmählich herausarbeitenden Vorstellung von der Dea Roma entwickelt (33). Auch seine Zusammenstellung vielfacher Äußerungen einer pessimistischen, wenn man will Untergangsstimmung der damaligen römischen Gesellschaft ist lehrreich, ebenso der Hinweis auf den Rückhalt, den solche Gedanken an geschichtsphilosophischen Bildern finden konnten, wie wir sie bei Polybius antreffen; es ist jedoch (trotz Kampers) kaum zu erweisen, daß diese Gedanken mit den aus antirömischer Gesinnung entsprungenen Sibyllinen (die etwa wie die des 3. Buches des erhaltenen Korpus orientalische Glücks—Unheilschemata, vielleicht auch echte israelitische Prophetien, variiert haben möchten) jeweils so zu einer einheitlichen Macht zusammengewachsen seien, wie W. es (60 ff.) hinstellt.

L. Deubner hat in der Zeitschrift *Gnomon* 1 (1925) 163 gegen die übersteigernde Auswertung des von W. nach alten Mustern³⁸ angezogenen Quellenmaterials, vor allem über das von Lentulus vorgeschobene Sibyllinum³⁹, mit den triftigsten Gründen Einspruch erhoben. Die Terminologie der großen Staatsreden Ciceros, denen W. eine weitere Stütze für die Geschichtlichkeit der sibyllinischen Geistesströmung im damaligen Rom abgewinnen möchte⁴⁰, ist auch ohne Hinweis auf Sibyllinen voll verständlich. Gewollte Beziehung des von den Katilinariern für ihren Staatsstreich vorgesehenen Terms, des Saturnalientages, zu den *saturnia regna* der Ekloge und damit eine innere noch so lose Verwandtschaft dieser Absichten mit virgilischen Gedanken wird man nicht leicht zugeben. Desgleichen wird niemand die späte Geschichte von der angeblich am Geburtstag Oktavians erfolgten Weissagung des Nigidius Figulus über dessen kommende Welterrschaft ernst nehmen⁴¹.

Im folgenden Kapitel „Motive“ werden einleitend gesunde methodologische Prinzipien dargelegt (81). Es ist W. nicht gelungen, sich daran zu halten und im Verfolg der Motive der 4. Ekloge wirkliche Geschichte zu bieten. Wir haben im besten Fall eine Materialsammlung vor uns, in der die Sichtung des Stoffes, vor allem nach den Kate-

³⁸ Schon Baronius zieht diese Nachrichten heran.

³⁹ Vgl. Cicero, In Catil. III 9 u. ö. (z. B. IV 2); sehr orientierend S. 67 Anm. 1 bei W.

⁴⁰ „... das, wovon er unaufhörlich sprach, wie ein eingefleischter Doktrinär des alten Staates [gemeint ist die drohende Monarchie], mußte nun doch schon der Gegenstand der Debatte in den engeren Zirkeln seit längerer Zeit sein“ (W. 64).

⁴¹ W. setzt S. 72 ff. das Suchen nach Spuren der sibyllinischen Doppelverkündigung vom Ostkönig und der Geburt des Friedenskindes in den Geschichtsquellen für das der Abfassung der 4. Ekloge voraufgehende 6. Jahrzehnt fort, um so die Umgebung der Ekloge und ihre Verkündigung zu beleuchten. In diesem Zusammenhang bringt W. wieder eine allseitige Würdigung der um die Grundlegung von Cäsars Gottkönigtum sich mühenden Kräfte. Man wünschte hier eine stichhaltigere Begründung für die Behauptung, daß Cäsar das Jahr 40 als das Jahr der Zeitenwende, als Beginn des neuen *saeculum* aussehen habe, das nicht mehr unter dem Dominat der *Dea Roma*, sondern unter dem seinen stehen sollte. Die 4. Ekloge genügt dafür um so weniger als Beweis, als sie von irgendwelcher Teilnahme des Dichters für die Person des ersten Cäsar oder gar von Virgils Zorn über dessen Ermordung kein Zeugnis ablegt. — Vor allem wird man gegenüber der Meinung Webers, die mit der Hut der Sibyllinen betrauten Fünfzehnmänner seien damals längst Vorkämpfer für die Idee der hellenistischen Monarchie gewesen, solange mit einer Zustimmung zurückhalten, als die Beweise hierfür vermisst werden. Es widerspricht allen historischen Nachrichten, wenn uns W. dieses Kollegium als einen von jeweiligen Parteikonstellationen unabhängigen politischen Faktor im Rom der beginnenden Monarchie hinstellt (78). Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, daß ein moderner Historiker seine Darstellung der zum Prinzipat Oktavians drängenden Ereignisse des damaligen Weltgeschehens, die auf der Beherrschung aller Einsichten der neuesten Forschung sich erhebt, schließlich fast in die Entstehung der 4. Ekloge ausmünden läßt.

gorien: Quellengut, Sachparallele, Ausdrucks- oder Formenähnlichkeit, vermißt wird⁴².

Der Versuch einer Analyse der im Gedicht verwandten Motive nach ihrer Herkunft hat den erfreulichen Erfolg, daß der unmittelbaren Vorlage Virgils für die Verse 15 ff. und 63 das griechische Heimatrecht wiedergeschenkt wird (84). Den letzteren Vers konnte der Dichter wohl auch aus seinem allgemein-menschlichen Empfinden heraus formen. Die polare Verbindung der Absage an die alte, schwere Zeit mit der Sehnsucht nach der glücklichen Zukunft ist vielleicht darum so „uralt“, weil sie, ein Thema wie das der Ekloge einmal vorausgesetzt, so selbstverständlich ist. — Ein sehr schlechtes Motto, daß sich W. für die im folgenden von ihm unternommene Reise in die religiöse Gedankenwelt des Ostens mitgibt, ist die Parallelisierung der Simeon- und der buddhistischen Asitaszene. Es hätte sich sicher gelohnt, die reichlich hierüber vorhandene Literatur einzusehen, vor allem auch die Schrift von G. F a b e r, *Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen (Untersuchungen zum N. T.)*, hrsg. v. H. Windisch, H. 4 [Leipzig 1913]), wo zu dieser schon früher vorgetragenen Gleichung bemerkt wird: Fühlt man denn nicht, ... daß hier zwei ganz verschiedene Welten sich gegenüberstehen, daß hier Unstimmigkeiten vorliegen, denen gegenüber die nur scheinbar übereinstimmenden, ausgeklügelten und in Wahrheit doch ganz verschiedenen motivierten Momente, daß Simeon sowohl wie Asita das Kind aufnehmen und ihres Todes gedenken, alle Bedeutung verlieren? (37.)

Die Hauptfragestellung erscheint bei W. in einem Gepräge, das mehr allgemein religionsgeschichtlich als virgilisch ist: Es kommt darauf an festzustellen, woher die Gestalten des Kindes und des Herrschers in die Vorstellungssreihe der Unheils—Heilsprophetie gekommen sind, deren sibyllinische Quelle wahrscheinlich ist.

So durchgeht denn W. aufs neue den altägyptischen Mythenhenschatz, wobei er das von Norden herangezogene Material vorlegt. Aus dem mesopotamischen Kulturkreis teilt er unter Heranziehung der Parallelüberlieferung, der W. J a e g e r durch sein Aristotelesbuch Beachtung verschafft hat, die Lehre über die Periodik des Weltgeschehens und die mythischen Geburts- und Kindheitslegenden des Zarathustra. Wenn W. da Lichtstrahlen entdeckt, die aus weiter Ferne auf Gedanken und Züge des Gedichtes fielen (109), so sind wir der Frage nach der Herkunft des Kindes in dem Gedicht aber kaum nähergekommen. Das Astrologische in den Geburtszeiten des persischen und indischen Religionsstifters, die Beziehungen der physischen Entwicklung des letzteren zum Naturleben erfahren dann liebevolle Beachtung. Es kommt aber doch kaum mehr dabei heraus, als der ideelle Zusammenhang: Weltgeburtstag und Weltherrschergeburtstag, Wachstum der Natur und Reife der kosmischen Helden fallen hier wie dort unter das gleiche Gesetz der über die Welt waltenden Sterne (119).

An dem zusammenfassenden Rückblick über diesen Abschnitt hat O. C a s e l (Bayr. Blätter f. d. Gymn.-Schulw. 61 [1925] 281) mit

⁴² Die Verknüpfung der in den inhaltreichen Anmerkungen gebotenen Stoffe mit der Ekloge ist reichlich lose; die Möglichkeit, ein vom Dichter gebrauchtes Wort zu Gedankenreihen auszuspinnen, beweist doch nicht, daß dieser selbst diese Assoziationen wecken wollte. Jedenfalls nötigen die rhetorischen Fragen, mit denen W. S. 83 und 85 für seine gegenteilige Ansicht wirbt, in keiner Weise zur Zustimmung.

Recht ausgestellt, die großen Unterschiede würden durch Kombinationen überbrückt, so daß das Gesamtgemälde keine Sicherheit gewähre. Man wird den Eindruck nicht los, daß es hier nicht um Aufhellung des Rätsels der 4. Ekloge geht, sondern um die Begründung des Postulates der modernen historischen Vernunft, daß die christlichen Grundgedanken notwendig mit den Ideen, Ahnungen und Träumen der übrigen Menschheitsreligionen auf eine Ebene gehörten. Die verschiedene Verteilung der Sympathie des Verfassers erweckt von vornherein Mißtrauen. Der Parsismus ist ihm „die vollendete Erlösungsreligion der Welt“ (101). Auf die Darlegung und Würdigung der Geburtsmythen von Stiftern bzw. Gottheiten nichtchristlicher Religionen wird ein Pathos verwandt, das die Lektüre des Buches sehr erschwert. Demgegenüber ist die Eigenart des Christusgeheimnisses dem Verfasser nicht bewußt geworden; das beweist u. a. die Art, wie das Wort „Menschwerdung“, das doch nur unter der im Christentum und in ihm allein gegebenen Voraussetzung einer Präexistenz der inkarnierten Person in einer anderen Natur einen Sinn gibt, u. a. auf des Buddha und Zoroaster Eintritt ins Menschendasein angewendet wird (vgl. 107 116 121). — Recht unfein ist die Umgebung, in die W. den hl. Joseph zu versetzen nicht ansteht (122). Solche Entgleisungen, die nicht nur das religiöse, sondern auch das menschliche Empfinden des Lesers herausfordern, sind freilich eine unvermeidliche Folge, wenn einmal in so grundsätzlicher Weise die Schranken übersehen werden, die die Wirklichkeitswelt der Geschichte von der Traumwelt des Mythos trennen. Diese Art der Religionsvergleichung, die vor den Verstiegenheiten des Mythos ehrfurchtsvoll erschauert, aber nicht mehr imstande ist, zur Erhabenheit der christlichen Gedanken sich verstehend zu erheben, ist im besten Fall ein weltanschauliches Bekenntnis, verläßt aber völlig den Boden der Geschichte. Solche Konstruktionen sollten darum auch nicht im Namen der Geschichtswissenschaft geboten werden⁴³.

Und das Ergebnis des langen Kapitels für das Verständnis der Ekloge? Wir werden das, was hier zur Beleuchtung des religiö-

⁴³ Als Probe einer übereilten Synthese kann etwa der Text auf S. 94 gelten. Die schon begriffliche Sonderart des Zeitgeschichtlich-Politischen einerseits und des Ethischen und Eschatologischen anderseits geht in unbeweisbaren Identifikationen und Verallgemeinerungen unter. Zur Abrundung des Überblicks wird an dieser Stelle die Theorie von der soteriologischen Bedeutung der Vorstellung vom Urmenschen herangezogen; dazu wird man L. Dürr (a. a. O. 56) und J. Scheftelowitz, Der göttl. Urmensch in der manichäischen Religion (Skizze eines Vortrages auf d. 5. deutschen Orientalistentag Bonn, 1928 in: Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. 82 [1928] S. LXXXI), vergleichen. Nicht minder abrupt werden S. 133 ein paar Apokalypsetexte mit der teilweise im Astrologismus befangenen Deutung von Boll (vgl. dazu E. B. Allo, Saint Jean et l'Apocalypse [Paris 1921] 54 und 63) eingeführt.

geschichtlichen Milieus, in dem der Dichter stand, in dankenswerter Fülle zusammengetragen ist, nicht gering werten. Das Gedicht selbst wird jedoch nicht historisch, sondern, man darf vielleicht das Wort wagen, eher bengalisch beleuchtet. Es taucht ganz unter im Farbenmeer der Bilder, das der Verfasser aus allen bedeutenderen Religionen der klassischen und orientalischen Antike gemischt hat. Es verliert seine schlichte Harmlosigkeit und spreizt sich auf der Hochebene einer religiösen Ergriffenheit, für die der Dithyrambenstil des ganzen Buches symbolisch ist.

Das dritte Kapitel „Wirkungen“ gibt einen Überblick über die Verwendung des Herrscherkultmotivs bei Virgil und zeigt ein auch sprachliches Weiterwirken der Formeln der Ekloge im Schaffen des Dichters auf (demitti auch Aen. I 288 und III 35 wie Ekl. 4, 10). Hier wie auch schon in dem Abschluß des vorigen Kapitels macht sich die übersteigerte Wertung des Herrscherkultes als Religionsform nicht mehr so störend bemerkbar, obwohl wiederum diesseitsgerichtetes Friedenssehnen, das sich religiös gefärbter Ausdrucksformen bedient, als mystische Frömmigkeit erscheint und namentlich die politische Bedeutung des der Ekloge zugrunde gelegten Sibyllinums ins Grelle gemalt wird. Diese Punkte hat L. Deubner berichtigt, wie er auch die Verbindungsfäden aufgelöst hat, die besonders gegen Schluß sehr reichlich von der Ekloge zum *carmen saeculare* und der Säkularfeier vom Jahre 17 gesponnen sind. — Den historischen Platz, so ziemlich an der Spitze der Herrscherkultdokumente im Abendland zu stehen, wird niemand der Ekloge streitig machen. Daraus folgt nicht, daß dieses Gedicht zur Erhöhung des Augustus als Gott die Bahn gebrochen habe; wenigstens konnte die Absicht des Dichters damals noch nicht darauf gehen, die Massen der „neuen Religion“ zuzuführen. Nicht so sehr, weil er selbst trotz aller Erfolge noch um seine endgültige Anerkennung ringen mußte und sein Gedicht zunächst weiter nichts als ein Gelegenheitswerk war, als weil es mit der Begründung dieser Religion noch gute Weile hatte.

Die Wege, die Norden zur Beleuchtung von Ursprung und Sinn der 4. Ekloge beschritten hatte, waren von Heidel und Weber gründlich zu Ende gegangen worden. Weiter ließen sich, so konnte es wenigstens scheinen, die Schleusen der Religionen und der Mystik des Ostens nicht mehr öffnen, um mit ihren Erhabenheiten oder Verstiegenheiten Vergleichs- und Quellenmaterial für die Gedanken und Bilder Virgils zu liefern. Es war der Ekloge schlecht bekommen. Am schlechtesten dem Knaben. „Er verschwindet bei Weber wie bei Norden in der Versenkung“, bemerkt mit Recht L. Deubner (a. a. O. 167). Die Gegenwirkung gegen diese Übertreibung einer Ausnutzung des „Lichtes vom Osten“ konnte nicht ausbleiben. Sie liegt schon vor in mancher besonnenen Kritik, die wir anführen konnten.

2. Die neuesten Deutungsversuche. Den Weg der Rückkehr zur Erwägung wirklich römischer Möglichkeiten einer Entstehung und Sinngebung der Ekloge versuchen, wenn auch kaum mit ganz glücklichem Erfolg, zwei holländische Gelehrte, F. Müller und H. Wagenvoort.

Die Deutung der Ekloge, die F. Müller in der Abhandlung „Augustus“ (Mededeelingen der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk., Deel 63, Serie A, Nr. 11 [1927] 275—347; auch S.-A.) vorlegt, unterstellt eine bereits von V. Ehrenberg versuchte komplizierte Auffassung über den Sinn des Augustustitels (vgl. v. Premerstein in der Befprechung der Abhandlung Mullers: Philol. Wochenschr. 49 [1929] 847). Den näheren Anlaß zu seiner Deutung erhielt M. dadurch, daß ihn ein Landsmann auf eine Pliniusstelle aufmerksam machte. Diese scheint ihm die Idee der Wiedergeburt des Augustus nahezulegen, in der M. den Kerngedanken des Gedichtes sieht⁴⁴. Die Deutung der Ekloge selbst wird summarisch genug vorgelegt: Eine Wiedergeburt der Welt, eine Erneuerung aller Verhältnisse soll stattfinden. Ganz allmählich, das vor allem will der Dichter betonen. Augustus, d. h. Apollo, der nach der Voraussetzung Mullers in Augustus lebt, soll diesen Übergang zu dem ganz Neuen „beleben, erleben und leiten“ (S. 43 des S.-A.).

Wir haben eine Interpretationskonstruktion vor uns, die ihre Geschlossenheit um den Preis der Vergewaltigung des natürlichen Sinnes vieler Stellen erzielt. Eine der Gewaltsamkeiten, die die Deutung von M. in Kauf nehmen muß: Nach V. 8 ist der Knabe noch nicht geboren (*nascenti!*). Er ist aber nach M. identisch mit Apollo (—Augustus), der nach V. 10 bereits herrscht. Ganz rätselhaft werden die Verse 15—18. Warum soll, ja wie kann der Held des Gedichtes überhaupt noch der Götter Leben erst empfangen, wo er doch kraft seiner Identität mit Apollo dieses Leben in Potenz schon besitzt? Im Grunde stellt die Deutung M.s eine bedenkliche Annäherung an die längst überwundene allegorische Auffassung des Gedichtes dar.

H. Wagenvoort, dem das Urheberrecht des Grundgedankens der soeben besprochenen Deutung gehört, hat ihn in vorteilhaft veränderter Form selbst entwickelt in der Arbeit: Virgils 4. Ekloge und das *Sidus iulium* (in der gleichen Sammlung von Akademieschriften, Deel 67, S. A, Nr. 1). W. vermeidet nämlich die Annahme, es sei im Gedicht eine Inkarnation des Apollo in Oktavian vorausgesetzt. Das bedeutet eine wesentliche Entlastung der Theorie. Der Begründung muß man das Verdienst einräumen, auf eine fast verschollene Selbstanalyse des oktavianischen Göttlichkeitsbewußtseins wieder aufmerksam gemacht zu haben. Unhaltbar bleibt der Deutungsvorschlag wegen des Zusammenstoßes mit der Chronologie.

Man mag immerhin zugeben, daß Virgil von dem eigenartigen, durch das *sidus iulium* geweckte Selbstbewußtsein Oktavians gewußt haben könne. Man mag sogar mit der allerdings sehr geringen Möglichkeit rechnen, daß Virgil unabhängig von Oktavians Äußerung,

⁴⁴ In der Pliniusstelle (Nat. hist. II 25, 94; ed. Ian—Mayhoff S. 158) ist nun wohl die Rede von einem Geborenwerden des Augustus in und mit einem Stern, dem *sidus iulium*, dem nach Cäsars Tod erschienenen Kometen; aber damit sind wir jedenfalls von Wiedergeburtmystik nach Art der Ideen der hermetischen Schriften, auf die später verwiesen wird, noch weit entfernt.

die durch Plinius schwach beglaubigt wird, beim Erscheinen des Kometen aus einem Sibyllinum heraus auf die baldige Geburt eines Knaben und den Beginn einer goldenen Zeit geschlossen und dann diese Hoffnung mit dem bereits erwachsenen Oktavian verknüpft habe, ohne ihr aber bei der dichterischen Ausgestaltung in der 4. Ekloge die Form zu nehmen, die die Geburt eines Kindes besonders in den Schlußversen so realistisch andeutet. Es bleibt aber dann immer noch das schwere Problem: Warum hat Virgil diese „Wiedergeburt“ des Augustus vom *sidus iulium* losgelöst und sie um dreieinhalb Jahre, vom Frühjahr 43 hinweg auf den Herbst 40 verlegt? W. hat selbst diese Schwierigkeit auf eine klare Form gebracht. Zur Lösung kann er nur auf die mystische Bedeutung der Siebenzahl verweisen, deren Hälften ja hier in Betracht komme⁴⁵.

Einer Einzelfrage aus dem Problemkreis der Ekloge geht eine Abhandlung von Roland G. Austin nach (The Classical Quarterly 21 [1927] 100 ff.), die von der formalen Sonderart des Gedichtes aus die Abhängigkeit des Dichters von der Sibyllenliteratur dartun möchte.

Der Verfasser mag darin recht haben, daß die stichische Form und ähnliche Eigenarten der Orakelpoesie durch die hebräische Dichtung beeinflußt seien. Ob die Strophik der Ekloge in dieselbe Richtung weist, dürfte sehr fraglich sein. Sie ist doch ein zu natürliches Ergebnis der Gedankenfolge, die in der Sache begründet liegt.

Wir kommen zu den beiden jüngsten umfangreichen Versuchen einer befriedigenden Gesamtdeutung der Ekloge, denen von H. Jeannaire und J. Carcopino.

H. Jeannaire geht in seinem Buche: *Le Messianisme de Virgile* (Paris 1930) zur Begründung seines „dionysischen Systems“ einer Deutung der 4. Ekloge von der politischen Lage im Vorjahr des Konsulats des Pollio aus. Damals fiel dem Antonius mit der Herrschaft über den Osten die Aufgabe einer Neuordnung der dortigen Verhältnisse zu. Der Triumvir stellte nach J. sein Auftreten und seine Tätigkeit im Orient von Anfang an unter einen bestimmten, religionspolitisch fein berechneten Gesichtspunkt: Schon bei seinem Einzug in Ephesus sehen wir ihn von einem dionysischen Schwarm begleitet, und sein Wille, als Inkarnation des Dionysos zu gelten, läßt sich von da ab durch eine Reihe von Anzeichen bis zu der Heerschau bei Samos, die der Katastrophe von Aktium vorausging, belegen. Für

⁴⁵ Von bleibendem Wert sind die Beiträge, die W. zu Einzelfragen, wie etwa der nach der Zugehörigkeit des Apollo zur Vorstellung vom goldenen Zeitalter gibt (3). Bei dieser Gelegenheit überprüft W. die Tragkraft der Belege, die Nordens „Geburt“ für die Möglichkeit einer Bekanntschaft Virgils mit den Daten des Festkalenders von Alexandrien gegeben hatte: beachtliche Berichtigungen zu dem gleichen Werk auch S. 7 Anm. 3 und S. 12. Daß W. östliche Einflüsse auf Virgil nicht um jeden Preis abweist, ersieht man schon daraus, daß er eine längere Beweisführung für die Ähnlichkeit der Verse 21—24 der Ekloge mit der Stelle vom Tierfrieden bei Isaias gegen Sudhaus zugunsten von Marx einschiebt.

Antonius-Dionysos, den Herrn der östlichen und demnächstigen Herrn der ganzen Welt, soll die 4. Ekloge im Abendland Stimmung machen.

Früher hatte sich Antonius in der Rolle eines neuen Herkules gefallen. Sein Wechsel im religionspolitischen Standpunkt muß tiefere Gründe gehabt haben. Nun ist Dionysos der typische Vertreter eines „östlichen Imperialismus“, das himmlische Urbild orientalischer Erbauer vom Schlage Alexanders. Überdies ist er die natürliche Entsprechung des ägyptischen Osiris. Das legt die Vermutung nahe, daß die Idee, den Herrscher des Ostens gerade als Verkörperung dieses Gottes auftreten zu lassen, in Alexandrien, vielleicht schon im Dienste der Politik des ersten Cäsar, ausgeklügelt worden sei; jedenfalls hätte der Gedanke ganz auf der Linie ägyptischer Priestertradition gelegen. Kleopatra ist zum mindesten geschickt auf den Gedanken eingegangen. Ihr „Advent“ in Tarsus als Isis bedeutete, wenn er nicht gar ein vorher abgekartetes Teilstück des religionspolitischen Gesamtplanes war, wenigstens eine Aufforderung an Antonius zum Hieros Gamos, dem dann ja bald das Zwillingspaar entsproß, dem die Eltern die bezeichnenden Namen „Sonne und Mond“ gaben. Die Bedeutung der Entente zwischen Antonius und Kleopatra hat man, so meint J., bisher nach ihrer religionspolitischen Seite noch nicht genügend herausgestellt: Es handelt sich um das großartigste Unternehmen einer „geistlichen Macht“, das je erdacht wurde. Das orientalische Großkönigtum von Gottes Gnaden sollte von einer restlosen Verschmelzung der hellenischen und orientalischen Kulte, wie sie schon von den letzten Lagiden geplant war, begleitet sein. Nachdem der Partherfeldzug des Antonius gescheitert war, suchte man den mäßigen Erfolgen seines armenischen Unternehmens einen Grund für einen regelrechten römischen Triumph in Alexandrien abzugehn. Bei dieser Gelegenheit erfolgte die eigentliche Proklamation des neuen Systems vor der großen Öffentlichkeit.

Der Kühnheit des alexandrinischen religionspolitischen Unternehmens entsprachen die zu seiner Propaganda aufgewandten Mittel. In der Umgebung der ägyptischen Königin verfiel man auf den Gedanken, im Abendland Orakel zu verbreiten. Sie verkündeten den Eintritt einer Zeitenwende und den Anbruch eines neuen Weltalters, in dem wie in den mythischen Urzeiten des ägyptischen Reiches (lateinisch gesprochen: im Zeitalter des Saturn) die Götter auf Erden wandeln (*iam nova progenies etc.*), wo die *virgo*, die niemand anders sein kann als Isis-Kleopatra, wiedererscheint. Virgil wird als Schützling des Pollio, eines der Führer der antonianischen Bewegung im Abendland, in diese Propaganda hineinbezogen und verkündet die Botschaft von der Geburt des Messiaskindes, des Äon der neuen Zeit, dessen Wiege vom Efeu, der heiligen Pflanze des Dionysos, umrankt ist, dem die Erde die drei Früchte dieses Gottes bringt, Wein, Milch und Honig. Dieses Kind kann nur als das des Antonius gedacht sein, der als leibhafter Dionysos auf Erden erschienen ist. Er hat den Erdkreis durch die Schlacht bei Philippi zu befrieden begonnen und wird das Werk durch die demnächstige Niederwerfung der Parther krönen. Das ist die zu erwartende Fahrt der Argonauten, das der Zug gegen Troja. Auf den Sproß des neuen Dionysos und der Lagidenkönigin paßt auch gut die Anrede: *magnum Iovis incrementum*. Die Quelle Virgils bildet also die ägyptisch-libysche Sibylle, die aber nur ein Werkzeug der alexandrinischen Politik ist. J. glaubt sich berechtigt, auch in römischen Kreisen für das dem Ereignis von Aktium vorangehende Dezennium eine Mentalität voraussetzen zu dürfen, die

romantisch genug war, um für eine solche Phantastik empfänglich zu sein.

In diesem Interpretationsvorschlag steckt ohne Zweifel eine seltene Fülle religionsgeschichtlichen Stoffes. Um ihretwillen wird man das Buch gerne zu Rate ziehen, etwa zur Orientierung über die Geschichte der Dionysosmysterien und der Herrscherverehrung. Allein es dürfte der gebotenen Deutung wohl schon eine große äußere Unwahrscheinlichkeit anhafteten. Mit einer Geschwindigkeit, die beinahe moderne Verkehrsverhältnisse voraussetzt, müßte das Orakel, das für die dionysischen Ansprüche des Antonius im Abendland werben sollte, dorthin gelangt sein und sich verbreitet haben. Aber wenn man auch hierüber hinwegsieht — der politische Pressedienst hat im Altertum manchmal überraschend schnell gearbeitet —, so ist doch die Annahme ungerechtfertigt, daß man auch nur im engeren Kreise der römischen Antonianer solch sonderbaren Einfällen gleich zugänglich gewesen wäre. Diese Schwierigkeit verstärkt nun J. noch durch einen besonders frühen Zeitansatz der Ekloge, zu dem er sich durch bestimmte Elemente seines Systems allerdings notwendig gedrängt sieht. Da mit der Annahme, daß die Abfassung der Ekloge dem Frieden von Brindisi bedeutend voraufging, der traditionellen Auffassung des Gedichtes der Boden entzogen würde, ist es natürlich auch für J. verlockend, den Nachweis einer so frühen Entstehung zu versuchen. Bei den vorbereitenden Schritten zu diesem Ziele entwirft er indes ein Bild der von ihm befedeten Theorie, das nicht ganz gerecht ist. Er hängt ihr Schwierigkeiten an, mit denen sie in Wirklichkeit nicht belastet ist⁴⁶.

Wie nahe liegt da folgende Retorsion: So verdeckte Anspielungen auf Antonius—Dionysos, zu deren Wiederentdeckung die Wissenschaft zwei Jahrtausende, bis auf J., brauchte, sollten dem weiteren Leserkreis, an den sich ein für die politische Propaganda bestimmtes Gedicht doch eigentlich richtete, verständlich gewesen sein! Trotz der notorischen Antipathie weiter römischer Kreise gegenüber übertriebenen orientalisierenden Tendenzen sollte sich Virgil zum Herold solcher

⁴⁶ So wird es z. B. doch bei ihr durchaus nicht unbedingt gefordert, daß das Kind, der Polliosohn, bereits geboren sei; und wenn das der Fall gewesen wäre, so konnte der Dichter sich und die Leser doch noch in einen früheren Zeitpunkt zurückversetzen. Mit diesem wie mit anderen von J. erhobenen Bedenken hat sich die traditionelle Hypothese längst auseinandergesetzt. — J. findet es „monströs“, daß die Ekloge den Vater beglückwünschen soll, ohne seiner Vaterschaft ausdrücklich zu gedenken. Auch auf diese Schwierigkeit hat bereits Cartault genügend geantwortet: Die Vaterwürde des Konsuls ist für den verstehenden Leser ebenso durchsichtig, wie ein Rest von Dunkelheit dem Charakter des Gedichts wohl ansteht. Die aus den Ehrenprädikaten des Kindes geschöpften Einwände entbehren jeder Durchschlagskraft; ebenso die Behauptung, der Vers über das Friedenswerk des Vaters (V. 17) enthalte Worte, die für die von Pollio beim Zustandekommen des Vertrags von Brindisi geleistete Arbeit zu stark seien.

Bestrebungen hergegeben haben! Selbst den vorausgesetzten ägyptischen Urhebern würde der Plan, durch die Verkündigung von Schicksalszeichen wie der Geburt eines Kindes und der Annahme göttlicher Titel seitens seines Vaters auf die aufgeklärten Kreise Roms im Ernst einwirken zu wollen, kaum Ehre machen. Wenn J. bei der Schilderung der Kriegswirren (Eklog. 4, 34 ff.) sowie des kommenden Friedens das römische Kolorit vermißt⁴⁷, so stellt ein solches *argumentum ex silentio* an das Gedicht wie den Dichter übertriebene Anforderungen.

Das eigenartige Schlußkapitel geht von der Behauptung aus, die neutestamentlichen Probleme fänden auf der Ebene der griechischen Tradition eine bessere Lösung als auf der der semitischen. Das sei zwar ein Standpunkt, der mit dem Renans in Widerspruch stehe. Er erweise sich aber immer mehr als der rechte, seitdem „die Philologen im kritischen Studium des N. T. die Theologen abgelöst hätten“ (158). Wenn allerdings die beigefügte Bibliographie die Literaturkenntnis des Verfassers auf dem Gebiete der Exegese erschöpft, so ist obiges unglaublich schiefe Urteil verständlich⁴⁸. — J. legt sich dann folgendes Bild von der Entwicklung der messianischen Erwartungen in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts abwärts zurecht: Der Höhepunkt war eigentlich um das Jahr 40 v. Chr. erreicht. Es ist nur als ein Beweis für die Tatsächlichkeit und die Stärke der damals von Alexandrien aus künstlich hervorgerufenen messianischen Welle anzusehen, wenn um die Zeitenwende selbst an der Peripherie des Reiches (gemeint ist Palästina) in volkstümlichen

⁴⁷ Verständlich sind die Bedenken, die J. gegen die Versuche von Norden und Carcopino geltend macht, die chronologischen Andeutungen des Gedichtes zur Festlegung seiner Abfassungszeit auf Monat und Tag auszuwerten; es handelt sich da ja schwerlich um astronomisch genau zu nehmende Daten. Wenn aber J. die in Frage kommenden Wendungen (saturnia regna redeunt; virgo reddit u. a.) ausnahmslos aus der Gedankenwelt des Herrscherkultes verstehen will, so ist auch das wieder übertrieben. Bei der Begründung dieser Auffassung rechnet J. mit religionsgeschichtlichen Kenntnissen Virgils, die zum Teil darum unmöglich sind, weil ihr Objekt, z. B. die Gleichsetzung der Isis mit der Virgo des Sternenhimmels, wenn auch vielleicht damals schon realisiert, so doch kaum genügend popularisiert war; wenigstens sondert J. die Belege für die Verbreitung dieser Vorstellung in keiner Weise chronologisch, sondern zieht reichlich nachchristliches Material heran.

⁴⁸ Nach J. Behm wird es eben der Mitarbeit der von theologischer Tradition unabhängigen Historiker, wie E. Meyer, verdankt, daß die Wissenschaft vom Urchristentum das umgekehrte Bild bietet, als es J. zeichnet. Trotz vielfacher Ausstellungen an dem bekannten Werk des Berliner Historikers über Ursprung und Anfänge des Christentums, bucht Behm als wichtiges Ergebnis: „M. erkennt, bei aller Würdigung anderweitiger Einflüsse, das Urchristentum mit seiner tiefen Verwurzelung in der israelitisch-jüdischen Religion als eine geschichtliche Größe sui generis an und gibt hier der historischen Forschung der Theologen ihr Recht und ihr wichtigstes Arbeitsfeld wieder“ (Orientalist. Lit.-Ztg. 27 [1924] 476 f.).

Kreisen die messianischen Hoffnungen noch sichtbar sind; sie haben eben alle Ablenkungs- und Eindämmungsversuche des Augustus überstanden.

So macht sich J. denn auch Hoffnung, eine Übereinstimmung von Einzelzügen des Messiasbildes der Evangelien mit dem vermutlichen konkreten Inhalt der Messiasbotschaft Kleopatras entdecken zu können. Von irgendwoher muß ja die Kindheitsgeschichte des Herrn „abgeleitet“ werden. Aus den Prophezeiungen können aber nicht alle ihre Einzelheiten herausgesponnen sein. Es fehlen die alttestamentlichen Vorlagen für die Magier, die Hirten und schließlich auch für den ägyptischen Aufenthalt des Messias. So empfiehlt es sich, für diese und andere Elemente der Kindheitsgeschichte eine unbekannte Quelle anzunehmen, die das Leben eines Messiashelden in didaktischer oder poetischer Form behandelte. Aus ihr haben die Redaktoren der beiden Evangelien des Mt und Luk am Ende des 1. Jahrh. geschöpft. Einer solchen Quelle entstammen auch zahlreiche Züge des Wunderbaren, die aus einer Reihe von Augustusvitien über die Abkunft und Kindheit des ersten Kaisers auf uns gekommen sind. Schon diese Hypothese einer vielleicht gemeinsamen literarischen Quelle der Kindheitsgeschichte des Herrn und der Geburtslegenden eines antiken Herrschers übersteigt an Kühnheit selbst die Theorien von W. Weber.

Aber J. läßt sich von der Logik seiner Anschauungen noch weiter treiben, freilich wieder nur mit dem Erfolg, daß sich diese dadurch für den nüchternen Beurteiler von selbst erledigen. Um zu zeigen, daß gewisse Züge der Kindheitsgeschichte des Evangeliums aus dem hypothetischen „ägyptischen Messianismus“ der Zeit um 40 verständlich seien, legt J. folgende Überlegung vor. Die ägyptische Propaganda hat gewiß nicht nur Italien, sondern auch den nahen Orient zu erfassen gesucht. Es ist anzunehmen, daß Kleopatra, die hinter der ganzen Intrige stand, ihr Augenmerk vorzüglich auf das Judenland richtete. Herodes war, obwohl Günstling des Antonius, ihrem Plan, die Vorherrschaft über den Orient für Ägypten wiederzugewinnen, arg im Wege. Die Stimmung im Judenland war infolge der Invasion der Parther unter Pakorus der Aufstachelung messianischer Hoffnungen günstig. Schon der Vater der Intrigantin, Ptolemäus Auletes, unternahm nach einem — allerdings verdächtigen — Zeugnis des Altertums den Versuch, einen jüdisch-hellenistischen Synkretismus zu schaffen. Der mäßigen Beweiskraft des Quellentextes sucht J. durch Hinweis auf andere Spuren ähnlicher Tendenzen aufzuhelfen; dabei gehen wiederum die Jahrhunderte etwas durcheinander. Auf diesem kaum tragfähigen Unterbau errichtet er eine Hypothesenkonstruktion, nach der die Kleopatra ein zur Verbreitung in Palästina bestimmtes Sibyllinum etwa mit folgenden Zügen ausgestattet haben dürfte: Der Messias kommt aus Ägypten (ein Zug des Evangeliums, der sich in diesem fremd ausnimmt, also wohl aus dem Sibyllinum erhalten ist). Er empfängt die Huldigung medischer Magier (dieser Ehre ist ja Antonius nur wegen des Mißerfolgs bei seinem Partherzug verlustig gegangen). Der Komet, der bei der Vergottung Cäsars erschien, verkündet das Erscheinen des Messias (er ist das Urbild des Sterns der Weisen). Noch mehr, das ägyptische Sibyllinum enthielt auch schon die Anweisung, daß der Messias Hirten zu verkündigen sei. Freilich hießen diese in der Originalquelle, dem Charakter des Dionysos, des „göttlichen Stieres“ entsprechend, Rinderhirten, nicht Schafhirten wie im Evangelium. Das Evangelium hat eine leise Umänderung vorgenommen, um eine Entsprechung zum „Lamm Gottes“ zu gewinnen.

Sonderbar, daß die „Redaktoren“ der Evangelien gerade die Hauptzüge einer antiken Weissagung oder, sagen wir besser, Schilderung der Geburt und Jugend eines Wunderkindes ausgelassen, daß sie an Stelle von Gold und Glanz die graue Farbe wirklicher Armut gewählt haben, um das Messiaskind darein zu kleiden; daß sie so auf dem Christkind Gegensätze vereint haben, so denkbar schroff, daß diese Widersprüche bekanntlich seit jeher das beliebteste Thema der Weihnachtspredigt bilden. Es sind wirklich stumpfe Waffen, mit denen hier gegen einen Bericht angegangen wird, dessen Verankerung in der frühesten Tradition wissenschaftlich unbestreitbar ist, den man schon mit besseren Argumenten in seinem Geschichtswert nicht zu erschüttern vermocht hat⁴⁹.

Die bisher besprochenen Arbeiten der letzten Jahre haben uns nicht genötigt, an unserem oben im Anschluß an Lagrange geformten Standpunkt eine wesentliche Änderung vorzunehmen. Dem nunmehr uns beschäftigenden Buche von J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e églogue* (Paris 1930), werden wir nicht nur eine Bestätigung unserer Ansicht, sondern auch, namentlich was die Quellen Virgils angeht, wichtige Ergänzungen abgewinnen. — Nach so vielen mit entlegenem religionsgeschichtlichen Ballast beschwerten Darstellungen tut es wohl, bei C. einer Gedankenentwicklung folgen zu können, die sich von solchem Einschlag grundsätzlich freizuhalten sucht. Dieser Umstand und der weitere, daß C. die Linie der Deutung, die über Cartault—(Marx)—Lejay—Lagrange führt, nur sorgfältiger unterbaut, erlaubt es uns, die Würdigung kurz zu fassen.

C. sammelt noch einmal die Unterlagen für die Erkenntnis, daß die Passivität des Knaben in keinem Vers des Gedichtes durchbrochen wird, ihm also eine eigentliche Heilandsrolle nicht zukommt. Es ist vielmehr die das ganze Gedicht durchtränkende Lehre von der ewigen Wiederkehr aller Dinge, die ihm den messianischen Hauch verleiht. C. weiß mit Gründen, die auch auf den anfänglich skeptischen Leser allmählich ihren Eindruck nicht verfehlten, eine pythagoreische Strömung in der Umwelt Virgils als den Quellort dieser Lehre wahr-

⁴⁹ Wie gewöhnlich bei „religionsgeschichtlichen Erklärern des Christentums“, so geht auch bei J. mit der Minderung des Ethos der neutestamentlichen Berichte die Potenzierung des religiösen Gehaltes heidnischer Quellen Hand in Hand. So möchte J. die 5. Ekloge als ein Denkmal verstehen, das Virgil in pietätvoller Verehrung einer geheimnisvollen Persönlichkeit gesetzt habe, der er seine in der 4. Ekloge verwertete Kenntnis der Dionysosmysterien verdanke. Diese Deutung der Apotheose des Daphnis ist wohl ebenso unwahrscheinlich, als sie in dieser Form neu ist. F. Klingner lehnt (*Gnomon* 3 [1927] 583) den Versuch von G. Rohde (*De Virgilii eclogarum forma et indole* [Berlin 1925] 47 ff.), Eklog. 5, 30 f. durch eine Verschmelzung der Gestalt des Daphnis mit Motiven der Orpheussage zu erklären, ab: „Daß Virgil Orpheus als Sänger kannte, beweist nicht, daß er ihn als Kultstifter und gleichsam als Hypostase des Dionysos kannte.“

scheinlich zu machen. Nachdem er die erforderliche zeitliche Nähe dieser Welle nachgewiesen hat, glaubt er darum zu können, daß ihre Einwirkung auf die Komposition der Ekloge sich in manchen Hauptzügen derselben erkennen lasse.

Hierher gehört die tröstliche Fassung der Lehre von der Periodik des Weltgeschehens; Virgil nimmt abweichend von der Stoa an, daß das letzte Zeitalter bei Gegebenheit bestimmter astraler Bedingungen ohne schmerzlichen Bruch in die goldene Zeit des Saturn einmündet. Daß dieses letzte Zeitalter der Herrschaft des Apoll untersteht, hat Reinach durch das Nigidiusfragment verdeutlicht; C. möchte berichtigend hinzufügen, daß Apoll Spezialgott der Pythagoreer gewesen sei, der Orphik aber, in der Reinach die Heimat des Gedankens vermutete, schon längst keine selbständige Bedeutung mehr zugekommen sei. Das Allmähliche des Übergangs zum Besseren kommt besonders V. 31 ff. zum Ausdruck. Die Krisen gehören notwendig zu der Art von Gesundung der verfahrenen irdischen Verhältnisse, die schon der antike Virgilkommentator Servius durch die Bezeichnung Apokatastasis als Folge des erneuten Umlaufs der Gestirne hinstellt. — Es befriedigt freilich wenig, wenn C. in der Wendung vom „Schwanken des Alls“ (V. 50) nun auch bloß mehr diese allgemeine Grundvorstellung vom ewigen Kreislauf der Gestirne ausgedrückt sieht. Der Hinweis auf eine astrologische „Wahrheit“, die nach pythagoreischer Überzeugung alle Tage gilt, besitzt doch nicht motivierende Kraft genug, um den Knaben zu dem entscheidenden Schritt des Eintritts in das Leben und damit zur Eröffnung des goldenen Zeitalters zu veranlassen.

Wir werden es verziehlich finden, daß der Entdecker die Ergiebigkeit der Quelle, die er angebohrt hat, überschätzt; übrigens handelt es sich in manchen Punkten mehr um eine genauere Bezeichnung der Einflüsse, die schon andere wie Marx auf der gleichen Ebene philosophisch-mystischer Strömungen gesucht hatten. In der Kritik der Quellenanalysen, die im letzten Jahrfünft Oberwasser hatten, leistet C. nach objektiver Berichterstattung in wenigen Worten sehr Gutes (70 f.); es erweckt da freilich ein klein wenig den Eindruck des Mißtrauens auf die Hauptstellung, wenn all die bisher für Virgils Gedanken verantwortlich gemachten Rinnale (jüdisch-sibyllinischer, ägyptischer, etruskischer Quellen) als Rückendeckung geduldet werden, indem geltend gemacht wird, daß sie alle ihren Prozentsatz zu dem neupythagoreischen Synkretismus des Nigidius und seiner Freunde gestellt hätten.

Das Licht, das C. vom neuen Quellort aus auf die umstrittene Formel *nova progenies* verbreitet, kommt uns als ein recht natürliches vor neben der künstlichen Beleuchtung, in die der vielgequalte V. 49 hineingerät, wenn in ihm nun der pythagoreische Pantheismus hineingeheimnißt wird. Es wird sich selbst schwer beweisen lassen, daß Leser des Gedichtes, die dessen pythagoreisierende Grundlagen ahnten, bei der hier erwähnten zehnmonatigen Schwangerschaft der Mutter des Knaben an Geheimlehren dieser Schule sich erinnert haben würden. Auch die aus Empedokles beigebrachten Belege für den „Tierfrieden“ sind nicht genügend, um diese gemeinhellenistische Vorstellung einer Schule mit Vorzug zu vindizieren. Daß hingegen für den Gedanken,

der nach der Feststellung von Lejay Anlage und Aufbau des Gedichtes eigentlich bestimmt, nämlich den von der *μυράθεια* des Knaben mit dem goldenen Zeitalter, die Virgil nahe pythagoreische Gedankenwelt, der dieser Punkt nach C. wesentlich war, als Quelle eher in Frage kommt als die von Lejay selbst vorgeschlagenen entlegenen albanischen Sagen und sonstige Folklore, wird man zugeben müssen. Es wird indes eine Weile dauern, bis die Latinistik die hergebrachte These von namentlich des jungen Virgil epikureisch gerichteter Weltanschauung (vgl. J. Hubaux, *Le Musée Belge* 29 [1925] 131) aufgibt. W. Willi (Vergil [München 1930]) erkennt eine Wendung Virgils zur Stoa an, die aber in spätere Zeit falle.

Nicht ganz von Übertreibung frei scheint uns auch das zweite Kapitel des Buches. Die Ordnung der geschichtlichen Einzeluntersuchungen ist gewiß methodisch vortrefflich. Die Frage der Priorität der 16. Epode wird mit Recht ausgeschieden. Es stünde aber wohl schlecht um die Verknüpfung der Ekloge mit dem Frieden von Brindisi, wenn diese nur durch die nach C. astronomisch-chronologisch zu verstehende Angabe „iam reddit et virgo“ kenntlich wäre.

Auch Dichter sind von dem Gesetz nicht ausgenommen, daß ihre Worte zunächst wenigstens nur das ausdrücken, was der Leserkreis, an den sie sich wenden, vernünftigerweise aus ihnen entnimmt. Es kann vielleicht sein, daß Virgil mit der genannten Bemerkung auf das nach Carcopinos Informationen am 5. Oktober 40 für Rom gegebene Sichtbarwerden des wirklichen Sternes der Jungfrau anspielen wollte. In lauter Allegorien eingebettet, wie der Halbvers dasteht, mußte er indes notwendig die literarisch gebildeten Leser zunächst an den u. a. vom alexandrinischen Dichter Arat behandelten Mythos der ob der Bosheit der Menschen die Welt verlassenden, sich aus Gram zu den Höhen des Sternenhimmels zurückziehenden Dike denken lassen, für deren Rückkehr auf die Erde nach des Dichters Schau nunmehr wieder das erforderliche „Aition“, nämlich ein gerechtes Verhalten der Menschen, bald gegeben sein wird (*redit* ist ebenso futurisches Präsens wie das unmittelbar folgende *redeunt* es unbestreitbar ist). Es wäre sehr sonderbar, wenn es einem der Aratkenner unter den Lesern der Ekloge (und das waren die meisten!) auch nur eingefallen wäre, im astronomischen Kalender nachzusehen, ob mit dem Sternbild der Jungfrau gerade eben eine besondere Veränderung vor sich gegangen sei. So scheint uns nach den Gesetzen einer gesunden Hermeneutik die strikt astronomische Bedeutung des Halbverses wenigstens unbeweisbar zu sein.

Die Gründe, die C. für die Deutung auf den Polliosohn Salolinus vorbringt, bedürfen übrigens der Verstärkung durch ein gezwungenes Interpretationskunststück kaum. Es wird nach C. gerade durch die pythagoreische Weltaltermystik gefordert, daß es sich um ein historisches Menschenkind handle; diese Mystik bindet den Ablauf des Weltgeschehens an den Schicksalsgang eines konkreten Individuums, eines geschichtlichen Menschen. Übrigens folgt diese Grundvoraussetzung unabhängig von jeder Quellenanalyse aus der im Gedicht zu uns sprechenden römischen Mentalität. Wenn wir diese Grundlage gewonnen haben, häufen sich aber Angaben der Ekloge (im Verein mit den von C. endlich einmal geklärten Beziehungen Pollios zur Zeit-

geschichte) zu einem dermaßen starken Indizienbeweis zugunsten des genannten jüngeren Polliosohnes Saloninus, daß ihm das Vorrecht darauf, der Held der Ekloge zu sein, kaum bestritten werden kann.

Die genaueren Berechnungen der Geburtsdaten der Julia und des Marcellus, die C. versucht, decken einen Abstand von einem bzw. zwei Jahren vom Frieden von Brindisi auf, der auch unter Verzicht auf C.s astronomisch-chronologische Deutung von V. 6 jenes Ereignis bleibt, das erst vernünftige Grundlagen für den Zukunftsoptimismus des Dichters schuf. Für die halsbrecherische Deutung auf den Antoniussohn Helios, den Zwillingssbruder der Selene (die übrigens C. wohl zu Unrecht als die eigentliche Auffassung Nordens hinstellt; vgl. L. Deubner, *Gnomon* 1 [1925] 167), steht es mit der chronologischen Möglichkeit hoffnungslos. Es ist noch kein besseres Bild der Situation gezeichnet worden, aus der heraus Virgil das Gedicht entwarf, als es C. S. 191 f. entwickelt. Von den Einwänden, die W. Aly inzwischen in der *Philol. Wochenschr.* 50 (1930) 967 erhoben hat, ist weder der aus dem Namen Saloninus noch der aus der von Boll erst wieder ans Licht gezogenen Theorie von der Konzeption als dem eigentlichen Beginn des Menschenlebens genommene durchschlagend. Weder muß Saloninus „der in Salona Geborene“ heißen, noch muß Virgil gerade die allerwissenschaftlichste unter den astrologisch-physiologischen Theorien seinem Gedichte zugrunde gelegt haben.

Sehr gut setzt C. auseinander, wie die spätere Verknüpfung der Ekloge mit dem Kaiserhause historisch verständlich ist, ja zwangsläufig kommen mußte. Virgil hat ihr ohne Zweifel Vorschub geleistet. Daß er sie von Anfang an als Möglichkeit offenhalten wollte, scheint uns mit Lagrange wahrscheinlich. Er hatte nun einmal mit der ersten Ekloge den Weg der Verknüpfung der Retterhoffnung mit der Person des Augustus beschritten. Wenn ihn auch damals noch Rücksichten der Klugheit davor warnen mußten, dieses Band vor aller Öffentlichkeit zu einem endgültigen und ausschließlichen zu machen, so konnte er doch die kommende Entwicklung vorausahnen und ihr aus dem gleichen Gesetz der Klugheit heraus durch eine recht vorsichtige und schillernde Fassung seiner Prophetie Rechnung tragen. Das ist ihm so gut gelungen, daß er wohl immer Deuter finden wird, die wie soeben wiederum W. Wili (a. a. O. 42) ausschließlich in dem Kinde Oktavians und der Skribonia das von Virgil gefeierte Kind glauben wiedererkennen zu dürfen.

Anknüpfend an Laktanz und Augustin fand das Mittelalter vielfach Kind und Zukunft in solchen Zügen gezeichnet, daß ihm unwillkürlich Gedanken an Christus und sein Reich aufstiegen. Daß man heute die Auffassung des Mittelalters wieder verstehend würdigt, dazu hat unstreitig die neuere religionsgeschichtliche Richtung der Deutung des Gedichtes beigetragen; zugleich hat sie aber der messianischen Auslegung eine Gestalt gegeben, die sie in vornehmer Kälte entwertet und im Grunde den Geschichtstatsachen der neutestamentlichen Offenbarung Hohn spricht. Und doch bleibt es gerade die Eigenart der geschichtlichen Grundtatsache des Christentums, von der aus man sich auch ohne Aufbietung geschichtstheologischer Erwägungen über

die Assoziationen zum Weihnachtsgeheimnis hin Rechenschaft geben kann. In deren Bann geraten ja auch wir immer wieder bei der Lesung des Gedichtes, trotzdem wir die Bilder und Wendungen, die unsere Assoziationen wecken, unmittelbar wenigstens als Widerhall hellenistischer Herrscherkultsprache erkannt zu haben glauben, mit der immerhin neupythagoreische Gedanken und Formeln einen Bund eingegangen sein mögen. Es hat der Vorsehung gefallen, beim Erscheinen des Erlösers, des wahren Gottmenschen, vor allem und zunächst dessen tiefmenschlichen Charakter (Lagrange) aufleuchten zu lassen. Diese historische Tat göttlicher Allmacht und Güte nun wird Wirklichkeit, kurz nachdem der abendländischen Welt der Dichter erstanden ist, der in hohem Maß die Gabe besitzt, Empfindungen, die gerade vom schlicht Menschlichen ausgehen, einen Ausdruck echter Klassik, wahrhaft überzeitlicher Wirkung zu verleihen⁵⁰. An der im Geist vorgestellten Wiege eines hochgeborenen Kindes mischt er die sanften Regungen, die sein weiches Gemüt bei dem lieblichen Anblick in besonderer Stärke empfindet, mit den Gefühlen einer anderen Skala. Im trügerischen Lichte des Scheinfriedens von Brindisi schaut er die nächsten Jahrzehnte und mit ihnen zugleich das Leben des Kindes mit den Gaben eines goldenen Zeitalters überschüttet, sieht er den Sohn des Konsuls schon mit der Würde des Vaters bekleidet und somit all der hochtonenden Titel und Ehren teilhaftig, mit denen der Orient die Herrscher der Welt vergöttert. Kein Wunder, daß ein Lied entsteht, das, obwohl es als *carmen adulatorium* eines römischen Großen gedacht ist, uns an die Gnade dessen erinnert, „cui verissime dici potest:

Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri
Inrita perpetua solvent formidine terras⁵¹.

Zur Überlieferung einiger exegetischer Schriften Alberts des Großen.

Von Franz Pelster S. J.

Bei dem stets wachsenden Interesse für die Person und das Werk Alberts des Großen ist es natürlich, daß man auch der Echtheit und Überlieferungsgeschichte seiner Schriften nachgeht. Nun ist dies

⁵⁰ A. Bellesort, Virgile, son œuvre et son temps (Paris 1924) 70 und öfter. Vgl. auch R. S. Conway (Schol. 6 [1931] 553).

⁵¹ Augustin, Ep. 104 (ed. Goldbacher II 590, CSEL 34 II). — Das Gesamturteil über die Ekloge, zu dem sich K. Bornhausen, Der Erlöser, seine Bedeutung in Geschichte und Glaube (Leipzig 1927) 63 bekannt, ist der Form, nicht aber der Begründung nach, die die oben zurückgewiesenen Auffassungen von W. Weber voraussetzt, dem unsern ähnlich: „Das seltsamste religiöse Denkmal für diese Zusammenfassung von Menschlichem und Göttlichem bleibt Vergils 4. Ekloge und ihre religionspolitische Bedeutung.“

Gebiet keineswegs Neuland. Quétif-Echard¹ und später vor allem M. Weiß² haben Vorarbeiten geleistet, die trotz einiger durch die Verhältnisse gegebenen Mängel dauernden Wert behalten. Aber in Auffindung und richtiger Beurteilung der Hss nach Alter und Berechtigung der Zuteilung an Albert bleibt noch vieles zu tun. Zur Förderung und Erleichterung solcher Arbeiten, die bei Vorbereitung einer Neuausgabe unumgänglich notwendig sind, möchte ich einige mehr gelegentliche Aufzeichnungen, die ich mir im Verlauf der letzten Jahre auf Bibliotheksreisen machen konnte, veröffentlichen. Ich greife hier nur jene heraus, die sich auf Alberts exegetische Schriften beziehen.

Die Überlieferung der wichtigsten Schriftkommentare, zumal der Erklärung der Evangelien, ist so gesichert, daß an ihrer Echtheit kein Zweifel bestehen kann. Hier dient aber die Erforschung der handschriftlichen Überlieferung dazu, eine Grundlage für die Textherstellung zu gewinnen. Weniger günstig steht es bisher mit der Überlieferung einiger Kommentare zu anderen Büchern der Schrift, bei denen innere Kriterien keinen auf den ersten Blick zwingenden Echtheitsbeweis liefern.

Den Ausgangspunkt für die Untersuchung werden am besten drei alte Verzeichnisse der Werke Alberts bilden: Der von Fidelis a Fanna wieder aufgefundene und von H. Denifle zuerst veröffentlichte Stamser Katalog der Schriftsteller aus dem ersten Jahrhundert des Dominikanerordens, das Verzeichnis des Tholomeus von Lucca in seiner Kirchengeschichte und der Schriftkatalog des Petrus von Preußen³.

Der Stamser Katalog zählt folgende Schriftkommentare Alberts auf: Super Job, Cantica, Ysaiam, Ezechielem et Danielem. Super XII prophetas minores, super Matheum et Marcum. Super Lucam duplíciter, super Johannem et Apostolum totum⁴. Tholomeus de Lucca erwähnt die folgenden Kommentare: Hic exposuit magnam partem bibliae, quia postillavit evangelia, epistolas Pauli, prophetas maiores, minores, librum Salomonis et Job⁵. Petrus von

¹ Scriptores ordinis praedicatorum I (Lutetiae Parisiorum 1719).

² Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni ed. 2 (Parisiis 1905).

³ Im letzten Jahr hat H. Scheeben (*Les écrits d'Albert le Grand d'après les Catalogues: RevThom* 36 [1931] 260—292) sämtliche bis jetzt veröffentlichten Verzeichnisse der Schriften Alberts neu herausgegeben. Für uns sind nur die drei genannten von Bedeutung.

⁴ H. Denifle, Quellen zur Gelehrten geschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert: ArchLitKGMA 2 (1886) 236. Scheeben a. a. O. 274. Nach Denifle fügt das nur handschriftlich erhaltene Verzeichnis des Laurentius Pignon hinter Ysaiam „et Jermiam“ ein. Ob dieser Katalog von Stams auf ein älteres Verzeichnis zurückgeht, wie Scheeben möchte, wird sich mit unseren Hilfsmitteln kaum entscheiden lassen.

⁵ Historia ecclesiastica lib. 22 c. 18; ed. Muratori t. 11 c. 1150.

Preußen⁶ nennt als exegetische Werke: In primis igitur ut a canonica incipiamus scriptura fecit ipse venerabilis Albertus opus egregium super totam bibliam quoad vetus et novum testamentum per modum postille exponendo legem per legem, ut videre possis suam postillam nihil aliud esse nisi catheranam invincibili veritate connexam. In qua reperies varia et occulta que paucis in noticiam veniunt. Scripsit quoque super multos libros biblie eo modo quo scripsit naturalem philosophiam per tractatus et capitula dividens et distinguens⁷. Quoad bibliam libros quos vidi nominare placuit: Per modum vero postille hos vidi: Super Ysaiam, Iheremiam, Ezechielem, Danielem. Super Job. Super XII prophetas minores. Super Baruch. Lamentationes Iheremie. Super Matheum, Marcum, Lucam, Johannem et Apocalipsim. Nosco autem virum quandam honestum et doctum, qui Albertum habet super Apostolum Paulum quoad omnes epistolas, ut fide digni dicunt... Item librum de mulieri forte (!), cuius inicium est: Laudem ecclesie describit Salomon in figura mulieris fortis etc. In hoc libro continentur materie aliique solemnissime pro predicatoribus. Si quis enim habuerit huius libri practicam cognoscet, quante virtutis sit, quia ad dividendum unam auctoritatem non est in aliquo opere alicuius doctoris modus nobilior. V. h.⁸.

Vergleichen wir die Verzeichnisse miteinander, so finden wir, daß alle drei die Evangelienkommentare, die Erklärung der großen und kleinen Propheten und das Buch Job erwähnen — das Fehlen von Jeremias im Stamser Katalog dürfte ein Fehler der Hs, nicht des Katalogs sein; Baruch und die Lamentationen sind nur bei Petrus ausdrücklich genannt —. Die Erklärung der Paulinischen Briefe, die Stams und Tholomeus bringen, findet sich auch bei Petrus; nur hat er dieselbe nicht persönlich eingesehen. Die Erklärung des Kapitels über die Mulier fortis fehlt in Stams; bei Tholomeus erscheint sie unter dem Titel liber Salomonis. Die Apokalypse wird nur von Petrus erwähnt.

Bei der Wertung der Kataloge ist folgendes zu beachten. Wenn gleich der Stamser Katalog und Tholomeus von Lucca so nahe an die Zeit Alberts heranreichen⁹, daß ein Irrtum nicht leicht anzunehmen ist, so bleibt doch die Möglichkeit eines solchen bestehen, wie sich dies aus der Analogie mit den Verzeichnissen der Schriften des

⁶ [Petrus de Prussia, Legenda Alberti Magni] Incipit prologus in legendam venerabilis domini Alberti magni ordinis predicatorum. Gloriosus Deus in sanctis suis. Coloniae c. 1483 sine num. fol. Cf. Hain 11915. Vgl. Scheeben a. a. O. 286—288.

⁷ Diese Beschreibung paßt unter den bekannten Werken nur auf den Kommentar zu Prov. 31, 10—31: De mulieri forti.

⁸ Nach der Erklärung des Petrus bedeutet v.: vidi; v. h.: vidi habemus, besagt außerdem, daß die Hs im Kölner Konvent vorhanden ist.

⁹ Beide sind vor 1320 entstanden.

hl. Thomas klar ergibt. Sie beruhen nämlich sehr wahrscheinlich auf der Zuteilung in irgendwelchen Hss. In Hss hat sich aber bisweilen schon sehr früh ein Irrtum eingeschlichen. In noch höherem Grade gilt das Gesagte vom Verzeichnis des Petrus von Preußen, das fast 200 Jahre von der Zeit Alberts entfernt ist. Es besteht also die Möglichkeit, daß Albert einen Kommentar zu einem Buche nicht verfaßt hat, obgleich ihm ein solcher zugeschrieben wird. Die Behauptung des Petrus, Albert habe alle Bücher der Heiligen Schrift kommentiert, verdient als Gemeinplatz keine weitere Beachtung.

Aber nehmen wir selbst an, Albert habe zu den ausdrücklich genannten Büchern der Heiligen Schrift einen Kommentar verfaßt, so bleibt bei manchen die Frage: Welches ist nun dieser Kommentar? Ist es der unter den Werken Alberts gedruckte oder ein anderer, der in irgendeiner Hs verborgen liegt? Ferner ist zu untersuchen, ob die in den Verzeichnissen genannten, aber unter Alberts Namen nicht gedruckten Kommentare handschriftlich oder unter anderem Namen gedruckt erhalten sind. Endlich bleibt zu bedenken, daß es einstweilen durchaus nicht feststeht, daß Albert keine anderen Schrifterklärungen verfaßt hat als jene in den Verzeichnissen genannten.

Was also sagen uns bis heute die Hss über Echtheit oder Unechtheit exegesischer Schriften Alberts? Ich beginne mit sicher oder wahrscheinlich *Unechtem*. Im Druck von Jammy und Borgnet finden wir einen *Psalmenkomm. Er* ist veröffentlicht nach zwei Hss von St. Viktor, Cod. 112 und 113, heute Cod. 14251 und 14252 der Pariser Nationalbibl. Cod. 14251 [membr. fol. 367; 38 × 26'2 cm (2 col.) saec. 13] enthält fol. 2r—317r den Kommentar zu den ersten 67 Psalmen des Druckes mit dem Incipit: *O altitudo divicarum sapiencie et sciecie Dei...* *Hec Apostoli verba, si simpliciter considerantur, exprimunt admiracionem Apostoli...*; fol. 317r „*Et propter hec bona benedictus Deus qui in seipso benedictus est ab eterno.*“ Es folgt fol. 318r—365v eine Nicolaus von Gorram zugeschriebene Postille zum Buch der Weisheit: *Qui delectamini in sedibus et sceptris, reges populi, diligite sapienciam...* In verbis istis invitat Pylo iudices et prelatos ad amorem sapiencie. Cod. 14252 [membr. fol. II + 369; 38'2 × 26'5 (2 col.) saec. 13] enthält fol. 1r—367v den Rest der Psalmen: *Salvum me fac Deus. Hic est Psalmus XVIII^{us} in secunda parte. Cum enim Christus ad resurrectionem invitaverit...*; fol. 367v „*potissime, quando toti transibunt ad laudem Dei. Ad quem statum nos perducat qui est benedictus per infinita secula seculorum. Amen.*“ Die Hss stammen zweifellos noch aus der Zeit Alberts. Denn in Cod. 14252 lesen wir von einer Hand des 13. Jahrh.: *Iste liber est sancti Victoris Parisiensis...* *Iustum librum dedit monasterio sancti Victoris Parisiensis bone memorie magister Adenulphus de Anagnia, quondam prepositus sancti Audomari et canonicus atque electus ecclesie Parisiensis sub tali condicione quod abbas et conventus eiusdem mo-*

nasterii non possint illum alienare vel vendere. Adenulph von Anagni ist aber bereits 1289 gestorben.

Ist nun Albert der Verfasser des Kommentars? Dies wird nur durch eine Hand des 14./15. Jahrhunderts bezeugt, die fol. 365 des Cod. 14251 schreibt: *Postille secundum fratrem Albertum super psalterium ab eius initio usque ad psalmum 68^m.* Dieselbe Hand bezeugt in Cod. 14252 fol. II^v: *Postilla eiusdem* (dazu bemerkt eine andere Hand: *Alberti Magni*) *super psalterium a psalmo sexagesimo octavo sc. „Salvum me fac“.* Die Bezeugung ist also recht spät. Sehr auffallend ist auch, daß in keinem der Schriftverzeichnisse Alberts ein Psalmenkommentar genannt wird. Auch ist es mir bis jetzt nicht gelungen, in Form und Inhalt irgend etwas von Alberts Eigenart, die sich meistens leicht verrät, zu entdecken. Die Form spricht sogar eher gegen ihn. Es wird also geraten sein, diesen Kommentar unter die *opera valde dubia* zu versetzen.

Mit noch bedeutend größerer Sicherheit können wir die Unechtheit des gedruckten Kommentars zur Apokalypse behaupten. Es wird zwar durch Petrus von Preußen Albert ein solcher Kommentar zugeschrieben. Aber wenn auch Albert eine Erklärung der Apokalypse verfaßt haben sollte, so ist es doch jedenfalls nicht die unter seinem Namen gedruckte. Quétif-Echard¹⁰ nennen eine Hs der Sorbonne mit dem Kommentar des Nikolaus von Gorram zu den kanonischen Briefen und dem gedruckten Kommentar zur Apokalypse. Es ist dies Cod. 15246 der Pariser Nationalbibl. Ich habe die Hs nicht eingesehen. Aber nach dem Zeugnis von Echard ist die Hs anonym, also ohne Beweiskraft.

Das gleiche gilt von Cod. 216 der Stadtbibl. Toulouse [membr. fol. 219; 29 × 20,5 cm (2 col.) saec. 14 in.]. Vor dem Kommentar des hl. Thomas zum Buch Job fol. 61^r–112^v haben wir fol. 1^r–59^r den gedruckten Kommentar zur Apokalypse: *Confitebor tibi pater, domine celi et terre... Quoniam ista verba secundum sensum litteralem sunt verba Christi...* Der Schluß fol. 59^r lautet: *a iusticia cadet, quia peccabit mortaliter.* Wir kennen also keine Hs mit dem Namen Alberts. Zudem unterscheidet der Kommentar sich im Aufbau stark von sämtlichen echten Schrifterklärungen Alberts. Um nur einen besonders charakteristischen Unterschied zu erwähnen, findet sich am Schluß der Kapitel unter der Überschrift „*Hic sunt dubitabilia*“ eine Anzahl kleiner Fragen mit der entsprechenden Responsorio. In den sicher echten Schriften Alberts ist dies nirgends Gebrauch¹¹. Dieser Kommentar ist also wohl endgültig auszuscheiden.

Aber die Hss liefern uns auch positive Ergebnisse. Nur kurz erwähnt sei, daß neben dem von Weiß genannten Cod. lat. 7943

¹⁰ Scriptores ordinis praedicatorum 1, 175.

¹¹ Auf andere Anzeichen der Unechtheit hat jüngst A. Vaccari in einem Vortrag der Albertuswoche zu Rom hingewiesen.

der Münchener Staatsbibl. jetzt für das *Johannes evangelium* ein zweiter Zeuge aus dem 13. Jahrhundert gefunden ist, nämlich Cod. 162 der Stadtbibl. Toulouse [membr. fol. 215; 32'8 × 21'5 cm (2 col.) saec. 11/12 et 13]. Er enthält fol. 80^r—215^r (saec. 13) den gedruckten Kommentar. Das *Incipit* lautet: *Aquila grandis magnarum alarum longo membrorum ductu...* In ista auctoritate *Johannes evangelista* in *scribendo evangelium*. Schluß fol. 215^r: „*spiritus sapientie aperiat, qui cum patre verbi et ipso verbo trinus et unus regnat per omnia secula seculorum. Amen*“. Da an der Echtheit des Kommentars kein Zweifel besteht, bleibt die Hs bei ihrem Alter trotz der Anonymität wertvoll für die Textgestaltung.

Betreffs der Bücher des Alten Testamente kann ich zunächst ein wichtiges Zeugnis bringen, das bei Weiß fehlt. Cod. 34 der Stadtbibl. Bordeaux [membr. fol. 144; 35 × 23'5 cm (2 col.) saec. 13] enthält fol. 1^r—144^v den Kommentar zu allen zwölf Kleinen Propheten. Die gleichzeitige Rubrik fol. 1^r lautet: *Incipit opus domini Alberti super XII prophetas*. Dann: *Eccli XLIX^o. XII prophetarum ossa pullulant de loco suo; nam corroboraverunt Jacob et redemerunt se in fide virtutis sue. In hoc verbo notantur IIII^or, firmitas prophetarum, numerus, sanctitas, utilitas*. Auf fol. 2^r—26^v steht *Osee*: *Verbum domini. Incipit Osee qui contra regem et duas tribus prophetat*. Es folgen mit den *Incipit* des Druckes *Joel* fol. 26^v—37^r; *Amos* 37^r—56^r; *Abdias* 56^r—59^r; *Jonas* 59^r—64^r; *Michaeas* 64^v—76^v¹²; *Nahum* 76^v—83^r; *Habacuc* 83^r—92^r; *Sophonias* 92^r—98^r¹³; *Aggaeus* 98^r—102^r; *Zacharias* 102^r—120^r; *Malachias* 120^r—126^v. Der Schluß lautet: *Usque adhuc Judei referunt ad adventum sui Messye in aurea Jerusalem. Sed nos tales fabulas non curamus. In nomine domini nostri Jesu Christi explicit opus domini Alberti quondam Ratisponensis episcopi super duodecim prophetas*. Darauf folgt fol. 127^r—144^r in anderer Schrift des 13./14. Jahrhunderts ein Kommentar zu den Klageliedern des *Jeremias*: *Ecce videntes clamabunt angeli pacis, amare flebunt. Ys. XXXIII. Videntes dicuntur dupliciter sensu et intellectu: sensu quantum ad litteralem materiam. Der Kommentar schließt fol. 144^r „ne ultra memineris iniquitatis nostre. Explicant treni. Amen“*. Auf fol. 144^r—v folgt mit der Rubrik „*Non Alberti*“ die Frage: *Utrum suffragia prosint dampnatis. Dicit Augustinus, quod ad hoc prosunt suffragia mortuis, ut tollerabilior sit eorum dampnacio... „nec publice orare consuevit ecclesia. Hec igitur breviter de memoria defunctorum sint dicta*¹⁴“.

¹² Hier fehlt der Kommentar zum Prolog des Hieronymus.

¹³ Auch hier vermißt man den Kommentar zum Prolog.

¹⁴ Eine andere Hs des 14. Jahrhunderts Cod. Vat. lat. 713 mit den Kleinen Propheten, den Threni und Baruch ist jüngst von A. Pelzer ausführlich beschrieben: *Codices Vaticani latini* t. 2 p. 1 (Romae 1931) 34 f.

Diese Hs ist deshalb von großer Bedeutung, weil sie ein klar ausgesprochenes Zeugnis des 13. Jahrhunderts für die Echtheit des Kommentars zu den Kleinen Propheten enthält. Da vor der letzten Frage ausdrücklich bemerkt ist: „Non Alberti“, so folgt, daß nach Ansicht dieses spätestens dem Beginn des 14. Jahrhunderts angehörenden Schreibers auch der vorhergehende Kommentar zu den Threni, der mit dem Druck übereinstimmt, ein Werk Alberts ist.

Es sei hier kurz ein Irrtum des verdienten Herausgebers der Kataloge der Kollegien Oxfords, H. O. Cox¹⁵, und des ihm folgenden M. Weiß berichtigt. Cod. 22 [membr. fol. 173; 24'2 × 16 cm (2 col.) saec. 13 in. vel med.] enthält fol. 1^r—163^v einen Kommentar zu den Kleinen Propheten, der zwar mit fast den gleichen Worten „Ossa duodecim prophetarum pullulant de loco suo. Nam corroboraverunt Jacob“ beginnt, dann aber fortfährt: *Hoc legitur in fine Ecclesiastici.* Er endigt fol. 163^v „non erit amplius, sed sedebit Jerusalem secura“¹⁶. Derselbe Kommentar findet sich auch in Cod. 53 fol. 88^r—218^v des Oriel College zu Oxford und in Cod. 1004 der Stadtbibl. Troyes. Es ist die Erklärung des Stephan Langton zu den Kleinen Propheten.

Wir kommen zu den Großen Propheten. Isaias und Jermias sind im Druck nicht vorhanden. Beiden ist man in letzter Zeit auf die Spur gekommen. E. Meerssemann konnte auf der Albertus-Magnus-Woche in Rom darauf aufmerksam machen, daß eine im vorigen Jahrhundert im Besitz von Sir Philipps in Middlehill gewesene und von M. Weiß genannte Hs anscheinend in die Preußische Staatsbibl. gekommen sei. Nähere Angabe wußte er nicht zu machen. Beim Durchblättern meiner Notizen aus Katalogen und Hss fand ich dann, daß nach dem geschriebenen Katalog in Cod. 500 der Universitätsbibl. Leipzig ein Albert zugeteilter Isaiaskommentar sein müsse. Dank dem Entgegenkommen des Herrn Bibliotheksdirektors Dr. Glauning war ich bald im Besitz von Photographien des ersten und letzten Blattes. Ich lasse die auf Grund dieser Blätter möglichen Angaben folgen.

Es handelt sich um eine wohl dem 15. Jahrhundert angehörige, sorgfältig geschriebene und wenigstens zu Anfang auch verbesserte Hs. Sie beginnt: *Isaias propheta in spiritu magno vidi ultima et consolatus est lugentes Syon usque in sempiternum. Eccli XLVIII. Ysaias propheta a quinque commendatur sc. a nominis ad materiam congruitate, ab istius scientie inspiracione, a visionis qualitate, ab operis utilitate et a veritatis firmitate et eternitate. Nominis ad materiam congruitas notatur, cum dicitur „Ysaias“.* Der Schluß lautet: *et eterne beatitudinis facit participem. Psalmus „refloruit caro mea et ex volun-*

¹⁵ Catalogus Codd. MSS qui in Collegiis Aulicis Oxoniensibus hodie adservantur I (Oxoniae 1852) Balliol Coll. 6.

¹⁶ Zur Kenntnis des Schulbetriebes zu Anfang des 13. Jahrhunderts ist eine Stelle fol. 1^v nützlich: *Perlecta littera cum glosis usque ad hunc locum „et concepit adhuc etc.“ redi ad principium exponendo allegorice: Osee sinificat (!) Christum.*

tate mea confitebor illi". Item psalmus „non dabis sanctum tuum videre corrupcionem. Notas michi fecisti vias vite“. Explicit postille domini Alberti super Ysayam prophetam. Die Unterschrift stammt von der Hand des Schreibers. Selbstverständlich gibt diese eine Hs keine völlige Sicherheit; aber doch einen wichtigen Hinweis. Aus inneren Gründen lässt sich bei den mir vorliegenden Proben weder ein entscheidender Beweis für die Echtheit führen noch gegen sie.

Eine wichtige Bestätigung der Echtheit verdanke ich Herrn Direktor Dr. Degering und Herrn Oberbibliothekar Dr. Boeckler an der Berliner Staatsbibl. Die von P. E. Meersseman signalisierte Hs befindet sich tatsächlich in der Preußischen Staatsbibl. als Cod. lat. fol. 809. Es ist eine Papier-Hs des 15. Jahrhunderts mit 301 beschriebenen Blättern, die am Ende die Jahreszahl 1452 trägt. Incipit und Explicit sind dieselben wie im Leipziger Codex. Der Titel lautet hier: Incipit opus domini Alberti episcopi quondam Ratisbonensis ordinis fratrum predicatorum super Ysayam prophetam. Prohemium. Quadragesimo VIII. Ysaias propheta spiritu magno vidit ultima... Das Explicit heißt: Notas michi fecisti vias vite. LXX. Similiter. Explicit postille venerabilis Alberti Magni super Ysaiam prophetam finite et complete anno domini millesimo quadragesimo quinquagesimo secundo. Die Zuteilung ist von gleichzeitiger Hand. Besonders wertvoll ist nun, daß nach den Feststellungen von Herrn Direktor Degering die Hs aus S. Barbara in Köln stammt, wohin sie als Geschenk des „domini pastoris ecclesiae sanctae Columbae in Colonia“ gekommen war. Später wanderte sie zu dem bekannten Exegeten van Eß, von dort an Philippus und dann durch Hiersemann 1916 an die Preußische Staatsbibl. Durch diese Kölner Bezeugung hat die Zuteilung der Leipziger Hs natürlich bedeutend an Wert gewonnen. Eine Gegenprobe bestände darin, daß man die nach einer Mitteilung von P. Meersseman bei Petrus von Preußen aufgeführten Stellen in den beiden Hss aufsuchte.

Auch für Jeremias und Baruch konnte ich im letzten Jahre ein handschriftliches Zeugnis feststellen, nämlich Cod. 103/129 der Seminarbibl. Brügge (ehemals Zisterzienserabtei Dunes) [membr. fol. II + 176; 29,5 × 23 cm (2 col.) saec. 15]¹⁷. In ihm folgt auf eine Übersicht über die aristotelische Politik fol. 54v—77r der Kommentar zu Baruch. Anfang: Benedictus qui venit in nomine domini. Ps. In hoc verbo auctor, auctoritas et causa huius libri demonstratur. Auctor quia Baruch... „Et hec verba libri“ et cetera. Liber in tres partes dividitur. Primo enim describitur auctor, secundo fructus sive utilitas subiungitur ibi: „Et legit Baruch.“ Schluß: misericordia et veritas precedent faciem tuam. Beatus populus qui scit iubilacionem. Explicit Albertus super Baruch. Auf fol. 77v—81v folgt ein Bruchstück aus dem Jeremiaskommentar mit der Überschrift: Albertus super Jeremiam. „Et factum est verbum domini ad me.“ Prophecia hic ponit[ur], que secundum divisionem tituli in duas partes dividitur. In quorum prima describitur perfectio prophete ad prophetandum. Schluß: „edi-

¹⁷ Ich möchte eigens hervorheben, daß, wie ich nachträglich erfahren, diese Hs bereits kurz vor mir von P. E. Meersseman eingesehen wurde, der einen Teil derselben veröffentlichen wird. Wenn M. Weiß von einer Jeremias-Hs in Bordeaux spricht, ist dies vermutlich ein Versehen. Ich habe dort nur die Threni feststellen können.

fices et plantes". Edifices edificia virtutum Exodi 1... Dei agricultura estis. Ps. Plantabis eos in mente hereditatis tue. Dieselbe Hand schreibt noch: Non erat plus in exemplari. Der letzte Teil der Hs kommt für uns nicht in Betracht. Diese Hs stammt allerdings erst aus dem 15. Jahrhundert. Die Unterschrift allein bietet also keine vollgültige Bürgschaft. Es ist aber zu beachten, daß die Form der Kommentierung durchaus dem 13. Jahrhundert entspricht. Ferner stimmt der vorhergehende Baruchkommentar, der ebenfalls Albert ausdrücklich zugeteilt wird, mit dem gedruckten Kommentar und dem oben erwähnten in Cod. Vat. lat. 713 überein. Aus diesen Gründen glaube ich, daß wir die Echtheit auch des Jeremiaskommentars mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen.

Ganz eigenartig liegen die Verhältnisse bei der Erklärung des Buches Daniel. Wir besitzen einen gedruckten Kommentar in den Ausgaben von Jammy und Borgnet. Und bis jetzt finde ich keinerlei innere Gründe, die uns die Autorschaft Alberts als verdächtig erscheinen ließen. Ja, nach Weiß gibt es in Basel und Bologna Hss dieses Kommentars, die dem 13. Jahrhundert angehören. Die Baseler Hs habe ich eingesehen. Es ist Cod. B IV 14 [membr. fol. 137; 31'2 × 21'8 cm (2 col.) saec. 14], die fol. 1^r—85^r den von M. Weiß zuerst veröffentlichten Jobkommentar Alberts enthält und dann auf fol. 86^r—137^r die gedruckte „postilla super Danielem“. Freilich ist die Hs anonym; erst eine Hand des 14. oder wohl eher 15. Jahrhunderts schreibt auf einem an der Rückseite des Deckels aufgeklebten Zettel: Postille Alberti super Job et Danielem. Da aber der Jobkommentar wohl sicher echt ist, liegt einstweilen kein Grund vor, die Richtigkeit der zweiten Angabe zu bezweifeln.

Nun wollte es ein glücklicher Zufall, daß ich mit Hilfe des nur handschriftlich vorhandenen Katalogs der Conventi Soppressi in der Laurenziana zu Florenz einen zweiten Danielkommentar entdeckte, der aus dem alten Dominikanerkloster Santa Maria Novella stammt. Es ist Cod. 280 (früher 457) Conventi Soppressi (S. Maria Novella) der Biblioteca Laurenziana [membr. fol. 293; 29'5 × 21'3 cm (2 col.) saec. 13]. Die Hs gibt uns mehr als ein Rätsel auf. Doch zuvor eine kurze Beschreibung des Inhaltes.

F. 1^v lesen wir: Iste liber est fratrum predicatorum conventus sancte Marie Novelle de Florentia. Eine Hand des 14. Jahrh. schreibt: Postilla super Leviticum, Librum sapientie, Ezechiem, Daniel fratribus Alberti Theotonici, Daniel, Matheum sancti Thome de Aquino per alium recollecta. Es folgen: 1. Super Leviticum fol. 2^r—28^v. Vocavit autem Moysen etc. Quoniam legis est ordinare et in casu contra ordinata dispensare, sacerdos autem est minister legis, propter quod sacerdos est exequi ea quae spectant ad ordinacionem legis et que ad dispensacionem. ... fol. 28^v „hec sunt precepta“, recapitulacio, quasi dicat hec que audistis bene debetis servare, quia precepta sunt domini et per fidelem nuncium sc. M. per Moysen. — 2. Super librum Sapientie fol. 29^r—47^v. Come[dite], amici, et bibite et inebriamini, carissimi.

Cant. V. In his verbis possunt notari IIII: Causa efficiens libri Sapientie, secundo causa materialis, tertio finalis sive modus agendi. Ista verba sunt amantis et possunt attribui phyloni... fol. 47^v „sed pocius compascens. Exo III. Videns vidi etc. et hec racio tocius in omni loco. Explicit. Deo gracias.“ — 3. Postille super Ezechielem, et sunt fratrum predicatorum de Florencia fol. 45^r—186^r. Apoc. VIII. Vidi et audiui vocem unius aquile volantis per medium celum dicentis voce magna: Ve, ve, ve hominibus in terra. In hiis verbis ostenditur causa et materia scribendi apud Ezechielem, tempus et auctor. Per aquilam enim... fol. 186^r „fuerunt ordinata a Moyse in numeris. Et hoc satis patet ex Glosis. Explicant postille super Ezechielem.“ — 4. Super Danielem fratris Alberti Theotonici. Dominus frater Albertus super Danielem prophetam fol. 186^r—194^r. Ecclesiastici XXIII¹⁰. Doctrinam quasi prophetiam effundam usque ibi „in evum sanctum“. Tria dicuntur hic, ex quibus adquiritur materia et divisio istius prophetie sc. Danielis. Quod enim primo dicitur „Doctrinam quasi prophetiam effundam“ convertendum est sic, quod effundam prophetiam quasi doctrinam... fol. 186^v: Premittitur autem prologus, quem dividimus in tres partes. Primo assignatur necessitas et difficultas translacionis Ieronimi post LXX et Theodotionis translacionem; in secunda tangit calumpnias diversorum... fol. 187^r: „Anno tercio.“ Hic incipit propheta, que primo dividitur in duas partes, hoc est quod in prima parte continetur... fol. 194^r: XIII [capitulum] Erat vir. Hic in fine adduntur due hystorie sc. de Susanna et Bolis (!) ydolo... „et tunc contrarium videtur. Ex hoc lapidati sunt.“ — 5. Daniel fol. 194^r—208^r. Optavi et datus est michi sensus et venit in me spiritus... VII Sap. Ex verbo isto possunt extrahi cause introductoris in libro Daniel: Efficiens, materialis... fol. 195^v: Primum capitulum. Anno III¹⁰ cetera sive pater intelligatur... fol. 208^r: „et Daniel comedit. Benedictus Deus. Ave Maria, gracia plena, dominus tecum, benedicta tu in mulieribus. Amen.“ — 6. Expositio sancti Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum super evangelium beati Mathei per alium recollecta. fol. 202^r—293^v. Sume tibi librum grandem et scribe in eo stilo hominis. Hec verba scripta Ysa[ias] VIII. In quibus insinuatur quadruplex causa huius libri: Primo efficiens, secundo materialis „librum grandem“, tertio finalem „et scribe in eo“... „Matheus ex Iuda.“ Istud prohemium Ieronimi dividitur in IIII partes, primo describitur auctor huius evangelii, secundo ordo... fol. 210^r: „Liber generacionis etc.“ Hic liber potest dividi in titulum, tractacionem sive tractatum... fol. 293^v: „celestium, terrestrium et infernum“.

Die ersten fünf Teile gehören eher der Mitte als dem Ende des 13. Jahrhunderts an. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die Entwicklung anscheinend in Italien etwas langsamer als in Frankreich vor sich ging. Der letzte Teil ist wohl etwas jünger. Die Inhaltsangabe fol. 1^v und ebenso die Überschrift fol. 202^r sind aus dem 14. Jahrhundert. Dagegen stammt die Bemerkung „super Danielem fratris Alberti Theotonici“ von der Hand des Schreibers.

Wir haben also in einer Dominikanerhs die gleichzeitige Bezeugung für ein Bruchstück eines Danielkommentars, der vom Druck durchaus verschieden ist. Solche gleichzeitige Zuteilungen, wenngleich nicht unfehlbar, fallen doch schwer ins Gewicht. Es bleibt also zu untersuchen, ob es andere Hss des gleichen Kommentars gibt und ob

innere Kriterien in positivem oder negativem Sinne die Frage entscheiden können. Weder Quétif-Echard noch die Initienverzeichnisse von Hauréau und Schmeller führten hier weiter. Da die übrigen Teile der Hs aus Paris stammen dürften und die Form des lebendigen Lehrvortrages stark hervortritt, scheint es sich um ein Reportatum einer Pariser Vorlesung Alberts zu handeln.

Zu den übrigen Werken der interessanten Hs kann ich bis jetzt Folgendes sagen: Der Kommentar zum Leviticus ist nach Echard ein Werk des englischen Dominikaners Wilhelm von Alton (de Altona), der kurz nach 1260 in Paris lehrte. Die Postille zu Ezechiel findet sich nach dem Initienverzeichnis von Hauréau vielleicht anonym im Cod. lat. 15582 fol. 218 der Pariser Nationalbibl. Allerdings sind die Worte „In his verbis rememoratur causa et tangitur materia scribendi“ etwas verschieden, so daß einstweilen keine Gewißheit besteht. Der zweite Danielkommentar kommt nach Hauréau anonym im gleichen Cod. lat. 15582 der Bibl. fol. 1 vor. Es wäre also zu untersuchen, ob nicht beide Kommentare denselben Verfasser haben.

Die Erklärung zu Matthäus, die von dem unter den Werken des hl. Thomas gedruckten Kommentar durchaus verschieden ist, soll nach dem Initienverzeichnis von Schmeller im Cod. lat. 23620 der Münchener Staatsbibl. als Werk des Petrus von Tarantasia vorkommen. Näheres kann ich nicht sagen, da die Nummer im Katalog nicht genannt ist. Auffallend ist aber, daß weder das Stamser Verzeichnis noch Echard einen Matthäuskomentar des Petrus kennen. Hauréau nennt als Hs mit gleichem Incipit Cod. 127 von Tours. Da dieser Codex jedoch ebenso wie Cod. S. Croce Pl. 8 dext. 11 der Laurenziana im Incipit „que scripta“ statt „scripta“ hat und da letztere Hs einen ganz verschiedenen Kommentar enthält, so ist die Gleichheit mit Cod. 127 Tours sehr zweifelhaft. Ob es sich bei unserer Hs wirklich um ein Reportatum von Thomas handelt, wie die nach 1323 geschriebene Angabe will, müßte erst untersucht werden, wenngleich die Behauptung wenig wahrscheinlich klingt. Ohne ein bestimmtes Urteil abgeben zu wollen, denke ich wegen gewisser Ähnlichkeiten mit den Kommentaren des Wilhelm von Alton eher an diesen Schüler und vielleicht unmittelbaren Nachfolger des hl. Thomas als Verfasser¹⁸.

Als positives Ergebnis, das freilich vor seiner endgültigen Annahme noch einmal überprüft werden müßte, bleibt uns, daß wir nunmehr auch den Isaiaskomentar Alberts kennen, ferner ein Bruchstück aus Jeremias und wohl ein Reportatum von Daniel. Als vorläufige Vermutung möchte ich aussprechen, daß die bis jetzt bekannten

¹⁸ Nach dem Stamser Katalog hat Wilhelm einen Matthäuskomentar verfaßt. Im Cod. B. III 20 (saec. 13) der Baseler Universitätsbibl. haben wir fol. 1^r—91^v eine Erklärung der Proverbia und fol. 93^r—144^v eine solche des Ecclesiastes vom gleichen Verfasser.

alttestamentlichen Kommentare des Heiligen, mit Ausnahme wohl der Erklärung der Perikope *De muliere forti*, die ein eigenes Genus bildet, wesentlich früher anzusetzen sind als die an Wert weit höher stehenden Erklärungen zu den Evangelien¹⁹, wie ja auch bei Thomas die Kommentare zu den Propheten an den Anfang der exegetischen Lehrtätigkeit gehören.

Nachtrag. Für die Wiederauffindung des Ezechielkommentars kann ich eine Spur angeben, die vielleicht zum Ziele führt. Im Staatsarchiv zu Bologna liegt ein um 1390 entstandener Katalog der Hss von S. Domenico, Archivio di S. Domenico 240/7574. Aus den Auszügen, die ich vor mehreren Jahren über Hss der Scholastiker gemacht habe, teile ich das auf Albert Bezugliche mit: Item in quinta bancha [a latere dextro] ... Item commentum fratris Alberti super libros Physicorum; De anima et De sensu et sensato eiusdem. Item Ethica, Politica, Methaphysica et De problematibus eiusdem. Item librum Methaurorum fratris Alberti... In 6^a bancha... Item commenta super De celo et mundo, De proprietatibus elementorum, De natura loci, De vita et morte, De generacione et corrucione fratris Alberti... Item liber De mineralibus magistri Alberti... In 7^a bancha... Item 2^a pars Summe magistri Alberti Theotonici... Item pars Summe magistri Alberti... In 9^a bancha... Item tertius sentenciarum fratris Alberti Theotonici... Item secundus sentenciarum magistri Alberti Theotonici... In XXII^a postilla super Lucham fratris Alberti Theotonici ord. pred. Item postilla eiusdem super Trenos, Baruch, Daniel et Prophetas minores... Item exposicio domini fratris Alberti Theotonici super Danielem et Eccechielern.

Von allen exegetischen Werken konnte ich bis jetzt nur feststellen den Kommentar zu den Kleinen Propheten in Cod. 777 (1538) der Universitätsbibl. Vgl. L. Frati, Indice dei Codici Latini conservati nella R. Biblioteca Univ. di Bologna: Estratto dei Studi Italiani di Filologia classica (1909) 349.

M. Weiß gibt für Bologna auch einen Danielkommentar an. Doch finde ich denselben bis jetzt nicht in den Katalogen der Universitäts- oder Stadtbibl. Falls dieser mit einem Ezechielkommentar verbunden wäre, hätte man auch diesen gefunden. Der gedruckte, aber unechte Kommentar zur Apokalypse findet sich auch anonym in Cod. A. 919 der Stadtbibl. Bologna (S. Domenico). Vgl. C. Lucchesi, Inventari dei manoscritti della Biblioteca Comunale dell' Archiginnasio di Bologna 2, Firenze 1925, 90. Der Matthäuskommentar „Sume tibi librum grandem... Hec verba scripta Ysa VIII“, den Cod. Laurentianus Conv. Soppr. 280 Thomas zuteilt, steht in Cod. lat. 7941 der Münchener Staatsbibl. (Kaisheim) fol. 1^r–93^v in einem Band mit den Paulinen des Petrus von Tarantasia. Er ist wahrscheinlich vor 1265 zu Paris entstanden. Obwohl eine nicht viel spätere Hand fol. 1^r am Rand vermerkt „Albertus“, ist er vom Kommentar Alberts durchaus verschieden.

¹⁹ Dies gilt meiner Ansicht nach auch vom Jobkommentar, trotz der mir höchst zweifelhaft erscheinenden Datierung nach 1274 im Cod. lat. 50 (saec. 15) der Münchener Staatsbibl.

Besprechungen.

Alexandri de Hales Ordinis Minorum *Summa Theologica* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus III. Secunda pars secundi libri. 2^o (LXIV u. 859 S.) Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam 1930, ex typographia Collegii S. Bonaventurae. L 200.—.

In einem Abstand von nur zwei Jahren ist der dritte Band der *Summa* Alexanders dem zweiten gefolgt. Er enthält die Quästionen 94—171 des zweiten Buches, in denen die Lehre von der Sünde im allgemeinen, von der Sünde der Engel und Menschen, von der Erbsünde, von schwerer und läßlicher Sünde und von den einzelnen Gattungen der Sünde behandelt wird. Auch dieser Band ist unvollständig geblieben. Da die hohen Vorzüge der Ausgabe heute allgemein bekannt und ebenso das Vorangehen in der Einleitung, in der Textgestaltung und in den Anmerkungen wesentlich das Gleiche geblieben ist, so erübrigt sich diesmal ein näheres Eingehen auf diese Punkte. Besonders hervorheben möchte ich jedoch, daß auf fast sieben Seiten zu Nutz und Frommen aller Herausgeber scholastischer Werke ein Verzeichnis der in den ersten drei Bänden der *Summa* enthaltenen falschen Zitate geboten wird, das ebenso wie der ganze Zitatennachweis die Frucht großer Mühen ist. Im zweiten Teil der Einleitung findet sich eine wertvolle Übersicht über die Moral der *Summa*.

In der Besprechung des zweiten Bandes (Schol 5 [1930] 276—280) hatte ich einige Wünsche betreffs Zeilenzählung, Aristoteleszitierung und Beigabe der älteren Einteilung ausgesprochen. Die Herausgeber wenden sich in dem „*Benevolo Lectori*“ sehr lebhaft gegen solche Ausstellungen und erklären, sie würden bei der angewandten Methode beharren. Nun, das ist ihr gutes Recht, und damit könnte die Kontroverse abgeschlossen sein. Da jedoch auch andere Herausgeber von mittelalterlichen Texten sich ähnliche Fragen vorlegen müssen, ist es vielleicht nützlich, noch einmal kurz darauf einzugehen. Das Fehlen der Zeilenzählung und die Bezeichnung der einzelnen Varianten durch Buchstaben wurde als Mangel empfunden, nicht weil ein solches Verfahren veraltet ist; vielmehr veraltet dieses Verfahren mehr und mehr, weil es verschiedene Unzuträglichkeiten im Gefolge hat. So ist das Auffinden eines Zitates bedeutend erleichtert, wenn zugleich die Zeile angegeben wird; ferner sind die vielen Buchstaben im Text alles andere eher als eine Verschönerung des Satzbildes; endlich ist der Übergang von der Variante zum Texte, der gerade bei textkritischen Studien sehr häufig vorkommt, durch das Fehlen der Zeilenzählung bedeutend erschwert. Diese Gründe haben dazu geführt, daß in den letzten Jahren neben der Leonina-Ausgabe des hl. Thomas die von den Herausgebern als Kronzeugen angeführten Baeumker-Beiträge und die Bibliothèque Thomiste zu dem neueren System übergegangen sind. Übrigens hatten sowohl Baeumker als Holder-Egger und Delehaye in seinem *Syntaxarion* seit langem die Zeilenzählung eingeführt. Wenig überzeugend ist gleichfalls die Rechtfertigung der unglücklichen neu eingeführten Zitationsweise durch den Hinweis auf einige Verschiedenheiten und Fehler in den alten Einteilungen. Es war natürlich nicht notwendig, die Einteilung des seltenen Inkunabeldruckes von Koberger überall beizudrucken. Eine Konkordanz am Schluß oder Anfang des Bandes wäre allerdings durchaus notwendig gewesen; ebenso vermißt man bis jetzt eine Übersicht über die alten Drucke. Die unbedeutenden Fehler und Ungleichheiten der Kölner und Venediger Ausgabe hätten

sich durch zwei einleitende Sätze ohne jede Mühe korrigieren lassen. Wenn endlich die Behauptung, einige wollten in folgender Weise zitieren: 1, 2 inq. 2 tr. 2 sect. 1 q. 2 tit. 1 m. 2 c. 1 a. 2 (einen solchen Artikel gibt es übrigens in der Summa gar nicht, wohl aber einen in der Form entsprechenden, wie ich ihn zitiert hatte), gegen meine Ausführungen gerichtet ist, so möchte ich doch bemerken, daß ein solcher Unsinn mir wirklich nicht in den Sinn gekommen ist. Ich führe eine derartige Zitation gerade an, um ihre Unmöglichkeit darzutun. Ob freilich eine solche Einteilung, die man niemals gebrauchen kann, große Bedeutung hat, wäre eine andere Frage. So möchte ich nochmals den Wunsch aussprechen, daß bei der Herausgabe anderer scholastischer Werke Neueinteilungen, die einen Umsturz der Zitierung und in deren Gefolge Erschwerung des Studiums und unnützen Zeitverlust herbeiführen, möglichst unterbleiben.

Über den Anteil Alexanders an der Summa und über deren Quellen wird sich wohl nach einigen Jahren angestrengter Forschung einiges mehr sagen lassen. In diesem Band verweisen die Herausgeber sehr häufig auf die Summa de virtutis des Johannes de Rupella, ohne die Frage der Priorität zu entscheiden. Meines Erachtens ist durch die Untersuchungen O. Lottins diese Frage zuungunsten Alexanders gelöst. Von den Hss des Alexanderkomplexes ist leider nur Cod. 138 Assisi benutzt — eine weitergehende Benutzung hätte noch manche Quellen erschlossen; z. B. ist q. 122 De mendacio in Cod. Bodl. 292 und anderen Hss zum guten Teil wörtlich enthalten; viele Berührungen, auf die schon Lottin hingewiesen hat, finden sich auch bei einer Reihe von anderen Fragen. Allerdings hätte eine solche Untersuchung, die später unbedingt gemacht werden muß, die Herausgabe wohl allzusehr verzögert. Interessant ist, daß q. 144 m. 2 (a. 2) in sämtlichen Hss fehlt, dagegen durch den Kontext gefordert wird und in der als Vorlage dienenden Quaestio des Cod. 138 Assisi vorhanden ist. Sollte da nicht viel eher ein Fehler des Redaktors als eines Schreibers vorliegen? Auffallend ist es auch, daß allein in diesem Bande die Herausgeber den Text an nicht weniger als 125 Stellen gegen die Hss ändern mußten. Sollten nicht auch hier manche Fehler schon bei der Kompilation entstanden sein? — Die wertvolle Ausgabe gibt der Forschung einen kräftigen Anstoß, die verwickelten Fragen, welche die Summa aufwirft, im Auge zu behalten und langsam deren Lösung zu fördern.

Fr. Pelster S. J.

Iung, N., *Un franciscain, théologien du Pouvoir pontifical au XIVe s.*, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII (L'Église et l'Etat au moyen âge. Ed. H.-X. Arquilliére. III). gr. 8° (VII, II u. 245 S.) Paris 1931. Fr 25.—.

Einen begeisterten Vorkämpfer des Papsttums in seiner Auseinandersetzung mit dem Imperium zeichnet I. in dem Franziskanertheologen Alvaro Pelayo. In P.s Auffassung von der Fülle der Gewalt im Papsttum und seiner Vorrangstellung vor dem Imperium spiegeln sich die Ideen wider, die Bonifaz VIII. in seiner Bulle *Unam sanctam* vertreten hatte, ja P. geht noch darüber hinaus. Der Papst ist Stellvertreter Christi auf Erden, und zwar im vollsten Sinne. Christus hat außer der menschlichen eine göttliche Natur. Als Christi Stellvertreter partizipiert der Papst in gewissem Sinne an beiden Naturen, an der göttlichen Natur dadurch, daß ihm das Geistliche unterstellt ist, an der menschlichen dadurch, daß ihm das Zeitliche untergeordnet ist. So ist der Papst *quasi Deus*. Als solcher hat er unumschränkte Macht nicht nur über die christlichen Völker, sondern — rechtens — über

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. geleugnet. 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.

Söhngen, 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° (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-idealisch 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 Urteils 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 möglichster 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“ stattthat, 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 erkenntnis-theoretische 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° (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 erminenter Bedeutung ist. Was also hier als Religion hingestellt wird, hat mit wirklicher,

menschlicher Religion — dasselbe ließe sich in vieler Beziehung auch von der Ethik sagen — wenig mehr gemein. Eine flache, alle religiösen Begriffe verwässernd umdeutende Kulturreligion der Vorkriegszeit scheint als höchste, reinste Stufe der Religion vorzuschweben.

Die Gefahr der Methode, der auch K. nicht entgehen konnte, liegt darin, daß man glaubt a priori abgeleitet zu haben, was man tatsächlich in der Erfahrung beieinander vorgefunden hat. So sind z. B. die Notwendigkeit der Modifikationen, die Rolle des Subjekts im Ethischen — was ist dieses Subjekt im formalistischen System? —, die Dreidimensionalität des Raumes, die Eindimensionalität der Zeit, das Verhältnis von Raum und Zeit unter der Form einer Ableitung festgestellt und beschrieben. Es fehlt auch jeder Versuch, die Ableitungen als die einzige möglichen nachzuweisen; tatsächlich ließen sich andere genau so gut durchführen, weil eben nicht eine Kategorie, sondern die Wirklichkeit Ausgangspunkt ist und die verschiedenen Formen nur von ihr abstrahierte Realkategorien sind. Ein fernerer Fehler dieser Philosophie besteht darin, daß man glaubt, mit dem Netze dieser abstrakten Kategorien die Dinge selbst eingefangen zu haben, wo doch immer der Stoff, die Qualität, sich dem Zugriffe entzieht.

Die unter den Ableitungen sich versteckenden Beschreibungen haben aber auch ihren Vorteil. Sieht man ab von der metaphysischen Grundlage — auch der Kritizismus treibt Metaphysik, trotz der bei K. zutage tretenden Metaphysikangst —, so finden sich in dem Buche eine Reihe sehr scharfsinniger Untersuchungen. Der Kritik einer Reihe von mathematischen und relativitätstheoretischen Raumauflassungen — gekrümmte Räume, n-dimensionale Räume u. ä. als wirkliche Raumgebilde und nicht nur mathematische Mannigfaltigkeitssysteme — können wir uns völlig anschließen. Die Ausführungen über Raum und Zeit in der Ästhetik treffen sich in vielem mit dem, was in der scholastischen Philosophie über Ausdehnung und Dauer als Realgrundlagen von Raum und Zeit dargelegt wird. Ferner ist als wirklicher Fortschritt zu buchen, daß der ästhetische Akt als Produktion oder Mitproduktion herausgestellt wird; allerdings kommt dies ganz rein nur bei der Musik zum Ausdruck, während bei den anderen Künsten der Charakter des Stoffes gewisse Einschränkungen zur Folge hat. A. Brunner S. J.

Bavink, Bernhard, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie. Vollständig neu bearb. u. erweit. Aufl. gr. 8° (VIII u. 616 S.; 88 Abbildungen u. 1 Tafel) Leipzig 1930, Hirzel. M 23.—; geb. M 25.—.

Wie jüngst Planck in einer Rede vor der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft sagte, „gibt es jetzt in der Wissenschaft kaum noch einen Grundsatz, der nicht von irgend jemand angezweifelt wird, kaum noch einen Unsinn, der nicht von irgend jemand geglaubt wird“. Und je allgemeiner die Unsicherheit, je tiefer die angezweifelten Sätze gelegen sind, desto zahlreicher die Schriften, die von berufener und unberufener Seite in allen möglichen Plätzen, angefangen vom Unterhaltungsblatt bis hinauf zu den hochwissenschaftlichen Akademieberichten, über diese Fragen handeln. Für jemanden, der sich neben seinen eigentlichen Berufsarbeiten über diese Dinge unterrichten will, ist es da eine glatte Unmöglichkeit, sich durch Einsichtnahme der Originalarbeiten auf dem laufenden zu halten. Um so mehr ist es zu begrüßen, wenn ein Berufener die gewaltige Arbeit auf sich nimmt und in einem handlichen Band eine zusammenfassende Darstellung dieser Fragen bietet. Der Verf. hat aber viel mehr geleistet als das, er hat auch überall zu diesen Fragen und den hauptsächlichen Meinungen über sie kritisch Stellung

genommen. In diesen beiden Punkten möchte Ref. das Hauptverdienst der Bavinkschen Leistung sehen, in der vollständigen Behandlung aller Fragen, so viel man sieht, ohne Ausnahme, und in der durchaus selbständigen kritischen Stellungnahme. Der Verf. ist nicht Anhänger irgendeiner Schule; das macht ihm frei, seine Meinung zu äußern, gleichviel ob sie dieser oder jener Richtung zusagt. Er rechnet ebenso klar und bestimmt ab mit dem Dogmatismus in den Naturwissenschaften, wie mit dem entsagungsvoll zurückhaltenden Positivismus. Aber seine Gründe werden in vornehmer Ruhe vorgebracht, ohne abweichende Ansichten Andersdenkender zu schmähen; im Gegenteil, es wird das Gute und Verdienstliche auch beim Gegner hervorgehoben und anerkannt.

Es ist unmöglich, die Unsumme der behandelten Fragen hier auch nur zu nennen. Das Buch zerfällt in 4 Teile, von denen der erste der weitaus umfangreichste ist (226 S.). Unter der Überschrift „Kraft und Stoff“ behandelt er die zahlreichen großen Fragen, die von der neueren Physik aufgeworfen wurden. Dann folgen im 2. Teil (46 S.) die Fragen über das Universum und die Stellung der Erde unter den anderen Himmelskörpern. Der 3. Teil (158 S.) mit der Überschrift „Materie und Leben“ behandelt das Gebiet des Lebens, Entstehung, Entwicklung, Abstammung, Vererbung u. dgl. Im 4. Teil „Natur und Mensch“ wird (auf 97 S.) die Stellung des Menschen in der Schöpfung besprochen, sein Entstehen, seine besonderen Fähigkeiten, dann Sprache, Kultur, Technik, Kunst. Wie schon aus der kurzen Andeutung hervorgeht, zieht der Verf. seine Kreise weiter, als man es gewöhnlich in der Naturphilosophie findet. Man kann ihm das Recht nicht bestreiten. Auch die Menschenseele gehört zur Natur, und die Frage nach dem Entstehen der Welt ist auch eine Frage, die den Naturforscher angeht. Diese Fragen haben aber noch eine andere Seite, und die Behandlung unter den Problemen der Naturwissenschaften bringt doch leicht eine gewisse Einseitigkeit mit sich, die hier allerdings sehr stark dadurch gemildert wird, daß Verf. durchweg eine sehr ausgereifte und abgeklärte Ansicht zum Ausdruck bringt. Sein Standpunkt ist im allgemeinen der des gläubigen Christen, und wenn auch der Katholik in manchen Punkten anders urteilen wird, so ist das einmal nur in Fragen der Fall, die in diesem Buche eine mehr nebensächliche Rolle spielen, und anderseits werden solche Ansichten stets mit einer unverhüllten Achtung vor den religiösen Dingen ausgesprochen.

Wer sich daher von Berufs wegen mit diesen größten Fragen, zu denen die Menschheit bis heute vorgedrungen ist, beschäftigen muß, aber auch wer nach des Tages Mühen und Sorgen in stillen Stunden den Geist erheben möchte durch einen Blick in ein friedlicheres Land, der findet in B.s Werk diese Dinge mit großer Vollständigkeit dargestellt, mit wohltuender Ruhe und Sachlichkeit besprochen.

Th. Wulf S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Ephesus 431—1931.

113. Die Enzyklika „*Lux veritatis*“ zum 1500jährigen Jubiläum des Konzils von Ephesus ist vom Weihnachtstag des Jubiläumsjahres unterzeichnet (AAS 23 [1931] 493—517). Besonders drei Dogmen, so führt Pius XI. aus, sind durch das Ephesische Konzil ins Licht gerückt worden: „scilicet, unam esse Iesu Christi personam, eandemque divinam; B. V. Mariam reapse ac vere Dei Genitricem esse ab omnibus agnoscendam atque venerandam; itemque divinitus inesse Romano Pontifici, cum de fide ac moribus caussa agatur, supremam, summam, nullique obnoxiam, in omnes ac singulos christifideles, auctoritatem“ (495). Von Nestorius wird gesagt: „Elatissimum nempe vir, duas integras hypostases, humanam scilicet Iesu et divinam Verbi in uno quodam communi „prosopo“ (quod dicebat) convenisse reputans, miram illam substantialemque duarum naturarum unionem, quam hypostaticam vocamus, infinitius est“ (496). Gegen die Versuche, Nestorius von der Makel der Häresie reinzuwaschen und dagegen Cyril, ja Papst Zölestin und das Konzil, der feindseligen Gesinnung und der Verleumdung zu zeihen, wendet sich der Papst mit den Worten: „Verumtamen inani huiusmodi ausu atque temerario universa reprobando reclamat Ecclesia, quae et nullo non tempore Nestorii damnationem agnoverit iure meritoque prolatam, et Cyrilli doctrinam orthodoxam tenuit“ (504) — übrigens ein Gedanke, den auch Pesch, Nestorius als Irrlehrer (Paderborn 1921) S. III hervorgehoben hat. Den Zusammenhang zwischen der göttlichen Mutterenschaft Mariä und ihrer Eigenschaft als Mutter der Menschen lehrt der Papst in dem Satz: „Ipsa scilicet ex hoc quod humani generis peperit Redemptorem, nostrum quoque omnium, quos Christus Dominus fratres habere voluit, quodammodo exsistit benignissima mater“ (514). Deneffe.

114. Nießen, J., Ephesus. Die letzte Wohnstätte der hl. Jungfrau Maria. Zum Fünfzehnhundertjahr-Jubiläum des Konzils von Ephesus. gr. 8° (62 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 1.80. — Der Verf., bekannt durch sein Buch „Panagia-Kapuli“ (1906) über das Haus der Mutter Gottes bei Ephesus und durch seine „Mariologie des hl. Hieronymus“ (1913), bietet hier, öfters unter einfachem Hinweis auf seine Mariologie des hl. Hieronymus, eine Zusammenstellung und Verarbeitung altchristlicher Texte über die Größe und Würde der Mutter Gottes, über ihr Lebensende und ihr Grab und über ihr Wohnen in Asia-Ephesus, wobei auch manche Nebenfragen, z. B. über die zwei Johannes (41 A. 167) und über die Abfassungszeit der Apokalypse (47 A. 192) zur Sprache kommen. Er vertritt die Ansicht, daß Maria die letzte Zeit ihres Lebens in bzw. bei Ephesus zugebracht hat und dort auch gestorben ist. Verschiedentlich wird auf die Himmelfahrt Mariä Rücksicht genommen und betont, daß die alten Schriftsteller davon nichts wüßten (29, 4) oder gar ihre Auferstehung erst von der Zukunft erwarteten (34). D.

115. Krebs, E., Gottesgebärerin. Ein Erinnerungsblatt zum 1500. Jahrestag der feierlichen kirchlichen Approbation dieses Ehrentitels 11. Juli 431. (Görres-Gesellschaft, 1. Vereinsschrift für 1931.) gr. 8° (69 S.) Köln 1931, Kommissionsverlag Bachem. M 3.50. — Die Hauptfrage, die diese nicht sehr umfangreiche, aber vorzüglich gearbeitete dogmengeschichtliche Untersuchung beantwortet, ist die, „ob mit dem Konzilsbeschuß von Ephesus nur eine Ausdrucksweise gebilligt oder

wirklich das alte Glaubensgut über Christus gegen eine gefährliche Neuerung geschützt worden ist“ (7). Das letztere ist der Fall. K. geht von der Art der frühkirchlichen Überlieferung des Christusdogmas aus. Sie geschah durch die Redeweise der Idiomenkommunikation, deren natürliche Folge der schon zu Origenes' Zeit vorhandene Titel Gottesgebärerin war. Nestorius unterschob den Rechtgläubigen falsche Lehren, die sie nie vorgetragen hatten, während er selbst irrig über die Person Christi lehrte. Ausführlich werden die Vorgänge geschildert, die schließlich zum Konzil führten. Dieses selbst wird kurz behandelt. Die Frage, ob Cyril in der Sitzung vom 22. Juni wirklich als päpstlicher Legat handelte, wird offen gelassen. „Mindestens seit dem 11. Juli 431 ist die feierliche Entscheidung des unfehlbaren Lehramtes für uns verkündet“ (68). Erquickend ist die Art, wie die nestoriusfreundlichen Bemerkungen eines Schwartz und Caspar zurückgewiesen werden (54 ff.; vgl. 6).

D.

116. *M a d o z, J.*, *El concilio de Efeso, ejemplo de argumentación patrística*: EstudEcl 10 (1931) 305—338. — Der Artikel ist bedeutungsvoll für die theologische Methodenlehre und für die Geschichte des Väterargumentes. M., der bereits früher das Commonitorium des Vinzenz von Lerin als gegen Augustinus gerichtet dargetan hat (vgl. Schol 6 [1931] 277), weist hier auf einige Stellen des Commonitoriums hin (29, 7—9; 31, 4—5), worin Vinzenz das Konzil von Ephesus als Muster einer Verwertung des Väterbeweises hinstellt: „Universis sacerdotibus, qui illo ducenti fere numero convenerant, hoc catholissimum, fidelissimum atque optimum factu visum est, ut in medium sanctorum patrum sententiae proferrentur.“ Im Anschluß daran zeigt M., wie im 4. Jahrhundert, namentlich im Kampf gegen die Dialektik des Arianismus, eine bewußte Betonung des Wertes der Väterlehre einsetzte. Charakteristisch ist die Anerkennung der entscheidenden Autorität der Väter auf dem Konzil von Konstantinopel 383. Der hl. Augustin stützt sich nachdrücklich auf die Väter, auch auf den Nichtbischof Hieronymus. Vinzenz hat sozusagen die Theorie des Väterbeweises vorgelegt, indem er als Grund ihrer Autorität angab: „in unius tamen ecclesiae catholicae communione et fide permanentes, magistri probabiles exsisterunt“ (321; Common. 3, 4). Der Bedeutung des Wortes „probabilis“ wird eine längere Untersuchung gewidmet.

D.

117. *R u c k e r, I.*, *Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung* (Sitzungsberichte der Bayr. Akad. der Wissenschaften, Phil.-histor. Abt. 1930, Heft 3), 8° (112 S.) M 7.— Zugleich Heft I der folgenden Sammlung. — *Studien zum Concilium Ephesinum 431. II. Ephesinische Konzilsakten in lateinischer Überlieferung*. Ergänzung zu den Ephesinischen Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung. 8° (184 S.) 1930, Selbstverlag des Verf. I. Rucker, Pfarrer in Oxenbronn bei Günzburg a. d. D. M 12.—; bei Subskription auf folg. H. M 10.— III. (Der Rechtsstreit. — Noch nicht vorliegend.) Separat: Rund um das Recht der zwanzig ephesinischen Anklagezitate — aus Nestorius wider Nestorius — im Lichte der syrischen Nestoriusapologie genannt Liber Heraclidis. Als Manuskript gedruckt. 8° (24 S.) 1930, ebd. M 3.— IV. Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius. Die Quintessenz der syrischen Nestoriusapologie, genannt Liber Heraclidis (Damasceni). IV a. Erste Hälfte: Naturprosopon und Doppelprosopon. 8° (80 S.) 1931, ebd. M 5.— Angekündigt werden noch weitere Hefte. — I. Das erste Heft wurde bereits besprochen Schol 6 (1931) 591 f. — II. Die überaus fleißige Arbeit des katholischen Pfarrers behandelt die alten lateinischen Aktensammlungen zum Eph-

sinischen Konzil, ihre Entstehung, ihre Handschriften, ferner die neue Übersetzung des Jesuiten Peltan aus dem 16. Jahrhundert. Für die wissenschaftliche Auswertung der Akten wird gute Dienste leisten eine Art Konkordanz (41 ff.), worin die Titel der Aktenstücke sachlich und zeitlich mit Angabe ihrer Fundorte in den einzelnen Sammlungen angegeben sind. Eine besonders gedruckte Tabelle (Heft 2 b) stellt die Nummern der Akten „in der handschriftlichen Überlieferung und ihre Neuordnung in der Ausgabe Peltans v. J. 1576“ nebeneinander. Mir scheint, R. hat durch seine Zusammenstellung einen Schlüssel zu den Akten von Schwartz geschaffen. Erwünscht wäre eine Liste, in der auch für den noch Uneingeweihten einmal die vielen Siglen und Abkürzungen übersichtlich erklärt würden. — III. Dieses Heft mit seinen 24 Seiten ist eben nur ein Teil des noch ausstehenden ganzen Heftes. Es bietet eine kurze Erklärung zu den in Heft II S. 72—81 aufgezählten Aktenstücken, indem es aus dem Liber Heraclidis die zur Rechtfertigung des Nestorius vorgebrachten Zitate bespricht und die dabei dem Nestorius in den Mund gelegten oder von ihm herrührenden Verteidigungsreden anführt. Zum Schluß meint der Verf. (23): „Eine wirkliche Schuld wird sich in verschiedenem Maße verteilen; um ein gewisses Maß von Schuld wird keine der beteiligten Instanzen herumkommen.“ — IV a. Diese systematischen Ausführungen sind nicht gerade schulgemäß und mir nicht recht durchsichtig. Man könnte meinen, der Verf. wolle eine verlorengegangene Wahrheit der vorephesinischen Christologie wieder hervorholen. Es mag sich um die Tradition einer Schule handeln. Aber das ist natürlich noch keine dogmatische Tradition.

D.

118. Lebon, J., *Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse (431)*: EphThLov 8 (1931) 393—412. — L. zeichnet in kurzen, aber scharfen Strichen, unter Richtigstellung der Darstellung Duchesnes, den Verlauf der ersten Sitzung des Konzils von Ephesus. Zur Definition des wahren Glaubens schuf das Konzil weder ein Glaubensbekenntnis noch Kanones (398). Die Geschichte der ersten Sitzung zeigt, daß dem Konzil als rechtgläubige Christologie diejenige gilt, die im zweiten Brief Cyrills an Nestorius auseinandergesetzt war; „der dritte Brief mit den Anathematismen hat ohne Zweifel eine stillschweigende und gleichwertige Gutheißung erhalten, aber streng genommen kann man nicht sagen, daß ihm dieselbe Autorität zuerkannt worden sei wie dem vorhergehenden“ (402). Das überraschend schnelle Vorgehen des Konzils erklärt sich nicht durch blinden Fanatismus. Die Geister waren genügend vorbereitet. Auf den letzten Seiten zeigt L. eine Verwandtschaft auf, die zwischen den zwölf Anathematismen Cyrills, einem in Ephesus vorgelegten Auszug aus Schriften des Nestorius und dem Buch Cyrills *Adversus Nestorii blasphemias* besteht. Letzteres Werk ist maßgebender Kommentar zu den Anathematismen (411 f.).

D.

119. Eine eigene Ephesusnummer bringt die holländische Zeitschrift *Studia catholica* 7 (1931) in ihrem Septemberheft heraus. Desiderius Franses O. F. M., *Cyrillus (369—398)*, stellt den Charakter des hl. Cyrillus ins rechte Licht, besonders gegenüber den Anschuldigungen, die E. Caspar in seiner *Geschichte des Papsttums I* (1930) 389 ff. erhoben hat. — Feron, Fr., *Nestorius (399—419)*, sucht ein gerechtes Bild von Nestorius zu entwerfen. Nestorius war „jedenfalls mehr blind als schuldig“ (418). — Cremers, V., S. J., *De dogmatische beteekenis van het concilie van Ephese (420—445)*, zeigt gut die Entwicklung der Christologie bzw. der Bestreitung des Dogmas in den ersten Jahrhunderten. — Crispinus Smits O. F. M., *Ephese en het Pelagianisme (446—456)*: Dem hl. Cyri

wurde Hinneigung zu Pelagianern vorgeworfen. Der Nestorianismus ist nicht aus dem Pelagianismus entstanden.

D.

120. Eine mariatische Festnummer bringt auch der *Divus Thomas* (Pi) 34 (1931) n. 5—6. *Rossi*, I. F., C. M., S. *Thomae Aquinatis Expositio Salutationis Angelicae* (445—479). *R.* verteidigt die Echtheit der *Expositio* und insbesondere die Echtheit der Stelle: „*nec originale*“ [*peccatum incurrit Maria*]. Sie finde sich in 18 Hss. Merkwürdig ist es dann aber, daß es kurz vorher (468, 15) in derselben *Expositio* heißt: „*Peccatum enim aut est originale, et de isto fuit mundata in utero.*“ Der hierzu in Ann. 1 gegebene Hinweis auf S. th. 3 q. 27 a. 3 ad 3 ist meines Erachtens nicht zutreffend. *R.* bringt auch auf Grund der 18 Hss den Text des ganzen *Opusculums* und dazu auf Grund dreier Hss den Text einer kürzeren, aber unechten *Expositio Sal. Angel.* — *Na u w e l a e r t s*, M. A., *De Maria Nova Heva doctrina patrum antenicaenorum* (480—491). *Iustinus* hat als erster diese Lehre als einen *sensus consequens* der Heiligen Schrift erkannt, worauf *Irenäus* sie weiter ausbaute. — *B e r n a r d*, R., O. P., *La compassion de la très Sainte Vierge expliquée par la passion du Sauveur* (492—515). — *J a n s s e n s*, A., *La mort de la Sainte Vierge* (516—523). Gegen *Jugie* wird gelehnt, daß in Jerusalem eine geschichtliche Tradition über das Nichtsterben Marias bestand. Die dogmatische Tradition spricht für den Tod Mariä. — *N e v e u t*, E., C. M., *Formules Augustiniennes: La maternité divine* (524—530), zeigt an einigen Beispielen die Verdienste des hl. Augustin um die Christologie und die Mariologie. — *D e r s.*, *La condamnation des Pélagiens au concile d'Éphèse* (531—540). Die Nachrichten hierüber scheinen sehr spärlich zu sein.

D.

121. *A n a l e c t a s a c r a T a r r a c o n e s i a*. *Anuari de la Biblioteca Balmes*. Vol. VII. Barcelona 1931, Duban i Bas 11, Biblioteca Balmes. — Die erste Hälfte des stattlichen Bandes ist dem Konzil von Ephesus gewidmet. *Quera*, M., S. J., *Un esbós d'història del Concili d'Efes* (3—55), zeichnet eine ausführliche Skizze der Vorgeschichte des Konzils und der sieben Sitzungen. Voraus geht ein Überblick über die geschichtlichen Quellen, besonders die Akten von Schwartz. — *Segarra*, F., S. J., *La intervenció del Papa en el Concili d'Efes* (57—79). — *Puig de la Bella cas a*, I., S. J., *De ratione allata ab Ephesino Concilio cur Christi humanitas propriam personalitatem non habeat* (81—93). Ergebnis: „*Ratio quam affert Ephesinum Concilium cur humanitas Christi non habeat personalitatem propriam non est quod careat aliquo positivo, sed quia Verbo unitur substantialiter*“ (93). — *Farré*, Ll. M., O. F. M., *La Concepció Immaculada de la Verge segons Fr. Guillem Rubió O. F. M.* (95—138). Darlegung und Text nach einem Druck von 1518. „*B. Virginem non fuisse in originali reatu conceptam, sed ab ipso ex speciali privilegio praeservatam, pie et probabilitate potest credi; licet, ut videtur, non pertinaciter asseri*“ (134, 5. concl.). Rubió hat eine merkwürdige Ansicht von der Erbsünde: er sieht in ihr eine Strafzürdigkeit wegen der fremden Sünde, nicht eine eigentliche Sündhaftigkeit (122 f. 128). — *B o v e r*, J. M., S. J., *Concepto integral de la maternidad divina segú los Padres de Éfeso* (139—169). Das Konzil hat sich über die Gnadenvermittlung Mariä nicht ausgesprochen, aber die am Konzil beteiligten Väter, besonders *Cyrill*, geben in ihren Schriften zu erkennen, daß sie die göttliche Mutterschaft Mariä mit ihrer Mitwirkung bei der Erlösung und bei der Ausspendung der Gnaden verbinden. Beachtlich ist der Titel: „*mater dispensationis*“ (MG 77, 1394 C). — *P a s c u a l*, B., *Razón del anuncio de la virginidad de la Madre de Emmanuel en Is. 7, 14* (171—195). — *Wilpert*, Gi., *La proclama-*

zione efesina e i musaici della Basilica di S. Maria Maggiore (197—213). — Vives, I., *Acta et summarium concilii ephesini in codice barcinonensi contenta* (215—253). Beschreibung eines Codex des 15. Jahrhunderts, den Schwartz für seine Aktenausgabe nicht benutzen konnte. Vives urteilt: „agi de novo exemplari *Collectionis Salzburgensis*“ (216). Der Codex enthält außer den Aktenstücken auch ein, wie es scheint, bisher unbekanntes „*Summarium tertie Ephesine Sinodi*“, dessen Text veröffentlicht wird.

D.

122. d'Alès, A., *La lettre de Théodore aux moines d'Orient*: EphThLov 8 (1931) 413—421. — Der Aufsatz behandelt einen für die nachephesische Zeit wichtigen Brief des Bischofs Theodoret von Cyrus (MG 83, 1416—40), eines Freundes des Nestorius, den er für ein unschuldiges Opfer hält. Der Brief enthält unglaubliche Mißverständnisse über die Anathematismen Cyrills, setzt dann aber die rechtgläubige Lehre bis zu einem gewissen Punkte auseinander; jedoch zu einer befriedigenden Auffassung der hypostatischen Vereinigung erhebt er sich nicht. Später wird sich Theodoret ganz von den Fesseln der zu engen antiochenischen Theologie befreien.

D.

123. Grumel, Venance, *Le Concile d'Éphèse. Le Pape et le Concile*: *Échos d'Orient* 34 (1931) 293—313. — Das Konzil von Ephesus, über das die Akten zahlreiche Dokumente genau mitteilen, lässt uns die Stellung des Papsttums zu Beginn des 5. Jahrhunderts mit Sicherheit erkennen: in der Behandlung der nestorianischen Kontroverse, die dem Römischen Stuhle vorgelegt und von ihm entschieden wird; in dem Verhalten des Konzils, von dem der Papst die Durchführung seiner Entscheidung erwartet und erreicht; in der Prüfung der Konzilsakten durch die päpstlichen Legaten, und schließlich in der selbständigen Stellungnahme und teilweisen Verwerfung der Konzilsbeschlüsse durch den Papst.

Kösters.

2. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

124. Lexikon für Theologie und Kirche. Dritter Band. Colobrasus bis Filioque. Mit 6 Tafeln, 2 farbigen Karten, 12 Karten-skizzen und 73 Textabbildungen. Lex.-8° (VIII S. u. 1040 Sp.) Freiburg 1931, Herder. — Das neue Lexikon schreitet rüstig voran. An dogmatischen Artikeln sind hervorzuheben: Dreifaltigkeit, Empfängnis Mariä, Erbsünde, Eucharistie. Eine ungeheure Summe von erfolgreicher Arbeit steckt in den vielen kirchengeschichtlichen, geographischen, kunstgeschichtlichen, biographischen, kirchenrechtlichen, moraltheologischen, dogmatischen usw. Artikeln, und man sieht mit Befriedigung, was durch planmäßig geleitete Zusammenarbeit der katholischen Gelehrten geleistet werden kann.

Deneffe.

125. Lippert, P., S. J., *Die Weltanschauung des Katholizismus*. 3. Aufl. (Metaphysik und Weltanschauung. Hrsg. v. H. Driesch u. W. Schingnitz). gr. 8° (VIII u. 113 S.) Leipzig 1931, Reinicke. M 4.—; geb. M 6.— Das eigenartige Buch will besonders Außenstehenden die Kenntnis der katholischen Weltanschauung vermitteln. Daher stellt sich der Verf. gleichsam neben seinen Leser und zeigt ihm, sozusagen von außen in die Kirche hineinschauend, welches „das auf die Welt bezogene Wissen des Katholizismus“ (3) ist. Unter Verwendung moderner Sprachmittel erklärt er die Lehren des Katholizismus vom Aufbau, Ursprung und Sinn der Welt, von Sünde, Erlösung, Erneuerung und Ende der Welt. Der katholische Theologe kann in dem Buche neue oder wenigstens weniger beachtete Gesichtspunkte finden. Warum der Verf. sagt, daß nach den katholischen Philosophen „von Gottes Ewigkeit jeder Gedanke an eine, wenn auch noch so unbegrenzte Dauer

fernzuhalten ist“ (23), ist mir nicht recht verständlich; bei I. Hontheim, *Theodicea* (1893) n. 789 heißt es z. B.: „*Duratio Deo convenit, quia est perfectio simplex.*“ D.

126. Fritsch, Erdmann, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache (Bresl. Stud. z. hist. Theol. Bd. 17). gr. 8° (VIII u. 157 S.) Breslau 1930, Müller & Seiffert. M 8.— Die ungemein fleißige und lehrreiche Abhandlung erhebt nicht den Anspruch, eine vollständige Geschichte islamischer Polemik und Apologie zu sein. Es werden nur bedeutendere Spezialwerke dieser Literaturgattung berücksichtigt; die Gegenseite (Polemik gegen den Islam) kommt wenig zu Wort; in anderen Werken zerstreute Polemiken werden zurückgestellt. Teil I gibt biographische und bibliographische Notizen über die benutzten Apologeten. Es könnte bedenklich erscheinen, daß das umstrittene *kitāb ad-dīn wad-daula* als echt behandelt wird (6 ff.); doch wirkt sich das in der Arbeit nicht aus, da das Material dieser Schrift meist auch aus anderen Autoren belegt werden kann. Die Verteidiger der Echtheit werden darin einen Einfluß auf die Nachzeit, die Gegner in den anderen Autoren die Quellen des „*Ps.-Tabari*“ erblicken. Der bei weitem umfangreichere Teil II geht auf die Kontroversgegenstände ein (39 ff.). Sie umfassen das Gesamtgebiet der religiösen Kontroverse. Man erhält guten Einblick in die Mentalität und Methoden der islamischen Polemiker; hin und wieder ist die Polemik auf recht populärem Niveau, meist sophistisch zugespitzt, der Zeit entsprechend wenig kritisch. Man findet eine oft überraschende Kenntnis der Schriften des Alten und Neuen Testamentes, liturgischer Gebete und Praxis, aristotelischer Logik und Metaphysik sowie scholastischer Methode in orientalischer Modifikation.

Koffler.

127. Dorsch, Ae., S. J., *Institutiones theologiae fundamentalis*. Vol. I. *De religione revelata cum prolegomenis in s. theologiam*. Ed. altera et tertia retractata et aucta. gr. 8° (XVI u. 829 S.) Oeniponite 1930, Rauch. M 16.— Der 2. Band dieser groß angelegten Fundamentaltheologie wurde in Schol 4 (1929) 287 von H. Dieckmann, der 3. Band ebd. 3 (1928) 592 von A. Merk anerkannt und besprochen. Auch der hier in 2. u. 3. Aufl. vorliegende 1. Band verdient hohe Anerkennung. Er handelt im 1. Teil über die Religion im allgemeinen mit längeren religionsgeschichtlichen Darlegungen, im 2. Teil über Offenbarung im allgemeinen, im 3. Teil über die wirklich geoffenbarte Religion. Beachtenswert scheint mir der kleine Abschnitt über den Haß gegen die Kirche (808 f.). Der Verf. hat eine große Menge von Zitaten aus katholischen und nichtkatholischen Autoren in sein Buch aufgenommen, er hat seinen Stoff gut geordnet, die Beweise sorgfältig ausgearbeitet und, was mir besonders aufgefallen ist, die Schwierigkeiten gut behandelt und treffend beantwortet. Wie allerdings eine solche dreibändige Fundamentaltheologie, deren erster Band allein 829 Seiten zählt, in einem Jahre des theologischen Lehrganges neben den anderen Fächern durchgearbeitet werden soll, ist etwasrätselhaft. — Die Theologie sollte wohl nicht als *scientia revelata de Deo etc.* (2) bezeichnet werden, sondern als *scientia de Deo procedens ex principiis revelatis*. Daß das eingegossene Wissen als Beispiel für eine innere Offenbarung genommen wird (301, 3), ist mißverständlich; eigentliche Offenbarung ist ja „*locutio Dei attestans*“. Merkwürdig ist die Erklärung der moralischen Gewißheit. Der Verf. nimmt sie als eine Gewißheit, gegen die ein unvernünftiger Zweifel möglich ist (290). Gegen die eigentlichen Glaubenswahrheiten sind auch unvernünftige Zweifel möglich, und doch ist die Sicherheit, mit der der

Gläubige sie annimmt, eine metaphysische. Allerdings sagt der Verf. auf derselben Seite, daß die so genommene moralische Gewißheit wieder in eine metaphysische, physische und moralische (in anderem Sinne) eingeteilt werden könne. Nun möchte man gerade wissen, welche von diesen drei Gewißheiten den Sätzen der Fundamentaltheologie und insbesondere ihren Hauptergebnissen zukommt. Es ist wohl in vielen Fällen eine „certitudo reductive metaphysica“ zu erreichen. Vgl. auch S. 820 ff. Das Druckbild macht einen etwas unruhigen Eindruck, der vielleicht durch die vielen Sperrungen und Schrägsetzungen hervorgerufen wird. Auch wünschte man, daß in einem solchen Lehrbuch die Stoffeinteilung etwas deutlicher zutage trate. Ein alphabetisches Verzeichnis ist diesem Bande nicht beigegeben. Das Wort *attinet* sollte, wie *pertinet*, nicht mit dem einfachen Wenfall, sondern mit *ad* verbunden werden. Deneffe.

128. Brunsma nn, Johannes, S. V. D., Lehrbuch der Apologetik, 2. Band: Kirche und Gottesglauben. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 520 S.) St. Gabriel bei Wien 1930, Missionsdruckerei. M 9.— Auch hier gilt das von der 1. Aufl. und der 2. Aufl. des 1. Bandes allgemein Anerkannte: ein solides, brauchbares, klares, in treu kirchlichem Geist geschriebenes, auf die Fragen unserer Zeit eingestelltes Schul- und Handbuch. Die neueste Literatur ist überall nachgetragen. Der Umfang ist um rund 50 Seiten vermehrt. Verf. verzichtet auf eine Scheidung des Historischen (Fundamentaltheologischen) und Dogmatischen, wie es — leider — in den meisten Handbüchern der Fall ist. Die Lehre vom Glauben wird mit Recht mehr und mehr in der Fundamentaltheologie behandelt, deren notwendige Ergänzung sie darstellt; jedoch gehört sie methodisch zur Dogmatik, nicht zur „Apologetik“. — Einige kleine Wünsche seien geäußert: S. 154 wird zur Liebesreue verlangt, daß man sich „allen Anordnungen Gottes... in jeder Hinsicht“ unterwerfen wolle; 256 könnte Kroses neueste Statistik im Staatslex. beigezogen werden; 175 verlangt wohl nicht mit Recht, daß die wahre Kirche „immer jeder christlichen Gemeinschaft“ überlegen sei; 282 f. läßt eine genauere Bestimmung des Gegenstandes der Unfehlbarkeit bei einer Heiligsprechung vermissen; 342 ff. wäre Deneffe, Der Traditionsbegriff, mit Nutzen beizuziehen; 191 ff. wird die wahre Kirche allein aus den „notae“ (ohne Eingehen auf die neue Kontroverse) behandelt, nicht genetisch-historisch; ein Überblick über die verschiedenen christlichen Gemeinschaften (nach Algermissen, Konfessionskunde, 1930) wäre sehr erwünscht; 334 ff. wäre es gut, das Erklärungsprinzip der Inspiration auszusprechen: *Quidquid auctor sacer affirmat, inspiratum est*; 340 ff. vermißt man die Behandlung der psychologischen Verbalinspiration; 395 ff. ist Verf. bei Darlegung der Glaubensanalyse der verbreitetsten Auffassung (Pesch, Billot usw.) wohl nicht gerecht geworden. Was bei Straub mit Recht gelobt wird, ist schon dort festgelegt. — Aber das alles kann und soll den Wert des sehr empfehlenswerten Buches in keiner Weise mindern. Kösters.

129. Feuling, Daniel, Zur Apologetik: ThRev 30 (1931) 533—538. — F. gibt im Anschluß an die neue Apologetik von G. Rabeau (vgl. Schol 5 [1930] 606 f.) viele sehr beachtenswerte Anregungen über die Methode der Apologetik, wenn auch die Kürze und Formulierung einiger von Rabeau übernommener Sätze Distinktionen und Einschränkungen voraussetzt, wie es F. selbst am Schlusse andeutet. So z. B. wenn es heißt: „Die wahre Apologetik schließt keinen methodischen Zweifel ein; sie ist nichts vom Evangelium Geschiedenes, das ihm voranginge.“ Der Satz: „Eine Apologetik ist notwendigerweise eine innere Apologetik, d. i. Apologetik innerer Kriterien“, soll

natürlich nicht exklusiv gefaßt werden; er gilt zunächst von der „subjektiven Apologetik“. Mißverständlich ist, namentlich im Lichte von Vatic. s. 3 c. 3.: „Ein radikaler Extrinsecismus (eine Apologetik nur der äußeren Kriterien) liefe auf einen gröblichen Götzendiffert hinaus.“ Wenn F. statt eines „Beweises für die katholische Religion“ einen „Glaubwürdigkeitsbeweis“ wünscht, so will das natürlich nicht einen Beweis für die Tatsache der Offenbarung oder der Göttlichkeit der Kirche bzw. ihres unfehlbaren Lehramtes ausschließen (vgl. außer dem Vatic. noch Denz. 1623 f. 1635 und den Antimodernisteneid). Mit vollem Recht verlangt F. sodann, ohne hier selbst Stellung zu nehmen, eine genauere Bestimmung der apologetischen Gewißheit: Ihre Eigenart ist eine historisch-moralische Gewißheit *sui generis*, die objektiv durchaus ausreichend ist, aber in ihrer Auswirkung von subjektiven Faktoren mitbestimmt wird. Auf das Letztere weist F. treffend hin. Verschiedenes, was er mit Recht an Rabeau röhmt, ließe sich vielleicht einfacher und klarer fassen, wenn es in der überlieferten Schulsprache ausgedrückt wäre; so das über die „Apologetik des Ungelehrten“ Gesagte durch Anwendung der Lehre von der *certitudo relativa*. Der Grundgedanke der Ausführungen, die Apologetik möge vom katholischen Glauben, dem tatsächlichen Besitz der Wahrheit, ausgehen, ist sehr begrüßenswert, wie Ref. auch in dieser Zeitschrift wiederholt darlegte. Nur wird man daran festhalten müssen, was F. nicht leugnet, daß ein unbedingt durchschlagender Beweis nur im Wunderkriterium gefunden wird und jedes innere Kriterium nur insofern für sich allein genügend ist, als es auf ein (moralisches) Wunder zurückgeführt wird.

Ks.

130. *D e d i e u, J o s.*, *Survivances et influences de l'apologétique traditionnelle dans les „Pensées“*: Rev. d'Hist. litt. de la France 37 (1930) 481—513; 38 (1931) 1—39. — Ist Pascals Apologetik, soweit wir sie aus den „Pensées“ erkennen können, von der jansenistischen Lehre Port-Royal wesentlich beeinflußt? J. Laporte und andere bejahen es. E. Baudin behauptet, daß Pascals Genie sich selbstständig aus dem engen Rahmen des Jansenismus zur wahren Lehre des hl. Augustinus herausgearbeitet hat. Eine genaue Prüfung der Lehre der „Pensées“ und ihr Vergleich mit der in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts in Frankreich vorherrschenden Apologetik führt D. zu einer anderen Lösung: Die Hauptstücke der Lehre Pascals weisen in keinem wesentlichen Punkte jansenistische Einflüsse auf; sie stimmen vielmehr ganz mit der von augustinischer Psychologie und Theologie ausgehenden Apologetik überein, die in Frankreich durch die französische Übersetzung der *Theologia naturalis* des Spaniers Raimund von Sabunde und die Schriften des Kard. de Bérulle, Jean Bouchers und anderer sehr verbreitet war. — D. wird wohl kaum alle Pascalkenner überzeugen können. Immerhin bildet die gründliche und gelehrte Abhandlung einen sehr wertvollen Beitrag zur Pascalforschung und zur Geschichte der Apologetik.

Grausem.

131. *Quasten, J o h.*, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*. Mit einer Textabbildung und 38 Tafeln (= Liturgieg. Quell. u. Forsch. Heft 25). gr. 8° (XII u. 274 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 17.25; geb. M 19.— Die anregende und gründliche Arbeit über Musik und ihre Formen im heidnischen und frühchristlichen, öffentlichen und Privatkult sowie im Totenkult bietet auch dem Religionsphilosophen und Fundamentaltheologen wertvolles und lehrreiches Material zur Feststellung und Illustrierung des Religions- und Kultusbegriffes.

Kösters.

132. *AllgEvLuthKZtg* 64 (1931) Nr. 27—52. — Für den Fundamentaltheologen sei folgendes notiert: Freundschaftsarbeit der Kirchen (über die Hamburger Tagung vom 1.—3. Juni 1931) (664—666). — *Preuß* (Erlangen), Religiöse Kunst der Gegenwart (698—704 722—729). *Ks.*

133. *ChrWelt* 45 (1931) Nr. 13—24. — Für die Fundamentaltheologie beachtenswert sind folgende Aufsätze: *Grabert*, H., Vom ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongreß in Wien (623—627 678—681). — *Frick*, H., Die Marburger Opposition gegen den Fakultätenartikel im Staatsvertrag (649—662). — *Hunzinger*, W., Die Hamburger Tagung der deutschen Vereinigung des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen (627—633). — *Kümmel*, W. G., Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen in St. Leonards und in Cambridge (972—976). — *Mie*, G., Naturwissenschaft und Theologie (1044—1052 1096—1104). *Ks.*

134. *Zwischen den Zeiten* 9 (1931). — Es sei kurz auf einige für die Fundamentaltheologie in Betracht kommende Aufsätze des zweiten Halbjahres hingewiesen: *Diem*, H., Die Kirche und Kierkegaard (297—319 386—404). — *Haitjema*, Th. L., Abraham Kuyper und die Theologie des holländischen Neukalvinismus (331—334). — *Müller*, H. M., Priester und Laie. Zu Karl Heims neuem Werk (366—385): Das Kernproblem sei: „Wie gewinnen wir eine Laientheologie, eine praktische, in der Praxis brauchbare Theologie und Gläubigkeit?“ — *Assmussen*, H., Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche in der Kirche unserer Zeit (404—420). — *Gloegel*, Gerh., Zur deutschkirchlichen Christologie (421—450). — *Florowsky*, G. W., Offenbarung, Philosophie und Theologie (463—480). *Ks.*

135. *Wikenhauser*, A., Zur synoptischen Frage: *RömQschr* 39 (1931) 43—61. — Ergänzend zu den Synoptikerkommentaren von M. J. Lagrange führt W. aus: Ls „beide Hauptthesen, daß (1) Lukas unser Mk-Evangelium weitgehend benützt und in seine Evangelienhandschrift eingearbeitet hat, und (2) daß Mk nicht von Mt abhängig ist, wohl aber der griechische Mt in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu Mk steht, verdienen volle Zustimmung; ... jedoch mit dieser Modifikation“: Die Übernahme des Stoffes durch Lk ist geringer, die Einhaltung der Abfolge der Mk-Perikopen ist treuer. Der Beweis für die Benützung des Mk durch Lk „kann also noch wesentlich verstärkt werden.“ Bezuglich der zweiten These wäre aber „doch zu überlegen, ob der Tatbestand nicht zwinge, mit der Möglichkeit [daß Mt die Reihenfolge der Perikopen der bei Mk angepaßt habe] ernster zu rechnen“. *Ks.*

136. *Torm, Frederik* (Kopenhagen), Die Psychologie des vierten Evangeliums: Augenzeuge oder nicht?: *ZNTWiss* 30 (1931) 124—144. — Rein psychologische Erwägungen machen es wahrscheinlich, daß die „Eigentümlichkeiten und Eigenschaften des Evangeliums am besten verständlich werden, wenn man sich denkt, daß sie aus der Seele eines Augenzeugen herausgewachsen sind“. *Ks.*

137. *Huby*, Jos., De la connaissance de foi dans Saint Jean: *RechScRel* 21 (1931) 385—421. — H. zeigt als Gegenstand des Glaubens bei Joh. die religiöse, übernatürliche Erkenntnis. Seiner Natur nach ist der Glaube Erkennen, freies Wollen und Gnade; aber er ist ganz übernatürlich und göttlich, subjektiv und objektiv be ruhend auf dem Zeugnis Gottes. *Ks.*

138. *Lusseau*, H., Essai sur la Nature de l'Inspiration Scripturaire. 8° (XXII u. 243 S.) Paris 1930, Geuthner. *Fr* 40.— Die Abhandlung, die der Bibelkommission als Doktorarbeit vorlag, zerfällt

in drei Teile: *Données positives*, *Interprétation scolastique*, *Corollaires doctrinaux*. Im ersten Teile wäre eine Befundaufnahme des tatsächlichen Ergebnisses der Inspiration, wie es uns in den inspirierten Büchern vorliegt, sehr erwünscht. Der Inspirationstheoretiker muß sich heute mehr denn je mit diesem wichtigsten aller „*Données positives*“ beschäftigen. Es ist überraschend, wie wenig in solchen Untersuchungen die Hl. Schrift selbst befragt wird, was sie etwa durch eine genaue Vergleichung ihrer Bestandteile miteinander oder durch ihre heute besser bekannte Entstehungsgeschichte über die Natur ihrer Inspiration aussagen möchte. Der mittlere Hauptteil ist rein spekulativ. Das 1. Kapitel erörtert die „*Philosophie de l'instrument*“; die übrigen 6 die Psychologie des schriftstellernden Verfassers, d. h. die Denkmöglichkeiten des Verhältnisses seiner eigenen Tätigkeit zur Prinzipalursächlichkeit des inspirierenden Deus-Auctor. Auch hier wird eigentlich nur schon oft getane Arbeit wiederum getan. Das größere Werk von Pesch, *De Inspiratione S. Scripturae*, auf welches Verf. selbst oft verweist, läßt für Arbeiten dieser Art nur mehr die Aufgabe der kompendiösen Zusammenfassung übrig. Was für einen Nutzen kann es anderseits haben, die Inspirationstheorien eines Cano oder Bañez heute noch ernsthaft zu widerlegen? Erst der letzte und kürzeste Teil der Arbeit tritt in den „*Corollaires doctrinaux*“ der Hauptaufgabe solcher Untersuchungen irgendwie näher. Aber auch hier werden, wie leider zu oft in solchen Fällen, die Folgerungen nur aus der Theorie abgeleitet und aufgestellt, anstatt durch den Nachweis ihrer Erfüllung die Richtigkeit der Theorie neu zu erhärten. Rembold.

139. Braun, F. M., O. P., *Une nouvelle école d'exégèse: Vie intellectuelle* 12 (1931 III) 180—199. — Kurze, übersichtliche Einführung in die exegetische Methode der „formgeschichtlichen Schule“ und Kritik derselben. Zum Schluß eine bibliographische Übersicht. Grausem.

140. Deibner, K., *Autorität und Freiheit im ältesten Christentum* (Greifswalder Universitätsreden 30) gr. 8° (13 S.) Greifswald 1931, Bamberg. M 1.— Gegen die harmonische Verbindung von Freiheit und Autorität in der Kirche entstehen zwei Feinde: Judentum und Gnostizismus, die nach entgegengesetzten Seiten ziehen. Der Judentum betont die Autorität zum Schaden der Freiheit, der Gnostizismus bringt die Gefahr, über dem Trachten nach Freiheit jede Autorität einzubüßen. Gegen diese Doppelfront kämpft Paulus. Die einfachste Lösung wäre gewesen, eine Addition von Autorität und Freiheit, von Gesetz und Glaube vorzunehmen, das Evangelium selbst als eine *nova lex* hinzustellen. Paulus sucht die Lösung vom Geist der Gotteskindschaft aus. Alles Leben und Wirken des Geistes findet seine Singebung und letztes Ziel im Dienst an der Gemeinde und Gemeinschaft. Aus dieser Zielsetzung formt sich das Freiheitsbewußtsein von selbst zu dem Willen um, dem anderen zu dienen, und zwar im Geiste Jesu Christi, der selbst wieder an den höchsten Willen gebunden war. So zeigt das Urchristentum, daß Beugung unter das große erlösende Handeln Gottes — und sie allein — wahrhaftige Freiheit in sich birgt. — Es liegt der ganzen Ausführung die protestantische Auffassung vom Heil durch den Glauben allein ohne Gesetzeswerke zugrunde. Dabei wird stillschweigend Gesetz immer mit alttestamentlichem Gesetz gleichgesetzt. Gewiß, das hat Christus aufgehoben und an seine Stelle das Evangelium gesetzt. Aber, warum soll dieses Evangelium nicht auch eine *nova lex* enthalten? Schütt.

141. Eschweiler, K., *Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff*. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. gr. 8° (VIII u. 175 S.) Braunsberg (Pr.) 1930, Herder.

M 4.50. — In einer Doppelthese legt E. äußerst kenntnisreich und feinsinnig die Ausgestaltung des Kirchenbegriffs in der Entwicklung der Möhlerschen Theologie dar. Der zeitgenössische herrschende Kirchenbegriff der Erlebnistheologie weitet sich unter dem Einfluß von Schelling-Schleiermacherschen Elementen zu der Lebensgemeinschaft im Heiligen Geiste, deren Ergebnis in dem Erstlingswerk der „Einheit in der Kirche“ (1825) vorliegt. Die größere Bedeutung aber kommt der weiteren Ausgestaltung und Überwindung dieser Auffassung zu, die mit Hilfe des Hegelschen Begriffes vom objektiven Geist ihren reifen Ausdruck in der „Symbolik“ (1832) findet. Nach einer kurzen Gegenüberstellung des Möhlerschen Kirchenbegriffes mit Hegels Staatsbegriff hebt E. die theologische Bedeutung und Eigenart Möhlers zusammenfassend hervor. — E. hat das unbestrittene Verdienst, den Kerngedanken nicht nur der Möhlerschen Theologie, sondern auch der katholischen Auseinandersetzung mit den großen Systemen des deutschen Idealismus herauszustellen und damit eines der wichtigsten und lebendigsten Probleme katholischen Denkens zu behandeln. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die dabei angewandte geistesgeschichtliche Methode die wohl einzige mögliche darstellt. Eine ausgeweitete Kenntnis des Möhlerschen Werkes und seiner Ideen ermöglicht E. die quellenmäßige Nachweisung der einzelnen Aufstellungen, mag auch Wertung und systematischer Charakter z. B. der „Symbolik“ in anderem Sinne denkbar sein, wenn man die geistige Entwicklung Möhlers eher als ständige bewußtere Hinwendung zur katholischen Tradition faßt. Nicht ebenso sicher ist dagegen E. in der Erfassung des geistigen Gehaltes der deutschen Philosophie, wenn auch Charakterisierung und Stellenangaben ausgiebig und hinreichend scheinen mögen. Unzweifelhaft aber wird alle weitere Untersuchung auf diesem Gebiet E.s Darlegungen berücksichtigen müssen und seine Nebenabsicht der Erfüllung näherbringen, nämlich „die klassische Ruhe“ der Symbolik in der deutschen katholischen theologischen Wissenschaft „ein wenig in Bewegung zu setzen“ und damit auch die Größe des „wunderbaren Tübinger Theologen“ ganz neu herauszustellen und schätzen zu lehren.

Sch.

142. Bachiller, A. R., O. P., *Discurso sobre el milagro*. gr. 8° (18 S.) Manila 1931, Tip. Pont. de la Univ. de Sto. Tomás. — In einer kleinen Studie gibt B. einen beachtenswerten Beitrag zu der heute viel behandelten Frage über die Kirche als moralisches Wunder. Ein moralisches Wunder ist z. B. die von Gott gewirkte Durchbrechung des Gesetzmäßigen im Ablauf der Geschichte. Bei allen menschlichen Gesellschaften erfolgt nach Erreichung eines gewissen Höhepunktes ein Abstieg bis zur völligen Auflösung oder doch bis zu wesentlicher Um- und Neubildung. Wenn eine Gesellschaft diesem Gesetze nicht unterliegt, ist das ein sicheres Zeichen, daß Gott eingegriffen hat; es liegt ein moralisches Wunder vor. Die katholische Kirche ist in ihrer *invicta stabilitas* ein solches Wunder. Es werden dann eingehend die der Herausstellung dieses Wunders entgegenstehenden Schwierigkeiten besprochen.

Sch.

143. Schian, M., *Sichtbare und unsichtbare Kirche*: ZSystTh 9 (1931) 535—551. — Art. VII der Augsb. Konfession leugnet nicht die sichtbare Kirche, besagt nur, daß die Existenz der Kirche nicht abhängig sei von Hierarchie und Kirchenrecht, sondern nur von Evangelium und Sakrament. Die protestantischen sichtbaren Kirchen sind „zu bestimmen als Formen der Gemeinschaft, die von der unsichtbaren Kirche leben und der unsichtbaren Kirche dienen wollen. In dem Worte ‚wollen‘ kommt die ganze Menschlichkeit dieser Organisationen zum Ausdruck“ (551).

Kösters.

144. **Klauser, Th.**, Die Anfänge der römischen Bischofsliste: BonnZThS 8 (1931) 193—213. — Als Hauptergebnisse bezeichnet Verf. folgende vier Punkte: 1. Diadoche heißt bis Eusebius nicht „Nachfolge“, sondern „Weitergabe der apostolischen Lehre“. 2. Die ältesten Zeugen wollen Gewährsmänner der apostolischen Tradition aufstellen. 3. Das Zahlenmaterial des ersten Teiles ist wertlos. 4. Die Namen der ältesten Bischöfe dürfen als geschichtlich betrachtet werden. Ks.

145. **Adam, Karl**, Die Anfänge des Primats: ThRev 30 (1931) 193—200. — Die von Hugo Koch in seinem „Schicksalsbuch“ v. J. 1910 „Cyprian und der römische Primat“ dem hl. Cyprian zugeschobene These: „Katholisch ist nicht römisch, sondern katholisch ist — wirklich katholisch, allgemein“, hatte auch bei Nichtkatholiken (Salin, Harnack, Caspar) solchen Widerspruch gefunden, daß Koch 1930 sein Buch „Cathedra Petri, Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre“ (Beihefte zur ZNtWiss 11, Gießen, Töpelmann) herausgab, worin er verschiedene Positionen aufgibt, der katholischen Erklärung nur durch „einen kühnen, dialektischen Sprung“ ausweicht und seine These abschwächt zu der Behauptung, daß „in der Tonfülle des Begriffes ‚katholische Kirche‘ ein ‚römisch‘ keineswegs vorgeklungen habe“. A. kommt seinerseits durch rein sachliche Darlegung zu der „entschiedenen Feststellung“, daß Kochs „Bekenntnisschrift gerade in den entscheidenden Punkten der objektiven Grundlagen entbehrt“. A.s Ausführungen sind als ein dauernd brauchbarer positiver Beitrag zur Fundamentaltheologie zu werten. Ks.

146. **Kempf, Const.**, Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Selig- und Heiligsprechungen im Jahre 1930: ZAM 6 (1931) 175—178. — Die Übersicht bietet eine namentliche Aufzählung nach den Verhandlungen der Ritenkongregation in den 13 vom Kirchenrecht vorgesehenen Stufen: ein Beitrag zur Ecclesia sancta. Ks.

147. **Weißkopf, J.**, St. Johannes von Nepomuk, (Kleine historische Monographien, hrsg. v. N. Hovorka, Nr. 30.) 12^o (250 S.) Wien 1931, Reinhold. M 3.35. — Die Fundamentaltheologie hat wegen der These von der Unfehlbarkeit der Kirche in der Heiligsprechung ein Interesse an dem 1729 von Benedikt XIII. feierlich heiliggesprochenen Johannes Nepomuk, dessen Existenz man sogar geleugnet hat. Daher verdient das mit eindringlicher Sachkenntnis geschriebene Büchlein den Dank der Theologen. Der Verf., der bereits in drei Aufsätzen der ThPrQschr 1926 (vgl. Schol. 2 [1927] 285 f.) das Thema behandelte, stellt hier noch einmal auf Grund der geschichtlichen Quellen die Sache ins rechte Licht und beweist die geschichtliche Existenz eben des in der Heiligsprechungsbulle genannten Johannes von Nepomuk, des bis zum Tode pflichtgetreuen Generalvikars des Prager Erzbischofs Johannes von Jenzenstein, der 1393 auf Befehl Wenzels IV. in der Moldau ertränkt wurde. Über die weitere Frage, ob Johannes von Nepomuk ein Märtyrer des Beichtgeheimisses sei, schreibt W. jetzt (111): „So ist die Volksüberzeugung, die sich bereits nach einem Menschenalter nach dem gewaltsamen Tod unseres Johannes geschichtlich belegen läßt, ... gar nicht ganz unbegründet.“ Vgl. noch Schol 4 (1929) 604 f. über Frind. Deneffe.

3. Heilige Schrift.

148. **Junker, Hubert**, Die bibl. Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der atl. Offenbarung. 8^o (58 S.) Bonn 1932, Hanstein. M 1.60. — Die Abhandlung faßt eine Reihe von Vorträgen zusammen, die J. in einem wissenschaftlichen Kursus für Religions-

lehrer gehalten hat. Nach einer kurzen Einleitung über die besonderen Schwierigkeiten, die aus der Erklärung der ersten 11 Kapitel der Genesis beim Unterricht erwachsen, behandelt J. zunächst die Inspiration und ihre Tragweite. Damit wird in knapper, klarer und kirchentreuer Weise der sichere Weg zur Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten bereitet. Dann werden die einzelnen Inhalte der bibl. Darstellung besprochen, wiederum mit Einschübung mehr grundsätzlicher Überlegungen über „Zeitschema und leitende Idee“ und „Dramatisierung des Gedankens als Darstellungsmittel“. Die ganze Schrift ist ausgezeichnet durch eine vornehme Bescheidenheit des Tones und eine ebenso entschiedene Ehrlichkeit, die tatsächlichen Schwierigkeiten auch wirklich zu lösen. Rembold.

149. Woolley, Leonard, Vor 5000 Jahren. Die Ausgrabungen von Ur und die Geschichte der Sumerer. gr. 8° (115 S.) 2. Aufl. Stuttgart, Franckh. M 6.50. — 150. Ders. Ur und die Sintflut. Sieben Jahre Ausgrabungen in Chaldäa, der Heimat Abrahams. gr. 8° (137 S.) 4. Aufl. Leipzig 1930, Brockhaus. M 6.50. — Beide Bücher behandeln denselben Gegenstand mit z. T. denselben ausgezeichneten Illustrationen. Die an sich hochwissenschaftlichen Ergebnisse sind hier etwas journalistisch aufgeputzt. Der Anspruch, Entscheidendes für die Bibelforschung (Gn 6—8) beigebracht zu haben, ist unterdes schon in mehreren Fachbesprechungen auf ein bescheidenes Maß zurechtgewiesen worden. Ein Rückschluß auf die noachische Fluterzählung wäre zunächst nur über die literarische Form der babylonischen Flutsgage möglich. Für diese letztere ist allerdings mit den Funden Woolleys der Beweis erbracht, daß der Versuch, sie als einen Naturmythus zu deuten — ohnehin von vielen Seiten schon wieder aufgegeben —, jetzt wohl kaum mehr Vertreter finden wird. Auch jener Lokalsage liegt offenbar eine, wenn auch mit phantastischen und mythologischen Zutaten ausgeschmückte Überlieferung einer wirklichen Naturkatastrophe zugrunde. R.

151. Ebeling, Erich, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier. I. Teil. gr. 8° (IV u. 177 S.) Berlin 1931, De Gruyter. M 15.— Der vorliegende Band, dem ein 2. Teil mit systematischen Untersuchungen folgen soll, enthält teils bisher noch unveröffentlichte, teils noch nicht verarbeitete und übersetzte Texte, die für Assyriologie und Religionsgeschichte von großer Bedeutung sind. Wichtige Probleme wie das der Eschatologie oder der Mysterien werden einer Lösung nähergeführt; die Höllenfahrt eines assyrischen Königs, das Verhör in der Unterwelt, die Wiederbelebungsriten und Beschwörungen an den Totengeist, Kommentare zu Festvorgängen, im ganzen 37 Texte, sind jetzt schon mit zum Teil recht ausführlichen Bemerkungen versehen. Ihre volle Bedeutung wird aber erst erkennbar werden, wenn eine Fachautorität wie E. sie in den richtigen Zusammenhang mit schon Bekanntem stellt. R.

152. Jirku, Anton, Geschichte des Volkes Israel. 8° (XII u. 223 S.) Leipzig 1931, Quelle & Meyer. Geb. M 8.40. — Nach einem neueren und noch begrenzten Sprachgebrauch, den aber die rationalistische Kritik durchsetzen möchte, schließt diese Geschichte mit dem Anfang des Exils. Dafür wird um so eingehender und mit anerkennenswerter Gründlichkeit im ersten Hauptteil (1—68) die Zeit behandelt, in der es noch kein Volk Israel gab. Ein weiterer Vorzug ist die sorgfältige geographische Bestimmung aller vorkommenden Ortsnamen, die dann in einem besonderen Verzeichnis zusammengestellt sind. Eine Unart dagegen sind die eingestreuten Randbemerkungen mit Seitenhieben auf mißfällige Dinge in der deutschen Innen- und Außenpolitik. V. hat ein paar schöne Seiten geschrieben über

die einzigartige und erhabene Geschichtsauffassung des Alten Testaments. Leider steht damit der Ton, in welchem er über die Bildner und Träger dieser Auffassung, die prophetischen und priesterlichen Kreise, spricht, durchaus nicht im Einklang. Man vergleiche z. B., was über Samuel und Saul gesagt wird.

R.

153. **H e i m**, Karl, Die Weltanschauung der Bibel. 6. bis 8. Aufl. gr. 8° (93 S.) Leipzig 1931, Deichert. *M* 2.20; geb. *M* 3.30. — Das Büchlein ist aus Vorträgen erwachsen, die auf Veranlassung des Presbyteriums für die evangelische Gemeinde in Münster i. W. gehalten wurden. Die beiden ersten der vier Vorträge behandeln die Welt- und Menschenschöpfung, den Urfall und die Erbsünde im Anschluß an atl. Texte, die beiden letzten die Lehre vom Kreuz und von der zukünftigen Seligkeit hauptsächlich nach paulinischen Worten. In edler Sprache werden einige echte Bibelgedanken auch durch geistvolle Vergleiche und treffende Anwendungen dem modernen Verständnis nähergebracht. Leider werden zugleich auch die inneren Widersprüche der lutherischen Rechtfertigungslehre in die Anschauungswelt der Bibel hineingetragen, wodurch die Geschlossenheit und Wucht der biblischen Gedanken wesentlich beeinträchtigt wird.

R.

154. **W e i s e r**, Artur, Glaube und Geschichte im Alten Testamente (Beitr. z. Wiss. v. A. u. N. T. 4. Folge H. 4). 8° (99 S.) Stuttgart 1931, Kohlhammer. *M* 4.50. — Im Gegensatz zu den Nachbarvölkern ist bei Israel Glaube, Kult, Gesetz und Sitte begründet auf der Überzeugung von der Wahrheit einmaliger Tatsachen, die ein Eingreifen Gottes bedeuten, nicht auf dem periodischen Rhythmus göttlichen Naturgeschehens. Über dem geschichtlichen Verlaufe steht Jahve lenkend, lohnend und strafend. Im Lichte dieses Glaubens sieht der Israelit die Gegenwart, erhofft er die Zukunft. So wird die Überzeugung ihrerseits zur geschichtsbildenden Macht. Es ist klar, daß diese Auffassung eine Bewegung vom protestantischen Vertrauenglauben weg zur katholischen Glaubensauffassung hin bedeutet. Wenn W. im Glauben der Propheten einen gewissen — nicht radikalen — Gegensatz zu dem oben Geschilderten sieht, so dürfte das eben auf den protestantischen Glaubensbegriff zurückgehen. Tatsächlich war die Erfahrung der Propheten kein Erlebnis im heutigen subjektivistischen Sinne, sondern ein Eingreifen Gottes, das zum Früheren nicht im Gegensatz stand. Wogegegen sich die Propheten erhoben, war die immer wiederkehrende Auffassung, als ob die geschichtlichen Tatsachen für sich, ohne Aneignung der von ihnen geforderten Gesinnung, Israel Gott genehm machen könnten.

Brunner.

155. **L ö h r**, Max, Das Asylwesen im Alten Testament. Lex.-8° (41 S.) Halle 1930, Niemeyer. *M* 4.40. — Das Asylwesen mit seinen Gesetzmäßigkeiten und Willkürlichkeiten ist von unserem hochentwickelten Rechtsstandpunkt aus nicht leicht zu verstehen. Es ist zugleich Rechtsfortschritt und Rechtshemmung. Auf der einen Seite hebt es das geltende Recht der Blutrache, in dem es seine Wurzel hat, auf; auf der anderen Seite durchkreuzt es die ausschließliche Rechtsordnung der öffentlichen Macht. Es macht für letztere die Bahn frei, und doch, solange diese noch nicht stark genug ist, sich überall erfolgreich durchzusetzen, nimmt es das Recht in die eigene Hand. „Die Geschichte kennt darum gar nicht wenig Fälle eklatanter Vergewaltigung des Asylrechtes.“ L. stellt das bibl. Material vollständig zusammen und vergleicht es mit außerbibl. Nachrichten. Er behandelt dann die Asylgewährung an verschiedene Stände und Gruppen von Menschen und die Bindung des Rechts an verschiedene Asylstätten.

Rembold.

156. Schötz, Dionys, O. F. M., Schuld- und Sühnopfer im Alten Testament (Breslauer Stud. z. hist. Th. 18). gr. 8° (XVI u. 128 S.) Breslau 1930, Müller & Seiffert. M 5.— Jede quellenmäßige Untersuchung über den Sinn und die Bedeutung des atl. Opferkultus ist besonders deswegen zu begrüßen, weil der protestantische Rationalismus durch seine Unfähigkeit, den hohen religiösen Wert der Opfer richtig einzuschätzen, die Exegese so vielfach auf Irrwege geführt hat. Verf. versucht, „den israelitischen Vorstellungen über die spezifischen Sühnopfer nachzugehen und ihre vermutliche Entwicklung, wie sie vor allem in den damit verbundenen Zeremonien zum Ausdruck kommt, aufzuzeigen“. Es wird 1. die Sühnopfergesetzgebung mittels einer sorgfältigen Exegese der einschlägigen Texte dargelegt; 2. werden die Ursachen erörtert, die zur eigenartigen Bildung von zwei verschiedenen Typen führten, welche beide im besonderen Sinne der Versöhnung mit Gott dienen; 3. wird der Opferritus selbst beschrieben. Ein 4. Kapitel behandelt die Bedeutung des Blutes in der atl. Vorstellungswelt. Damit ist 5. die Sinndeutung der Sühnopferzeremonien vorbereitet. Abschließend wird dann 6. der Versuch gewagt, die wahrscheinlichen Linien einer geschichtlichen Entwicklung des israelitischen Sühnopfers aufzudecken. R.

157. Meinholt, Johannes, Das Alte Testament und evangelisches Christentum. 8° (147 S.). Gießen 1931, Töpelmann. M 4.80; geb. M 6.— Es spricht hier ein ziemlich links gerichteter Rationalist, der aber seinen Anspruch auf den Namen Christ noch aus dem Evangelium herleiten möchte, über „seine Weise“, sich mit der bekannten Not des Protestantismus bezüglich des AT abzufinden. Nach einer kurzen Einleitung über die geschichtliche Entwicklung dieser Not behandelt M. zunächst die Inspirationslehre. Die überspannte Wort-, Buchstaben- und Komma-Inspiration der Altlutheraner, d. h. der „papierene Papst“ eines Flacius und Chemnitz, wird mit Ingrimm und Ironie der gebührenden Verachtung preisgegeben. Daß es auch eine wahre Inspirationslehre, die nicht „seelenmordend“ ist, gibt, scheint M. überhaupt nicht zu ahnen. Das nächste Kapitel über die Kanonbildung soll zeigen, wie die wissenschaftliche Forschung uns von diesem „Alp“ befreit habe. Was Juden für heilig gehalten hätten, könne für Christen nicht maßgebend sein. Die Kirche könne z. B. den Psalter nicht „mit Haut und Haaren schlucken“. Die Kapitel: Die Religion Israels ist eine Nationalreligion, Die Gottesvorstellung, Das Priestertum, werden unter der Abschnittsüberschrift: „Die Rückständigkeit des AT“ behandelt. Und was ist nach M. von der Zukunftsschau der Propheten zu halten? „Das, was das AT vom Messias erwartete, leistete Jesus nicht; und was er leistete, hat das AT vom Messias nicht erwartet.“ Nach alledem ist es verblüffend, einen Schlussschnitt zu finden: „Das Bleibende“ mit zwei Kapiteln: 1. Das AT als Urkunde der Offenbarungsreligion, 2. Das AT als „heilige Schrift“ des evangelischen Christen. R.

158. Juncker, Hubert, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel. gr. 8° (109 S.) Bonn 1932, Hanstein. M 6.— Die Frage der Verfasserschaft des Buches Daniel war für die katholische Exegese lange belastet durch den notwendigen Widerspruch gegen die extremen Aufstellungen der Gegner. Ein anonymer Schriftsteller der makkabäischen Zeit, der dies Werk im „weisagenden Ton“ verfaßt und es, größerer Autorität halber, unter dem Namen eines alten Propheten herausgegeben hätte mit der Absicht, seine Leser zu täuschen, war für jeden Offenbarungsgläubigen unannehbar. Unterdes hat aber selbst die rationalistische Kritik das höhere Alter wichtiger Stücke des Buches zugegeben. Daraufhin

konnte auch die konservative Richtung sich mit größerer Ruhe neuerdings wieder mit den beträchtlichen Schwierigkeiten, die einer Ansetzung des fertigen Werkes in die babylonische Zeit entgegenstehen, beschäftigen. So schenkte uns *Göttsberger* im Bonner Bibelwerk den sehnlichst erwünschten Kommentar, dessen Ergebnis bezüglich unserer Frage in das LexThK aufgenommen wurde: „Die einzelnen Episoden des Buches Daniel haben je unabhängig voneinander bestanden, ehe sie zunächst zu zwei Sammlungen vereinigt wurden und zirka 300 v. Chr. im gegenwärtigen Umfang des kanonischen Buches vorhanden waren“ III, 145. Wie nun die einzelnen Teile, die trotz des einheitlichen Charakters des Ganzen immer noch deutlich ausgeprägte Spuren ihres besonderen Ursprungs aufweisen, allmählich zusammen gewachsen seien, ist ein von manchen anderen literarischen und exegetischen Vorfragen abhängiges Problem. J. hat mit seinen gründlichen und sorgfältigen Untersuchungen die Lösung ein gutes Stück weiter gefördert.

R.

159. *Limbach, Samuel*, Die zwölf kleinen Propheten und ihre endgeschichtlichen Weissagungen. 8° (263 S.) Basel, Maier. *Fr 5.*—; geb. *Fr 7.*— In einem erzählenden Plauderton, dessen Volks tümlichkeit oft bis an die Grenzen des Zulässigen geht, behandelt L. allerlei Auslegungs- und Einleitungsfragen, die mit den Schriften der sogenannten Kleinen Propheten zusammenhängen. Wenn auch die wissenschaftliche Exegese hier manch einem Satze begegnet, dessen schlichter, gesunder Verstand vor vielen rationalistischen Konstruktionen entschieden den Vorzug verdient, so macht sich doch umgekehrt der Mangel einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Ergebnissen moderner Forschung sehr zuungunsten der Schrift geltend. Statt der vielen Textparaphrasen in der oft etwas ordinären Sprache des Verf. wäre eine kritisch genaue und sprachlich vollendete Übersetzung einzelner Teile vorzuziehen.

R.

160. *Das Buch Esther*. Mit einer Einleitung von Prof. Dr. K. *Kupfer*. gr. 8° (72 S.) Wien 1931, Belf. M 3.— Es ist bekannt, wie wenig Luther das Büchlein Esther leiden konnte. Zwar behielt er es in seiner verstümmelten christlichen Bibel, aber in seiner geringen Ehrfurcht vor dem überlieferten Worte Gottes meinte er, wegen der „judenzen den Weise und seiner viel heidnischen Unart“ müsse man wünschen, daß es gar nicht vorhanden sei (Tischreden, Erl. Ausg. 62, 131). Unter diesen Umständen dürfte es sich bei einer Neuausgabe gerade von israelitischer Seite empfehlen, in einer etwas erweiterten Einleitung den protestantischen Angriffen zu begegnen. Und das könnte am sachlichsten geschehen, wenn sich israelitische Verleger dazu verstehen wollten, die wunderbar innigen Gebete Esthers und Mordechais, wie sie noch in der katholischen Bibel erhalten sind, wenigstens in einem Anhang beizudrucken. Diese Gebete, die dem heiligen Texte eine eigene Weihe geben, standen ja doch ursprünglich in der Bibel der hellenistischen Diasporajuden, schon in vorchristlicher Zeit. Der heute in den Synagogen gebräuchliche masoretische Text ist durch ihren Verlust nur ärmer geworden. Die sonst prächtige Ausstattung der Belfschen Ausgabe bietet in nebeneinanderstehenden Kolumnen den hebräischen Text und eine lesbare deutsche Übersetzung.

R.

161. *Carlebach, Joseph*, Das Hohelied, übertragen und ge deutet. 4° (135 S.) Frankfurt a. M., Hermon-Verlag. Geb. M 12.— 162. *Gebhardt, Carl*, Das Lied der Lieder, übertragen mit Einführung und Kommentar. Lex.-8° (79 S.) Berlin 1931, Philo-Verlag. — G. stellt den durchaus richtigen Grundsatz für die Exegese des Hoheliedes auf: „Das Lied der Lieder wird nie aus der Negation herrschen.“

der Ansichten verstanden werden können; denn auch hier muß das Wahre sich selbst erleuchten und den Irrtum.“ Aber C. wendet diesen Grundsatz besser an. Zwar beschäftigt auch er sich noch übergrenig mit den törichten Einfällen, die sich wie ein mächtiger exegetischer Schutthaufen um das wunderbare Lied gesammelt haben, aber das Meiste und Beste seiner Deutungen ist doch aus dem Schatz der echten und alten Auslegung geschöpft, wie sie übrigens keiner sorgfältiger und gründlicher verwertet hat als Joüon, *Le Cantique des Cantiques* (Paris 1909). Leider ist C. durch sein Festhalten an der salomonischen Verfasserschaft behindert, die Grundlage der Einheit des HL in dem Verlauf der Geschichte Israels vollkommen zu erkennen. Ohne allen Zweifel ist der Gesang, der mit 5, 2 einsetzt, auf das Exil zu deuten. Ferner bleibt ihm als Juden der messianische Sinn der Schlußpartien verschlossen. Tragisch aber ist, wie nahe er der Wahrheit kommt, wenn er schreibt: „In dem herrlichen Wort: „Ach, daß du mein Bruder wärest!“ ringt Israel um seinen Gott, den verhüllten und unerkennbaren — ein Wunsch, der der Vater des Gedankens vom Christentum geworden ist.“ Ganz recht! Aber warum verwirft denn nun C. die Erfüllung dieses Wunsches, den doch das heilig-liebende Israel hier so „herrlich“ ausgesprochen hat? — G. beleuchtet mit treffsicherem Scharfsinn die ganze Zerfahrenheit der modernen rationalistischen Exegese des HL, versagt aber dann trotz seines Grundsatzes in der positiven „neuen“ Deutung, die er selber versucht. Seine eigene Auffassung ist eben gerade so luftig unterbaut, wie jene seiner modernen Vorgänger, deren mangelhafte Begründung er so klar dartut. Wie kann man nur aus der Tatsache, daß sich die jüdische Synode von Jamnia gegen jeden profanen Mißbrauch des HL wandte, den Schluß ziehen, daß es eine noch junge, ursprünglich profane Dichtung gewesen sei, „die außerhalb kanonischer Überlieferung im ersten Jahrhundert noch im Munde des Volkes lebendig war“? Übrigens deutet G. den talmudischen Sprachgebrauch falsch, wenn er behauptet, „die Hände verunreinigen“ bedeute von einem Buche soviel wie „nicht-inspiriert sein“. Im Gegenteil, es heißt gerade, daß es inspiriert und heilig ist, weil man sich eben vor und nach dem Gebrauche eines solchen Buches die Hände waschen mußte.

R.

163. *D a u s c h, Petrus, Die drei älteren Evangelien* (Die Heilige Schrift des N. T., Bd. II) 4. Aufl. gr. 8° (XV u. 588 S.) Bonn 1932, Hanstein. M 19.50; geb. M 22.— Die 4. Auflage dieses viel benutzten Kommentars unterscheidet sich nicht nur in der äußeren Aufmachung (größerem, übersichtlicherem Druck und besserem Papier) von den vorhergehenden, sondern ist auch in manchen Punkten inhaltlich bereichert und verbessert worden. Vor allem ist es zu begrüßen, daß wenigstens an vielen Stellen die Übersetzung sich getreuer an den Text hält, als es in den früheren Auflagen der Fall war. Lk 2, 14 ist jetzt die von den meisten Auslegern bevorzugte Übersetzung „den Gottgefälligen“ statt „den Willigen“ aufgenommen worden. An manchen Stellen wird die persönliche Deutung des Verf. in die Übersetzung hineingelegt, ohne daß in der Erklärung darauf hingewiesen wird; so z. B. Lk 12, 49 f.; 21, 13. Man würde an solchen Stellen wenigstens einen kurzen Hinweis auf andere Deutungen wünschen. Die Erklärung, besonders des Markusevangeliums, wurde an mehreren Stellen vervollständigt. Zu begrüßen ist die neu beigelegte Liste der Übersichten und das vollständigere Verzeichnis der Exkurse, die selbst in manchen Punkten ergänzt und überarbeitet wurden. So nimmt der Verf. im Exkurs über die wunderbare Empfängnis Jesu (51) Stellung zu Norden, Die Geburt des Kindes; bei den Heilwundern und Teufels-austreibungen setzt er sich mit den neueren medizinischen, psychiatri-

schen und okkultistischen Erklärungsversuchen auseinander (148 f., 154—156). Die neuere Literatur ist, soweit es im Rahmen des Werkes geschehen konnte, nachgetragen worden. Eine größere Umarbeitung hat die synoptische Frage und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien erfahren. In der synoptischen Frage läßt der Verf. den Einfluß der mündlichen Überlieferung mehr als bisher zurücktreten und redet (25) mit Recht einer weitgehenden literarischen Abhängigkeit das Wort, ohne sich jedoch zur Zweiquellentheorie zu bekennen. Bezuglich der Abhängigkeit des Lk von Mt scheint er der Ansicht von Lagrange zuzuneigen, daß dem 3. Evangelisten Teile des Matthäus-evangeliums in griechischer Übersetzung vorgelegen hätten. Der Kommentar wird auch in der neuen Auflage sowohl dem Fachgelehrten wie dem Seelsorger gute Dienste leisten. Brinkmann.

164. Tillmann, Fritz, Das Johannesevangelium übersetzt und erklärt (Die Heilige Schrift des N. T., Bd. III) 4. Aufl. gr. 8° (XII u. 364 S.) Bonn 1931, Hanstein. M 11.80; geb. M 14.30. — 165. Meinertz, Max, Die Pastoralbriefe des hl. Paulus übersetzt und erklärt (ebd. Bd. VIII) 4. Aufl. gr. 8° (VIII u. 128 S.) Bonn 1931, Hanstein. M 4.50; geb. M 6.40. — Den Gefangenschaftsbriefen (s. Schol 6 [1931] 608) sind rasch in neuer Bearbeitung durch dieselben Verf. das Johannesevangelium und die Pastoralbriefe gefolgt. In beiden Bänden zeigt sich überall die bessernde, ergänzende Hand, die auf Neuerscheinungen in der Literatur hinweist, neue Fragen aufgreift und löst. Naturgemäß kommt dies mehr beim vierten Evangelium als bei den Pastoralbriefen zur Geltung. So begegnen wir nun in der Erklärung häufig den Namen Lagrange und Strack-Billerbeck. In der Einleitung ist die Eigenart des 4. Evangeliums noch schärfer herausgearbeitet und gegen Aufstellungen jüngster Zeit klarer dargestellt und gerechtfertigt. Wenn T. im Vorwort seinen ablehnenden Standpunkt gegenüber dem mandäischen Schrifttum und den daran anknüpfenden Fragen zu erkennen gibt und mit aller Entschiedenheit die Möglichkeit einer Ableitung johanneischer Gedanken aus dieser spätgnostischen Religionserscheinung ablehnt, wird eine besonnene Forschung mit ihrer Zustimmung nicht zurückhalten, wie auch Fr. J. Dölger, J. Lietzmann und andere zum gleichen Ergebnis sich bekannt haben. Die Zahl der Exkurse ist durch folgende Stücke vermehrt worden: Zeugung oder Geburt aus Gott. Johannes 12, 27 f. und Gethsemane. Im Namen Jesu beten. Umstellungen in der Abschiedsrede Jesu. Die Stellung von Joh. 20, 30 f. — Ist das Fehlen englischer Literatur Zufall oder Absicht? Die beiden zweibändigen Werke von Westcott (London 1908) und J. H. Bernard (Edinburgh 1928) wären der Erwähnung wert gewesen; ebenso A. Durand, *L'Evangile selon Saint Jean* (Paris 1927). — Auch bei Meinertz zeigt sich besonders in der Behandlung der Einleitungsfragen Vertrautheit mit den Arbeiten der letzten Zeit, ein glückliches Abwagen und Werten der Tatsachen und ein feines geschichtliches Empfinden. Die Auslegung wird wie die Tillmanns dem Priester und gebildeten Laien die besten Dienste leisten. Merk.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

166. Barthmann, Bernhard, Grundris der Dogmatik. 2., neu bearb. Aufl. (Herders theologische Grundrisse). gr. 8° (XII u. 262 S.) Freiburg 1931, Herder. M 5.—; Lw. M 6.40. — Ein glücklicher Wurf! Den Zweck des Grundrisses zeichnet das Vorwort: „Er soll sowohl den Theologiestudierenden als auch der gebildeten Laienwelt ein sicherer Führer sein in allen dogmatischen Fragen. Dazu wurde angestrebt Kürze, Vollständigkeit, Klarheit.“ Dieses Ziel ist gut er-

reicht. In großen, klaren Linien zieht das ganze Gebiet der Dogmatik mit den sechs Unterteilen: Gott, Schöpfung, Erlösung, Heiligung, Sakamente, Eschatologie am Auge des Lesers vorbei. Das Buch ist bei aller Knappeit doch gedankenreich und bietet auch nach der positiven Seite hin eine treffliche Auswahl von Schrift- und Väterstellen. Besondere Anerkennung verdienen die den einzelnen Abschnitten beigefügten „Lebenswerte“. Wohltuend berührt der das Buch belebende freudige Optimismus. — Daß sich bei einer solchen gedrängten Fülle von Sätzen auch hier und da Widerspruch oder Zweifel regt oder daß einiges unausgeglichen scheint, ist zu natürlich. In dem Zusatz S. 2 scheint gesagt zu sein, die Unsterblichkeit der Seele sei kein Dogma, während S. 73 richtig auf die Definition des V. Laterankonzils verwiesen ist, das doch wohl die Wahrheit als geoffenbart hinstellen will. Statt: „Christus lehnt irdische Herrschermacht ausdrücklich ab“ (104) sollte es wohl heißen: „Christus lehnt die Ausübung irdischer Herrscherwelt ab.“ Daß der Mensch schon von Natur eine „Bedürftigkeit für die Übernatur besaß“ (127), ist wohl zu viel behauptet oder wenigstens mißverständlich. Der Satz: „Die Notwendigkeit der Jurisdiktion beruht auf einem Kirchengesetz“ (214) sollte anders formuliert werden, da sie mit dem Wesen der sakramentalen Losprechung als eines richterlichen Aktes gegeben ist. Wenn gesagt wird, daß nach dem Molinismus Gott „zuerst der freien Kreatur seine Beihilfe anbietet und dann, wenn diese die Hilfe selbständig und frei ergreift, ihr auch wirklich verleiht und mit ihr tätig ist“ (63), so ist das leicht dahin mißzuverstehen, als sage der Molinismus, der Mensch tue zuerst irgend etwas ohne göttliche Beihilfe. Nach dem Molinismus ist auch schon die erste freie Entscheidung des Menschen mit Beihilfe des göttlichen Konkurses gesetzt. Deneffe.

167. Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von M. Gierens S. J. I. Band, 8. Aufl. (Wissenschaftl. Handbibl.) gr. 8° (524 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 10.—; geb. M 12.— Wenn Diekamp unter den deutschschreibenden Theologen der Gegenwart der Hauptverfechter des Thomismus ist, so kann man wohl Joseph Pohle († 21. Februar 1922) als den entsprechenden Hauptvertreter des Molinismus betrachten. Die jetzt beginnende, von G. besorgte 8. Auflage seiner Dogmatik zeigt, daß der Molinismus in Deutschland nicht vorhat zu sterben. Im gegenwärtigen I. Band tritt die Streitfrage in der Lehre über das mittlere Wissen Gottes und über die göttliche Mitwirkung mit den geschöpflichen Handlungen zutage. Jedoch ist das nicht die Hauptsache an dem Band. Wir können dem Neubearbeiter zu seinem wohlgelungenen Werk nur Glück wünschen. Das Buch macht in jeder Beziehung den besten Eindruck. Schon das Äußere, Druck, Druckbild, Hervorhebung durch verschiedene Typen sind recht gefällig. Ein Vergleich mit der in schlimmer Nachkriegszeit 1920 erschienenen 7. Auflage läßt das besonders hervortreten. Auf schulgerechte Anordnung des Stoffes ist mit Recht großes Gewicht gelegt. Die Literaturangaben sind sorgfältig nachgetragen. Das Gute am Text suchte der Bearbeiter zu erhalten, er hat es aber auch reichlich vermehrt. Gleich in der Einleitung ist ein methodisch wichtiger Paragraph über „Theologische Gewissheitsgrade und Zensuren“ beigefügt. Im Abschnitt über die Erkennbarkeit Gottes ist die Definition des Vatikanischen Konzils eigens erklärt und eine Scheinschwierigkeit gelöst usw. Die von Pohle beliebten Fremdwörter hätten noch hie und da ersetzt werden können. D.

168. Breviloquium des hl. Bonaventura. Ein Abriß der Theologie. Übersetzt von F. Imle unter Witwirkung von Julian

Kaup O.F.M. 12° (290 S.) Werl i. Westf. 1931, Franziskusdruckerei, Geb. M 6.— Eine Perle der theologischen Literatur wird hier in neuer, schöner Fassung dargeboten. Die Übersetzung ist fließend und getreu. Einige Kleinigkeiten sind mir aufgefallen: *actus purus* (1, 8; S. 47) sollte wohl eher mit „reine Wirklichkeit“, nicht mit „reine Tätigkeit“ übersetzt werden; statt „Einheit der Naturen“ (4, 2; S. 121) sollte es heißen „Vereinigung der Naturen“, *unio naturarum*; was vom 7. Schöpfungstag gesagt wird: „von diesem steht geschrieben, daß er keinen Abend hat“ (2, 2; S. 55), sollte entsprechend dem lateinischen Wortlaut heißen: „von diesem steht nicht geschrieben, daß er einen Abend habe“. Scheeben, Dogmatik I n. 1052, urteilt über das Breviloquium des seraphischen Lehrers: „Es ist ein wahres Juwelenkästlein, welches, mit jedem Worte eine große Frage lösend und die Entwicklung des theologischen Wissens aus den obersten Grundsätzen des Glaubens in der gedrängtesten und anschaulichsten Weise darstellend, recht eigentlich die Quintessenz der damaligen Theologie enthält.“

D.

169. Imle, F., unter Mitwirkung von Julian Kaup O.F.M., Die Theologie des hl. Bonaventura. Darstellung seiner dogmatischen Lehren. gr. 8° (VIII u. 221 S.) Werl in Westf. 1931, Franziskusdruckerei, Geb. M 5.— Das Buch macht den wohlgelungenen Versuch, die in den großen Werken des hl. Bonaventura enthaltenen dogmatischen Lehren zu einem einheitlichen großen Bilde zusammenzufassen. Gott, der Dreieine, der Ausgangspunkt und der Zielpunkt der seine Züge tragenden Schöpfung, ist der reich entwickelte Kerngedanke. Der Dogmatiker kann aus dem Buche eine Gesamtschau der Dogmatik des seraphischen Lehrers gewinnen, zugleich auch mit Hilfe des Registers sich leicht über Einzelheiten unterrichten. Das Werk ist zudem ein Beweis, daß sich die scholastische Wissenschaft auch in deutscher Sprache darstellen läßt.

D.

170. Schmaus, M., Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Erster Band: Systematische Darstellung und historische Würdigung. (Beitr. GPhThMA Band 29, 1. Halbband). gr. 8° (XXVII u. 666 S.) — Zweiter Band: Anhang, Texte (ebd. Band 29, 2. Halbband) gr. 8° (IV u. 334 S. mit 3 Beilagen.) Münster 1930, Aschendorff. Zusammen M 45.50. — Nach Umfang und Inhalt ein imponierendes Werk, das von einer staunenswerten Vertrautheit des Verf. mit der mittelalterlichen Scholastik und mit ihrer neuzeitlichen Durchforschung Zeugnis ablegt. Der Titel könnte auch lauten: Trinitarische Spekulationen der mittelalterlichen Schulen. Tatsächlich kommen nicht nur die ganz großen Scholastiker zu Wort, sondern auch eine Schar anderer Lehrer aus den verschiedensten Schulen, deren Texte vielfach, und zwar aus ungedruckten Handschriften, in den Anmerkungen aufgeführt werden. Außerdem ist nach den 666 Seiten des ersten Bandes noch eigens eine 307 Seiten umfassende Ausgabe von Texten des Thomas von Sutton, Richard Fishacre, Nikolaus Trivet, Johannes von Neapel (nach einem seltenen Druck), Petrus Johannis Olivi, Wilhelm von Ware, Johannes von Reading beigegeben. Daß der im Titel genannte Thomas Anglicus mit Thomas von Sutton identisch ist, wie Pelster annimmt, hält Sch. nicht für sicher, wohl aber für sehr wahrscheinlich (5 664). Scotus übt Kritik an Thomas von Aquin, Thomas Anglicus an Scotus, Schm. an Thomas Anglicus, wenn auch der Schwerpunkt des Werkes im Geschichtlichen liegt. Aber nicht nur Theologie- und Literargeschichte kommen auf ihre Rechnung, auch die systematische dogmatische

Theologie kann hier manche Anregung schöpfen, wenn sie das Ringen um die tiefsten trinitarischen Fragen beobachtet. Ein besonderes Lob verdienen noch die ausführlichen Register am Schluß des zweiten Bandes. Der I. Teil des Werkes, der die Einheitslehre und die Gotteslehre umfassen soll, wird in Aussicht gestellt. D.

171. Vollmer, Placidus, O. Er. S. Aug., Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus. gr. 8° (83 S.) Würzburg 1931, St.-Rita-Verlag. Die Würzburger philosophische Dissertation untersucht in dieser Vollständigkeit erstmalig die Lehre des Aegidius Romanus von der Schöpfung. Begriff der Schöpfung (22—33); Schöpfung und Ewigkeit (34—71); Schöpfung und Entwicklung (72—83). Eigengut des Aeg. ist die Identifizierung der *creatio*, als *actio transiens formaliter* betrachtet, mit der Existenz der Kreatur, wobei Existenz in die Kategorie der Substanz einzuordnen ist; schließlich eine letzte Konsequenz seiner Lehre von der *realis distinctio* zwischen Wesenheit und Sein in der existierenden Kreatur. Gegen Aristoteles, Averroes und Avicenna verteidigt Aeg. die Unbeweisbarkeit einer ewigen Schöpfung, mag auch anderseits der zeitliche Anfang der Welt nicht stringent bewiesen werden können. Aeg. steht hier auf Seiten des hl. Thomas, ohne ihn aber in der Tiefe der Problemstellung zu erreichen (49). Er ist konsequenter Verfechter der Lehre von der Simultanschöpfung (72 ff.); Weiterentwicklung ist Differenzierung „im Sinne der lokalen Trennung, des sprunghaften Werdens, durch neue Eingriffe der göttlichen Allmacht“ (76). In der Lehre von den Keimkräften entfernt Aeg. sich von der augustinischen Auffassung und erklärt die *rationes seminales* im Sinne der aristotelischen *οὐρανοῖς* verbunden mit einer positiven Hinordnung zur neuen Form. — Die Arbeit berücksichtigt in mäßigen Grenzen auch das Verhältnis des Aeg. zu anderen Scholastikern, besonders dem hl. Thomas, und gibt einen guten Einblick in die Eigenart des *doctor fundatissimus*. Koffler.

172. Rüschke, Franz, Pneuma, Seele und Geist: ThGl 23 (1931) 606—624. — R., Verf. des Buches: Blut, Leben und Seele (Paderborn 1930), zeigt hier den Entwicklungsweg, den der auch für den Theologen so wichtige Pneumabegriff in der antiken Wissenschaft (Naturphilosophie, Medizin, Psychologie) bis auf Philo einschließlich genommen hat. Pneuma bedeutet zuerst einen Seelenstoff (Luft-, Feuer-, Atem-, Blutpneuma). Nachdem Plato und Aristoteles zu einem immateriellen seelischen Prinzip vorgedrungen sind, nimmt die Stoa die alte materialistische Pneumalehre wieder auf, läutert sie aber mit der Zeit (wohl besonders durch Posidonius). Erst Philo erkennt das höhere Pneuma im Menschen als Geist; doch bleibt auch bei ihm der Begriff noch „mit Schlacken alten hylozoistischen und materialistischen Denkens belastet“ (624), deren Ausscheidung Aufgabe der Folgezeit war. Auf dem Gebiete der Medizin und Naturphilosophie blieb die alte Bedeutung des physiologischen Pneumas in Blut und Atem bis über das Mittelalter hinaus erhalten. Lange.

173. Stufler, J., Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi: ZKathTh 55 (1931) 467—475. — Nach Olivi, der die Erbsünde sehr eingehend untersucht, besteht ihr Wesen in einer positiven Verkehrtheit, primär in der habitualen ungeordneten Selbstliebe, des höheren Strebevermögens, sekundär in den Unordnungen der dem Willen unterworfenen Potenzen. Diese Verkehrtheit ist ohne jede Rücksicht auf Adams Willen schuldbar. Der sündelose Mensch hatte einen natürlichen Anspruch auf das *donum integratatis* und die Unsterblichkeit; daher kann die Vernunft aus dem gegenwärtigen Zustand der Menschheit die Existenz der Erbsünde mit Sicherheit beweisen. Also weitgehende Übereinstimmung zwischen Olivi und Baius! L.

174. Jüssen, Claudius, Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. I. Teil: Theologische Erkenntnislehre und Christologie. gr. 8° (XII u. 184 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 9.80. — Zwei einleitende Kapitel berichten über Leben (1—10) und überlieferte Werke (10—47) des Hesychius. J. fußt hier auf Arbeiten von Vorgängern, nimmt besonnen Stellung und baut weiter aus. Mit Kap. 3 betritt er Neuland: die theologische Erkenntnislehre des H. wird in zwei Kapiteln behandelt (48—82): Theologie ist für H. reine Offenbarungswissenschaft auf die die *exterior sapientia* keinen Einfluß nehmen darf (53 ff.); diese Feststellung zieht schon einen scharfen Trennungsstrich zwischen H. und der antiochenischen Schule. Als *locus theologicus* treffen wir außer der Hl. Schrift die Überlieferung; ihr Träger ist die Kirche als solche, auffallenderweise beruft sich H. sonst nie auf Traditionsszeugen (61). Kap. 4 erweist den H. als durchaus alexandrinisch orientierten Exegeten in Methode und Inspirationsbegriff. Als Eigentümlichkeiten des exegesischen Verfahrens treten hervor: Beachtung des Nebensächlichen, Etymologisierung der hebräischen Namen und Benutzung anderer Übersetzer. — Abschnitt II behandelt die Christologie des H., die in allen Hauptfragen mit der in den ersten Konzilien definierten Kirchenlehre übereinstimme. — Es ist gewiß keine leichte Aufgabe, die christologischen Anschauungen eines Autors auf Grund fast nur exegesischer Werke, dazu noch über alttestamentliche Bücher, zu bestimmen, J. hat sie mit Geschick gemeistert. Einiges scheint mir aber doch nicht restlos geklärt. Es sind das teils peripherie Fragen: das Wissen Christi (132 ff.), die Leidensfähigkeit Christi (137 f.), aber doch auch die ganz zentrale Frage nach der Stellung des H. zum Monophysitismus. Freilich wird man auch hier J. recht geben müssen: H. hat die *μία φύσις* nicht gelehrt (155). Aber er hat sie auch nicht zurückgewiesen, und doch war gerade das die brennende Frage seiner letzten Lebenszeit. War das wirklich nur „eine gewisse Zurückhaltung in der spekulativen Ergründung des Geheimnisses Christi und seiner Aussprache in philosophischen Fachausrücken“ (144)? Im 10. Kapitel geht J. auf die Christologie des anonymen Psalmenkommentars und der *ονταγωγή* ein. Ergebnis: Die Christologie des Anonymus macht die Verfasserschaft des H. in hohem Maße wahrscheinlich (172); für die *ονταγωγή* bildet sie wenigstens kein Hindernis (182). — Schließlich sei noch hingewiesen auf Untersuchungen über Gebrauch und Bedeutung einiger Termini wie: *δόγμα*; *γεάμα-πνεῦμα*; *θεωρία-ἀληγορία*; *ποσεωπον*, *οὐοία*, *ὑπόστασις* usw. Derartige innerhalb der Arbeit verstreute, immerhin doch recht aufschlußreiche Einzeluntersuchungen lassen das Fehlen eines Sachverzeichnisses empfinden.

Koffler.

175. Bakes, I., Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter (Forsch. zur chr. Lit.- und Dogmengesch. 17. Band, 3./4. Heft). gr. 8° (XIII u. 338 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 18.— Die wertvolle Arbeit zeigt, wie Thomas von Aquin in seiner Christologie die griechischen Väter methodisch behandelte und inhaltlich auswertete. Wenn der Aquinate auch bisweilen Zitate als „Ornament“ benützt, so dienen sie ihm doch vorzüglich in sachlicher Hinsicht. Er deutet sie bisweilen „dialektisch“, d. h. er gibt ihm einen annehmbaren Sinn ohne besondere Rücksicht auf den vom Urheber des Zitats beabsichtigten Sinn. Oft aber sucht er auch mit gutem geschichtlichen Urteil die rechte Deutung aus dem Zusammenhang oder aus früheren Vätern zu gewinnen. Um die inhaltliche Verwertung klarzulegen, durchgeht der Verf. die einzelnen von Thomas zurückgewiesenen christologischen Irrlehren und seine positiven Aufstellungen einschließlich der Mariologie und zeigt an

einer Fülle von Einzelheiten den Zusammenhang der Lehre des hl. Thomas mit den griechischen Vätern. Öfter bietet sich Gelegenheit, auf einen Fortschritt gegenüber der griechischen Lehre hinzuweisen (175 198 214). Daß es bisweilen schwer ist zu entscheiden, ob eine Übereinstimmung auf Abhängigkeit der Schriftsteller voneinander oder auf der Gleichheit der Probleme oder auf sonst einem Einheitsgrund beruht, weiß der Verfasser wohl (5). Deneffe.

176. *Bardehewer, O.*, Zur Mariologie des hl. Irenäus: ZKathTh 55 (1931) 600—604. — H. Koch muß sich hier wegen seiner Schrift *Adhuc virgo* (vgl. Schol 6 [1931] 85 ff.) vom Altmeister der katholischen Patrologie sagen lassen: „Koch hat keine Entdeckung gemacht. Koch hat den ehrwürdigen Kirchenvater nicht verstanden.“ D.

177. *Mueller, F. S.*, *Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis? Miscellanea Agostiniana*. Vol. II (Tipografia Poliglotta Vaticana 1931) 885-914. — Es handelt sich an erster Stelle um den Text aus dem Op. imp. c. Iul. 4, 122: „Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi.“ Gegen Saltet und Friedrich zeigt M. mit guten Gründen, daß der Text die Freiheit Mariä von der Erbsünde ausspricht. Nur so wird Iulians Vorwurf, als ob Augustin durch seine Lehre von der allgemeinen Erbsünde auch die Mutter des Herrn dem Teufel verschreibe, wirklich zurückgewiesen. Die erste Gnade Mariä ist deshalb „gratia renascendi“, weil sie kraft der Erlösungsverdienste Christi gegeben wird. In der übrigen Lehre des hl. Augustin findet sich kein Zeugnis gegen die Unbefleckte Empfängnis. Der Satz: „Solanus [Christus] sine peccato natus est etc.“ (De pecc. mer. 1, 29, 57) wird mit Recht so gedeutet: Solus Christus *de iure* sine peccato natus est, was nicht ausschließt, daß Maria *de facto* ohne Sünde war. Eine gute Parallele wird aus C. Jul. 5, 15, 57 gebracht, wo es heißt: „Nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu“; und trotzdem schließt Augustin an der bekannten Stelle (De nat. et gr. 36, 42) auch von Maria jede Sünde aus. Vgl. auch *DivThom(Pi)* 34 (1931) 529 f. D.

178. *Borzi, H.*, C. SS. R., *Maria hominum coredemptrix*. 80 (XI u. 108 S.) Brugis 1931, Beyaert. *Belgae* 2.80. — Der Verf. untersucht die Grundlagen der Lehre von der Mitwirkung Marias am Erlösungswerk. Er unterscheidet drei Ordnungen, einen „ordo intentionis“ (die göttliche Vorherbestimmung), einen „ordo exsecutionis“ (die Mitwirkung beim Erlösungsoptfer), einen „ordo applicationis“ (fürbittende Ausspendung der Gnaden). Besser wäre es wohl, den „ordo exsecutionis“ in zwei Teile zu scheiden: die Erwerbung und die Ausspendung der Gnaden. In allen diesen Ordnungen ist Maria kraft göttlichen Ratschlusses mit Christus zur Bewirkung unserer Erlösung vereinigt, wie sich aus den theologischen Beweisquellen zu ergeben scheint. Manche gute Stellen werden beigebracht. Aber es bleiben auch noch Fragen und Wünsche. Wollen z. B. die hl. Väter mit der Evaparallele mehr sagen, als daß Maria durch ihren Gehorsam uns den Heiland brachte? Wenn es (70 f.; vgl. 48) heißt: „Commune evasit theologicum effatum, Mariam id omne pro hominibus de congruo promeruisse, quod Christus de condigno promeruit“, so möchte man gerade hier einzelne bestimmte Angaben sehen; desgleichen bei dem „communiter theologi“ (97). Wo ist vor dem Mittelalter zu belegen: „Patres ... Mariam collum et aqueductum, quo omnes capitis influxus ad nos pervenient, dicunt“ (89)? Bezüglich der Mitwirkung Mariä beim Erlösungsoptfer scheint die Ansicht des Verf. die zu sein: Maria, für sich allein, hat kein eigentliches Opfer dargebracht (57); aber „affirmare possumus [eam] una cum Christo sacrificium proprie

dictum Patri pro mundi salute obtulisse“ (59). Bemerkenswert ist ein Satz, der aus einem Briefe Hugons vom 16. Mai 1927 angeführt wird: „Le S. Office veut qu'il ne soit plus question de la dévotion à la Vierge Prêtre.“ In der Tat ist das den Titel *Virgo sacerdos* enthaltende Gebet, das unter dem 9. Mai 1906 mit einem Ablaß versehen wurde (ASS 40 [1907] 109 f.), in die neue amtliche *Collectio precum piorumque operum, quibus etc.* (Romae 1929) nicht aufgenommen. Am Schluß (100 ff.) steht eine geschickte Verteidigung des Titels *coredemptrix*. Die neuere deutsche Literatur zur ganzen Frage ist kaum berücksichtigt. Störend wirkt das weniger gute Latein. D.

179. Bittremieux, J., *De congruo promeruit nobis B. Virgo quae Christus de condigno promeruit: EphThLov 8 (1931) 422—436.* — Eine lehrreiche Sonderstudie über das allgemeine Gnadenverdienste Mariä. Gegenstand dieses Verdienstes ist nicht nur die Zwendung der uns von Christus verdiensten Gnaden, sondern die Gnaden selbst. Die Möglichkeit eines solchen Verdienstes wird gegen einige Einwände verteidigt. Zugegeben wird, daß Maria für sich selbst nicht ihre erste Gnade verdienken konnte. Für die Tatsächlichkeit dieses Verdienstes sprechen die wachsende Zustimmung der Theologen, die Aussprüche der Päpste sowie der Grundsatz von der Vereinigung Christi und Mariä. B. meint, daß in diesem „principium consortii“ die Lehre vom allgemeinen Gnadenverdienst Mariä „formaliter implicite“ geoffenbart sei (435). Es wäre gut, wenn das Wort Pius' X. (422) in seiner authentischen Fassung angeführt würde: „de congruo, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus de condigno promeruit“. Der Wechsel in der Zeit: promeret, promeruit, ist nun einmal da. Anm. 35 zu dem Zitat aus Ambrosius Catharinus muß es heißen: *Disputatio pro immaculata Dei Genitricis conceptione*, lib. 3, *persuasio 14.* D.

180. Janssens, A., *De glorificatione corporali B. Mariae Virginis: EphThLov 8 (1931) 437—445.* — Der Aufsatz ist zum Teil eine Polemik gegen F. S. Muellers Buch *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis etc.* Es mißfällt J., daß M. vom Tod und von der Auferstehung Mariä abstrahiert und einzigt die Vereinigung des Leibes Mariä mit ihrer glorreichen Seele zum Gegenstand seiner Beweisführung macht. (Vgl. auch Bittremieux in demselben Heft 468.) — Mir scheint, beides ist berechtigt, was schließlich auch J. zugibt, wenn er sagt: „Non quidem negamus quod rationes theologicae possent adferri validae, etiam si non constaret de morte B. Virginis, ex quibus patesceret eius corpus unitum esse animae gloriosae“ (440). Aber J. scheint mir zu weit zu gehen, wenn er im Hinblick auf M. vom Zurückgreifen auf „novellam quandam opinionem de evectione corporis independenter a praecedente morte“ spricht (440). Ein einfaches Abstrahieren von zwei Tatsachen und ein Herausheben der dritten Tatsache ist noch keine „novella opinio“. J. regt aber beachtenswerte Fragen an: Sind die drei Tatsachen: Tod, Auferweckung, Aufnahme in den Himmel, in der Tradition vereinigt? Ergeben sie sich in gleicher Weise aus anderen Glaubenswahrheiten? Was ist der volle Festgegenstand? Bei der Himmelfahrt Christi wird nicht seine Auferstehung gefeiert. Wird am Fest Mariä Himmelfahrt zugleich ihre Auferweckung mitgefeiert? — Nicht ganz richtig scheint mir der Satz: „Dilata resurrectio membrorum Christi habet tantummodo rationem poenae propter naturae peccatum inflictae“ (443). Sonst müßte man ja sagen, daß die Seligen des Himmels einstweilen noch eine Strafe erlitten. D.

181. Smits, Crispinus, O.F.M., *De heilige Augustinus en de commentaar van Pelagius op de brieven van St. Paulus: StudCath*

8 (1931/32) 93—109. — Die Bedenken, die sich aus der Haltung Augustins gegen die Echtheit des Pelagiuskomentars ergeben, werden als nicht stichhaltig nachgewiesen. Somit bieten die vorliegenden positiven Gründe genügende Sicherheit dafür, daß der jetzt von A. Souter kritisch herausgegebene Kommentar wirklich ein Werk des Pelagiusr ist. Lange.

182. Stohr, A., St. Augustinus, der Herold der göttlichen Gnade: *DivThom(Fr)* 9 (1931) 117—145. — Darlegung des unfertigen Zustandes der Gnadenlehre vor Augustin und der großartigen Weiterentwicklung, die sie durch ihn erfuhr; gelegentlich kritische Stellungnahme zu E. Krebs, St. Augustin. L.

183. Landgraf, A., Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik: *ZKathTh* 55 (1931) 177—238 403—437 562—591. — Die recht weit ausholende und auf reichste handschriftliche Belege sich stützende Artikelreihe zeigt, wie unter Führung der um Aussöhnung miteinander ringenden zwei Lehren von der Notwendigkeit der Gnade und der Freiheit des Willens die Erkenntnis der *gratia actualis* langsam heranreifte. Infolge Einschreitens des kirchlichen Lehramtes gegen eine Abaelard zugeschriebene Lehre sahen die Theologen sich bald genötigt, zum Annehmen der Rechtfertigungsgnade eine Gnadenhilfe zu fordern. Ein anderer Lösungsversuch des Gnaden-Freiheit-Problems faßte die Gnade als Wiederherstellung des ursprünglichen *posse* auf. Die zum Guthandeln notwendige Gnade wurde mit der habitualen Rechtfertigungsgnade selber, d. i. dem lebendigen Glauben, gleichgesetzt. So konnte die Scheidung der *gratia actualis* von der *habitualis* nur sehr langsam vollzogen werden. Zur Anerkennung einer vor der Rechtfertigung liegenden Gnade war notwendig, das Wesen einer *virtus informis* zu erfassen und sich der maßgebenden Unterscheidung der helfenden und erhebenden Gnade bewußt zu werden. — Zu S. 214: Die angeführten Stellen scheinen doch dem Menschen etwas mehr zuzuschreiben als „lediglich die Fähigkeit, sich der Einwirkung der Gnade zu entziehen“. Es heißt dort ja auch: „cum posset ei consentire“ und „cooperator existit“. — Im Verein mit anderen ähnlichen Arbeiten des Verf. stellt diese Forschung eine recht erfreuliche Erweiterung unseres Wissens von der geschichtlichen Entwicklung der Gnadenlehre dar. L.

184. Carré M.-A., La méthode luthérienne en exégèse à propos de la Justice de Dieu: *RevThom* 36 (1931) 522—555. — Den Fundamentalartikel seiner Theologie begründete Luther mit einer sehr mangelhaften und verfehlten exegesischen Methode. Oberflächliche Philologie bezüglich des Griechischen und erst recht des Hebräischen, Nichtbeachtung der Tradition, Nominalismus, Mangel an „synthetischer“ Exegese und Subjektivismus sind die hauptsächlichen Fehlerquellen. L.

185. Roetzer, Wunibald, O. S. B., Des hl. Augustin Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle. gr. 8° (XI u. 268 S.) München 1930, Hueber. M 12. — Das Ziel des Verf. ist, die nordafrikanische Liturgie zur Zeit des hl. Augustin darzustellen. Ist schon der Gedanke überaus glücklich, durch Monographien das weite Gebiet der Liturgiegeschichte allmählich dem Forschergeist zu unterwerfen, so hat sich R. außerdem noch ein besonders fruchtbare Gebiet ausgewählt. Nordafrika steht in sehr engen Beziehungen zur römischen Kirche; hier hat sich am frühesten die lateinische Kirchensprache ausgebildet; das ungeheure Schrifttum des hl. Augustin, besonders seine Predigten, sind eine Quelle, die bei ausdauernder Arbeit reichen Ertrag liefern muß. Die Arbeit ist im wesentlichen eine Auswertung des gesamten literarischen Nachlasses von Augustin, mit Ergänzungen durch zeitgenössische

Dokumente. Es ist R. gelungen, eine vollständige Liturgik jener Epoche zu schreiben. Klare und übersichtliche Disposition, Beifügung der lateinischen Texte in den Fußnoten, ein gut ausgearbeiteter Sachweiser machen das Werk für den wissenschaftlichen und praktischen Gebrauch nutzbar. Lehrreich ist das abschließende Kapitel, das das Verständnis des ganz dem Geistigen zugetanen Augustin für den sozialen und pädagogischen Wert der Liturgie mit ihren äußeren Formen und seine Scheidung der liturgischen Quellen in Schrift, allgemeinkirchliche Tradition und Lokalgebräuche darstellt.

v. Frentz.

186. Jedin, Hub., Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges (Reform.-gesch. Stud. u. Texte 55). gr. 8° (VIII u. 182 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 9.60. — Nachdem zunächst in 17 Nummern eine Übersicht in zeitlicher Folge über das Schrifttum Pigges geboten ist, werden demselben Beiträge zur Kenntnis seines Lebensganges und seiner Geistesrichtung entnommen. P. war kein „Vermittlungstheologe“ in dem Sinne, daß er das Heil von Religionsgesprächen und abschwächenden Formeln erwartete. In der Lehre von der Kirche, die ihm als der grundlegende Kontroverspunkt galt, war er durch und durch papal und geradezu intransigent. Auch in der Rechtfertigungslehre (96—123) ist er nicht der Urheber der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit, die dann von Gropper aufgenommen und weiterentwickelt wäre. Von der Erbsünde denkt er wie Ambr. Catharitus. Nahezu pelagianisch ist seine Vorstellung vom sittlichen Können des Menschen. Mindestens unklar bleibt, ob er den übernatürlichen Charakter der Vorbereitung auf die Rechtfertigung erkannt hat. Das Wesen der letzteren sieht er im Sündennachlaß; eine als Habitus inhärierende Gerechtigkeit leugnet er (das hatte übrigens schon Morinus kräftig hervorgehoben; s. mein Lehrbuch *De Gratia* n. 371 c). Außer der vom Menschen aus eigenen Kräften erworbenen und vor Gott unzulänglichen *iustitia humana* kennt P. eigentlich nur die von Gott dem Menschen imputierte Gerechtigkeit Christi. In all diesen Fragen denkt Gropper durchaus anders. Er kann also nicht die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit P. entnommen haben. Umgekehrt hat P. wahrscheinlich in seinem späteren Werke *Controversiae* Gropper den ihm anfangs fremden Gedanken entlehnt, daß die menschliche Gerechtigkeit, weil unvollkommen, durch die Gerechtigkeit Christi ergänzt werden müsse. Was P.s Methodologie und Formulierung des Traditionsprinzips angeht, so hat er stärker als seine Vorgänger den hierarchischen Charakter der Kirche mit ihrer monarchischen Spitze hervorgekehrt und darauf den Traditionsbegriff aufgebaut. Als erster unter den Kontroverstheologen hat er mit bewußter Klarheit die Tradition als zweites dogmatisches Erkenntnisprinzip neben die Hl. Schrift gestellt. Sein Kirchen- und Traditionsbegriff fußt auf Driedo (148). Im wesentlichen teilt P. den jetzt von A. Denef fe vertretenen Traditionsbegriff (Nachträge 182). Ein Anhang (150—176) bringt ungedruckte Texte, vornehmlich aus dem für P.s ursprüngliche Rechtfertigungslehre wichtigen Werke *De nostrae salutis et redemptions mysterio*.

Lange.

187. Schmutte, J. M., S. J., Von Bellarmins Eigenart als Kontroversist: *PastBon* 42 (1931) 161—172 278—287. — I. Die Vorteile des Bellarminschen Werkes im allgemeinen sind: Zusammenfassung der ungeheuren Masse der Kontroversen in einem einzigen Werk von klarem, einheitlichem Aufbau; genaue Kenntnis und ehrliche Darlegung der gegnerischen Meinungen in würdiger, maßvoller Polemik; wissenschaftliche Gründlichkeit, auch in der spekulativen Theologie, verbunden mit Anschaulichkeit, Frische und leichter Faßlichkeit. — II. Eigenart der Beweisführung: Um die Gegner mit

gleichen Waffen zu schlagen, argumentiert B. sorgfältig aus der Hl. Schrift, ist in Auswahl der Vätertexte verhältnismäßig recht kritisch und vertieft sich gründlich in Augustin. Er hat die Bedeutung des historisch-dogmatischen Arguments erfaßt, es dementsprechend durchgeführt und durch frisch und anschaulich geschriebene Konvenienzbeweise glücklich ergänzt.

L.

188. **Schwendinger, Fidelis, O.F.M.**, *De analysi fidei iuxta Ioannem Duns Scotum*: Antonianum 6 (1931) 417—440. — Ders., *Duns Scoti doctrina de substantiali supernaturali fidei infusae*: ebd. 7 (1932) 3—38. — Nach Scotus ist der Akt des eingegossenen Glaubens keine doppelte Zustimmung (zum Motiv und wegen desselben zum Materialobjekt), sondern nur die eine Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit. Die Erkenntnis der zu glaubenden Gegenstände und ihrer Glaubwürdigkeit wird mit natürlichen Mitteln erworben. So hat die Lehre des Sc. Berührungspunkte mit Frins, Pesch, Billot, Bainvel einerseits und mit Thomas anderseits, unterscheidet sich aber doch recht wesentlich davon, namentlich dadurch, daß Sc. so auffällig die Rolle des freien Willens beim Zustandekommen des übernatürlichen Glaubensaktes einschränkt. — Aufgabe des eingegossenen Glaubens ist es nach Sc., den Verstand und seinen Akt in die übernatürliche Ordnung zu erheben und eine wesentlich höhere Gewißheit (*certitudo infallibilitatis*) der Zustimmung zu erreichen. Weil diese dem eingegossenen Glauben eigentümliche Gewißheit vom erworbenen Glauben völlig unabhängig ist, muß man den von Sc. gelehnten eingegossenen Glauben substantiell übernatürlich nennen. Seine Ansicht wurde oft falsch dargestellt, auch von Garrigou-Lagrange und H. Lang. Schw. selbst urteilt: Die Theorie des Sc. ist logisch vorzüglich, vernachlässigt aber die psychogenetische Seite der Frage. Bei Thomas ist es umgekehrt. Beider Lehren können sich gegenseitig ergänzen.

L.

189. **Schwendinger, F.**, *Die Lösung des Problems der analysis fidei?* ThGl 24 (1932) 26—42. — Gedanken, die aus Scotus, der Richtung Frins-Pesch-Bartmann und Straub entnommen sind, sollen hier erkenntnistheoretisch unterbaut werden. Zunächst wird der Akt des menschlichen Glaubens psychogenetisch, darauf logisch untersucht, dann der Akt des göttlichen Glaubens in umgekehrter Reihenfolge. In der genetischen Betrachtungsweise wird ein unkritischer, ein kritisch gerechtfertigter und ein von vornherein kritischer Glaube unterschieden. Die erste Art soll, auch wenn es sich um den übernatürlichen Akt, etwa eines Kindes, handelt, mit keinerlei Glaubwürdigkeitsurteil verbunden sein. (Aber wie kann der göttliche Glaube noch ein „rationabile obsequium“ sein, wenn das Kind sich nicht wenigstens einschlußweise sagt: „Du mußt so glauben, wie die Eltern dich belehren“?) Der nächste Grund der logischen Wahrheit des Glaubensurteils ist nach Schw. allein das Wissen des Zeugen unter Ausschluß seiner *Wahrhaftigkeit*. (Aber meine Zustimmung im menschlichen oder göttlichen Glauben ist doch nicht allein aus dem Grunde wahr, weil mein menschlicher bzw. göttlicher Gewährsmann die Wahrheit weiß. Es muß notwendig hinzukommen: weil er sie mir seinem Wissen entsprechend mitteilt. Das Vaticanum stellt in der Definition des Glaubens nebeneinander: „qui nec falli nec fallere potest“, was doch wohl nicht bloß vom psychologisch bewirkten, sondern auch vom logisch rechtfertigenden Motiv der Glaubenzustimmung zu gelten hat.) — Zu S. 37: Viele Theologen nehmen auch im Willen (für den *pius credulitatis affectus*) einen eingegossenen Habitus an. S. 39 ist nicht beachtet, daß *scire* bei Thomas und seiner Zeit nur ein sicheres Erkennen aus inneren Gründen bedeutet. Daher können diejenigen, die von Gottes Dasein

keine *scientia* haben, die für den Glaubensakt vorausgesetzte Gewißheit über dieses Praeambulum nach Thomas durch eine *fides humana* zugleich „sicher und rein natürlich“ erlangen. Mit Recht wird betont, daß das Glaubwürdigkeitsurteil zwar als Motiv für den Willen wahre Kausalität ausübt, aber nicht zum inneren Motiv des eigentlichen Glaubensaktes gehört. — Alles in allem: Verf. hat gut daran getan, den Titel seiner Untersuchung mit einem Fragezeichen zu versehen.

L.

190. Lottin, O., O. S. B., *La theorie des vertus cardinales de 1230 à 1250: Mélanges Mandonnet II* 233—259. — In seiner übersichtlichen, leicht lesbaren Art behandelt L. aus seinem Spezialgebiet hier die Kardinaltugenden und gibt einen vortrefflichen Überblick über die Zeit von 1230 bis 1250. Ihre Existenz stand wie ihr Name damals schon fest. Es handelte sich also nur mehr um ihre genauere Erklärung. Abhängig sind die großen Theologen dieser Zeit, wie L. feststellt, vom Kanzler Philipp, der immer mehr als einer der bedeutendsten Theologen der werdenden Hochscholastik sich heraushebt. Bei seiner Abhandlung über die Kardinaltugenden berücksichtigt ihn vor allem Albert der Große; aber auch Johann von La Rochelle, wie Odon Rigaud und Bonaventura. Die neun verschiedenen Arten der Erklärung, warum es gerade vier Kardinaltugenden gebe, welche der Kanzler vorlegt, finden sich bei anderen Theologen wieder, wenn auch bei Bonaventura und Albert mit großer Reserve. Der Ausdruck „virtutes cardinales“ wird von Philipp dreifach erklärt: Sie sind die Tugenden, welche für jeden Tugendakt verlangt werden; sie sind die Türangeln (cardines), die zum Himmelreich die Türe öffnen; sie beziehen sich auf die Grundtätigkeiten der menschlichen Fähigkeiten. Joh. von La Rochelle wiederholt das wörtlich. Odon Rigaud fügt hinzu, daß die Kardinaltugenden auch so heißen im Gegensatz zu den ihnen unterstehenden sekundären Tugenden. „Politische“ werden sie genannt „a polis, quod est pluralitas, quia credebant [philosophi] eas relinqui ex pluralitate actuum“ (252). Wie Odo schreibt auch Bonaventura. Verbessert wird aber die letzte Erklärung durch Albert: „Politice vero, id est civiles, dicuntur eo quod in ipsis ... perfectionem habet respublica.“ — Für den Gegensatz zu den theologischen Tugenden stellt der Kanzler zwei Gründe auf: Die theologischen dienen der *ratio superior*; die Kardinaltugenden der *ratio inferior*. Die theologischen stehen sodann in Beziehung zum „frui“, die Kardinaltugenden zum „uti“. Nach Joh. von La Rochelle ordnen die theologischen Tugenden den Menschen im Verhältnis zu Gott, die Kardinaltugenden im Verhältnis zum Menschen. Odon Rigaud findet folgende Formel: Alle Tugenden haben Gott zum Ziel. Aber nur die theologischen haben ihn zum Objekt, während die Kardinaltugenden die Mittel zum Ziele als Objekt besitzen. Bonaventura übernimmt die Formulierung des Kanzlers. Bei Albert findet sie sich ähnlich wie bei Odon: „In hoc differunt theologicae a cardinalibus, quia theologicae rectitudinis actus terminum habent in Deo et finem ... Cardinales autem actus terminant in medio et finem in Deo“ (256). Einig aber sind alle, daß auch die Kardinaltugenden eingegossen werden. Weisweiler.

191. De Ghellinck, J., S. J., *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII^e siècle: Mélanges Mandonnet II* 79—96. — Gh. untersucht auf Grund seiner bekannten großen Quellenkenntnis des 12. Jahrhunderts von den vier wesentlichen Definitionen des Sakramentes besonders die des Petrus Lombardus. Der eine Teil derselben entstammt letztlich dem Augustinwort: „sacrificium visible invisibilis sacrificii sacramentum i. e. sacram signum“ (De civ. Dei 10, 5; vgl. Ep. 98, 2; Quaest. in Hept. 3, 84). Lanfranc änderte

es um in: „visibile sacrificium invisible sacramentum i. e. sacrum signum“. Von ihm scheint diese Form auf Ivo übergegangen zu sein. Alger von Lüttich ersetzte dann das Wort *sacrificium* durch *sacramentum* und gibt so die Formel: „sacramentum visible invisibilis rei sacramentum i. e. sacrum signum“. — Der andere Teil: „sacramentum est invisibilis gratiae f o r m a“, dürfte, wie Gh. mit guten Gründen zeigt, durch Berengar aus augustinischem Gedankengut (vgl. *De catech. rud.* 26, 50; *Ep.* 105, 3, 12; *Quaest. in Hept.* 3, 82) zusammengestellt worden sein. Diese Form hat auch Ivo und die *Summa sententiarum* Die gesamte Abälardschule ersetze „forma“ durch das „signum“ der ersten Formel bzw. durch das gleichbedeutende „species“ (so *Magister Hermann*). — In der dem Lombarden nun eigenen Definition verbindet er beides: „Sacramentum proprie dicitur, quod ita est s i g n u m gratiae [Abälard] et invisibilis gratiae f o r m a [Berengar, Ivo, *Summa sententiarum*], ut ipsius imaginem gerat et causa existat.“ Daß der Lombarde den zweiten Teil der Definition nicht aus Gratian, sondern aus der *Summa sententiarum* genommen hat, erscheint auch mir wahrscheinlich, da der ganze Zusammenhang dem Text der *Summa sent.* entspricht. — Der dritte Teil der Untersuchung ist noch kurz dem dritten Teil der Definition gewidmet, dem Kausalelement: „causa existat“. Mit Geyer (*Die Siebenzahl*) nimmt Gh. einen starken Einfluß des Berengarstreites hier mit Recht an. Eine spätere Arbeit soll die Linien noch näher zeichnen. Sie wird auch besonders deshalb interessant werden, weil Gh. meint, daß nicht das scharfe Heraustrennen des ursächlichen Charakters der Sakramente im engeren Sinn zur Siebenzahl geführt habe. — Von dem erwähnten *Liber de sacramentis ecclesiae* fand ich außer den in der Besprechung von Dhanis (*Schol* 6 [1931] 306 f.) erwähnten Hss noch eine in *Clm* 2634 fol. 41v—44.

W.

192. *Hocedez*, E., *S. J.*, *Sacrements et magie*: *NouvRevTh* 58 (1931) 481—506. — Außer den ganz rechtsstehenden Ritualisten bleiben alle heutigen protestantischen Theologen bei dem schon von Luther und Kalvin erhobenen Vorwurf, die kath. Lehre des *opus operatum* schreibe dem Sakramente eine rein mechanische und magische Wirksamkeit zu. H. findet die schon vom hl. Bellarmin und seither meist gegebenen Widerlegungen nicht vollständig genug. Er führt folgende drei Hauptunterschiede aus (die aber doch wohl im wesentlichen schon in der gewöhnlich gegebenen Antwort enthalten sind): 1. Die Magie beruht auf dem stolzen Bemühen des Menschen, die magischen Kräfte aus eigener Macht persönlichen Zwecken dienstbar zu machen; der magische Ritus hat seine Wirksamkeit unabhängig von Gott. Im Sakramente verwendet der Empfänger ein durch Gottes freien Willen eingesetztes Gnadenmittel und schreibt die Wirksamkeit einzig der göttlichen Einsetzung zu. 2. Der magische Ritus ist in sich selbst unfehlbar und zwingend. Die Wirksamkeit der Sakramente setzt gewisse Dispositionen voraus, sowohl auf Seiten des Spenders (Intention) als des Empfängers. 3. Der magische Ritus steht in keinem Zusammenhang mit dem Sittengesetz. Das Sakrament setzt stets wenigstens ein Minimum von moralischen und religiösen Vorbedingungen voraus. — Eine recht nützliche und klare Abhandlung. Grausem.

193. *Landgraf*, A., *Das Sacramentum in voto in der Frühscholastik*: *Mélanges Mandonnet* II 97—143. — Das Ergebnis dieses eingehenden, mit größtem Quellenmaterial bearbeiteten Artikels läßt sich so zusammenfassen: Der Ausdruck *sacramentum in voto* kommt schon seit der Mitte des 12. Jahrhunderts vor (*Guerricus*, *Lombardus*, *Gandulphus*). Auch die Tatsache, daß im Notfall sich die Sakramente durch den Glauben ersetzen lassen, übernahm die Frühscholastik von

der Patristik. Es kommt also wesentlich nur eine Klärung der Frage in Betracht. Ausgearbeitet ist sie vor allem bei der Taufe und Beichte, weniger bei der Eucharistie. Als klassische Stellen für die Notwendigkeit des aktuellen Empfanges galten u. a. Joh. 3, 5; Chrysostomus: „Non potest quis gratiam vitae coelestis accipere“; Augustin, *De bapt. parvul.* lib. 1, cp. 25 32 33; Fulgentius, *De fide ad Petrum* 3, 43. Für die Möglichkeit eines Ersatzes war die überlieferte Auctoritasstelle zunächst vor allem das Schächerbeispiel in Augustin, *De bapt. c. Donat.* 4, 74. Anselm von Laon suchte es freilich durch den Hinweis darauf, daß Augustin es in den *Retractationes* widerrufen habe, unwirksam zu machen. Aber er fand wenig Beifall. Man hielt sich vielmehr an Augustins Lösung, daß im Notfall eine Ersatzmöglichkeit im Glauben gegeben sei, da dann keine Verachtung des Sakramentes vorliege (vgl. Aug. *De bapt. lib. 4, 25, 32*). Eine ähnliche Stelle aus Ambrosius, *Consolatio de obitu Valent.* 29 erklärten die Gegner als bloßes Trostwort, ohne freilich durchzudringen. Die weitere eingehendere Untersuchung der Frühscholastiker ergab neue Beweisstellen für die Möglichkeit des Ersatzes durch den Glauben, wie 1. Kor. 12, 3; Mt. 10, 39; Joh. 3, 16; 11, 25; Ezech. 18, 27. Eine genaue Analyse des Grundes, warum das Martyrium ohne Taufe helfe, brachte die spekulativen Begründung, daß der Glaube auch sonst genügen müsse. Grundlegend für die Spekulation wurde auch Augustin, *In Ioan. tract. 80, 3*: „non quia dicitur, sed quia creditur“. Wichtig war ebenfalls die Untersuchung über die Wirksamkeit des Glaubens der Eltern bei der Kindertaufe. Weshalb sollte dieser dann nicht auch außerhalb der Taufe seine Wirksamkeit haben können? — Im Zusammenhang mit der Frage nach der Ersatzmöglichkeit der Taufe wurden auch andere Probleme der Klärung nähergeführt, wie das der Notwendigkeit der Sakramente überhaupt, der Wirkung der Akte des Empfängers bzw. des Sakramentes. — Sehr gut stellt die Grundlinien der Frage die von mir in Clm 22267 (saec. 12/13) fol. 21—36 neu gefundene Sakramentenlehre des Magister Simon dar, deren einziges früher bekanntes Exemplar aus dem 13. Jahrhundert in Löwen verbrannt ist. Sie schreibt fol. 23: „De desiderantibus ... queri solet, utrum salventur. Quod videtur dicente scriptura: In quacunque die ingemueris, salvus eris. Et beatus Augustinus libro 4. de unico baptismo: Etiam atque etiam considero, non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse complere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum misterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest. Teste enim scriptura, cum omnia peccata in caritate dimittantur, probabile satis est aliquando etiam ante baptisma et fidem per dilectionem operantem, ut de Cornelio legimus, et ipsam caritatem habere posse. Unde colligitur hominem huiusmodi et absque visibilis perceptione sacramenti posse salvare, cum ab eius perceptione non contemptus excluderit. Sed de his dicitur, quod occulto nobis quia incognito dei iudicio reservantur. Ecclesia enim eos salvatos esse non affirmat, quamvis nec damnari dicat, ne vel spiritum domini abbrevians potentie sue terminum prescribat vel salvatos esse absque baptismo contendens salvatoris doctrine contradicat, qui ait: Nisi quis renatus fuerit etc. Potens est autem deus salvare illos; sed ecclesia eos in numero fidelium non computat. Quod beatus attendens Jeronimus: Fides, inquit, que fidelem facit, non nisi in baptismo datur. Quasi diceret: Nemo nisi in baptismo consequitur, ut ecclesie iudicio inter fideles reputetur ... Hinc eos ecclesia ... nec in atrisi sepelire nec spiritualibus orationibus commorare consuevit, iudicis superni eos relinquentes arbitrio.“ Ich bereite die Veröffentlichung dieser Summa vor.

Weisweiler.

194. Lercher, Ludw., S. J., Die hl. Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes: ZKathTh 55 (1931) 287—293. — Es fragt sich, ob und inwiefern der Empfang der Eucharistie de necessitate medi sei. L. antwortet: „Triftige Gründe... sprechen dafür, daß die moralische Notwendigkeit der Kommunion an sich eine absolute sei, d. h. daß ohne den durch die Kommunion vermittelten Gnadenbeistand jeder Gerechte ohne Ausnahme einmal dem geistigen Tode verfallen würde“ (289). — Auf die Frage, wie oft denn der Gerechte kommunizieren müsse, um den Gnadenbeistand zur Beharrlichkeit zu erlangen, wird (mit Recht) geantwortet, daß eine bestimmte Zahl nicht genannt werden könne, aber ein „öfterer“ Empfang notwendig sei. Die Jahreskommunion bezeichnet nach L. die unterste Grenze.

Hürt.

195. Browe, P., S. J., Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters: ZKathTh 55 (1931) 515—561. — Aus den Ritualien, Predigten und Synoden gibt Br. zunächst einen Überblick über den Gebrauch der Kirche, die Toten und die Kranken zu salben. Eine Verpflichtung zur Krankenölung, die durch ein allgemeines Kirchengesetz vorgeschrieben war, bestand während des ganzen Mittelalters nicht. Auch hat es nach Br. keine Gewohnheitsregel gegeben. Man suchte vielmehr den Empfang durch Verordnungen an die Geistlichen zu erreichen, über deren Ausführung die Bischöfe Rechenschaft verlangten. Meine demnächst in dieser Zeitschrift erscheinenden Darlegungen über die Lehre in den systematischen Werken der Frühscholastik werden zeigen, daß die systematische Theologie meist eine wirkliche Verpflichtung auf Grund des Jakobustextes kannte. Richtig ist, daß die Weisungen der Bischöfe mancherorts nicht befolgt wurden. Dazu trug, wie Br. zeigt, sicher auch die Habsucht der Priester bei, gegen die die Kirche so oft vorgehen mußte (526—534). — Die Ritualien und Predigten wie die Synoden sprechen von einer dreifachen Wirkung der Letzten Ölung: Sündenvergebung, Gesundung, Schutz gegen die Nachstellungen des Teufels. Mein Artikel wird dartun, daß schon ein Saeculum vor der „Mitte des 13. Jahrhunderts“, bei Hugo von St. Viktor, sich eine Unterordnung der Wirkungen zeigt. Sehr interessant sind die Untersuchungen über das Alter, in dem das Sakrament empfangen werden konnte. Der Vermutung, daß „vielleicht“ in einigen Kirchen trotz des Fehlens positiver Zeugnisse schon den Kindern die L. Ölung gegeben wurde, da man damals die körperlichen Wirkungen mehr hervorgehoben und ihnen doch auch Firmung und Eucharistie gespendet habe, vermag ich freilich vorläufig nicht zuzustimmen. Die spätere Praxis und Theorie spricht zu sehr dagegen. Als Alter wird seit Odo von Sully meist das 14. Jahr angegeben; man nannte aber auch schon das 7. oder gar vereinzelt das 4. bis 5. Die weitverbreitete Summula Raymundi spricht vom 18. Lebensjahr. Über den Ritus der Spendung berichtet der Verf. nur soweit, als Verschiedenheiten vom heutigen Gebrauch sich zeigen. Der Kranke sollte weiße Kleider tragen, das Sakrament möglichst in der Kirche gespendet werden; wenn möglich, sollten mehrere Priester zugegen sein, die entweder gemeinsam salbten oder die Salbungen unter sich verteilten. Schon im 13. Jahrh. verbot die Kirche öfter, daß ein Priester salbe, ein anderer die Form spreche. Die alte Sitte kannte als Reihenfolge der Sterbesakramente: Absolution, Ölung, Eucharistie. Seit dem 11. Jahrhundert wird zuerst vereinzelt, dann immer mehr die Ölung an letzter Stelle gegeben. — Also eine sehr interessante Arbeit aus bisher vielfach verschütteten Quellen.

Weisweiler.

196. Gerlaud, M.-J., O. P., Le ministre extraordinaire du sacrement de l'ordre: RevThom 36 (1931) 874—885. — Kann der Papst

einem einfachen Priester die Vollmacht zur Erteilung der Diakonats- und der Priesterweihe erteilen? Erwähnt wird als Tatsache, daß Bonifaz IX. in einem Falle diese Vollmacht erteilt habe. Der Verf. sagt: „Nous reconnaissions que la majorité des théologiens a nié la possibilité d'une telle extension de la délégation pontificale.... Toutefois l'opinion contraire ne peut être négligée, les auteurs qui ne l'admettaient pas, la mentionnaient et la discutaient avec attention“ (882 f.). Beziiglich des eigentlichen Kernes der Frage heißt es abschließend: „En réalité, l'objet du vrai problème est la nature du pouvoir ministériel dans le sacrement de l'ordre. Qu'est-ce que l'épiscopat? Qu'est-ce que le sacerdoce?“ (885). Hürth.

197. Alves Pereira, Bern., O. F. M., *La doctrine du Mariage selon saint Augustin*, gr. 8° (XI u. 247 S.) Paris 1930, Beauchesne. Fr. 30.— Nach dem Tode des Verf. gab sein Mitbruder Carvalho e Castro das schon 1917 fertiggestellte Buch heraus. Es untersucht auf Grund umfassender Quellenkenntnis die gesamte Ehelehre des Kirchenvaters. Wert ist mit Recht auch auf die Erforschung einer etwaigen Entwicklung innerhalb des langen Lebens Augustins gelegt. Behandelt sind: die Grundlage der Ehe als eines von Gott gewollten Mittels, Menschen an der göttlichen Seligkeit teilnehmen zu lassen; ihre göttliche Einsetzung und moralische Güte; ihr Zweck und ihre Güter; das eheliche Leben, die Rechte und Pflichten der Eheleute, die moralische Güte des ehelichen Aktes; die Einheit der Ehe und ihre Unlösbarkeit; ihre Hindernisse und notwendigen Bedingungen. Das meiste Interesse erregt der letzte Abschnitt über die Bedeutung des Wortes *sacramentum* bei der Ehe (173—229). An Hand aller auffindbaren Stellen untersucht der Verf. den Ausdruck und findet, daß er zwar auch für jede Ehe, in besonderem Sinn aber für die christliche angewendet wird. Er besagt entweder ein Symbol oder die Unauflöslichkeit oder endlich eine Art *sigillum*, das weder das Eheband selber bedeutet, noch ein bloßes Zeichen ist, da es die Unauflöslichkeit bewirkt. Jedenfalls hat das Wort meist einen streng religiösen Charakter, indem es die Ehe als Symbol der unauflöslichen Verbindung Christi mit der Kirche bezeichnet und sie so in die übernatürliche Sphäre erhebt. P. untersucht genau die gewöhnlich dafür angeführten Beweise, daß Augustin die Ehe als Sakrament im strengen Sinn bezeichnet. Er kommt zu einem verneinenden Ergebnis. Der Ausdruck *sanctitas matrimonii* (De bono coni. 18) bedeute nichts anderes als eben das religiöse Symbol der Ehe. Das Wort *sacramentum* bei den drei Gütern der Ehe bedeute, wie aus den Texten hervorgeht, die Unauflöslichkeit. Beim Vergleich der Ehe mit Taufe und Priesterweihe (De adult. coni. 2, 5; De bono coni. 24) werde nur die Unauflöslichkeit zur Parallelen herangezogen. Nichts finde sich ferner bei Augustin von einer Einsetzung durch Christus. Doch habe der Kirchenvater durch seine große Gesamtlehre und besonders durch das starke Hervorheben des übernatürlichen Symbolcharakters wertvolle Hilfe zur vollen Erkenntnis geboten. — Die Arbeit dürfte bewiesen haben, daß ein direktes Zeugnis des Kirchenvaters für die Erteilung der Gnade nicht vorliegt. Auf der anderen Seite scheint mir der Verf. aber im negativen Urteil zu weit zu gehen. Gut hebt er als wesentliches Element der augustinischen Ehelehre die starke Übernatürlichkeit der christlichen Ehe gerade durch den Symbolcharakter heraus, der nicht nur reine Zeichenbedeutung hat, sondern die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe auch bewirkt. Nimmt man dazu die nun doch vorhandene Parallelen zu Taufe und Weihe, die, wenn sie sich auch direkt auf die Unauflöslichkeit bezieht, so doch gerade diese beiden Sakramente zum Vergleich heranzieht, dann wird man in Verbindung mit

der bekannten Stelle aus den Enarr. in Ps. 73, 2: „Sacra menta novae legis dant salutem“, wenn nicht zu einem positiven Beweis, so doch, besonders wenn man zeitgenössische Zeugnisse, wie das des hl. Ambrosius (Ep. 19, 7: „Cum ipsum coniugium... benedictione sanctificari oporteat...“) mitberücksichtigt, zu einer positiveren Stellung kommen als der Verf. in seinem berechtigten Kampf gegen ungenügende Beweisversuche.

Weisweiler.

5. Moral. Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

198. Cathrein, Victor, S. J., *Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula bonitatis voluntatis*: Greg. 12 (1931) 447—465. — „*Recta ratio*“ bedeutet unmittelbar das „*iudicium prudentiae de eo quod nobis hic et nunc bonum vel malum est*“ (449). Es bleibt die Frage: „*Unde ratio hauriat suum iudicium prudentiae?*“ Zunächst aus den *universalia et supremae praecepta legis naturalis* und diese hinwieder aus der erkannten Beziehung der zu setzenden Handlung zur *natura humana complete spectata*. Der Verf. betont dies im Gegensatz zu Lehu O. P. Letzterer lässt das *iudicium prudentiae* der „*recta ratio*“ anders zustande kommen: „*Ratio ita dicit, non quia obiectum ex se bonum est, sed solum, quia ipsa est immediata et formalis participatio rationis divinae et in ratione regulae a natura humana independens*“ (452). C.s Auffassung ist wohl in dem folgenden gegeben: „*Distinguendum est... inter rationem ut naturam et rationem ut est iudicans seu lumen manifestans. Ut natura spectatur, si consideratur ut est pars praecipua hominis..., ut lumen manifestans spectatur, si consideratur ut iudicans quid homini in determinatis circumstantiis sit bonum vel malum. Hoc posteriori sensu... ratio est regula proxima voluntatis, priori vero sensu est... norma, secundum quam intellectus dignoscit.... Si quis ergo affirmat, dictamen rationis practicae esse regulam proximam voluntatis, verum dicit; si autem affirmat, rationem [i. e. practicam] in hoc iudicio non dependere ab obiecto comparato cum natura humana rationali, falsum dicit*“ (459). Hürth.

199. Noble, H.-D., *La moralité de la passion*: RevScPhTh 20 (1931) 259—275. — Das niedere Strebevermögen ist rein in sich genommen indifferent; seine Aufgabe ist, dem Menschen zu dienen unter der effektiven Leitung der „*recta ratio*“. Wird es so vom Menschen beherrscht, so sind seine Regungen sittlich gut; sie können auch, wenn die sonstigen Bedingungen eines *opus supernaturale meritorium* erfüllt sind, zu neuem übernatürlichem Verdienst verhelfen. — Die eingangs angedeutete Auffassung, daß ein *motus passionis*, der der „*recta ratio*“ nicht entspricht, einfach schon deshalb sündhaft sei, weil er nicht unterdrückt oder nicht verhindert wird (falls dies möglich ist), geht wohl zu weit. Die theoretische Möglichkeit einer „*resistentia mere passiva*“ wird man nicht gut leugnen können. H.

200. Hürth, F., S. J., *Schuld und Sühne vom psychologischen und fürsorgerischen Standpunkt*: kl. 8° (104 S.) Köln 1931, Bachem. M 2.40. — Die Schrift bietet eine Beschreibung und Analyse der verschiedenen Phasen des Schuldweges: das Vorstadium, den Schuld-Vollzug, den Schuld-Zustand, die Schuld-Lösung (Reue), den Schuld-Ausgleich (Sühne und Strafe). Gleichzeitig kommt eine Reihe anderer Fragen, ethischer, rechtlicher oder metaphysischer Natur zur Sprache, die mit der psychologischen Betrachtungsweise eng verknüpft sind und zur Erklärung oder Begründung der Bewußtseinstatsachen herangezogen werden müssen; so z. B. die Frage des Indeterminismus, des „*Verbrechers aus Überzeugung*“, das Problem der „*seelischen Verlarvung*“, die Bedeutung der Persönlichkeitsfunktion für das Schuld-

geschehen und -verständnis; die Teleologie des Schuld-Gefühls, und anderes mehr. — Auf eine ausführliche Darstellung von Einzelheiten mußte das Referat — die Schrift ist dessen Wiedergabe — verzichten. H.

201. Bender, L., O. P., *Consulere minus malum*: EphThLov 8 (1931) 592—614. — Das Ergebnis seiner Untersuchung gibt B. in dem Satz wieder: „Constat igitur sententiam quae docet licite consulere (!) posse minus malum ei, qui determinatus est ad faciendum maius, non esse veram“ (613). Dem Verf. ist darin beizustimmen, daß das „minus malum“ nicht in sich gewollt oder angeraten werden darf, auch nicht, um das „maius malum“ zu verhüten; was auf den Satz herauskäme: *Finis sanctificat media*. Dagegen irrt meines Erachtens der Verf., wenn er das „consulere minus malum“ der von ihm bekämpften Autoren in diesem Sinne auslegt. Die Widerlegung der Beweisführung Sanchez' auf S. 603 ist wenig überzeugend. Ohne um Worte und Formulierungen streiten zu wollen (was B. auf S. 612 mit Recht zurückweist), möchte ich dem Ergebnis des Verf. den Satz gegenüberstellen: *Sententia quae docet, licite et eligi et consuli posse diminutionem mali quia talem (non vero minus malum qua malum) vera est, et ita intellegendi sunt auctores, qui docent licitum esse consulere minus malum*. Der Einbrecher, der bewußt vom Mord Abstand nahm und sich mit dem bloßen Raub begnügte, hat nicht recht gehandelt, indem er *raubte*; er hat recht gehandelt, indem er bei seinem unerlaubten Rauben *nicht mordete*. Und wer ihm geraten hat, sich mit dem Raub zu begnügen, hat ihm dadurch nicht geraten zu rauben, sondern *nicht* über den Raub *hinauszugehen*, d. h. in dem konkreten Fall: nicht auch noch zu morden. Diese *Minderung* der Schuld, nicht die *ge minderte Schuld*, ist das, was effektiv angeraten wird. H.

202. Lombart, E., S. J., *Le „volontarisme“ de la loi d'après Suarez*: NouvRevTh 59 (1932) 34—44. — Zurückgewiesen wird eine irrage (von Gegnern des Suarez willkürlich zusammengedefügte) Auffassung seiner Lehre von dem Wesen des Gesetzes. Wenn S. dem Willen des Gesetzgebers eine entscheidende Rolle zuweist („*legem mentalem...* in ipso legislatore esse actum voluntatis *iustae et certae*, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum“), so heißt das weder den Verstand ausschalten, noch den Willen gleich Willkür setzen, noch die Anordnung des Gesetzgebers loslösen von der wesentlichen Bindung an das bonum commune oder die objektive Ordnung. — Es gibt eine Art der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die die Auffassung des Gegners erst zur wissenschaftlichen Unvernunft zurechtzumachen weiß, um sie dann glänzend zu widerlegen. J. will eine derartige Unsachlichkeit bezüglich der Auffassung der Lehre des Suarez über das Gesetz kennzeichnen und zurückweisen. Aber Unbelehrbare belehren geht über das Können sachlich-wissenschaftlichen Arbeitens hinaus und dürfte auch dem Verf. nicht gelingen. H.

203. Janssens, Ed., *La coutume, source formelle de droit, d'après s. Thomas d'Aquin et d'après Suarez*: RevThom 36 (1931) 681—726. — Die beiden Hauptteile des Artikels ergeben sich aus dem Titel: I. Die Theorie des hl. Thomas über die rechtschaffende Kraft der „Gewohnheit“ (684—700); II. die des Suarez (700—726). Es handelt sich selbstverständlich nicht um die bloße *consuetudo facti*, sondern um die *consuetudo iuris*, die gesetzschaflend, -ändernd, -tilgend ist. — So anregend die Studie ist, sie läßt doch das tiefere Verständnis des in der Suaresianischen Auffassung liegenden Grundgedankens der organischen Einheit zwischen Gesetzgeber und Gemeinschaft, von der die Gewohnheit ausgeht, vermissen, und ist zu einseitig begriffsschematisch und

intellektualistisch gefaßt. Das Recht, das gewohnheitsgegründete wie das geschriebene (letzteres aber in seiner konkreten Handhabung durch die Gemeinschaft, nicht im bloß grammatischen Sinn des geschriebenen Paragraphen), ist ein lebendes Gebilde, kein starres Schema, in das der konkrete Gesetzgeber die Untertanen einzwängt, bis er ein neues Schema hinstellt. Nach dem verständigen, auf Erkenntnis gründenden Wollen, ist der Gesetzgeber in ständiger Verbindung und dauernd gewollter Anpassung an den Organismus, dessen Haupt er ist; nicht aber steht er außerhalb desselben mit starrer, in der Vergangenheit einmal festgesetzter Norm, die er von außen anlegt und der er die Gemeinschaft anzwängt. H.

204. van Acken, Bernh., S. J., Der Priesterberuf. Ein Beitrag zur speziellen Seelsorge. Als Manuskript gedruckt. 8° (70 S.) Trier 1931, Paulinus Druckerei. M 1.— Das Büchlein behandelt in seinen Hauptabschnitten: den Priesterberuf im allgemeinen, die Voraussetzungen zum Priestertum, Weckung und Förderung der Priesterberufe, Erfordernisse für die Aufnahme ins Knabenkonvikt. Die Schrift bietet, namentlich für die Erzieher und Seelsorger des priesterlichen Nachwuchses, wertvolle, auf gesunder Doktrin und reicher Erfahrung gründende, theoretische Darlegungen und praktische Winke. — Unglücklich und zu tilgen ist meines Erachtens die aus Vermeersch übernommene „Synoptica propositio rerum quae faciunt pro susceptione vel contra suspicionem ordinis sacri“ (42 ff.). Schlimmer kann man nicht gut „Leben“ mit dem Seziersmesser zerlegen, die einzelnen Fasern klassifizieren und den Leser glauben machen, nun könne er das Leben fassen und meistern. Gewiß sollen untaugliche oder zweifelhafte Bewerber mit aller Festigkeit vom Priestertum ferngehalten werden, aber man mache dabei nicht bloße Systematik und Klassifikation zur Diagnostik. H.

205. Mönichs, Th., S. J., Der Beichtvater und die Zulassung zu den Ordensgelübden: ThPrQschr 85 (1932) 42—46. — Der Confessarius muß, auch unter Verweigerung der Losprechung, den (wenigstens einstweiligen) Rücktritt von der ersten Profession, später (bei zeitlichen Gelübden) den Rücktritt von der Erneuerung, bzw. der endgültigen Ablegung verlangen, wenn der Beobachtung des votum castitatis noch eine prava consuetudo contraria entgegensteht. Denn niemand kann ohne Sünde eine dauernde Verpflichtung übernehmen, ohne vorher die vernünftige Gewißheit zu haben, daß er ihr gerecht werden kann. Als confirmatio wird auf einen entsprechenden Artikel von Vermeersch, S. J., in PeriodMorCanLit 20 (1931) 5 verwiesen. — Der Grundthese des Verf. ist sicher beizustimmen; weniger einer zu mechanischen Anwendung. Am meisten Bedenken dürfte die Argumentation Vermeerschs aus dem „profiteri castitatem“, dem „ut sine peccato statum vitae profiteri possit“ erregen. Auch was Vermeersch a. a. O. über die einschlägige Stellungnahme de Ludos in dessen *Responsa moralia* lib. 1 n. 28 sagt, besteht nicht zu Recht. Wenn diese Art der Beweisführung Vermeerschs richtig wäre, müßte heute ein hoher Prozentsatz der Nupturienten vom Abschluß der Ehe, der publica professio status matrimonialis in facie Ecclesiae, sub denegata absoluzione ferngehalten werden, weil er nach seiner bisherigen Lebensweise keine Gewähr bietet, daß er sich des abusus matrimonii und damit der Schändung seines durch ein Sakrament geheiligen Standes enthalten werde. — Man muß einer richtigen These ihren richtigen Sinn lassen und nicht einer überspannten Deutung derselben mit schlechten Argumenten zu Hilfe zu kommen suchen. H.

206. Brauer, Th., Das päpstliche Rundschreiben über die gesellschaftliche Ordnung: ThGl 23 (1931) 697—709. — Es werden die

wesentlichen Gedanken des Rundschreibens „Quadragesimo anno“ mit kurzen erläuternden Bemerkungen wiedergegeben. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen B.s im 2. Teil des Artikels, der sich mit der Neugliederung, und zwar im Sinne der berufsständischen Ordnung der Gesellschaft befaßt. — Der 3. Teil bietet einige Erklärungen zu der Eigentumsauffassung der Enzyklika. Hier wäre es wohl am Platze, neben der Betonung der Doppelfunktion des Eigentums, der individualen und sozialen, nachdrücklichst darauf aufmerksam zu machen, daß die *Funktionen*, *natura prius*, die *Existenz* dessen voraussetzen, das diese Funktion hat; daß also zunächst einmal ein Eigentums-Recht *da ist*, und daß dieses seinem Inhalte nach in erster Linie nicht ein Konglomerat von „Pflichten“, sondern ein großes „Recht“, ein Können, Dürfen, ein Haben und Herrschen ist, und zwar dessen, der das Eigentum *sein eigen* nennt. Freilich ist dieses „Herrschen-dürfen“ kein Absolutismus. Aus dem Innern der „vernünftigen“ und der „sozialen“ Natur des Menschen fließen eine ganze Reihe Bindungen und Verpflichtungen; nur konstituieren diese nicht das *Wesen* des Eigentumsrechtes, sondern weisen die naturgegebenen Bahnen und Grenzen seiner *Funktionen*. — Besitzende Kreise wenden sich mit Recht dagegen, daß aus dem „*Eigentum verpflichtet*“ sich allmählich immer krasser das „*Eigentum ist die Verpflichtung*“ herausbilde, trotz Beibehaltung des Wortes „Privateigentum“ und „Individualfunktion“ des Eigentums. — Diese Aushöhlung träfe, weil sie das Wesen der Institution antastet, das kleine Eigentum des Arbeiters nicht weniger als das große des Besitzenden. H.

207. Vermeersch, A., S. J., *Litterae encyclicae „Quadragesimo anno“*; *Annotationes*: PeriodMorCanLit 20 (1931) 211—239. — Die erläuternden Bemerkungen zu den verschiedenen Punkten des genannten Rundschreibens geben über manche Einzelheiten wertvollen Aufschluß. Nicht eindeutig klar ist die Stellungnahme zum Familienlohn (237); ob die „*stricta iustitia*“, aus der er geschuldet wird, vom Verf. als *iustitia commutativa* oder nur als *iustitia socialis* gefaßt wird. H.

208. Schilling, O., *Die Frage des gerechten Lohnes*: ThPrQschr 85 (1932) 89—96. — Gegen E. Muhler vertritt S. die Auffassung, es sei auch heute noch kein stringenter Beweis dafür erbracht, daß die Zahlung des Familienlohnes eine Forderung der *kommutativen* Gerechtigkeit sei; es werde auch nicht gezeigt, daß die Enzyklika „Quadragesimo anno“ diese Lehre ausspreche. Ihr und der Natur der Sache entsprechend sei der Familienlohn eine Forderung der *sozialen* Gerechtigkeit, die auch eine Gerechtigkeit im strengen Sinne darstelle. H.

209. Girerd, Fr.-Creusen, J., S. J., *La Juridiction probable*: NouvRevTh 58 (1931) 916—923. — Tritt eine Ergänzung der Beichtjurisdiktion auch dann ein, wenn die Ansicht des Confessarius bezüglich des notwendigen „*dubium positivum et probabile, sive iuris sive facti*“ (can. 209) auf einer *ignorantia crassa vel supina* (nicht „*affectata*“) beruht? Tritt sie auch ein, wenn der Confessarius kein solches „*dubium*“, sondern eine bloß subjektive (also objektiv falsche) *Gewißheit* bezüglich seiner Jurisdiktion hat? — G. bejaht beide Fragen, C. verneint sie, insofern er keine „*suppletio*“ annimmt, wenn der Zweifel oder die (falsche) Sicherheit nicht auf positiven, objektiv beachtenswerten Gründen aufbaut. H.

210. Mayer, Jos., *Die wichtigsten Entscheidungen der Enzyklika „Casti connubii“ vom 31. Dezember 1930. II*: ThGl 23 (1931) 572—586. — In diesem II. Artikel (vgl. Schol 6 [1931] 634 f.; 7 [1932] 85 ff.) wird die Stellungnahme des päpstlichen Rundschreibens zur Eugenik besprochen; der Verf. gibt sie in der Überschrift wieder: „Ver-

werfung materialistischer Eugenik.“ Einleitend (572 ff.) wird ein Überblick über die modernen staatlichen Sterilisierungsgesetze gegeben. — Bezüglich der Enzyklika betont M. mit Recht, daß nicht die eugenische Wissenschaft als solche verworfen oder diskreditiert ist; sie wird vielmehr anerkannt. Verworfen wird nur ihre Überschätzung und die von einzelnen ihrer Vertreter aus eugenischer Indikation geforderte *Sterilisierung*. — Einige sinnbeeinflussende Ungenauigkeiten sind unterlaufen; so lautet die Antwort des S. *Officium* vom 21. März 1931 nicht: „Diese [d. i. die Eugenik] ist gesetzlich zu mißbilligen...“ (578), sondern: „eam esse omnino improbandam...“, d. h. sie ist durchaus zu mißbilligen (s. *AAS* 23 [1931] 118). — Die Enzyklika sagt dann nicht: „Jeder Mensch, der die Anlage zur Ehe hat und im Besitz der Zeugungs- und Begattungskraft ist, hat... von der Natur selbst ein... Recht auf Eheschließung“ (579 f.); der deutsche Ausdruck „der die Anlage zur Ehe hat“ ist zu wenig scharf. Zu der „Anlage“ muß die Fähigkeit zur aktuellen *Betätigung* der Anlage kommen, d. h. die Fähigkeit, sei es zur aktuellen Vornahme des Vertragsabschlusses der Ehe, sei es zur aktuellen rechtlichen Geltendmachung des erworbenen Vertragsrechtes. Das lateinische „matrimonii ceteroqui capaces“ oder „ad matrimonium ineundum per se apti“ ist schärfer und genauer, als der obige deutsche Ausdruck. Der Artikel hat aber recht, wenn er „Anlage zur Ehe“ und „Besitz der Zeugungs- und Begattungskraft“ als *zwei* verschiedene Erfordernisse bezeichnet. — Was S. 581 über das Recht dauernder Internierung Minderwertiger zur Verhütung minderwertiger Nachkommenschaft ganz allgemein gesagt wird, kann nach der Enzyklika in der Allgemeinheit bezüglich der Individuen nicht aufrechterhalten werden, die sich keines Verbrechens schuldig gemacht haben und voll „ehefähig“ sind, gegen die also nur die eugenische Indikation geltend gemacht werden kann. M. nimmt für seine Behauptung mit Unrecht Vermeersch in Anspruch, und ebenso die Enzyklika; keiner von beiden hat eine so weitgehende Behauptung. — Daraus ergibt sich auch, was bezüglich der Forderung einer allgemeinen Sicherungsverwahrung Minderwertiger, wie sie S. 582, Anm. 12, und S. 583, Abs. 2 (ebenso „Das Neue Reich“ 14 [1931/32] 194, letzter Abs.), ausgesprochen wird, zu sagen ist. — S. 584, Abs. 2, wird der Sinn der Stelle der Enzyklika über Abraten der Ehe bei Gefahr minderwertiger Nachkommenschaft („quamquam saepe matrimonium iis dissuadendum est“) wiedergegeben mit: man solle ihnen „die Ehe wiederholt, also sehr eindringlich, widerraten“. Das ist nicht der Sinn dieser Stelle; die Enzyklika will vielmehr sagen, in vielen Fällen (das bedeutet das „saepe“) sei die Ehe zu widerraten; sie gibt aber zu, daß auch Fälle vorkommen, wo nicht einmal dies gesagt werden könne. Daß in ein und demselben Fall zu wiederholten Malen widerraten werden solle, steht nicht im Text (die Deutung des Verf. wäre vielleicht einigermaßen denkbar, wenn das „saepe“ nicht vor „matrimonium“, sondern vor „dissuadendum“ stünde). — Die Ansicht Vermeerschs, wann solche Eheleute durch Eingehen oder Gebrauch der Ehe trotz zu befürchtender minderwertiger Nachkommenschaft (läßlich) sündigen, ist nicht genau getroffen (585 Abs. 1); Vermeersch spricht a. a. O. weniger allgemein.

H.

211. Mayer, Jos., Das Lebensrecht der Ungeborenen und die staatliche Schutzpflicht: *ThGl* 23 (1931) 421—431. — Der Artikel bietet den Inhalt eines Referates, das auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft für Volksgesundung am 8. Mai 1931 gehalten wurde. Zunächst wird kurz das Gemeinsame genannt, in dem Gegner und Verteidiger des § 218 StGB übereinstimmen; es folgt die Erörte-

rung der trennenden Gesichtspunkte: Ablehnung jeder sozialen und eugenischen Indikation durch die kath. Moral; ebenso Ablehnung jeder direkten Tötung oder Entfernung der Frucht aus medizinischen Gründen. Für diese Stellungnahme gegenüber der medizinischen Indikation werden mehrere gewichtige Gründe angeführt. Anschließend wird das Problem der sittlichen Erlaubtheit der indirekten Tötung und Abtreibung berührt (vgl. hierzu Schol 7 [1932] 81 ff.). H.

212. Hürth, F., S. J., *De sterilitate physiologica: NouvRevTh* 58 (1931) 673—689. — Die Auffassungen von Knaus und Ogino über die beschränkte Konzeptionsfähigkeit werden mit den Hauptbeweisen vorgelegt und einer kritischen Würdigung unterworfen. Eine beachtenswerte Wahrscheinlichkeit kann bereits heute diesen Theorien zuerkannt werden; nicht aber schon eine wissenschaftliche Sicherheit. — Das Einhalten der *tempora agenneseos* ist in sich nicht widersittlich, kann aber widersittlich werden, wenn andere sittliche Pflichten dadurch verletzt werden. H.

213. Smulders, J. N. J., *Periodische Enthaltung in der Ehe. Methode: Ogino-Knaus.* 8° (XIV u. 101 S.) Regensburg 1931, Manz. M 3.50. — Die beiden ersten kurzen Kapitel des Buches gelten der *Widerlegung van de Veldes*, der die periodische Enthaltsamkeit — weil nach ihm die Frau zu jeder Zeit des Zyklus konzeptionsfähig ist — als zwecklos bezeichnet und an Stelle dessen den (widersittlichen) Gebrauch von Vorbeugungsmitteln empfiehlt. — Weitaus der größte Teil des Buches befaßt sich mit der theoretischen und praktischen Darlegung der Ogino-Methode. Beigefügt ist am Schluß der Abdruck des Artikels eines Moraltheologen (P. Heymeijer, S. J.) über die sittliche Erlaubtheit der Beobachtung der *tempora agenneseos*. — Die Schrift gibt einen guten Einblick in den Stand der Frage. Leider ist sie insofern irreführend, als viele dem Verf., weil er Arzt ist, glauben werden, daß die kurze aktive wie passive Befruchtungsfähigkeit der Keimzellen in ihrer allgemeinen Gültigkeit so sicher feststände und von den Fachgelehrten anerkannt werde, wie sie vom Verf. behauptet wird. Eine solche wissenschaftliche Sicherheit besteht bis zur Stunde nicht; was auch Ogino selbst hinreichend deutlich zu verstehen gibt. H.

214. Ryan, John A., *The moral teaching of the encyclical (Casti connubii): The (American) Ecclesiastical Review* 84 (1931 I) 264—271. — Kearney, James H., „Sinned against rather than sinning“: ebd. 503—508. — Ryan, J. A., *Two disputed questions:* ebd. 620—623 (624). — Burkett, Philip H.-Ryan, J. A., „More sinned against than sinning“: ebd. 85 (1931 II) 70—73. — Kearney, J. H.-Ryan, J. A., *Doctrina quam optime novit sancta Ecclesia:* ebd. 395—406. — Die Auseinandersetzung betrifft die Frage, ob eine *materialis cooperatio* des schulddichten Teiles denkbar und zulässig ist, auch wenn der Ehemißbrauch unter Verwendung von Präventivmitteln stattfindet; und ferner, ob die bejahende Ansicht in den Worten der Eheenzyklika *Casti connubii* einen Anhalt finden könne. R. hält gegen K. und B. daran fest, die Enz. unterscheide nicht zwischen beiden Arten des Mißbrauches und darum sei in beiden Fällen eine bloße *cooperatio materialis* denkbar; anderseits bedeute die Lehre der Moraltheologen und die bekannten römischen Entscheidungen eine so starke *prae sumptio* gegen die „mildere Auslegung“ der Enz., daß kein Beichtvater berechtigt sei, etwas an der bisherigen Praxis zu ändern. — Die Antwort auf beide Fragen kann nur negativ lauten. Ein freiwilliges, wenn auch bloß passives *Mitwirken* wäre hier *aktiver Vollzug* eines innerlich widersittlichen Handelns; also keineswegs ein „*pati peccatum*“ (*Casti connubii* n. 60), sondern ein „*patrare peccatum*“. — Daß im Falle einer Vergewaltigung unter Umständen

ein rein *passives Sich-Verhalten* ohne Schuld sein kann, ist richtig; aber die materielle Mitwirkung des schuldlosen Teils bei künstlichem Präventivverkehr ist eben nicht ein bloß *passives Sich-Verhalten*, sondern ein aktives Mitwirken, wenn auch (wie bei der Frau naturgemäß) in vorwiegend rezeptiver Form. (Vgl. Schol 6 [1931] 634 n. 494.) H.

215. Keusch, Charles, *Le vrai visage de St. Alphonse de Liguori. De ses portraits à son portrait*. gr. 8° (110 S., 38 Abbildungen) Paris 1931, Bloud & Gay. Fr 30.— Der durch die Schriften über die Aszetik und den Geist seines Ordensgründers bekannte Verf. schreibt eine Ikonographie des Heiligen, die durch den Zweck, die echten Züge des heiligen Alfons von Liguori wiederherzustellen, eine besondere Note erhält. Die alten Darstellungen sind weder künstlerisch schön noch wahrheitsgetreu. Zur Prüfung der Wahrheitstreue werden die zeitgenössischen Berichte und die Mentalität des Heiligen herangezogen. K. stellt drei Grundtypen von Bildern auf, die alle mit der Totenmaske keine Übereinstimmung zeigen und führt schließlich zu einem Entwurf, der der geschichtlichen Wahrheit am besten zu entsprechen scheint. — Die Forderung nach unbedingter geschichtlicher Treue für eine künstlerische Darstellung erscheint übertrieben. Die Würdigung des Bildes von Barutzki verkennt die heutige christliche Kunst Deutschlands.

Lutterbeck.

216. van Hove, A., *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici* (Commentarium Lovan. in CIC, ed. a Magistris et Doctoribus Univers. Lovan. Vol. I. Tom. I.). gr. 8° (XX u. 373 S.) Mechliniae-Romae 1928, Dessaïn. Belgas 8.— Diese recht gründliche und von großer Literaturkenntnis zeugende Einführung ins Kirchenrechtsstudium handelt in 5 Teilen: 1. De notione iuris canonici. — 2. De fontibus constitutivis iuris quibus Ecclesia regitur. — 3. De fontibus scientiae iuris canonici. — 4. De historia scientiae iuris canonici. — 5. De Codice iuris canonici eiusque commentatoribus. Ein gut gearbeiteter Index schließt das Buch ab. Es ist ein sehr gutes Werk, das man jedem Studenten des Kirchenrechtes empfehlen kann, auch in Deutschland. Aufs gewissenhafteste hat der Verf. die reiche deutsche Literatur verarbeitet. Mit großer Freude konnte ich feststellen, daß der hochverdiente Professor Gillmann die ihm gebührende Anerkennung für seine sorgfältigen Studien gefunden hat (313). Besonders zu begrüßen sind im 4. Teil des Buches die Tit. IV u. V: De scientia canonica a Concilio Tridentino usque ad Saeculum XIX, und De scientia canonica a saeculo XIX, in denen der Leser mit den großen Kanonisten der letzten Jahrhunderte bekannt gemacht wird. Recht hat der Verf., wenn er beklagt, daß in Seminarien und Ordensschulen oft Rechtsmaterien zum Schaden der Sache unter Vernachlässigung juristischer Methoden im Moralunterricht behandelt wurden (310). Häufig wird die Not, nämlich Mangel an Zeit, zu dieser „Vereinfachung“ geführt haben. Sehr beachtenswert sind auch die Gedanken, die der Verf. über das Aufhören eines Konkordates durch Veränderung der Rechtslage des einen Vertragschließenden (des Staates) darlegt (77). Wir hoffen und wünschen, daß auch die kommenden Arbeiten des *Commentarium Lovaniense* in CIC auf derselben Höhe stehen wie diese Prolegomena.

Brust.

217. Wohlhaupter, Eugen, *Aequitas canonica*. — Eine Studie aus dem kanonischen Recht (Görres-Ges., Sekt. f. Rechts- u. Staatswiss. 56. Heft.) gr. 8° (207 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 12.— Eine fleißige rechtsgeschichtliche Vertiefung des in seiner Vieldeutigkeit im Wandel der Zeiten nun noch deutlicher hervortretenden *Aequitas*-begriffes. Wertvoll ist der Hinweis, daß die ursprüngliche Rezeption des römischen Rechtes mehr dem kanonischen Rechte galt und darum fortschrittlicher war als spätere Rezeptionen (146). Vielleicht ist das

Feld der Aequitas von W. zu sehr auf den Fall der Normenkollision eingeengt; vgl. E. Hugon, *Angelicum* 5 (1928) 359 ff. Bei Behandlung der Natur des Kirchenrechtes (16) könnte wohl der Wesensunterschied zwischen der wahren Kirche Christi und „den“ Kirchen hervorgehoben werden. Zu S. 192: Stammers „richtiges Recht“ ist nur die richtige Anwendung des gesetzten Rechtes und ist demnach positivistisch, während seine „Idee der Gerechtigkeit“ kantisch formal, also inhaltlos bleibt; man kann hier das scholastische Naturrecht nicht finden. — Die weitgespannte Forscherarbeit verdient Dank und Nachahmung.

218. *A g i u s*, L. M., O. E. S. A., *Manuale de ecclesiarum Rectoribus ad normam CIC. 8^o* (118 S.) Taurini 1931, Marietti. *L* 5.— Eine kurze Zusammenstellung über die Rechte und Pflichten der Rektoren an (mehr oder weniger) unabhängigen Rektoratskirchen. Der Verf. bietet nicht bloß einen Kommentar der Can. 479—486 CIC, die insbesondere „de ecclesiarum rectoribus“ handeln, sondern hat auch die anderen im ganzen kirchlichen Gesetzbuch zerstreut sich findenden einschlägigen Bestimmungen in einer einheitlichen Darstellung zusammengefaßt. Das Buch wird manchem eine willkommene und recht brauchbare Zusammenstellung sein.

Hürth.

219. *P a l o m b o*, Jos., C. SS. R., *De dimissione religiosorum. Commentarium theoretico-practicum, ad tit. XVI libri II CIC. 8^o* (XVI u. 296 S.) Taurini 1931, Marietti. *L* 12.— Nach einem kurzen historischen Überblick über das Entlassungsverfahren wird im Anschluß an den CIC die dreifache Art der heutigen Entlassung behandelt: 1. de dimissione per sententiam, 2. de dimissione per decretum, 3. de dimissione „ipso facto“ habita; ein Schlußabschnitt handelt „de effectibus dimissionis“. Der Verf. verfolgt vor allem einen praktischen Zweck, demzufolge rein theoretisch-wissenschaftliche Fragen nur ganz kurz erwähnt werden; diesem Zwecke wird das Werk gute Dienste leisten. Beachtenswert ist die Darlegung auf S. 159—163 (n. 143—145), wo gezeigt wird, daß auch die erste Art des Entlassungsverfahrens, nämlich per sententiam, kein reines Prozeßverfahren darstellt, sondern eine Mischung von gerichtlichem und administrativem Verfahren, insbesondere insofern, als nach Fällung des Urteils der weitere Verlauf bis zum vollen Abschluß der S. Congregatio de Religiosis und damit (vgl. can. 251 § 2) der dieser Kongregation eigenen administrativen Behandlungsweise unterstellt wird. Die weitreichenden praktischen Folgerungen dieser Eigenart des Entlassungsverfahrens liegen auf der Hand. H.

220. *D a r m a n i n*, A. M., O. P., *De promissione matrimoniali. Ad can. 1017 CIC: Angelicum* 8 (1931) 305—375. — Ein ausführlicher Kommentar zu can. 1017 CIC über den Verlobnisvertrag. In der sprachlichen Fassung leider etwas gar zu breit, im Gegensatz zu den beiden letzten, knapp gefaßten Absätzen: V. *Mutationes canone inductae*; VI. *Notae historicae*. — Sachlich wird das Wissenswerte geboten. H.

221. *V r o m a n t*, G., *Ius speciale Missionum in dispensandis impedimentis matrimonialibus: Antonianum* 6 (1931) 153—174. — Zweck der Abhandlung ist, „illustrare praecipuas difficultates, quae occurrere possunt, in applicando facultatem quam Sacra Congregatio de Propaganda Fide delegare solet Ordinariis missionum“. Die einzelnen Abschnitte handeln: I. De impedimentis quae tolli possunt (155 f.); II. De causis et conditionibus dispensationis (158 ff.); III. Specialia quaedam circa dispensationem super impedimentis mixtae religionis et disparitatis cultus (166 ff.). Die Abhandlung bringt weniger theoretische Erörterungen; sie will vor allem der missionarischen Praxis dienen und ist darum vor allem auf die praktische Handhabung der erörterten Vollmachten eingestellt.

H.

222. *Pistocchi, Marius*, *De re beneficiali iuxta canones. Codicis Iuris Canonici Lib. III, Pars V, Tit. XXV.* 8° (VIII u. 501 S.) Taurini 1928, Marietti. *L* 15.— 223. *De bonis Ecclesiae temporalibus (CIC, Lib. III, Pars VI).* 8° (VIII u. 489 S.) ebd. 1932. *L* 15.— Im engen Anschluß an die Stoffeinteilung und den Gedanken-gang des kirchlichen Gesetzbuches bietet das erstgenannte Werk einen in klarer Sprache und mit sachlicher Gründlichkeit verfaßten Kommentar des Benefizialrechtes. Die Auffassungen der maßgebenden älteren und neueren Autoren werden ausgiebig angeführt, ebenso die Praxis der römischen Behörden. Die geschichtliche Entwicklung wird vielleicht etwas zu stark vernachlässigt; dem Verf. liegt offenbar mehr die thetische Darstellung des Kommentators als die genetische des Historikers. Über das in der Geschichte des deutschen Rechtes so beachtenswerte „Patronatsrecht“ und den ganzen Fragenkomplex des „Eigenkirchen-Wesens“ möchte man gern etwas mehr finden. Indes beeinträchtigt dieser Mangel nicht die praktische Brauchbarkeit des Buches für die Zwecke und Kreise, für die der Verf. wohl in erster Linie geschrieben hat. — Der Kommentar zum kirchlichen Güterrecht wird noch willkommener sein, da sein Anwendungsbereich weiter reicht. Auch hier wiegt die thetische Darstellung weitaus vor. Behandelt werden: Gütererwerbsrecht, Güterverwaltung, Vertragsrecht, Recht der frommen Stiftungen. Das einschlägige Zivilrecht ist, was den deutschen Rechtskreis angeht, kaum berücksichtigt; mehr der romanische, insbesondere der italienische Rechtsbereich. Immerhin hat das Buch auch für das deutsche Kulturgebiet seine Bedeutung, da die kirchenrechtliche Seite ausgiebig zur Darstellung kommt. H.

224. *Cocchi, G.*, *Commentarium in CIC ad usum scholarum. Liber IV. De processibus.* 8° (VIII u. 666 S.) Taurini 1930, Marietti. *L* 20.— Auch der vorliegende (7.) Band des beliebten Schulkommentars schließt sich den bereits erschienenen in würdiger Weise an; die Verbreitung und Inanspruchnahme sind wohl der beste Beweis für die Zweckdienlichkeit des Werkes. In der Behandlung des Stoffes folgt die Darstellung eng dem 4. Buch des CIC, dessen drei Teile und 33 Titel in derselben Reihenfolge erklärt werden. Einteilung und Anordnung der einzelnen Kapitel sind durchaus dem Vorlesungs- und Schulbetrieb angepaßt; eingehendere wissenschaftliche Untersuchungen und Begründungen fehlen. Es ist mehr eine Mitteilung des tatsächlich Gegebenen, mit kurzer Angabe der Hauptgründe. Das Buch verlangt deshalb als Ergänzung entweder Vorlesungen oder eingehendes Studium größerer Werke, auf die der Verf. an geeigneter Stelle hinzuweisen nicht unterläßt. — Inzwischen ist die dritte Auflage des vorliegenden Commentarium zu lib. II, de personis, pars 1, de clericis, sectio II, de clericis in specie, erschienen (*L* 14.—). Abgesehen von dem Einfügen späterer Entscheidungen und neuerer Literatur sind keine wesentlichen Abänderungen vorgenommen. Es sei deshalb auf die früheren Besprechungen verwiesen. H.

225. *Trieb, F.*, *Die interpretatione canonum 1990—1992 CIC: PeriodMorCanLit 20 (1931) 93*—107*.* — Es wird die Frage untersucht, ob das in den genannten Canones behandelte summarische Verfahren der Nichtigkeitserklärung einer Ehe (für gewisse Fälle) ein eigentlich gerichtliches Verfahren oder nur administrativer Natur ist; was praktisch heißt: „Quaeritur..., utrum casus exceptos debeat [Ordinarius loci] committere Officiali tamquam Episcopi Vicario in potestate iudicandi (can. 1573 § 1), an Vicario Generali, tamquam Episcopi Vicario in potestate administrandi.“ Tr. entscheidet sich für die Ansicht: „casus exceptos [d. h. die casus der can. 1990—92] veri nominis processu judiciali dirimendos esse, ac proinde generatim per Officiale esse iudicandos“ (98*). H.

226. **T a n q u e r e y, A d o l f**, Grundriß der aszetischen und mystischen Theologie. Ins Deutsche übertragen von J oh. S t e r n a u x, S. J. 12° (LV, 1104 u. 32 S.) Tournai 1931, Desclée & Cie. Geb. M 6.— Das schon 1923/24 in französischer Sprache erschienene Werk, das inzwischen sieben Auflagen und mehrere Übersetzungen erlebt hat, verdiente wegen seiner großen Vorzüge auch eine Übertragung ins Deutsche. T. beginnt mit einer ausführlichen, nach Zeiten und Schulen geordneten Bibliographie. Im ersten Hauptteil behandelt er sehr ausführlich die dogmatischen Grundlagen der Aszetik: die Wirksamkeit Gottes, Christi, Mariä, die Gnade, die Sakramente, das Verdienst, die Grundbegriffe der Aszetik: Wesen und Pflicht der Vollkommenheit, und schließlich die allgemeinen äußeren und inneren Hilfsmittel. Der zweite Hauptteil erklärt die „drei Wege“ und im Anschluß daran die jeweils in den Vordergrund tretenden Tugendübungen: Buße und Abtötung, göttliche und sittliche Tugenden, Geistesgaben und Beschauung. Gerade der breite dogmatische Unterbau, dessen Sätze allerdings gelegentlich schärfer formuliert und solider begründet sein dürften, macht Eigenart und Eigenwert des Werkes aus. Die ziemlich ausgedehnte allgemeine Aszetik verhindert, daß das ganze Gebiet des aszetischen Lebens zu schematisch in die drei Wege aufgeteilt wird. Die zwar wesentlich an der Französischen Schule des 17. Jahrhunderts orientierte Stellungnahme des Obern der Sulpizianer ist doch zugleich weitherzig und überaus maßvoll. Der klare Aufbau empfiehlt das Werk als Lehrbuch, die angenehme Art der Darbietung als aszetische Lesung. Der deutsche Leser wird sich an der recht guten Übersetzung freuen, aber die deutsche aszetische Literatur zu wenig berücksichtigt finden. Gerade weil das Buch, des billigeren Preises wegen, im Ausland gedruckt und verlegt ist, bedarf es besonderen Hinweises.

v. Frentz.

227. **A d o l f v o n D e n d e r w i n d e k e, O. M. Cap.**, A b r iß d e r a s z e t i s c h e n T h e o l o g i e. Zur vollkommenen Führung des Priester- und Ordenslebens. Übersetzt von P. T h o m a s G e r s t e r, O. M. Cap. 2 Bde. gr. 8° (408 u. 536 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 9.— u. 12.—; geb. M 11.— u. 14.— D., langjähriger Novizienmeister der belgischen Kapuziner, führt in seinem großen Werk ein reichgegliedertes Lehrgebäude der christlichen Aszese auf. In der Einleitung behandelt er die Quellen der Aszetik: Hl. Schrift, Tradition, Vorbild der Heiligen, natürliche Wissenschaften, zumal Psychologie; dann gibt er einen Abriß ihrer Geschichte und schließt mit einem dogmatischen Kapitel über das Subjekt der Aszese, den Menschen im Stand der wiederhergestellten Natur, und über dessen durch die Aszese zu verwirklichendes Ziel. Die drei Hauptteile des Werkes schließen sich an die Lehre von den drei Wegen an. Der zweite Teil läßt besonders deutlich den spezifischen Zweck des Buches erkennen: es ist für die Novizen und jüngeren Mitglieder des Franziskanerordens geschrieben und daher vorzüglich franziskanische Aszetik. Eben dadurch ist das Buch übrigens ein Beweis, daß die Aszese der verschiedenen Orden wesentlich die gleiche ist. Man kann es Weltpriestern ebenso wie anderen Ordensleuten nur empfehlen. — Das Werk reiht sich würdig den beiden anderen großen Lehrbüchern von Zimmermann und Tanquerey an. Es zeichnet sich durch klaren Aufbau und Wärme der Sprache, durch gute dogmatische Grundlegung, Reichhaltigkeit des Stoffes und gründliche und ausgedehnte historische Beweisführung aus. Die Verbindung von Ernst und kluger Mäßigung in den Anforderungen macht das Werk zu einem überaus nützlichen Wegweiser für das geistliche Leben. Die wertvolle, gut geordnete Bibliographie des vor zehn Jahren erschienenen lateinischen Originals fehlt leider in der deutschen Wiedergabe.

v. Fr.

228. **Heerinkx, Jakob, O. F. M.**, *Introductio in Theologiam Spiritualem asceticam et mysticam*. 8° (VIII u. 355 S.) Turin 1931, Marietti. L 15.— Die aszetische Theologie ist in den letzten Jahrzehnten durch Neuauflagen wertvoller älterer Werke, durch zusammenfassende Handbücher wissenschaftlichen Charakters, durch vorab historische Einzeluntersuchungen, durch Textsammlungen und Spezialzeitschriften so gefördert worden, daß man sie als einen selbständigen Zweig der Theologie bezeichnen muß. Gerade dieses eifrige Studium, das von den verschiedensten Seiten an die Fragen des geistlichen Lebens herantritt, macht nun auch, ähnlich wie bei den anderen Wissenschaften, eine eigene Einleitung notwendig, die die Grundfragen dieser Wissenschaft beantwortet und so erst eine leichte Überschau über das große Material ermöglicht. Ganz kurz, auf 25 Seiten, hatte das schon J. de Guibert S. J. (Rom 1926) geleistet; H. bietet es klar und übersichtlich in einem ausführlichen Werk. Er behandelt darin Begriff, Quellen, Methoden, Gliederung, Hilfsmittel, Wert der Aszetik. Die Art, sie zu lehren und zu studieren, die den Abschluß bildet, hatte er schon früher in einem eigenen Heft dargelegt (s. Schol 5 [1930] 326). Besonders dankbar muß man sein für die vorzügliche Ordnung und Beurteilung der dogmatischen, historischen, psychologischen Quellen, der Methoden, der hauptsächlichen Literatur (Handbücher, Geschichtswerke, Zeitschriften usw.). Wenn H. den Wunsch nach einem „Denzinger“ für die Aszetik ausspricht, so ist dieser Wunsch soeben in Erfüllung gegangen durch das Erscheinen der „*Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia*“ von J. de Guibert (Rom, Università Gregoriana). Noch nicht ganz geklärt ist bei H. die Trennung der Aszetik von der Moral und von der Mystik; das ist aber begreiflich, weil die Frage nach der Pflicht der Vollkommenheit und nach der Stellung der mystischen Gaben im Heilsplan noch immer lebhaft diskutiert wird.

v. Fr.

229. Des Minderen Bruders **Johannes de Caulibus** Be trachtungen vom Leben Jesu Christi. Verdeutscht von P. Vincenz Rock O. F. M. Eingeleitet und teilweise umgearbeitet von P. Gal lus Haselbeck O. F. M. 2. Aufl. Lex.-8° (298 S.) Berlin 1929, Sankt Augustinus-Verlag. Geb. M 20.— Das mit vorzüglichen Wiedergaben alter Meister ausgestattete Werk ist zwar zunächst ein Volksbuch. Aber es hat auch religionswissenschaftliches Interesse, da es ein wichtiges Glied in der Entwicklung des betrachtenden, selbst schon des methodischen Gebetes ist. Bekanntlich hat der hl. Ignatius, den man wohl den großen Organisator des methodischen Gebetes nennen kann, vor seinen Exerzitien in Manresa zwei Werke gelesen, die man in gewisser Weise als seine Wegebereiter bezeichnen kann: das Exercitorium des Abtes Cisneros und das Leben Jesu des Ludolf von Sachsen. Diesem letzten dient nun als eine Hauptquelle, die er zum Teil wörtlich ausschöpft, eines Toskanischen Franziskaners, der wahrscheinlich Johannes de Caulibus hieß, Leben-Jesu-Betrachtungen (um 1300). Gerade das Beste, die gemütstiefe und anschauliche Art der Darstellung, hat Ludolf von Johannes übernommen und Ignatius wiederum mit besonderer Liebe in seinen Anweisungen zur Betrachtung der 2. Woche systematisch zusammengefaßt. — Die Betrachtungen des J. de C. wurden bis zum Ende des letzten Jahrhunderts dem hl. Bonaventura zugeschrieben und finden sich noch in der Pariser Ausgabe seiner Werke von 1868 (Bd. 12). Der Herausgeber hätte wohl ohne Beeinträchtigung seines Hauptzweckes auf die von ihm angebrachten Änderungen in Fußnoten hinweisen können.

v. Fr.

230. **Zarncke, Lilly**, *Die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen* (Schriften des

Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 151). 8° (180 S.) Leipzig 1931, Heinsius Nachf. M 4.80. — Wertvoll an dem Werk ist vor allem die Problemstellung, die bisher bei Behandlung der Quellenfrage der Exerzitien wohl noch nicht so gut formuliert worden ist. Z. will nicht die Ähnlichkeit und damit Abhängigkeit einzelner Sätze des Exerzitienbuches von mittelalterlichen Andachtsbüchern untersuchen; sie stellt das beiderseitige Gedankengut als Ganzes gegenüber und gewinnt so einen viel weiteren und sichereren Überblick. Dabei baut sie auf dem auf, was H. Böhmer in seiner Schrift: *Loyola und die deutsche Mystik*, grundgelegt hatte, da er mehr im allgemeinen auf die Ideenverwandtschaft der Exerzitien und der meistgelesenen deutschen Mystikerwerke: *Susos Horologium*, *Ludolfs Vita Christi*, *Gerards von Zutphen De ascensionibus spiritualibus*, und der *Imitatio Christi* hinweist. Dieser Verwandtschaft will Z. mehr im einzelnen nachgehen und vergleicht die hauptsächlichen Gedankenkomplexe beider Teile: Letzte Dinge, Marien- und Heiligenverehrung, Nachahmung Christi, Eucharistie, Mystik, Kirche, Zielgedanke. Dabei arbeitet sie sehr glücklich sowohl die Ähnlichkeiten wie auch die Eigenheiten des Exerzitienbuches heraus. Einige theologische Ungenauigkeiten, die trotz der Benutzung einer katholischen Dogmatik unterlaufen sind, wird man da gering anschlagen. — Methodisch hätte jedoch noch mehr erreicht werden können, wenn Z., statt den von Böhmer gewiesenen Weg weiterzuverfolgen, die tatsächlich von Ignatius benutzten Quellen verglichen hätte, also außer Ludolf und der *Imitatio* die *Legenda aurea* und das *Exercitatorium* des Cisneros. Denn Böhmers Auswahl ist doch etwas willkürlich und man hätte ebensogut noch zwanzig andere Werke beifügen können, die etwa unter dem Namen Bonaventuras oder Alberts des Großen gleichfalls weite Verbreitung gefunden haben. Für die Verifizierung wäre es angenehmer gewesen, wenn für Ludolfs *Vita Christi* die Pariser Ausgabe von 1870 benutzt worden wäre. Codinas neuestes Werk: *Los orígenes de los Ejercicios* (Barcelona 1926) hätte Berücksichtigung verdient.

v. Fr.

231. Boeckl Karl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts*. gr. 8° (XVI u. 182 S.) Freiburg 1931, Herder. M 6.80.

— B. hatte vor mehreren Jahren ein Werk über die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters geschrieben, in dem er u. a. den vermeintlichen Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik, zwischen kirchlicher und mystischer Frömmigkeit als hinfällig erweist. In der hier zu besprechenden Arbeit geht er auf einen Einwand ein, den die Vertreter der empirischen Methode in Untersuchung der Mystik häufig erheben, daß nämlich deren spekulative Grundlagen recht dürfsig seien. In sorgfältiger Kleinarbeit geht er alle Autoren der Früh- und Hochscholastik sowie einige deutschen Mystiker durch. Das wertvolle Hauptergebnis ist, daß ein Zusammenhang, und zwar ein Kausalkexus zwischen Gaben und Vollkommenheit allgemein und Beschauung insbesondere durchgängig, im Anschluß an Augustin, angenommen wird. Was diese Tatsache schon nahelegt, wird gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben, daß nämlich christliche Mystik von natürlicher Beschauung wesentlich verschieden sei. Die genauere Definition der Gaben, ihre Verteilung auf den Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg wird erst langsam herausgearbeitet, ebenso wie ihre Scheidung von den eingegossenen Tugenden und ihre Eingliederung in die übernatürliche Ausstattung der Seele als eigene Habitus. Besonders ihre höchste Wirkung, die *cognitio experimentalis Dei*, die der Gabe der Weisheit eigen ist, tritt immer mehr in den Vordergrund, bis die ganze Lehre durch Bonaventura und Thomas ihren Höhepunkt

erreicht. Hugo von Straßburg faßt sie kurz zusammen, wenn er die Wirkung der Gaben als Austreibung der sieben Leidenschaften, Läuterung der natürlichen Kräfte, Leitung des tätigen und beschaulichen Lebens bezeichnet. Scotus und seine Schule zerbröckeln allerdings den schönen Bau, indem sie die gesonderten Habitus der Gaben leugnen. — Durch die Anführung einer großen Anzahl von Zeugen, auch solcher, die erst in der letzten Zeit bekanntgeworden sind, erkennt man leicht die allen gemeinsamen Elemente: höhere Wirksamkeit der Gaben als der Tugenden, für die Vollkommenheit und die Beschauung. Ihre klare Umgrenzung ist dagegen bei der Mannigfaltigkeit der Meinungen ebensowenig sichergestellt wie die Notwendigkeit ihrer Auswirkung gerade in der Beschauung.

v. Fr.

Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Beim Durchsehen der vielen vortrefflichen Arbeiten der letzten Jahrzehnte aus dem Gebiete der Frühscholastik fällt es auf, daß verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit dem Sakrament der Letzten Ölung geschenkt worden ist. Gelegentliche Mitteilungen, wie sie vor allem die Arbeiten von Fr. Gillmann bringen¹, veröffentlichten freilich schon wertvolles Einzelmateriale. Neuerdings berichtete auch ein sehr interessanter Artikel von P. Browe S. J. in ZKathTh 55 (1931) 515—561 über „Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters“. Lehre und Ritus des Sakramentes werden aus bisher vielfach verschütteten Predigtwerken, liturgischen und kirchenrechtlichen Quellen, vor allem für die Zeit der Vor- und Frühscholastik, zusammengestellt (vgl. Schol 7 [1932] 306). Darüber hinaus steht aber die Erforschung der systematischen und exegetischen Quellen fast noch bei den Ergebnissen, wie sie schon J. Launoy² und J. de Sainte-Beuve³ brachten. Denn die so ausgezeichnete Arbeit von J. Kern⁴ baut für die Zeit der Frühscholastik im wesentlichen auf der Arbeit von Launoy auf. Auch der dieser Zeit gewidmete Abschnitt des Artikels über die Letzte Ölung in DictThCath von L. Godefroy⁵ kommt darüber nicht hinaus. Ich möchte daher vorerst in Form einiger Artikel die Forschungen Gillmanns und Browes

¹ Vor allem: Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets (Mainz 1909); Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (Würzburg 1918).

² J. Launoy, *De sacramento unctionis infirmorum liber* (Paris 1673).

³ J. de Sainte-Beuve, *Tractatus de sacramento unctionis infirmorum* (Migne, Theol. cursus compl. 24).

⁴ Jos. Kern S. J., *De sacramento extremae unctionis. Tractatus dogmaticus* (Ratisbonae 1907). — J. B. Bord, *L'extrême onction* (Museum Lessianum II 3; Bruges 1923), bringt für die Frühscholastik nichts Neues.

⁵ L'extrême onction chez les scolastiques (DictThCath 5, 1985 ff.).

fortsetzen. Im vorliegenden Beitrag ist die erste Hälfte der Frühscholastik behandelt. Er umfaßt somit die Darstellung der Lehre bis zur Wende des 12. zum 13. Jahrhundert. Um die Arbeit nicht noch umfangreicher zu gestalten, habe ich mich hier zunächst auf die systematischen Summen dieser Zeit beschränkt und sowohl die exegetischen wie die liturgischen und kirchenrechtlichen Quellen nur soweit berücksichtigt, als es notwendig war. Der weitere Ausbau, besonders die Darstellung aus den exegetischen und kirchenrechtlichen Quellen, muß einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben, ebenso die Darlegung der Lehre in der zweiten Hälfte der Frühscholastik und der Hochscholastik bis zum Konzil von Trient.

Wie sehr die Lehre vom Sakrament der Letzten Ölung in der hier zu behandelnden Zeit fortgeschritten ist, zeigt schon ein kurzer Blick in das Inhaltsverzeichnis einer Summe der Mitte des Jahrhunderts und eines Werkes an dessen Wende. Die frühen Summen behandeln fast alle die gleichen kurzen Fragen, wie sie Omnebene in seiner knappen Art klassisch aufzählt: „Bei der Ölung werden folgende Fragen gestellt: Wann wurde sie eingesetzt und von wem? Was ist Sakrament und was ‚Sache‘ des Sakramentes? Kann man sie wiederholen⁶?“ Robert von Courçon aber kennt um die Wende des Jahrhunderts schon bedeutend mehr Probleme: „Man muß untersuchen, was die Letzte Ölung ist; von wem und wann sie eingesetzt wurde; welche Personen die Ölung spenden bzw. empfangen können; wann und wie oft sie gegeben werden kann; unter welcher Form sie ausgeteilt wird⁷.“ Allein die wenigen Worte der klassischen Stelle des Jakobusbriefes geben ihm Gelegenheit, die folgenden Fragen zu stellen: „Die erste handelt darüber, daß es

⁶ München, Staatsbibliothek, Cod. sim. 168 (Photographie aus dem verbrannten Clm 19134), fol. 206: „De oleo unctionis restat dicere et tractare. De quo queritur, quando fuerit institutum et a quibus; quid sit sacramentum ibi et quid res sacramenti; an sit iterandum.“

⁷ Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 14524, fol. 173: „Sequitur, ut dubia de extrema inunctione prosequamur. Unde videndum, quid sit extrema inunctio et a quo et quando fuerit instituta; que persone et que habeant inungere et que inungi; et quando et quociens et sub qua forma verborum.“

in diesem Text in der Mehrzahl heißt: Man rufe die Priester. Die zweite, weil gesagt ist: Sie sollen ihn mit Öl salben. Denn damit stellt Jakobus noch nicht fest, ob mit Krankenöl oder anderem Öl. Als dritte Frage ist zu beantworten, was die Worte bedeuten: Der Herr wird ihm helfen und es werden ihm die Sünden nachgelassen. Es scheint nämlich, daß diese Wirkung nicht immer eintritt. Viertens ist zu untersuchen, wann die Ölung stattzufinden hat. Denn man weiß nicht, ob der Sieche im Anfang der Krankheit gesalbt werden soll oder erst in letzter Todesstunde⁸.

Um historisch den Spuren dieses Auseinanderfaltens der einzelnen Probleme nachzugehen, wird es am besten sein, zunächst die in der ersten Zeit gestellten Grundfragen zu untersuchen und zu sehen, wie jede einzelne sich in neue Einzelfragen auflöst. Ganz neue Problemstellungen werden dann am Schlusse behandelt.

Die verschiedenen Ölungen in der Kirche.

Einige Frühscholastiker beginnen ihre Darstellung des Sakramentes der Letzten Ölung mit einer Aufzählung der verschiedenen Arten der Ölspendungen in der Kirche. So schon Hugo von St. Viktor⁹, von dem Petrus Lombardus Fragestellung und Wortlaut übernommen hat¹⁰. Andere bringen, um nur einige Beispiele zu nennen, diese Abhandlung bei Gelegenheit der Lehre von der Firmung. So z. B. die in der Trierer Handschrift Cod. 112 (init. saec. 13) Petrus Comestor zugeschriebene Sakramentensumme: Cum multa sint sacramenta¹¹. Aus der Abaelard-

⁸ A. a. O.: „Hic multiplex oritur questio de hiis, que proponuntur in hac auctoritate iacobi. Prima est de hoc, quod pluraliter dicitur: Inducat presbiteros. Secunda est de hoc, quod dicitur: Inungentes eum oleo. Non enim determinat, utrum oleo infirmorum aut alio. Tertia de hoc, quod dicitur: Alleviabit eum dominus et dimittentur ei peccata. Non enim hoc semper contingit. Quarta questio est de tempore inungendi. Nescitur enim, an in principio egritudinis sit inungendus infirmus an expectandum sit semper, usque dum periculose egrotet.

⁹ De sacramentis II 15, 1 (ML 176, 577).

¹⁰ Sent. lib. 4 dist. 23 c. 1—2. — Auch Magister Bandinus behandelt die drei Ölungen bei Gelegenheit der Letzten Ölung (lib. 4 d. 22; ML 192, 1102).

¹¹ Auf diese früher nur als anonym bekannte Sakramentensumme hatte schon Denifle hingewiesen (vgl. Schol 6 [1931] 306 f. und die

schule hat die *Epitome* die verschiedenen Ölungen mit Hugo und dem Lombarden, wenn auch in völlig verschiedenem Aufbau, beim Sakrament der Letzten Ölung behandelt¹². An der Wende des Jahrhunderts tut das, wiederum in engem Anschluß an Hugo und den Lombarden, z. B. *Simon von Tournai*¹³ und die sogenannte *Summe des Stephan Langton* zu Bamberg¹⁴.

Diese Summen kennen drei Arten von Ölungen in der Kirche¹⁵. Ich nehme als Grundlage die Ausführung *Hugos von St. Viktor*. Es gibt, so sagt er, eine Taufölung, eine Firmölung, eine Krankenölung¹⁶. Das wiederholt z. B. *Lombardus*¹⁷, *Bandinus*¹⁸, die *Petrus Comestor* zugeschriebene Sakramentensumme¹⁹, die *Epitome*²⁰, der frühe Sentenzenkommentar zum 4. Buch

dort besprochene wertvolle Arbeit von *E. Dhanis*, *Quelques anciennes formules septénaires des Sacrements*: *RevHistEccl* 26 [1930] 574 ff.). Inzwischen fand ich noch anonym: *Clm* 2634, fol. 41^v—44. Die Trierer Hs stammt aus der ersten Hälfte des 13. Jahrh. Wie ich bei der Edition zeigen werde, dürfte diese Sakramentensumme ein frühes Werk des *Petrus Comestor* darstellen; vielleicht eine Nachschrift seiner frühen Vorlesungen. Zum Inhalt vgl. *Dhanis a. a. O.* — Die Darlegung über die verschiedenen Ölungen findet sich z. B. Leipzig, Cod. 643, fol. 8v.

¹² *Petri Abaelardi Epitome* c. 30 (ML 178, 1744).

¹³ Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 14886, fol. 61^v f.

¹⁴ Cod. Patr. 136 (Q VI 50) fol. 98v. — Die *Quaestiones Stephan Langtons* werden besser erst bei der Darstellung der Lehre der zweiten Hälfte der Frühscholastik berücksichtigt, da sich in ihnen schon die neuen Probleme ankündigen, die zur späteren Zeit überleiten.

¹⁵ Über die Sitte, die toten Kleriker zu salben, vgl. *Browe a. a. O.* 516 f.

¹⁶ A. a. O.: „*Tria sunt genera olei sancti. Primum est oleum unctionis; secundum est oleum principalis chrismatis; tertium est oleum, quod dicitur oleum infirmorum. ... Haec enim unctio, quae christmate fit principalis unctio dicitur, quia in ea principaliter Paracletus datur. ... Est aliud oleum, quod dicitur oleum unctionis, quo catechumeni et neophyti unguntur in pectore et inter scapulas ad sacramentum baptismi percipiendum. Tertium genus olei est, quod dicitur oleum infirmorum, quod ad praesens sacramentum pertinet.*“

¹⁷ Lib. 4 d. 23 c. 1 f.: „*Sunt tria genera unctionis. Est enim unctio, quae fit christmate, quae dicitur principalis unctio. ... Est et alia unctio, qua catechumeni et neophyti unguntur in pectore et inter scapulas in perceptione baptismi. Tertia vero unctio est, quae dicitur oleum infirmorum, de qua nunc agitur.*“

¹⁸ Lib. 4 d. 22 (ML 192, 1102): „*Novissime sciendum est tria genera esse unctionis. ...*“

¹⁹ Z. B. Leipzig, Cod. 643, fol. 8^v: „*Triplex est unctio in ecclesia ...*“

²⁰ *Epitome* c. 30 (ML 178, 1744): „*Christianus ter ungitur. ...*“

in Bamberg Cod. Patr. 128 und Clm 22288²¹, Simon von Tournai²², die Summe des Stephan Langton²³, Radulphus Ardens²⁴, um nur einige Summen zu nennen²⁵.

²¹ Bamberg fol. 17v. Vgl. zu diesem Kommentar: A. Landgraf, *Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences* (RechThAncMéd 3 [1931] 140 ff.). — In Clm 22288 fol. 82—116 fand ich eine weitere Handschrift eines ähnlichen Kommentars (vgl. meine Arbeit: *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, Freiburg 1932, 149 f.). Der Kommentar zur Letzten Ölung steht fol. 107 f.

²² A. a. O. fol. 61v: „Unctionum tria sunt genera...“

²³ A. a. O. fol. 98v: „Sunt autem tria genera olei...“

²⁴ Vat. lat. 1175, fol. 139: „Sunt autem unctionum tria genera...“

²⁵ Obschon es zur Behandlung des Sakramentes der Letzten Ölung wenig paßt, benutzt Hugo von St. Viktor die Gelegenheit der Aufführung der drei verschiedenen Ölungsarten zu längeren Darlegungen über das Öl der Firmung, das Chrisma, seine physische Zusammensetzung und seine mystische Bedeutung. Ob Hugo hier im wesentlichen eine schon vorliegende Sentenz eingeschaltet hat, lasse ich dahingestellt. Jedenfalls aber hat die etwas ungeeignete Stellung viele der anderen Sentenzenwerke veranlaßt, die Abhandlung bei der Firmung zu bringen oder ganz auszulassen bzw. die längeren Ausführungen über die Firmung zu streichen. Nach des Viktoriners Ausführungen könnte man das Wort „chrisma“ eigentlich auf alle Ölungen anwenden, da es nichts anderes ist als das griechische Wort für „unctio“. Dennoch hat der herrschende Sprachgebrauch es nur für ein bestimmtes Öl vorbehalten: für Öl, dem Balsam beigemischt ist. Seinem Charakter entsprechend begnügt sich Hugo jedoch nicht mit dieser bloßen Tatsachenfeststellung. Er will auch die tieferen Gründe aufdecken, warum beim Chrism auch Balsam beigemischt wird: Chrism bedeutet ihm nämlich die besondere Herabkunft des Heiligen Geistes. Daher hat es zwei Bestandteile, um die Kraft des Heiligen Geistes besonders stark zu versinnbilden: das Öl des guten Gewissens und den Balsam des guten Rufes; das Öl des Friedens und den Balsam des guten Beispieles und so der Liebe zum Nächsten. Der mehr spekulativen und positiven als mystischen Problemen zugetane Lombardus kürzt bezeichnenderweise gerade hier und hat nur das kurze Einleitungswort Hugos: „In ea principaliter Paraclitus datur. Unde et propter abundantiam gratiae duos liquores mixtos habet, oleum scilicet et balsamum famae“, um dann wieder zusammen mit Hugo fortfahren und die beiden anderen Ölungen noch kurz anzudeuten, die Ölung in der Taufe und in der Krankheit.

Wie schon gesagt, behandelt die Petrus Comestor zugeschriebene Summe die Frage an der passenderen Stelle der Firmung. Für die Kenntnis der Arbeitsweise dieser Summe und ihres Verhältnisses zu den zeitgenössischen Sentenzenwerken sind die kleinen Verschiedenheiten wichtig, die sich vorfinden. Gelegenheit von den verschiedenen Ölungen zu sprechen, bietet dem Verfasser das äußere Zeichen der Firmung. Denn Chrism ist dieses äußere Sakrament. Mit Hugo erklärt er die physischen Bestandteile des Chrism: „Chrisma est unctio confecta ex oleo et balsamo.“ Nun folgt interessanterweise wie bei Hugo eine mystische Erklärung. Sie ist aber von der Hugos völlig verschieden und zeigt so die Selbständigkeit des Verfassers. Während nämlich der Viktoriner Öl und Balsam auf

Die spätere Zeit kennt nun neben diesen drei Ölungen noch ausdrücklich eine vierte, die einfache Krankenölung. Zunächst tritt sie auch in den späteren Summen noch nicht als eigentliche vierte Art auf, sondern wird

die beiden Wirkungen des Heiligen Geistes, den Gottesfrieden und die Nächstenliebe, deutet, wird von der Summe die Sinnbildkraft noch viel tiefer und persönlicher aufgefaßt. Wie das Öl, wenn es brennt, leuchtet; wie es, wenn man es als Arznei anwendet, heilt: so auch der Heilige Geist. Mit dem Feuer erleuchtet er die Herzen; als Arznei heilt er die Seelenwunden. Ähnlich ist auch die mystische Erklärung des Balsams: Wie er den Körper vor der Verwesung schützt, so bewahrt der Heilige Geist die Seele vor jeder Beschmutzung. Eine mystische Erklärung ist von der Summe nicht nur wie bei Hugo bei der Deutung des Chrisams der Firmung, sondern in Weiterführung des Viktoriners auch bei der zweiten Ölung, der Taufölung, zugefügt. Während nämlich Hugo und mit ihm auch der Lombarde bei dieser zweiten Ölung nur die Stellen angeben, wo der Täufling die Salbung erhält, erklärt die Summe das mit einem kurzen Kommentar. Und auch der Schlußsatz über die dritte Ölung der Kranken soll in der Summe nicht ohne Kommentar bleiben: Bei Taufe und Firmung wird Chrisam angewendet, d. h. Öl und Balsam. Bei den Kranken nur Öl. Daher heißt diese Letzte Ölung mit Recht: Krankenölung: „*Queque istarum unctionum fit crismate scl. in baptismate et confirmatione; tertia tantum oleo. Unde dicitur oleum infirmorum.*“

Ganz organisch hat die dreifache Ölung in das Sakrament der Letzten Ölung die Epitome eingebaut. Sie möchte, wie es auch die Trierer Summe tut, die Bezeichnung des Sakramentes als „Sakrament der Ölung“ begründen. Im Unterschied zu den anderen Ölungen, so meint die Epitome, erhält der Christ im Sakrament der Ölung die Vollendung aller Salbungen. Daher kann es mit Recht gerade diesen Namen tragen: „*Quia hoc sacramentum ultimum est omnium et quasi consummatio, ideo praerogativa quadam, licet in aliis unctione contineatur, hoc unctionis sacramentum iure vocatur*“ (Epitome, c. 30; ML 178, 1744).

Magister Bandinus hat in seiner Abbreviatio des Lombarden Hugos Erklärung der beiden Teile des Chrisma wiederholt. Öl bedeutet ihm wie Hugo das gute Gewissen; der Balsam den guten Ruf. Er nimmt jedoch diese Deutungen aus anderen Eigenschaften des Öles und Balsams wie Hugo. Diesem ist das Öl das Symbol des Friedens, der Balsam das Sinnbild des guten Beispieles. Bandinus dagegen sagt, daß das Öl als besondere Eigenschaft die Klarheit, der Balsam den Duft besitze. Darum bedeutet ihm das Öl wegen seiner Klarheit das gute Gewissen, nicht, wie bei Hugo, wegen seiner den Frieden bringenden Eigenschaften: „*Unde et duos liquores praecipios admistos habet: oleum scilicet et balsamum, quorum alterum praevalet in claritate, alterum in odore. Oleo ergo gloria conscientiae, balsamo celeberrima fama significatur, ut qui crismate unguntur, et conscientia perspicui et glorioli fama existant*“ (ML 192, 1102). Man sieht also, daß Bandinus bei aller Abhängigkeit auch selbständig voranging und neue Erklärungen bot. — Wiederum eine andere Deutung der beiden Teile bietet die sogenannte Summe des Stephan von Langton: „*Conficitur autem crisma ex oleo et balsamo. Oleum utique misericordiam; balsamum flagrantiam (!) vel odorem bone fame significat*“ (a. a. O.).

im Anfang nur indirekt zufällig im Laufe der Darstellung erwähnt, um dann an der Wende des Jahrhunderts als eigentliche vierte Art zu erscheinen. Man sieht also deutlich die langsame Entwicklung: Zuerst als Lösung von Schwierigkeiten herbeigezogen, tritt sie immer mehr auch in die systematische Betrachtung ein. Als Zeuge dieser Entwicklung möchte ich für die Übergangszeit vor allem Petrus Cantor²⁶ und Robert von Courçon nennen.

In der Summa de sacramentis des Petrus Cantor erscheint die allgemeine Krankenölung mit der Letzten Ölung noch recht vermischt, so daß es bei einigen Fragen ziemlich schwerfällt, zu unterscheiden, welche von beiden Arten gemeint ist. Von der allgemeinen Krankenölung spricht Petrus sicher in einem Beispiel, welches er dem Leben der heiligen Genoveva entnimmt. Sie salbte mit vom Bischof geweihtem Öl die Kranken²⁷. Daß es sich hier nicht um das Sakrament handelt, geht, obschon Petrus Cantor anscheinend von dieser allgemeinen Krankensalbung im Zusammenhang genau so spricht wie von der Letzten Ölung, daraus hervor, daß er an anderen Stellen seiner Summe deutlich für das Sakrament geweihte Spender fordert. Ausdrücklich aber unterscheidet Petrus Cantor beide Ölungen in seinem Evangelienkommentar: *Super unum ex quatuor*. Bei Gelegenheit der Apostelsendung und ihrer Krankenheilungen durch Öl (Mk 6, 13) fragt der Pariser Lehrer, von welcher Ölung hier der Herr gesprochen habe. „Etwa von der Letzten Ölung? Von dieser spricht Jakobus, die nach dem Gebrauch von Clairvaux nach einem Jahre wiederholt wird. Der Herr aber spricht von der Ölung, die mit Chrisam oder geheiligtem Öl vorgenommen wird, durch das die Kranken geheilt wurden... Heute aber ist die Gewohnheit, die Kranken so zu salben, außer Gebrauch gekommen²⁸.“

²⁶ Ich benutze die Handschrift aus Reun, Stiftsbibl., Cod. 61, die mir J. de Ghellinck freundlichst zur Verfügung stellte.

²⁷ A. a. O. fol. 169v: „Movet etiam, quod legitur de beata genovefa, quod semper habuit secum oleum ab episcopo consecratum et illo infirmos ad se venientes ungebatur et curabatur.“

²⁸ München, Staatsbibl., Clm 7937, fol. 62: „Sed de qua unctione loquitur hic dominus? Numquid de extrema? De hac loquitur iacobus, que secundum morem clarevallensium repetitur post annum a tempore,

Sein Schüler Robert von Courçon kennt schon ausdrücklich die Vierzahl der Ölungen: Bei der Frage, welches Öl notwendig sei, unterscheidet er nämlich: „Da es eine vierfache Salbung gibt, eine bei der Taufe, eine andere bei der Firmung, die dritte in diesem Sakrament, die vierte bei jeder Krankenheilung, so wird bei der Taufsalbung Chrisam und heiliges Öl verlangt, bei der zweiten Chrisam und den beiden letzten nur Öl. Darin aber liegt ein Unterschied zwischen den beiden letzten, daß die vierte Salbung schon außer Gebrauch gekommen ist²⁹.“ Das ist dann später wörtlich wiederholt in der großen Sakramentensumme des Clm 22233³⁰. Es ist natürlich möglich, daß sich auch schon vor Robert von Courçon diese ausdrückliche Verteilung findet. Aber unter den vielen von mir durchsuchten systematischen Werken fand ich sie in früherer Zeit nicht. Jedenfalls aber hat diese genauere, auch ausdrückliche Unterscheidung von nun an in den systematischen Summen manche Unklarheiten gelöst.

Die Einsetzung der Letzten Ölung.

Zu den Fragen, welche auch heute noch aus der Geschichte der Letzten Ölung Interesse finden werden, gehört vor allem wohl als erste die nach der Einsetzung des Sakramentes. Es ist längst bekannt, daß bis zu Bonaventuras Zeit hier große Unklarheiten herrschten. Die Ansicht selber ist in allen frühesten Summen eindeutig bestimmt. Klassisch be-

quo facta fuit. Dominus autem loquitur de unctione facta crismate vel alio oleo sancto, quo curabantur egroti... Modo autem ab usu recessit consuetudo ungendi infirmos causa salutis consequende.“

²⁹ A. a O. fol. 173 f.: „Ad sequens dicimus, quod, cum quadripartita sit inunctio, una in baptismate, secunda in confirmatione, tertia in hoc sacramento, quarta pro quacunque egrotantium curatione, in prima exigitur crisma et oleum sanctum, in secunda crisma tantum, et in tertia et quarta tantum oleum. Sed in hoc est differentia, quod quarta inunctio iam recessit ab usu. Illa etenim solebant non solum apostoli sed viri sancti uti in faciendis miraculis inungentes quoscumque infirmos oleo, quod dicebatur infirmorum, quia tali oleo curabant infirmos.“ — Über den Gebrauch des Namens „extrema unctione“ vgl. Gillmann, Zur Sakramentenlehre, S. 34 f., wo die weitere Literatur angegeben ist.

³⁰ Fol. 126v. — Zur Summe siehe: Grabmann, Schol. Methode II (Freiburg 1911) 487 f., und die Mitteilungen in meiner Arbeit: Die Wirksamkeit der Sakramente, S. 122 f.

schreibt sie **Hugo von St. Viktor**: „Man liest, daß das Sakrament der Krankenölung von den Aposteln eingesetzt wurde. Denn Jakobus sagt in seinem Briefe: Wird jemand unter euch krank ...³¹“ Das ist die Antwort fast des ganzen 12. Jahrhunderts in den systematischen Werken geblieben. Wörtlich fast übernahm **Petrus Lombardus** Hugos Ausführungen³². Von den Sentenzenwerken der Abaelardschule schreibt **Omne bene**: „Das Sakrament wurde zur Zeit der Apostel und von ihnen eingesetzt. Daher sagt Jakobus: Wenn jemand ...³³“ Die **Epitome** spricht über die Einsetzung leider nicht, wohl aber **Roland**: „Von den Aposteln und zu ihrer Zeit wurde es eingesetzt³⁴.“ Auch die **Summa sententiarum** hat sich bekanntlich dieser Ansicht angeschlossen³⁵ wie auch die **Petrus Comestor** zugeschriebene Summe³⁶. **Bandinus** gebraucht zwar nicht den Ausdruck „Einsetzung“; er spricht aber davon, daß die Letzte Ölung mit den Aposteln „begonnen“ habe³⁷. Von **Magister Simon** fand ich in der Münchener Staatsbibliothek in Clm 22267 eine Hs aus dem Ende des 12. Jahrhunderts, die den in Löwen 1914 verbrannten Clm 19134 ersetzt. Er sagt: „Hoc sacramentum ab ipsis apostolis institutum esse legitur, testante beato iacobo in epistola sua sic: Infirmatur ...³⁸“ Die **Madrid**

³¹ A. a. O. c. 2: „Sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur. Jacobus enim apostolus in epistola sua scribens sic ait: Infirmatur ...“ — Vgl. zur Frage auch Launoy a. a. O. 25 ff.; Kern a. a. O. 71 ff. — Von den früheren Autoren weise ich noch hin auf **Bonizo**, *Liber de sacramentis* (ML 150, 862 864): „Veniam nunc ad sacramenta ab apostolis instituta. ... Quia vero oleum infirmorum ab apostolis institutum testatur Jacobus apostolus dicens: Infirmatur ...“

³² A. a. O. c. 3: „Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab Apostolis institutum legitur. Ait enim Iacobus: Infirmatur ...“

³³ A. a. O.: „Tempore apostolorum fuit institutum et ab eisdem. Unde iacobus ...“

³⁴ Ed. Gietl 262: „Ab apostolis et tempore eorum est institutum.“

³⁵ Tract. 6 c. 15 (ML 176, 153): „Hoc sacramentum institutum fuit ab ipsis apostolis. Unde in epistola Jacobi: Si quis ...“

³⁶ *Liber de sacramentis ecclesie*, z. B. Leipzig, Cod. 643 fol. 15v: „Hoc sacramentum inventum est ab apostolis. Unde in epistola iacobi institutum est: Si quis vestrum infirmatur ...“

³⁷ A. a. O.: „Ab apostolis incepit dicente Iacobo: Infirmatur ...“

³⁸ Fol. 30. — Die bisherige Literatur über **Mag. Simon** siehe bei Dhanis a. a. O.

Sakramentensumme: *Tractatus de septem sacramentis*³⁹ hat leider keine Angabe über unsere Frage. Die von Hugo und der *Summa sententiarum* beeinflußte Arbeit des C1 m 7972⁴⁰ bezeugt jedoch wieder: Sie ist von den Aposteln eingesetzt⁴¹. Derselben Ansicht ist Robert Paululus: „*Uncio infirmorum ab apostolis est instituta. Unde Iacobus: Infirmitur...*⁴²“ Alanus von Lille bemerkt gegen die Irrlehrer, welche die Letzte Ölung als Sakrament ablehnen, weil sie aus der Heiligen Schrift nicht belegt werden könne: „Wir aber sagen, daß man liest, das Sakrament der Ölung sei von den Aposteln eingesetzt. Denn Jakobus sagt in seinem kanonischen Brief: Erkrankt jemand...⁴³“

Petrus Cantor kommt sowohl in seiner *Summa de sacramentis et animae consiliis* wie in seinem Evangelienkommentar auf die Einsetzung des Sakramentes zu sprechen. Ich möchte zunächst die Stelle aus der Summe wörtlich mitteilen, da sie als erste in weiterem Umfang auf das Problem eingeht und mehrere neue Gesichtspunkte bringt, die zeigen, daß die Frage am Ende des 12. Jahrhunderts schon mehr ausgearbeitet wird:

„Queritur, unde habuerit initium hec inungendi institutio. Dicunt aliqui, quod a iacobo ex illo verbo supradicto. Sed manifeste convincitur per textum marci, quod ab apostolis habuit initium. Cum enim de apostolis mentionem fecisset, paulo post subdit: Et exentes predicabant penitentiam et demonia multa eiciebant et ungebant oleo multos egros et sanabantur⁴⁴. Nec obviat, quod iacobus presbiteros vocet. Nam nomine presbiterorum episcopi comprehenduntur. Atten-

³⁹ Madrid, Nationalbibl., Cod. 564 fol. 3—13. — Schon Denifle machte auf die Hs aufmerksam (a. a. O.). Neuerdings handelt über sie: Dhanis a. a. O.

⁴⁰ Vgl. Grabmann a. a. O. 301 f.

⁴¹ Fol. 42v: „Ab apostolis instituta fuit. Unde apostolus Jacobus...“

⁴² *De officiis ecclesiasticis* c. 27 (ML 177, 396).

⁴³ *Contra haereticos* lib. 1 c. 68 (ML 210, 370 f.): „Dicunt etiam extremam olei unctionem, quae datur infirmis, nec esse sacramentum nec aliquem habere effectum, quia hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum non legitur. Nos autem dicimus, quod sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur. Ait enim Iacobus apostolus in canonica sua: *Infirmitur...*“ — Ebenso Radulphus Ardens a. a. O. fol. 139: „*Instituta est autem hec unctio ab apostolis. Ait enim iacobus in epistola canonica: Infirmitur...*“

⁴⁴ Mk 6, 13.

denda autem diligenter glosa super eundem locum: „Jacobus dicit: infirmatur quis in vobis... ungentes eum oleo. Unde patet ab apostolis hunc morem esse traditum, ut energumini vel alii egroti ungantur oleo a pontifice consecrato⁴⁵.“ Hinc patet et initium sacramenti huius⁴⁶.“

Petrus Cantor lehnt also deutlich die Ansicht ab, als ob die Gewohnheit der Krankenölung auf Jakobus zurückgehe. Er will vielmehr auf die Apostel zurückgreifen, da ihm auf Grund von Mk 6, 13 und der Erklärung der Glosse Walafrid Strabos deutlich ist, daß die Apostel schon vorher gesalbt haben. Wie diese Ausführungen jedoch zu verstehen sind, zeigt der vorhin schon genannte Text aus dem Evangelienkommentar, in dem Petrus genau zwischen der Letzten Ölung und der einfachen Krankenölung unterscheidet. Wie ich schon zeigte, fragt er gerade bei der Erklärung der Markusstelle:

„Sed de qua unctione loquitur dominus? Numquid de extrema? De hac loquitur iacobus, que secundum morem clarevallensium repetitur post annum a tempore, quo facta fuit. Dominus autem loquitur de unctione facta crismate vel oleo sancto, quo curabantur egroti... Modo autem ab usu recessit consuetudo ungendi infirmos⁴⁷.“

Es wird also hier die Markusstelle deutlichst nicht auf die Letzte Ölung als solche, sondern auf die allgemeine Krankenölung bezogen. Daher wird wohl auch der Text in der Summa de sacramentis et animae consiliis so auszulegen sein, daß der Pariser Lehrer vor allem dagegen Stellung nimmt, die ganze Sitte der Ölung nur auf Jakobus zurückzuführen. Ich habe ja schon vorher darauf hingewiesen, wie in der Summe beide Ölungen nicht genug auseinandergehalten sind. Doch scheint es, daß Petrus Cantor darüber hinaus auch die extreme Sonderansicht angreift, als ob Jakobus allein die Letzte Ölung eingesetzt habe. Er will auch dafür auf die „Apostel“ zurückgehen, wie es ja auch die anderen früheren Summen ganz übereinstimmend tun. Dazu stimmt, was er in der Summa Abel sagt: „Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur. Ait enim iacobus in

⁴⁵ Walafrid Strabo, *Glossa ordinaria in Ev. Marci*, c. 6, 13 (ML 114, 201).

⁴⁶ A. a. O. fol. 169 f. — ⁴⁷ Clm 7937, fol. 62.

epistola: *Infirmatur...*⁴⁸“ Jedenfalls ist hervorzuheben, daß bei Petrus Cantor der Markustext auch in einem *s y s t e m a t i s c h e n* Werk als klassischer Text, wenn zunächst auch noch mehr von der allgemeinen Krankenölung, erscheint.

Daß jedoch um diese Zeit auch schon die ausdrückliche Ansicht vertreten wurde, im Markustext habe man die formelle Einsetzung der Letzten Ölung zu sehen, berichtet Robert von Courçon. Er sagt, daß die gewöhnliche Ansicht die Letzte Ölung auf die Apostel zurückführe⁴⁹. Dann aber fährt er fort:

„*Sunt alii, qui aliter sentiunt quam predicti de tempore institutionis huius sacramenti dicentes, quod extrema inunctio instituta est a domino ante edictionem (!) canonice epistole iacobi, quando misit dominus apostolos ad curandum omnem languorem. Unde in evangelio luce⁵⁰ et marci dicitur: Exeentes autem discipuli predicabant... et ungebant oleo multos egrotos et sanabant⁵¹.*“

Robert schließt sich diesen Theologen nicht an, sondern meint mit der Mehrzahl, daß die Einsetzung durch Jakobus „n a c h der Sendung der Apostel“ — also nicht *b e i* ihr — vollzogen sei⁵². Er lehnt jedoch den Markustext für die Letzte Ölung nicht ganz ab: „*Et intelligendum est hoc (d. h. die Markusstelle non tantum de oleo extreme inunctionis, sed de oleo energumenorum et obsessorum a demonio*⁵³.“ Es bereitet sich also hier erst langsam eine neue Erkenntnis vor.

Sie hat vorerst noch nicht viele Anhänger gefunden. Selbst die sonst in der Lehre von der Letzten Ölung von Robert so abhängige Summe des Clm 22233 sagt wiederum ganz einfach: „*Hoc sacramentum beatus iacobus instituit in epistola sua capitulo ultimo: Infirmatur...*⁵⁴“

Von den anderen Summisten der Wende des Jahrhunderts

⁴⁸ Clm 22283, fol. 105.

⁴⁹ A. a. O. fol. 173: „*ut plerique asserunt*“.

⁵⁰ Vgl. Lk 9, 1 ff. — ⁵¹ A. a. O. fol. 173v f.

⁵² A. a. O. fol. 173: „*Fuit autem hoc sacramentum institutum, ut plerique asserunt, primo a iacobo iherosolimitano episcopo post missionem apostolorum, ut habetur in canonica epistola capitulo ultimo, ubi dicitur: Infirmatur...*“

⁵³ A. a. O. fol. 174. — ⁵⁴ Fol. 126v.

hat Simon von Tournai der Einsetzung des Sakramentes ein eigenes Kapitel gewidmet. Seine Lösung bietet aber nichts Neues: „Sie ist eingesetzt von den Aposteln. Denn Jakobus sagt in seinem kanonischen Briefe: Wird jemand krank...⁵⁵“ Auch die sogenannte *Summa des Stephan von Langton* zeigt keinerlei Beeinflussung durch die neue Ansicht: „Fuit autem sacramentum extreme unctionis ab apostolis institutum. Unde iacobus apostolus in epistola canonica: Infirmatur...⁵⁶“

Wenn man das Ergebnis zusammenfaßt, so muß man feststellen, daß unter den bekannten Summen keine selbst die Einsetzung der Letzten Ölung unmittelbar auf Christus zurückführt. Man nennt nur Jakobus oder mehr allgemein die Apostel. Auch Petrus Cantor und Robert von Courçon schließen sich dieser vorherrschenden Ansicht an, ersterer freilich mit der ausdrücklichen Einschränkung, daß nicht Jakobus, sondern die Apostel das Sakrament eingesetzt haben. Durch Robert von Courçon erfährt man indirekt, daß zu seiner Zeit auch schon von einigen Theologen die Meinung vertreten wurde, daß Christus bei Gelegenheit der ersten Apostelsendung (Mk 6, 13) das Sakrament eingesetzt habe. Damit tritt der Markustext stärker in die Betrachtung der systematischen Summen ein und beginnt seine Wirkung auszuüben. Sie ist freilich in den anderen Summen der Jahrhundertwende wie bei Simon von Tournai und der sogenannten Summe des Stephan Langton noch nicht zu spüren.

Dafür, wie diese „Einsetzung“ durch die Apostel bzw. den hl. Jakobus aufgefaßt wurde, ist die Darlegung bezeichnend, welche einige der späteren Summen über die Frage haben, ob ein Priester zur Spendung des Sakramentes genüge oder mehrere erfordert sind. Die frühen systematischen Summen um Petrus Lombardus kennen die Frage noch nicht. Ausführlich dagegen ist sie z. B. bei Petrus Cantor behandelt. Es ist das erste Problem,

⁵⁵ A. a. O. fol. 62: „De unctionis institutione. Instituta est ab apostolis. Ait iacobus in epistola canonica: Infirmatur...“

⁵⁶ A. a. O. fol. 98v.

das er sich bei der Behandlung der Letzten Ölung stellt⁵⁷. Die Frage scheint seiner Zeit manche spekulative Schwierigkeiten geboten zu haben, da es schwer erschien, die kirchliche Praxis mit der Lehre des klassischen Jakobustextes spekulativ in Einklang zu bringen, der von mehreren Priestern sprach. Petrus Cantor unterrichtet gut über die Gründe der Gegenseite, die ich daher wörtlich folgen lasse:

„Inspiciamus ergo verba iacobi: Infirmitur. Pluraliter loquitur. Ex quo conicimus plures esse vocandos. Videamus enim, qua ratione in consecratione sacerdotis probatur plures presbiteros esse necessarios. Hoc ex verbis apostoli conicitur, qui dicit: Per impositionem manus presbiterii; non dicit presbiteri sed presbiterii, per quod notatur pluralitas presbiterorum. Longe autem evidentius positum est, quod premisimus de unctione. Cum autem utrumque istorum de canonica scriptura habeatur, si quis in uno istorum aliter sentiat et rationem dissimilitudinis assignare voluerit, probet hoc aliqua auctoritate canonice scripture, cum augustinus dicat suis litteris non esse credendum, si in aliquo discrepat a veritate canonice scripture. Neque aliquis consuetudinem in huiusmodi alleget, nisi aliquo munimento firmiori eam corroborare voluerit⁵⁸.“

Der Grund, mehrere Spender zu fordern, liegt also im Jakobustext. Zur Verstärkung ziehen die Verteidiger noch die Parallele zur Priesterweihe, wo auch auf Grund einer Schriftstelle mehrere Priester gefordert werden. Da der Jakobustext noch viel klarer ist, müßte eine Ausnahme in einer der beiden Stellen eingehend belegt werden. Eine bloße Gewohnheit der Kirche aber kann allein ein solches Abweichen nicht begründen. Die endgültige Antwort des Petrus Cantor ist nun, wie gesagt, für die Auffassung der Gewalt der Kirche bzw. der Apostel charakteristisch. Er weiß keinen anderen Ausweg, als auf eine spezielle Eingebung und Offenbarung des Heiligen Geistes hinzuweisen⁵⁹. Die Kirche bzw. die

⁵⁷ A. a. O. fol. 168v f.: „Sequitur, ut de extrema unctione dicamus, de qua omissis illis, que in ore omnium versantur, illud querendum duximus, utrum ad unctionem cuiusque sufficiat unus sacerdos an plures exigantur.“ — Über diese Frage in anderen Zeiten vgl. Kern a. a. O. 251 ff.; in den liturgischen Quellen usw.: Browe a. a. O. 545.

⁵⁸ A. a. O. fol. 169.

⁵⁹ A. a. O.: „Quamvis autem ex scriptura possit ita obici nec inveniatur diversa ratio iudicandi dissimiliter in hiis casibus, potest dici divina inspiratione sic revelatum esse ecclesie, ut sufficiat unus sacerdos in facienda unctione ecclesie. Plures autem necessarii sunt in sacerdotis consecratione.“

Apostel haben also nicht aus sich die Gewalt über die Sakramente. Sie liegt bei Gott allein und kann nur in seinem besonderen Auftrag ausgeübt werden.

Sein Schüler Robert von Courçon wiederholt die Lösung seines Lehrers mit einem kleinen, aber wichtigen Zusatz: „Wir glauben, daß durch göttliche Eingebung der Kirche geoffenbart wurde, es genüge zur Letzten Ölung dort, wo mehrere Priester nicht vorhanden sind, ein einziger⁶⁰.“ Es ist also wiederum auf die Offenbarung hingewiesen. Ihr Inhalt ist aber beschränkter als bei Petrus Cantor: Ein Priester genügt nur im Notfall. Daneben findet sich dann noch eine mehr spekulative Deutung der Mehrzahl in der Jakobusstelle, die später wichtig wurde: „Jakobus setzt die Kraft seiner Worte nicht in die Zahl. Wenn er dennoch in der Mehrzahl spricht, so tut er es, weil es nützlich ist, wenn mehrere Priester vorhanden sind, um die Zahl der Fürbitten für den Kranken zu vermehren⁶¹.“

Der Hinweis des Petrus Cantor wie des Robert von Courçon auf die Notwendigkeit einer besonderen Gottesoffenbarung bei Veränderungen in der Sakramentenspendung zeigt also deutlich, daß sie die Gewalt über die Sakramente nicht einfach in der Kirche bzw. den Aposteln zuschreiben⁶². Hier kommt der Gedanke zum Durchbruch, daß es sich bei der Gewalt über die Sakramente um ein besonderes, den

⁶⁰ A. a. O. fol. 173: „Si autem verum est, quod dicit [iacobus], quod presbiteri sunt inducendi ad inungendum et hoc habemus ex canonica scriptura, videtur, quod non sufficiat unus solus sacerdos ad illam inunctionem faciendam, nisi hoc possit probari per canonicam scripturam. Sed nusquam invenitur hoc prolatum in canonica scriptura. Quomodo ergo possumus asserere, quod unus sacerdos sufficiat ad talem inunctionem faciendam? Solutio: Credimus, quod divina inspiratione fuit revelationum ecclesie unum presbiterum sufficere ad extreman inunctionem faciendam, ubi plures non possunt haberi.“

⁶¹ A. a. O.: „Unde iacobus non constituit vim in numero. Tamen pluraliter dixit: inducat presbiteros, quia utile est plures interesse presbiteros ad multiplicanda suffragia pro infirmo.“

⁶² In ähnlicher Weise will Robert von Courçon auch andere wesentliche Bestandteile des Sakramentes, wie die Spendung durch den Priester und nicht den Laien oder die Erlaubnis, das Öl durch einen anderen als den Bischof am Gründonnerstag weihen zu lassen, nur durch ein allgemeines Konzil mit einer „inneren Einsprechung“ verändern lassen: „nisi per generale concilium ampliata esset illa benedictio... per internam inspirationem“ (a. a. O. fol. 174v).

Aposteln in einer Offenbarung für den Einzelfall verliehenes Recht handelte, wobei sie eigentlich nur Ausführer des konkreten Befehles sind. Es ist also wiederum der Entwicklungsgang, den in der Frühscholastik so manche Lehren nehmen, erkennbar: Aus bestimmten, zunächst noch spekulativ dunklen Grundideen, in denen die kirchliche Überlieferung enthalten ist, kommt man langsam zur klareren Erkenntnis und Ausdrucksweise der Hochscholastik. Zugleich aber ist ein Beispiel gegeben, wie vorsichtig man Äußerungen der Frühscholastik auslegen muß, da die tiefer liegenden noch dunklen Grundideen sich oft nur in gelegentlichen Äußerungen zeigen.

Die Wirkung der Letzten Ölung.

Weshalb haben die Apostel die Letzte Ölung „eingesetzt“? Auch hier möchte ich von Hugo von St. Victor ausgehen, da er von den frühen Summen am ausführlichsten darüber spricht. Er berichtet auf Grund des Jakobustextes von einer zweifachen Wirkung: der Nachlassung der Sünden und der etwaigen Heilung von der Krankheit. Von diesen beiden Gaben erhält der Kranke die Heilung der Seele auf jeden Fall, wenn er entsprechend vorbereitet ist. Die Heilung des Körpers ist jedoch an bestimmte Bedingungen geknüpft: Sie muß dem Kranken wirklich nützlich sein⁶³. Beide Wirkungen sind nach Hugo dem ganzen Sakrament als solchem zuzuschreiben. Das war, wie wir aus den Ausführungen des Viktoriners erfahren, nicht allgemeine Ansicht seiner Zeit. Einige Theologen machten nämlich einen Unterschied zwischen der Wirkung der Ölung und der des priesterlichen Gebetes. Auch sie beriefen sich auf den Jakobustext, der die Seelen-

⁶³ A. a. O. c. 2 (ML 176, 577 f.): „Iacobus enim apostolus in epistola sua scribens sic ait: Infirmatur... In quo ostenditur, dupli ex causa sacramentum hoc institutum et ad peccatorum scilicet remissionem et ad corporalis infirmitatis allevationem. Unde constat, quod qui hanc unctionem fideliter et devote percipit, per eam sine dubio et in corpore et in anima allevationem et consolationem accipere meretur; si tamen expedit, ut in utroque allevetur. Quod si forte corporis sanitatem et valetudinem habere illi non expedit, illam procul dubio, quae est animae, sanitatem et allevationem huius unctionis perceptione acquirit.“ — Über die körperliche Wirkung der Letzten Ölung in den liturgischen Quellen, den Synoden und Predigtwerken vgl. Browe a. a. O. 535.

heilung der Öl lung zuzuschreiben schien („ungentes eum oleo...; et si in peccatis sit, remittentur ei“), während von dem Gebete die leibliche Heilung ausgesagt war: „et oratio fidei salvabit infirmum“. Hugo will diese Teilung nicht gelten lassen. Salbung und Gebet bringen nach ihm die eine Gesamtwirkung hervor. Denn beides gehört zum äußerem sichtbaren Zeichen, dem Sakrament, und damit wird auch von beiden Teilen die Wirkung des Sakramentes erzeugt. Wenn Jakobus dem Gebet in besonderer Weise die körperliche Heilung zuschrieb, so geschah das nur, um zu zeigen, daß das Gebet nicht nur die Sündennachlassung, sondern auch die leibliche Heilung wirke⁶⁴. Hugo nimmt eine unterschiedliche Wirkung nur soweit an, als er die Heilung der Seele als erste Wirkung bezeichnet. Erst mittels ihrer oder erst nach ihr wird der Körper geheilt. Die leibliche Krankheit ist ihm nämlich eine Folge der Sünde. Also muß zunächst der Grund der körperlichen Krankheit hinweggeräumt werden, bevor sie selbst geheilt wird⁶⁵. Auch ist diese Stufenleiter besser für das Heil des Menschen: „Si forte corpus ad pristinam squalitatem non convalescit, nihil periculi est, si tantum anima suam sanitatem receperit⁶⁶.“

Schon die *Abaelardschule* zeigt indes, daß man sich in früher Zeit über die weiteren Einzelheiten selbst innerhalb einer Schule nicht einig war. *Omnibene* nimmt als

⁶⁴ A. a. O. c. 3 (ML 176, 578 f.): „Sed fortassis dices, quod unctionis non pertinet nisi ad peccatorum remissionem; et oratio non pertinet nisi ad corporis allevationem, quia dictum est: oratio salvabit infirmum. Verte quolibet. Sed dicis, quod unctionis confert peccatorum remissionem et oratio infirmitatis allevationem. Ego verum esse confiteor; sic tamen, ut conversam non neges, quia unctionis confert corporis allevationem et oratio peccatorum remissionem. Utrumque vadit ad utrumque. Utrumque operatur, ut utrumque utrumque operatur et utrumque alteri cooperatur et unum effectum habet utrumque. Quod in sacramento non dividitur, in virtute sacramenti non separatur. Tamen quia unctionis membrorum dolorem sanat et contra corporis infirmitatem magis prodesse videtur, ideo fortassis dixit: oratio salvabit infirmum, ut in utroque utrumque intelligas et non putas unctionem magis ad sanitatem corporis pertinere quam ad peccatorum remissionem.“

⁶⁵ A. a. O. (ML 176, 579): „Prius anima curatur; postea corpus sanatur. Propter correctionem animae infirmatum est corpus. Ideo ad sanitatem corporis obtinendam prius curanda est anima.“

⁶⁶ A. a. O. — Mit der Wirkung des Sündennachlasses verbindet Hugo auch ein psychologisches Element, den Seelentrost (*consolatio*).

dritte Wirkung der Letzten Ölung neben Sündennachlaß und Heilung der Krankheit noch das „Geschenk anderer Güter“⁶⁷. Was er im einzelnen freilich darunter versteht, ist nicht gesagt. Aber hier melden sich schon früh Auffassungen dunkel an, welche noch weitere objektive Wirkungen ahnen.

Genauer spricht über die Wirkung die Epitome. Die Krankenölung dient nach ihr dazu, alle Sünden oder wenigstens einen Teil von ihnen nachzulassen⁶⁸. Es wird von ihr also zunächst die Wirkung der Sündenvergebung genauer umschrieben: Das „remittere peccatum“ bedeutet ihr nicht notwendig den Nachlaß jeglicher Schuld. Wenn so in gewisser Weise eine Verminderung der Wirkung, wie sie von Hugo vertreten wurde, vorgelegt wird, so ist auf der anderen Seite von der Epitome die Vergebung der Sünde inniger noch mit dem Sakrament verbunden worden, indem sie zeigte, wie das äußere Zeichen des Sakramentes gerade diese Wirkung des Sündennachlasses versinnbildet. Weil nämlich die Sünden nachgelassen werden, müssen die einzelnen Glieder, mit denen man gesündigt hat, gesalbt werden⁶⁹. Auffallend ist jedoch, daß in dieser ganzen Abhandlung von der zweiten Wirkung, der Heilung des Körpers, völlig geschwiegen wird. Um dieses bemerkenswerte Schweigen zu erklären, ist die Unterscheidung wichtig, welche die Epitome zwischen „Wirkung“ (efficacia) und „Sache“ (res) des Sakramentes machte. Denn sie führt auf die Spur, wie es kam, daß auch so manche andere Summen des 12. Jahrhunderts von der Wirkung der Krankenheilung schweigen. Die Epitome unterscheidet also „Wirkung“ und „Sache“ der Letzten Ölung. Bei vielen Sakramenten, so führt sie aus, fällt beides zusammen. So z. B. bei der Taufe. Schon bei der Eucharistie ist es anders. Bei ihr sind Sache und Wirkung verschieden⁷⁰. Ihre „Sache“

⁶⁷ A. a. O. fol. 206: „Res sacramenti remissio peccati et quandoque sanitas corporis et aliorum bonorum collatio.“

⁶⁸ A. a. O.: „omnia, si qua sunt peccata, vel eorum maxima pars deletur.“

⁶⁹ A. a. O. (ML 178, 1745): „Per singulos quoque sensus haec unctionis fieri debet, ut quaecunque sensibus sunt perpetrata, ex toto vel ex maxima parte remittantur.“

⁷⁰ A. a. O. (ML 178, 1744 f.): „Videndum igitur, quae res, quae sit efficacia huius sacramenti: utrum idem sit res et efficacia an potius

ist die Einverleibung in Christi mystischen Leib. Diese wurde aber schon bei der Taufe gegeben. Also kann in der „Sache“ allein nicht die eigentliche „Wirkung“ der Kommunion bestehen. Sie liegt daher nach der Epitome in der Verstärkung der schon vorhandenen „Sache“. Somit sind beide nicht identisch ⁷¹. Ähnlich ist es beim Sakrament der Letzten Ölung. Auch bei ihm ist die „Sache“, als die die Epitome wieder die Einverleibung in Christi mystischen Leib ansieht, schon durch die früheren Sakramente vorhanden ⁷². Die „Wirkung“ besteht also offenbar, wie bei der Eucharistie, in einer Stärkung dieser Einverleibung, die er wohl in dem vorher erwähnten ganzen oder teilweisen Nachlaß der Sünden und den damit verbundenen positiven Wirkungen sieht. Bezeichnend aber ist, daß er weder für die „Sache“ des Sakramentes noch für die „Wirkung“ ein Wort über die leibliche Heilung übrig hat. Alles ist bei ihm auf die Heilung der Seele konzentriert.

Der dritte Vertreter der Abaelardschule, R o l a n d, hat dafür diese körperliche Wirkung der Letzten Ölung besonders stark ausgebaut; nicht freilich so, daß er noch mehr als Hugo und Omnebene die Heilung von der Krankheit hervorgehoben hätte. In diesem Punkte spricht er wie Hugo und Omnebene:

inter se diversa. Ad quod dicendum, quod quaedam sacramentorum in hoc conveniunt, quod videlicet alia est eorum efficacia et alia eorum res; quaedam vero in hoc discrepant. Ut pote baptismus idem habet rem et effectum. Sacramentum vero altaris non sic se habet. Cum enim idem sit res et quod efficit, tamen aliud efficit sacramentum altaris, de qua efficacia superius ostendimus sufficienter, et alia est res eius.“

⁷¹ A. a. O. c. 29 (ML 178, 1741 1744): „Illa vero perceptio et incorporatio, quae est in assumendo illud sacramentum, est unionis et incorporationis, quae est membrorum ad caput. Nam quando aliquis accedit ad illud assumendum, ostendit se non tunc Christo uniri, sed iam perfici et dilectionem unitam esse et in membris eius transisse. De hac re huius sacramenti dixit Dominus noster: Qui manducat... Nunc de efficacia huius sacramenti videamus. Efficacia enim huius maior et fortior est quam alicuius alterius, quia in tantum confirmat...“

⁷² A. a. O. c. 30 (ML 178, 1745): „Similiter et hujus sacramenti alia est res et alia efficacia. Res eadem, quae et sacramenti altaris. Nam non hoc sacramentum, quod figurat, [facit] sed ostendit factum esse. Prius siquidem est aliquis membrum Christi, quod fit in baptismo, quam ad consecrationem altaris accedat. Similiter ante est membrum Christi, quam sic unguatur. Per singulos quoque sensus haec unctioni fieri debet, ut quaecumque sensibus sunt perpetrata, ex toto vel ex maxima parte remittantur.“

„Deshalb ist das Sakrament eingesetzt, damit dadurch gewisse Sünden nachgelassen werden und der Kranke schneller wiederum gesund wird. So nämlich spricht Jakobus: Wird jemand unter euch krank...⁷³“ Aber er kennt eine neue Wirkung auf den Körper, von der bisher noch nicht die Rede war. Durch die Salbung wird neben dem teilweisen Sündennachlaß eine bestimmte Gnade des Heiligen Geistes erteilt, durch die für das jenseitige Leben ein gewisser Glanz im Körper hervorgebracht wird, den er nicht besitzen würde, wenn er die Letzte Ölung nicht erhalten hätte⁷⁴. Man findet also hier die Ansicht, daß durch die Letzte Ölung der Mensch besonders für den Himmel vorbereitet wird. Das geschieht nicht nur durch den Sündennachlaß, sondern auch durch eine besondere Gnade des Heiligen Geistes⁷⁵. — In einem anderen Punkte aber nähert sich Roland mehr der Epitome, wenn auch er nur von einer teilweisen Nachlassung der Sünden spricht. Ja, er geht über sie hinaus, da bei ihr doch wenigstens noch von einer möglichen Nachlassung aller Sünden die Rede ist. Das fehlt ganz bei Roland, der an zwei Stellen immer nur von „quedam peccata“ spricht⁷⁶.

So läßt die *A b a e l a r d s c h u l e* schon die ganze Verschiedenheit der Ansichten erkennen. Einig ist sie, und darin liegt etwas für diese frühe Schule Charakteristisches, daß sie die positiven Wirkungen stark hervorhebt. Neben Sündennachlaß und der Heilung des Körpers betonen alle drei Summen andere positive Gaben der Salbung: Omnebene spricht

⁷³ Ed. Gietl 262: „Hac de causa est institutum, ut per illud quedam peccata dimittantur et infirmus cicius convalescens sanitati restituatur. Unde Jacobus: Infirmatur...“

⁷⁴ A. a. O.: „Hunc effectum habet, quia per illud quedam peccata dimittuntur et quedam gratia Spiritus sancti confertur, per quam in alia vita habebit quedam fulgorem in corpore, quem non haberet, nisi illam unctionem accepisset.“

⁷⁵ A. a. O.: „quedam gratia Spiritus sancti confertur, per quam... habebit... fulgorem.“ — Bemerkenswert ist, daß Roland auch die körperliche Heilung durch die innere Seelenwirkung des Sündennachlasses und der Schenkung der inneren Gnade des Heiligen Geistes hervorgebracht werden läßt. Damit stellt er sich auf die Seite jener, welche die „Sache“ des Sakramentes im Gegensatz zu seiner „Wirkung“ auf die inneren Seelengaben beschränken. Vgl. den Text der Anmerkung 74.

⁷⁶ A. a. O.: „quedam peccata dimittantur“; „quedam peccata dimittuntur“.

von einem „Geschenk anderer Güter“. Nach der Epitome ist die „Sache“ des Sakramentes die mystische Einverleibung in Christi Leib; nach Roland erhält man im Sakrament eine besondere Gnade des Heiligen Geistes, welche dem Körper im Jenseits einen besonderen Glanz verleiht.

Die *Summa sententiarum* bezeichnet in Gegen-
satz zu Omnebene als „Sache“ des Sakramentes nur die Nach-
lassung der Sünden: „Res sacramenti remissio, quae ex in-
teriori unctione confertur. Est enim in eadem epistola cano-
nica: Et si in peccatis fuerit, remittentur ei“⁷⁷. Von einer
Heilung des Körpers ist also bei der „Sache“ des Sakramentes
nicht die Rede. Auch sonst fehlt ein Hinweis auf die körper-
liche Heilung.

Petrus Lombardus hat nun in zunächst auffallender
Weise Hugos Ansicht von der Doppelwirkung mit der An-
sicht der *Summa sententiarum*, welche als „Sache“ nur die
Sündennachlassung bezeichnet, verbunden. Zuerst schreibt
er Hugo wörtlich aus: „In dem Jakobustext ist gezeigt, daß
das Sakrament aus einem doppelten Grunde eingesetzt ist,
nämlich zur Sündennachlassung und zur körperlichen
Heilung...“⁷⁸. Dann aber kommt er mit der *Summa sententiarum* auf die „Sache“ des Sakramentes zu sprechen, und
hier fehlt wie bei der *Summa sententiarum* jede Anspielung
auf die leibliche Gesundung: „Res sacramenti unctionis interior,
quae peccatorum remissione et virtutum ampliatione perficitur“⁷⁹. Man kann selbstverständlich bei einem so be-
deutenden Mann wie Petrus Lombardus nicht annehmen, daß
er als reiner Kompilator den Unterschied nicht gesehen
habe⁸⁰. Die einzige Lösung, die mir möglich erscheint, liegt
daher darin, anzunehmen, daß auch andere Theologen außer
Magister Hermann einen Unterschied zwischen „Wirkung“

⁷⁷ A. a. O. (ML 176, 153).

⁷⁸ A. a. O. c. 3: „Ait enim Iacobus: Infirmatur... In quo ostenditur dupli ex causa sacramentum hoc institutum, scilicet ad peccatorum remissionem et ad corporalis infirmitatis alleviationem.“

⁷⁹ A. a. O.

⁸⁰ Vgl. dazu die ausgezeichneten Bemerkungen von J. de Ghel-
linck S. J. in seinem Artikel: *Un chapitre dans l'histoire de la
définition des Sacrements au XII^e siècle* (Mélanges Mandonnet II;
Bibl. thom. 14. Paris 1930).

und „Sache“ des Sakramentes machten. Als „Sache“ bezeichnen die Summa sententiarum und der Lombarde nur die „*interior unction*“, zu der sie allein die inneren Wirkungen auf die Seele rechnen. Daß Petrus Lombardus hier direkt von der Summa sententiarum abhängig ist, möchte ich nicht behaupten. Dafür bietet der Wortlaut keine genügende Handhabe. Besonders könnte dagegen sprechen, daß Petrus die Ansicht der Summa in erweiterter Form vorlegt und hinzufügt: „*et virtutum ampliatione perficitur*“. Das sieht mir sehr nach der Abaelardschule aus. Ob nicht eine unmittelbare Abhängigkeit von dem verlorengegangenen Liber sententiarum⁸¹ vorliegen könnte? Jedenfalls aber zeigt diese Stelle, wie gut man bei dem Lombarden die zeitgenössischen Ansichten gesammelt findet.

Die Meinung, daß die „*S a c h e*“ des Sakramentes nur in den inneren Wirkungen bestehe, hat sich jedoch nicht ohne Kämpfe durchgesetzt. Ich habe schon gezeigt, daß Omnebene ausdrücklich sagt: „*Res sacramenti remissio peccati et quandoque sanitas corporis et aliorum bonorum collatio*“⁸². Ein Zeuge dafür, daß diese Formulierung nicht einfach hin aufgegeben wurde, ist die *Petrus Comestor* zugeschriebene Sakramentensumme. Sie betont scharf mit Omnebene im Gegensatz zur Summa sententiarum, daß die „*Sache*“ des Sakramentes nicht nur die innere Seelenheilung, sondern auch die Gesundung des Körpers ist: „*Res sacramenti huius est non solum purgatio mentis, sed sanitas corporis*“⁸³. Auch findet sich bei ihr eine weitere genauere Umgrenzung der inneren Wirkung. Sie wird auf die läßlichen Sünden beschränkt⁸⁴.

⁸¹ Vgl. H. Ostlender, *Sententiae Florianenses* (Bonn 1929) *Prolegomena* S. VI. Leider ist von der Dissertation Ostlenders, in der er ausführlich über diese Fragen spricht, nur ein kleiner Auszug erschienen: Peter Abaelards *Theologia* und die *Sentenzenbücher* seiner Schule (Breslauer k.-theol. Diss. 1926), aus der *Ueberweg-Ceyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie* Bd. 2 (Berlin 1928) 225 f. das wesentliche Resultat mitteilt. Hoffentlich gelingt es dem Verfasser auch die ganze Arbeit drucken zu lassen, da dann erst eine Stellungnahme möglich ist.

⁸² A. a. O. — ⁸³ Z. B. Leipzig cod. 643, fol. 15v.

⁸⁴ A. a. O.: „*Virtus huius sacramenti magna est. Si fiat per veram penitentiam, delet peccata venialia.*“ — Die Beschränkung auf die läß-

Doch scheint bald die Ansicht, welche die „Sache“ nur auf die Seele bezog, gesiegt zu haben. Auf Seiten des Lombarden steht dabei selbstverständlich Magister B a n d i n u s: „Res vero sacramenti: fecunditas interioris [unctionis], quae tunc per Spiritum sanctum datur nobis⁸⁵.“ Die von der Summa sententiarum beeinflußten Quästionen in C1m 7972 beschränken ebenfalls die „Sache“ auf die innere Seelenwirkung: „Res sacramenti remissio, que exteriori unctione confertur. Unde in eadem epistola Jacobi: Et si in peccatis fuerit, remittetur ei⁸⁶.“ Ähnlich schreibt auch R o b e r t P a u l u l u s in seinem Werk *De officiis ecclesiasticis*⁸⁷.

S i m o n v o n T o u r n a i gibt ebenfalls für die „Sache“ des Sakramentes nur innere Seelenwirkungen an: den Sündennachlaß und die Eingießung der Gnaden⁸⁸. Zugleich ist er aber ein neuer Zeuge dafür, daß zwischen „Sache“ und „Wirkung“ unterschieden wurde. Denn er schreibt mit Hugo und dem Lombarden: „Ecce valet ad duo: ad infirmitatis relevationem et ad peccati remissionem; si tamen expedit infirmitatem relevare, quod non semper, sed quandoque ad correctionem vel ad probationem⁸⁹.“

A l a n u s v o n L i l l e spricht, dem Charakter seiner Werke entsprechend, nicht von der „Sache“ der Letzten Ölung. Für die Wirkung aber schließt er sich deutlich an Hugo an.

lichen Sünden kennt auch J. Beleth, *Rationale divinorum officiorum* (ML 202, 96): „Remittentur ei peccata, videlicet venialia.“ — Honorius Augustodunensis schreibt ähnlich im *Elucidarium* (ML 172, 1155): „Peccata confessa et non iterata vel quotidiana per hanc unctionem relaxantur.“ Unmittelbar werden also auch nach ihm nur die läblichen Sünden nachgelassen.

⁸⁵ A. a. O. (ML 192, 1103).

⁸⁶ Fol. 42v. — ⁸⁷ A. a. O.: „Res sacramenti peccatorum remissio.“

⁸⁸ A. a. O. fol. 62: „Res vero signi est interior unctionis, scilicet peccati remissio et gratiarum collatio.“ — So auch Radulphus Ardens (Vat. lat. 1175 fol. 139v): „Res vero sacramenti peccatorum remissio gratieque collatio.“

⁸⁹ A. a. O. Ähnlich unterscheidet auch die sog. *Summe des Stephan von Langton* a. a. O. Das „sacrum secretum“, d. h. die „Sache“ ist ihr die innere Ölung des Heiligen Geistes. Die „Wirkung“ liegt aber auch in der Krankenheilung: „Spiritualis vero unctionis, quam operatur spiritus sanctus est sacramentum id est sacrum secretum. — Duplex sacramenti effectus innuitur scilicet alleviatio anime a peccatis et corporis ab infirmitate, ita dico, si expedit alleviatio.“ Beide Texte sind schon veröffentlicht durch Gillmann, *Sakramentenlehre des Wilh. von Auxerre*, S. 35.

In *Contra haereticos* liest man nämlich: „In seinem Text zeigt (Jakobus), daß das Sakrament aus einem doppelten Grund eingesetzt ist: zum Sündennachlaß und zur Erleichterung der körperlichen Krankheit. Daher steht es fest, daß jeder, der diese Ölung in rechter Gesinnung empfängt, sowohl an der Seele wie am Körper geheilt wird; jedenfalls dann, wenn es ihm nützlich ist, an beiden geheilt zu werden. Wenn jedoch die leibliche Gesundung ihm nicht zunutze wäre, so wird er doch die Heilung der Seele erlangen⁹⁰.“ In seinen *Theologicae regulae* heißt es ähnlich. Die 113. Regel führt nämlich die einzelnen Sakramente auf die Haupttugenden zurück. Die Taufe ist das Sakrament des Glaubens; die Firmung das der Hoffnung; die Eucharistie das Sakrament der Liebe. Die Letzte Ölung wird auf die Reue zurückgeführt. Denn deshalb wird der Kranke gesalbt, um mittels seiner inneren Reue die Gesundung des Körpers wie der Seele, oder doch wenigstens der letzteren zu erhalten⁹¹.

In allen diesen Summen mit Ausnahme der *Epitome* ist also, jedenfalls soweit sie nicht nur von der „Sache“ des Sakramentes sprechen, auch die Krankenheilung als eine Wirkung, die möglicherweise eintritt, bezeichnet. Das ist nicht der Fall in dem *M a d r i d e r T r a k t a t De septem sacramentis*. In ihm fällt kein einziges Wort von der Krankenheilung, obschon er ganz allgemein die Wirkung beschreibt und nicht nur von der „Sache“ redet. Ob hier eine absichtliche Unterlassung des Hinweises auf die Krankenheilung vorliegt, ist schwer zu sagen. Dann hätte man in ihr ein Zeugnis, daß das Streben, die „Sache“ nur auf die inneren Seelen-

⁹⁰ A. a. O. (ML 210, 371): „Ait enim Iacobus apostolus... In quo ostendit, dupli ex causa sacramentum hoc institutum fuisse: ad peccatorum remissionem et ad corporalis infirmitatis alleviationem. Unde constat eum, qui hanc unctionem fideliter suscepit, tam in anima quam in corpore alleviari, si tamen expediat, ut in utroque allevietur. Si autem corporis valetudinem forte illi habere non expedit, illam, quae animae est, sanitatem in hoc sacramento acquirit.“

⁹¹ A. a. O. (ML 210, 680 f.): „Baptismus dicitur sacramentum fidei... Confirmatio autem dicitur sacramentum spei... Eucharistia vero dicitur sacramentum caritatis... Similiter sacramentum extremae unctionis est sacramentum contritionis. Ad hoc enim fit, ut mediante contritione interiori, conferatur ei salus corporis cum salute mentis; et si non salus corporis, tamen salus mentis.“

wirkungen zu beschränken, auch auf die Auffassung von der Wirksamkeit der Öl lung überhaupt Einfluß gehabt hätte. Das scheint mir jedoch nicht wahrscheinlich. Denn es ist gut möglich, daß der Verfasser nur daher die körperliche Heilung verschweigt, weil die kurze Bemerkung über den Grund der Ölungen an den einzelnen Gliedern keine Notwendigkeit bot, von der Krankenheilung zu sprechen⁹².

Auch der mit dem Madrider Traktat eng verbundene Magister Simon spricht nicht von der leiblichen Gesundung. Das aber erklärt sich bei ihm leicht, da er von der „Sache“ des Sakramentes spricht. Sie liegt ihm im Sünden nachlaß⁹³. Mit ihm verbindet er eine besondere Wirkung der Letzten Öl lung, die, bei Roland nur angedeutet, hier aber ausdrücklich auch mit dem technischen Ausdruck genannt ist: Die Letzte Öl lung bereitet den Menschen für die Gottes schau vor (hominem divine visioni representat)⁹⁴. Wie Simon zu dieser Ansicht kommt und wie er sie versteht, zeigt deutlich der Text. Er geht nämlich von der Wirkung der Taufe aus. Wie diese den in die Kirche Eintretenden mit Christi Charakter bezeichnet, so stellt die Letzte Öl lung die aus der Welt Scheidenden der Gottesschau vor⁹⁵. Es ist also offenbar die Parallelie des „sacramentum intrantium“ zum „sacramentum ex euntium“, die auch für die Wirkung diese Gleichung zieht. Was er unter dem Ausdruck „divine visioni representat“ versteht, wird gleichfalls ausdrücklich von Simon gesagt. Mit Roland und dem Madrider Traktat erklärt er nämlich als Grund der Salbung aller Glieder die Sündenvergebung: „Ideo autem manus, pedes, oculi et cetera membra principalia in hoc sacramento unguntur, ut per hoc innotescat remis-

⁹² A. a. O. fol. 10v: „Fit infirmis in modum crucis, quando a seculo transire debent. Et hoc super singula membra, ut per que tamquam instrumenta peccata commiserunt, per ea mundo renuncient, ut, sicut per baptismum intrantes, per unctionem sollempnem ab omni actuali liberentur mundo renunciantes.“

⁹³ A. a. O. fol. 30: „Rem huius sacramenti remissionem peccatorum esse, que confertur ex interiori unctione, testatur idem apostolus in eadem epistola, cum dicit: Et si in peccatis sit, dimittuntur ei.“

⁹⁴ A. a. O.

⁹⁵ A. a. O.: „Sicut autem baptismus intrantium, sic hec unctione ex euntium sacramentum. Baptismus hoc seculum ingredientes Christi caractere signat; unctione egredientes divine visioni representat.“

sionem peccatorum per quinque sensus corporis contractorum in caritate penitenti per hanc unctionem conferri⁹⁶.“ Daraus folgert er dann die formelle Gleichsetzung seines Ausdruckes „divine visioni representat“ mit dieser Sündenvergebung: „Hoc est, ut superius diximus, sacramentum, quod hominem divine visioni representat⁹⁷.“ Gegenüber Roland ist also festzustellen, daß Simon zwar noch deutlicher als er von der Wirkung der Letzten Ölung als Vorbereitung zur ewigen Seligkeit spricht; aber auf der anderen Seite besteht diese Wirkung nicht wie bei Roland in einer besonderen Gnade des Heiligen Geistes, sondern mehr negativ in der Sündenvergebung.

Beides, Sündenvergebung und positive Gnade, hat dann später Petrus Cantor unter dem Ausdruck „ad visionem Dei preparat“ verbunden. In seiner *Summa de sacramentis* bespricht er zwar nicht in einem besonderen Abschnitt die Wirkung der Letzten Ölung. Seine Ansicht leuchtet aber deutlich aus der Stelle hervor: „Cum ad remedium in corpore et ad c u m u l u m in anima soleat fieri extrema unctionio, quare non detur parvulis⁹⁸?“ Er ist also ein Vertreter der Ansicht, daß neben der leiblichen Gesundung positive, reichliche Gnaden gegeben werden. Das bringt er dann in seiner *Summa Abel* beim Stichwort „Sacramentum“ auf die Formel „ad visionem Dei preparat“⁹⁹.

Eine weitere Ausgestaltung dieser Sonderwirkung für die Ewigkeit und den Eintritt in die Gottesschau findet sich bei Präpositin. Die „Sache“ des Sakramentes, d. h. ihre innere Seelenwirkung besteht in einem doppelten Geschenk.

⁹⁶ A. a. O.

⁹⁷ A. a. O. — Vgl. fol. 21v: „visioni representat“. — Auch der *Madrid Traktat* (a. a. O. fol. 3v) bezeichnet als Wirkung der Ölung: „Deo representat.“ Gleichfalls findet sich dieser Ausdruck in den *Sententiae divinitatis* (ed. Geyer 109*): „visioni repraesentat“. Da aber weder in dem *Madrid Traktat* noch in den *Sententiae divinitatis* nähere Erklärungen vorhanden sind, ist es leider unmöglich, hier den genauen Sinn festzustellen.

⁹⁸ A. a. O. fol. 169v. — Ähnlich *Robert von Courçon* (a. a. O. fol. 174): „Solet fieri propter remedium egritudinis in corpore et ad augmentum gratie in anima.“

⁹⁹ Clm 22283 fol. 93: „Extrema unctionio, que ad visionem dei preparat.“

Zunächst werden die Tugenden vermehrt. Dann aber wird auch ein Teil der Strafe nachgelassen, so daß nun die Seele „leichter, wenn sie stirbt, aus dem Fegfeuer erlöst wird“¹⁰⁰.

Clm 22233 ist schon beeinflußt von noch späteren Ansichten, die nicht mehr zu der zu behandelnden Zeit gehören, sondern erst in der zweiten Hälfte der Frühscholastik auftreten. Ich möchte sie dennoch kurz erwähnen, weil sie einen gewissen Abschluß der ganzen Lehre bieten. Neben den unmittelbaren Wirkungen auf die Seele, Sündennachlaß, Strafnachlaß und Tugendeingießung, sind nämlich hier unmittelbare psychologische Wirkungen hervorgehoben, um die Seele sicher in das ewige Vaterland eingehen zu lassen. Nachdem der anonyme Verfasser zunächst wörtlich sich an seine Hauptquelle für die Letzte Ölung, Robert von Courçon, angeschlossen hat, ergänzt er ihn durch die Worte: In der Seele erlangen die Kranken Erleichterung und Trost, zugleich Verminderung der Strafe. Auch sterben sie gesicherter gegen die Einflüsse der Teufel, die sie gerne zur Verzweiflung treiben¹⁰¹.

Zusammenfassend wird sich also über die Ansichten der ersten Frühscholastik von den Wirkungen der Letzten Ölung folgendes sagen lassen: Von allen wird im Anschluß an den klaren Jakobustext „et si in peccatis sit, remittentur ei“ ein Sündennachlaß zugegeben. Verschieden ist jedoch das angegebene Maß der Vergebung. Manche Summen sprechen nur allgemein von „remissio peccatorum“. Wie das bei einigen jedenfalls zu verstehen ist, zeigt z. B. Hugo von St. Viktor und mit ihm auch der Lombarde und Alanus von Lille. Sie

¹⁰⁰ Clm 6985 fol. 132: „Res autem illius sacramenti est augmentum virtutum et ut facilius, si transeat, in purgatorio absolvatur.“ — Vgl. den gleichen Text aus Erlangen, Cod. 253 fol. 55 bei Gillmann, Sakramentaltheorie, S. 35.

¹⁰¹ Fol. 127: „Semper autem in anima allevationem et consolationem acquirunt et pene debite minutionem et securiores decedunt contra fantasticos terrores demonum, qui eum (!) libenter ad desperationem traherent.“ — Damit ist der Ausdruck, den schon Hugo von St. Viktor (a. a. O.) gebrauchte, wenn er von der Seelenheilung und dem „Trost“ (consolatio) sprach, wieder aufgenommen und genauer durchgeführt. — Wie Browne (a. a. O. 536 ff.) aus liturgischen Quellen und Predigtwerken nachweist, war die Letzte Ölung als Schutzmittel gegen die Angriffe des Teufels schon früher bekannt.

erklären nämlich an anderen Stellen, daß eine „Gesundung“ (sanitas) der Seele eintrete¹⁰². Fraglich jedoch bleibt, wie Omnebene, die Summa sententiarum, Clm 7972, Robert Paululus, Simon von Tournai den Ausdruck „remissio peccati“ verstehen. Sicher hat schon in der Abaelardschule eine Einschränkung stattgefunden. Denn die Epitome theologiae spricht von der Nachlassung der Sünden oder ihres größten Teiles. Und Roland hat den noch mehr einschränkenden Ausdruck „quedam peccata“. Nach der Comestor zugeschriebenen Sakramentensumme endlich werden nur die läßlichen Sünden nachgelassen¹⁰³.

Im allgemeinen scheint mir die Gesamtrichtung darauf hinzugehen, neben dem Sündennachlaß stärker die positive Wirkung des Sakramentes hervorzuheben. Nachdem früh schon u. a. die ganze Abaelardschule von den positiven Gaben gesprochen hatte¹⁰⁴ und sich Petrus Lombardus ihnen anschloß¹⁰⁵, dem Simon von Tournai folgte¹⁰⁶, findet sich bei Petrus Cantor und Präpositin nur mehr die positive Seite betont¹⁰⁷, ohne daß damit natürlich gesagt ist, daß sie die Sündennachlassung ausschlossen. Die anderen Gaben stehen ihnen aber jedenfalls stärker im Blickfeld. Da auch die Summen, welche nur von der negativen Seite, der Sündennachlassung, sprechen, der ganzen Auffassung der Zeit entsprechend darunter zugleich die positive Heiligung ver-

¹⁰² Hugo, De sacramentis II 15, 2 (ML 176, 578): „procul dubio, quae est animae, sanitatem... acquirit“. — Petrus Lombardus a. a. O. c. 3: „quae est animae, sanitatem in hoc sacramento acquirit“. — Alanus, Contra haereticos lib. 1 c. 68 (ML 210, 371): „illam, quae animae est, sanitatem in hoc sacramento acquirit“. — Der Madrider Traktat De septem sacramentis sagt ausdrücklich: „ut... ab omni actuali liberentur“ (a. a. O. fol. 10v).

¹⁰³ Z. B. Leipzig, Cod. 643 fol. 15v: „delet peccata venialia“.

¹⁰⁴ Omnebene a. a. O.: „aliorum bonorum collatio“. — Roland a. a. O.: „quedam gratia Spiritus sancti confertur, per quam... habebit... fulgorem“. — Die Epitome a. a. O.: „Res eadem, quae est sacramenti altaris“, d. h. die Einverleibung in Christi mystischen Leib. Vgl. Ann. 72. — Über die Darlegung der positiven Wirkung der Letzten Ölung in den Liturgien und Predigten s. Browe a. a. O. 535.

¹⁰⁵ A. a. O. c. 3: „virtutum ampliatione perficitur“.

¹⁰⁶ A. a. O. fol. 62: „gratiarum collatio“.

¹⁰⁷ Petrus Cantor, Summa de sacramentis, a. a. O. fol. 169v: „ad cumulum in anima“. — Robert von Courçon a. a. O. fol. 174: „augmentum gratie“. — Präpositin, Summa, a. a. O.: „augmentum virtutum et ut facilius, si transeat, in purgatorio absolvatur“.

stehen¹⁰⁸, dürfte sich also die Gesamtrichtung zeigen, aus der allgemeinen Wirkung mehr und mehr ausdrücklich auf die positiven Wirkungen den Blick hinzulenken. Das mußte natürlich vor allem auch dem Inhalt des „*praeparare ad visionem*“ zugute kommen, der aus der Gleichsetzung mit der Sündennachlassung bei Simon zum „*cumulus gratiae*“ und der Möglichkeit, schneller dem Fegfeuer zu entrinnen, bei Petrus Cantor bzw. Praepositinus wurde, bis sich in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts auch in den systematischen Summen dazu noch die Ansicht der schützenden unmittelbaren psychologischen Wirkungen auf die Seele gegen die teuflischen Anfechtungen zur Verzweiflung gesellte¹⁰⁹.

Als wesentliches Ergebnis dieser Untersuchung erscheint mir dann weiter die Feststellung, daß mit dem Ausdruck „*Sache*“ des Sakramentes in der ersten Frühscholastik nicht einfachhin die „Wirkung“ der Letzten Ölung bezeichnet wird. Es ist daher nicht richtig, daraus, daß ein Verfasser dieser Zeit bei der „*Sache*“ des Sakramentes von der körperlichen Heilung schweigt oder gar sie ausschließt, zu folgern, daß er über die Wirkung eine falsche Ansicht gehabt hat. Während nämlich einige frühe Summen wie Omnebene die äußere Gesundung zur „*Sache*“ des Sakramentes rechnen, hat sich unter Kämpfen, deren Zeuge die Comestor zugeschriebene Sakramentensumme ist, die u. a. von der Summa sententiarum und dann auch von Petrus Lombardus vertretene Ansicht durchgesetzt, unter der „*Sache*“ nur die inneren Wirkungen auf die Seele zu verstehen.

Daß dieser Kontroverse über die Bedeutung der „*Sache*“ des Sakramentes, wie sie sich noch zur Zeit Comestors zeigte, freilich eine tiefere Meinungsverschiedenheit ursprünglich zugrunde lag, ohne daß sie vielleicht den späteren Kämpfern noch so bewußt war, scheint mir nicht unmöglich. Schon Hugo von St. Viktor hatte gegen eine Ansicht Stellung nehmen

¹⁰⁸ Vgl. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik (Schol 4 [1929] 1 ff.); Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heilmachenden Gnade in der Frühscholastik (Schol 6 [1931] 42 ff.).

¹⁰⁹ Clm 22233 fol. 127. Vgl. Anm. 101.

müssen, die vertrat, daß die Ölung nur die Heilung der Seele bezeichne, das Gebet des Priesters dagegen allein die Gesundung des Körpers hervorbringe¹¹⁰. Man denkt natürlich bei solchen Kämpfen Hugos zunächst an die Abaelardschule. und tatsächlich hat die *Epitome* kein Wort von der Krankenheilung als Wirkung der Salbung, während freilich Omnebene hier scharf die gegenteilige Ansicht vertritt. Ganze Klärung wird uns hier wohl nur die Auffindung des verlorengegangenen *Liber sententiarum* der Abaelardschule bringen können. Es würde dazu sehr passen, daß gerade die *Summa sententiarum* Vertreterin der Ansicht ist, daß zur „Sache“ nur die Sündenvergebung gehört. Petrus Lombardus hat dann auch hier, wie in so manchen anderen Fragen, die Vermittlung gefunden, indem er zunächst die Ansicht von der Wirkung im allgemeinen im Anschluß an Hugo darlegte und dann einschränkend als „Sache“ nur die inneren Seelenwirkungen bezeichnete. Das ist dann die übrige Zeit hindurch herrschende Ansicht geblieben.

Wie wird diese Wirkung hervorgebracht? Handelt es sich um ein *opus operatum* oder ein *opus operantis*? Den Ausdruck darf man selbstverständlich in der hier behandelten Zeit noch nicht suchen, da er erst am Ende derselben gebildet wurde. Die Sache des *opus operatum* aber ist klar und deutlich vorhanden¹¹¹. Schon bei Hugo von St. Viktor finden sich alle Merkmale, mit denen er die objektive Wirksamkeit der Sakramente zu bezeichnen pflegt¹¹². Durch die Ölung erhält der Kranke die Heilung von Seele und Leib¹¹³. Er wird gesalbt, damit ihm die Gesundung

¹¹⁰ Vgl. Anm. 64.

¹¹¹ Eine Ausnahme macht die Sentenz, die im *Liber Pancrisis* Anselm von Laon zugeschrieben wird und von Fr. Bliemeister veröffentlicht wurde (*Pièces inédites d'Anselme de Laon* in *RechThAncMéd* 2 [1930] 64). Sie findet sich anonym auch in Clm 22272 fol. 114. Dort heißt es nach Erwähnung der Firmung: „Est alia unctionis infirmorum ad maiorem eorum devotionem excitandam constituta.“ Der Sinn dieser Worte muß vorläufig offen bleiben, bis weitere Forschungen uns über diese frühe Schule unterrichtet haben.

¹¹² Vgl. meine Arbeit: Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo von St. Viktor (Freiburg 1932).

¹¹³ A. a. O. c. 2 (ML 176, 578): „per eam sine dubio et in corpore et in anima allevationem... accipere meretur“.

gegeben wird¹¹⁴. Das Öl nützt zur Heilung¹¹⁵. Die Ölung bringt den Sündennachlaß und die Gesundheit¹¹⁶. Gebet des Priesters und Salbung erreichen zusammen diese Wirkung¹¹⁷. In ihnen liegt die Kraft des Sakramentes¹¹⁸. Dazu kommt eine völlige Parallel zur Taufe¹¹⁹. Dasselbe findet sich in der Abaelardschule, wie schon der Ausdruck „res sacramenti“ verrät¹²⁰. Am deutlichsten ist das bei der Epitome, die gerade zwischen Sache und Wirkung unterscheidet, um hervortreten zu lassen, daß durch das Sakrament etwas Neues der Seele gegeben wird: die Vermehrung der Einverleibung in Christi mystischen Leib. Dabei wird die Letzte Ölung in völlige Parallel zur Taufe wie zur Eucharistie in ihrer Wirksamkeit gesetzt¹²¹. Daher ist es nicht verwunderlich, daß, sobald auf Grund des durch das stärkere Hervorheben der Ursächlichkeit eingeschränkten Sakramentenbegriffes die Siebenzahl ausdrücklich erkannt wurde, die Ölung sich von Anfang an in ihr befindet¹²².

Als Schwierigkeit erschien mir zunächst eine Stelle im Clm 22233, wo man die folgende Darlegung finden kann: „Sed modo extrema unctio non sanat egrotum, sicut solebat oleum infirmorum. Nec per eam dimittuntur peccata nec per modi (!) loquendi, quia nec oleum nec unctio exterior nec manuum impositio nec benedictio aliquando dimittunt peccata, sed per talia dimitti dicuntur, quia sunt quedam occasio et excitatio devotionis ad peccata dimittenda et ad suscipien-

¹¹⁴ A. a. O. c. 3: „ungitur, ut ei peccata dimittantur et infirmitas allevetur“.

¹¹⁵ A. a. O.: „oleum ad utrumque curandum prodest“.

¹¹⁶ A. a. O.: „unctio confert peccatorum remissionem et oratio infirmitatis elevationem“.

¹¹⁷ A. a. O.: „unum effectum habet utrumque“.

¹¹⁸ A. a. O.: „Quod in sacramento non dividitur, in virtute sacramenti non separatur.“

¹¹⁹ A. a. O.

¹²⁰ Vgl. die Epitome und Omnebene an den angegebenen Stellen.

¹²¹ A. a. O.

¹²² Vgl. dazu die wertvollen Arbeiten von B. Geyer, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Bedeutung (ThGl 10 [1918] 325 ff.); Fr. Gillmann, Die Siebenzahl...; E. Dhanis, Quelques anciennes formules...

dam gratiam vel augmentum gratie¹²³.“ Es erscheint hier die objektive Wirksamkeit geleugnet, was freilich für eine Summe aus der Mitte des 13. Jahrhunderts sehr sonderbar ist. Die Lösung fand ich in einer der Quellen des Clm 22233, in Robert von Courçon. Die Worte des Jakobus- textes: „alleviabit eum dominus et si in peccatis est, dimit- tuntur ei“, bringen ihn auf die Frage, ob diese Wirkung denn immer eintrete. Die Antwort lautet: „Nunquam oleum vel inunctio exterior vel manuum impositio vel benedictio vel consecratio aliqua dimittit peccata; sed dicuntur in talibus et per talia dimitti peccata, quia sunt quedam occasio et excitatio devotionis ad peccata dimittenda et ad suscipiendam gratiam vel augmentum gratie¹²⁴.“ Daß hier die Quelle des Clm 22233 liegt, ist zu deutlich. Was versteht nun Robert unter diesen Worten? Dafür ist zunächst festzustellen, daß der sakramen- tale Charakter der Letzten Ölung bei ihm außer allem Zweifel steht. Denn sofort im Anfang der Lehre über dieses Sakra- ment stehen die lapidaren Sätze: „Hoc sacramentum dicitur signum, quia exterior inunctio signat interiorem, id est gratie collationem, que percipienti digne hoc sacramentum confertur. Non enim stat in hoc sacramento vel in aliis, ut predictum est, novi testamenti sacramentis, quin in sumentibus ea effi- cia nt, quod figurant, id est quin conferant gratiam vel augmentum gratie. Sed malitia sumentium ea quandoque obstat, sicut malitia egroti obstat quandoque, ne medicus curet eum, qui alias eum curaret¹²⁵.“ Bei dieser Stellung Roberts zur sakralen Wirksamkeit der Letzten Ölung ist es also unumgänglich notwendig, die obige entgegenstehende Stelle anders zu erklären, damit nicht ein ganz offener Widerspruch entsteht. Gesehen von dem bald einsetzenden Kampf über die Art der objektiven Wirksamkeit der Sakramente, ist die Lösung nicht so schwer. Wir haben vor uns einen der frühesten Vertreter der dispositionellen Ursächlichkeit, die hier freilich noch sehr ungefeilt in der Formulierung ist und den Eindruck des opus operantis sehr nahelegt. So gibt auch

¹²³ Fol. 126v f.

¹²⁴ A. a. O. fol. 173v.

¹²⁵ A. a. O. fol. 173.

hier eine genaue Einzelforschung wichtige Kenntnisse über das enge Gebiet des Sakramentes der Letzten Ölung hinaus. Man befindet sich an der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert auch an einer Wende in vielen wissenschaftlichen Problemen.

Wie diese Zeit die anderen feinen Einzelfragen des *opus operantis* und *opus operatum* noch nicht so theoretisch klar zu scheiden wußte, zeigt die sogenannte *Summa des Stephan von Langton*. Sie fragt, ob dem persönlichen Verdienst oder der sakramentalen Wirksamkeit die Heilung zuzuschreiben sei. Da die Wirkung nur eintrete, wenn der Empfänger durch persönliche Andacht und Reue vorbereitet sei, so scheine es, daß von diesen Seelenstimmungen alles bewirkt werde¹²⁶. Die Antwort lautet, daß beides zusammenwirke zu einem Gesamtergebnis, genau wie der gute Wille und das Werk einen Lohn erhalten¹²⁷. Die Größe der Gnade ist dabei von der Vorbereitung des Empfängers abhängig¹²⁸. Auch hier ist man also noch auf der Suche nach der festen und klaren Formulierung. Denn der erste Satz von der Gesamtwirkung aus dem *opus operantis* und *opus operatum* ist doch noch recht unglücklich gefaßt. Die Unterscheidung zwischen *causa efficiens* und *materialis* mußte da noch weitere Klärung bringen.

(Schluß folgt.)

¹²⁶ A. a. O. fol. 98v: „Cum non prosit hoc sacramentum, nisi assit *devotio et penitentia*, queritur, quare talis arbitratur ei effectus, cum potius videatur eum debere attribui *devotioni et penitentie*.“

¹²⁷ A. a. O.: „Dicimus, quod ita sunt comitantia hec duo, susceptio *dicō sacramenti et devotio*, quod unum habent effectum, qui tamen utriusque; sicut bona voluntas et *opus unum* habent premium.“

¹²⁸ A. a. O.: „Item queritur, an sacramentum confirmationis sit dignius isto, quoniam a solis episcopis celebratur; hec etiam a simplici sacerdote. Contra tamen, quoniam *equales* sunt *devotiones* in istis, quorum unus suscipit confirmationem, alter extrema unctionem. Ergo *equales* habent effectus in istis susceptiones horum sacramentorum. Ergo sunt eis *eque bona*. Dicimus, quod revera secundum *devotiones* suscipientium attenduntur effectus omnium sacramentorum. Quedam tamen digniora dicuntur aliis propter aliquas prerogativas...“

Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe.

Von Joseph Ternus S. J.

I. „Ordo potestatem principaliter importat.“

(Suppl. q. 34 a. 2 ad 2.)

(Schluß.)

Die Theologie des Episkopates und ihre Bedeutung für die Weihestheologie überhaupt. Die Unterscheidung von *cura* und *ordo* ist im theologischen Sinne des hl. Thomas nicht bloß schlechthin tatsächlich und rechtens, sondern obendrein auch der Ansatz zur vertieften Erfassung der gegenseitigen Besonderung und Verknüpfung von Priester- und Hirtengewalt 9. Vor allem wird die ganz eigenartige Sonderstellung des Episkopates hieran zu ermessen sein und ihrerseits die stufenweise Mitteilung an die dem Bischof untergeordneten Hierarchen durchsichtig machen können. Vom Bischof gilt ja: „potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine“ (Suppl. q. 40 a. 7 ad 3).

Es ist zunächst für den hl. Thomas selbstverständlich, daß der Bischof nicht bloß Träger der Jurisdiktion, Hirt der Gläubigen und Fürst der Kirche ist, sondern auch Hierarch oberster Stufe im Mittleramt von Volk zu Gott. Gewiß ist der Episkopat, als neue Weihestufe über den Presbyterat hinaus, nicht *ordo* im vollgültigen Sinne des Weihe- sakramentes. Er verleiht ja keine neue unmittelbar eucharistische Gewalt über die physisch sakramentale Konsekrationsgewalt des Priesters hinaus. Er verleiht darum auch nicht ein neues

⁹ Unter der Hirtengewalt sei hier — der Auffassung der Kirche und dem Brauche der Schule entsprechend — die Lehrgewalt miteinbegriffen, um ihres bindenden Charakters willen. Es wohnt dem Brechen des Brotes der Lehre auch ein priesterliches Austeilen der heiligen Geheimnisse inne. Je nach der besonderen Weise der Betrachtung hat das Lehramt der Kirche in der Trilogie ihrer Gewalten Schlüsselstellung, Mittelstellung oder Mitunterstellung unter das Hirtenamt. Ganz abwegig war der Gedanke der Jansenisten und Altkatholiken, die Lehr- gewalt als sakramentale Gewalt von der Hirtengewalt loszureißen.

Merkmal von der Art, wie es das Weihe sakrament als Kennzeichen der Christuspriesterschaft hinterläßt, wenn schon im Bischof kraft Weihe eine bleibende konsekratorische Wirkung ruht, die sich zum streng sakramentalen Charakter nicht attributiv, aber proportional analog verhält.

Ist der Episkopat ein Sakrament? — Die Kontroverse über einen vermutlichen Wandel in der Anschauung des hl. Thomas. Es gab und gibt Theologen, die meinen: Wäre Thomas, als er die Summa schrieb, noch dazu gekommen, die Episkopatsthese neu zu schreiben, so hätte er vermutlich der Bischofsweihe die Wirkung eines Weihecharakters im streng sakramentalen Sinne zuerkannt. Wie immer man die theologisch-sachliche Seite der Frage beurteilen mag — die Meinungsverschiedenheit darüber ist heute noch so theologisch frei, wie in den Tagen Benedikts XIV.¹⁰ —, dafür, daß Thomas hierin seine Ansicht in späteren Jahren geändert habe, hat sich Stichhaltiges bisher nicht anführen lassen. Sylvius — ein getreuer Anhänger und geschätzter Interpret der Lehre des hl. Thomas — hat allerdings geglaubt, im späteren Schrifttum des Heiligen die veränderte Anschauung desselben in der Episkopatsthese belegen zu können, so vor allem im Opusculum „De perfectione vitae spiritualis“ (cap. 24) und im Kommentar zu 2 Tim 1, lect. 3. Der Hinweis darauf, daß Thomas der Handauflegung, die Timotheus zum Bischof geweiht hat, Mitteilung des Hl. Geistes zuschreibt, besagt offenbar wenig für eine „gewandelte Anschauung“ bei Thomas. Prüft man ferner den angeführten Text aus dem Schriftchen von der Vollkommenheit des geistlichen Lebens im Zusammenhang des ganzen Kapitels und beachtet dazu noch die beigefügte Präzisierung („si absolute intelligatur“), so verblaßt doch wohl der vermeinte Unterschied zwischen dieser späteren Äußerung

¹⁰ Epist. „In postremo“ vom 20. Okt. 1756 § 17: „Cum nemo prohibeat disceptare, num episcopatus sit ordo a presbyteratu distinctus, an character in episcopali consecratione impressus differat, vel potius sit ampliatio quaedam characteris in collatione presbyteralis ordinis impressi, itidemque an vetustioribus temporibus a diaconatu factus sit transitus ad episcopatum, ordine presbyterali antea non suscepto.“ (Ich entlehe das Zitat aus F. M. Cappello, *Summa iuris canonici* II [1930] n. 806, nota 5.)

und der früheren Darlegung im Supplement bzw. Sentenzenkommentar¹¹.

Daß übrigens nur sogenig und sogenig Beweisendes aus dem späteren Schrifttum des hl. Thomas als Beleg für eine „gewandelte“ Anschauung beigebracht werden konnte, ist allein schon für die entgegenstehende Konstanzannahme ein positives *argumentum e silentio*, das hier nicht gering zu bewerten ist. Sein Eindruck bestätigt und bestärkt sich immer aufs neue, wie mir scheint, sooft man sich in die neugeschriebenen Teile der allgemeinen und besonderen Sakramentenlehre der Summa hineinliest. Ja, man kann wohl sagen, daß die Gesamtkonzeption der Sakramentenlehre bei Thomas und ihre Ausstrahlung auf die Lehre vom *ordo*, so wie sie aus den neugeschriebenen Teilen der Summa erkennbar ist, sich geradezu gegen eine angeblich gewandelte Auffassung in der Episkopatthese sträuben. Das Gesamtbild, das unsere Untersuchungen über die Theologie der Weihe beim hl. Thomas anstreben, wird das zeigen müssen.

Schon die frühe Fassung der Weihetheologie im Supplement bzw. Sentenzenkommentar läßt deutlich erkennen, daß Thomas die Hauptgründe spekulativer und historischer Art, wie sie bis heute für die streng sakramentale Natur des Episkopates

¹¹ Um dem Leser den selbständigen Vergleich der beiden Stellen zu erleichtern, setze ich anmerkungswise den entlegeneren Text aus dem Opusculum „De perf. vitae spir.“ cap. 24 hierher: „Quod vero quarto proponitur (s. cap. 21), quod episcopatus non est ordo, hoc manifeste continet falsitatem, si absolute intelligatur. Expresse enim dicit Dionysius, esse tres ordines ecclesiasticae hierarchiae, scilicet episcoporum, presbyterorum et diaconorum, et 21 dist. cap. *Cleros* habetur, quod ordo episcoporum quadripartitus est. Habet enim ordinem episcopus per comparationem ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia, super quam principalem accipit curam et quasi regalem. Sed quantum ad corpus Christi verum, quod in sacramento continetur, non habet ordinem supra presbyterum. Quod autem habeat aliquem ordinem et non iurisdictionem solam, sicut archidiaconus vel curatus presbyter, patet ex hoc, quod episcopus potest multa facere, quae non potest committere, sicut confirmare, ordinare et consecrare basilicas et huiusmodi; quae vero iurisdictionis sunt, potest aliis committere. Idem etiam patet ex hoc, quod, si episcopus depositus restituatur, non iterum consecratur, tamquam potestate ordinis remanente, sicut et in aliis contingit ordinibus.“ — Zum Verständnis der Stelle trägt auch sehr cap. 23 bei, wo es heißt: „In hoc vero, quod quarto propositum est, manifeste falsitas continetur, ubi dicitur, quod tempore Hieronymi et Augustini non erat aliud presbyter et episcopus. Huius enim contrarium . . .“

angeführt werden, wohl kannte, aber für seine Auffassung vom Sakrament der Weihe nicht als triftig anerkannte. Der Gedanke des später immer wiederkehrenden Analogiebeweises dient Thomas als Gegenwurf seiner eigenen These: „*Ordo nihil aliud est, quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta, quae non possunt dispensare sacerdotes, sicut confirmationem et ordinem*“ (Suppl. q. 40 a. 5 obi. 2). Thomas legt den Finger auf eine Unterscheidung, die für ihn nicht bloß Namen und nicht Unwesentliches, sondern Sache und Hauptsache betrifft: „*licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris*“ (ebd. ad 2). Er unterstellt hier die gleiche Lehre vom Charakter, die er im Spätwerk der Summa mit soviel Hingabe noch einmal, ganz im Sinne seines Jugendwerkes, dargelegt hat. So sehr er sich mit der Gleichung *ordo = potestas* einverstanden erklären konnte, die Gleichsetzung von *spiritualis potestas* und *character*, wie sie seit *Durandus*¹² immer wieder vorgetragen worden ist, widersprach seiner ganzen Anschauung vom sakramentalen Charakter und damit einem hauptwesentlichen Stück seiner ganzen Sakramentenlehre, wie er sie zeitlebens festgehalten hat.

Ein anderes spekulatives Argument will den streng sakramentalen Charakter des Episkopates aus der Nichtwiederholbarkeit der Bischofsweihe aufweisen¹³. Thomas hat sich dieses Argument nicht selber als Bedenken gegen seine Auffassung aufgeworfen. Indes nicht etwa, weil ihm dieser Gesichtspunkt entgangen wäre. Seine Theologie von der konsekratorischen Weihe überhaupt, wie er sie in den neugeschriebenen Teilen der Summa wiederholt noch vorgetragen hat,

¹² In 4 Sent. dist. 24 q. 6 c: „*Imprimit episcopatus characterem, cum per ordinacionem episcopalem conferatur potestas, per quam ordinatus potest in spirituales actus, in quos prius non poterat secundum communiores opinionem.*“

¹³ So z. B. bei *Bellarmin*, De ordine, cap. 5: „*Episcopalis ordinatio est ceremonia imprimens characterem spiritualem et conferens gratiam; ergo est verissimum Sacramentum. Probatur antecedens: ac primo de charactere, ex eo, quod episcopalis ordinatio non potest repeti.*“

hielt für ihn ein Bedenken von dieser Seite her fern. Für ihn war die Wirkung jeder konsekratorischen Weihe dauernd und in sich unzerstörbar, damit aber auch unwiederholbar. „*Omnes . . . consecrationes immobiliter manent, permanentibus rebus consecratis, propter quod non iterantur*“ (3 q. 76 a. 6 ad 2). Der tiefere Grund für diese Annahme war für ihn im unvergänglichen Priestertum Christi gegeben, auf das letztlich die heiligende Wirkung jeder Weihe zurückgeht. „*Sacerdotium Christi est aeternum, . . . et inde est, quod omnis sanctificatio, quae fit per sacerdotium eius, est perpetua, re consecrata manente*“ (3 q. 63 a. 5 c).

Thomas gibt als Grundgedanken, aus dem heraus er die strenge Sakramentalität des Episkopats glaubt leugnen zu müssen, an: „*Ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae*“ (Suppl. q. 40 a. 5 ad 2). So nahe der Bezug von Weihesakrament und Eucharistie auf den ersten Blick erscheint — sobald aber die Hinordnung von Weihe auf Eucharistie zu einem so weittragenden und spekulativ verpflichtenden Prinzip erhoben wird, wie Thomas es getan hat, erheben sich Bedenken gegen das Recht des unterstellten Satzes. Die Vergewisserung bei Thomas selber belehrt, daß er den Satz in einem ungewöhnlich ausführlichen Artikel (Suppl. q. 37 a. 2) und im Gegenüber zu anderen Sentenzen, die er der Reihe nach ablehnt¹⁴, als seine theologische Überzeugung darlegt und an den einzelnen sakramentalen Weihestufen durchspricht. Daß es sich nicht um die eucharistische Konsekrationsgewalt ausschließlich handelt, bringt die genauere Formulierung zum Ausdruck: „*Distinctio ordinis est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam, quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc*“ (Suppl. q. 37 a. 2 c).

Ein viel gehörtes *argumentum ad hominem* versucht nun den Gedanken des hl. Thomas dorthin in zwingendem Schluß

¹⁴ Man beachte die Wiederkehr des „*Sed hoc nihil est . . . Sed hoc nihil est . . . Sed hoc iterum nihil est*“ — mit dem betonten „*Et ideo aliter dicendum, quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur, quod est sacramentum sacramentorum*“!

zu führen, wo er ihn offensichtlich nicht haben will. Eine der ältesten Formulierungen dürfte wohl wiederum die des Durandus sein: „Sicut potestas minorum ordinum est ad disponendum populum ad sacramenti Eucharistiae susceptionem, sic potestas episcopalis est ad ordinandum ministrum ad eiusdem consecrationem vel confectionem. Sicut ergo propinquorem et nobiliorem habitudinem ad sacramentum Eucharistiae habet consecrans quam recipiens, sic nobiliorem et propinquorem habitudinem habet ad idem sacramentum potestas episcopalis quam potestas minorum ordinum. Ergo si minores ordines sunt sacramenta secundum illos, sequitur quod ordinatio episcopalis fortiori ratione est sacramentum¹⁵.“

Der hier geltend gemachte Gedanke des „Propter quod unumquodque tale“ liegt so nahe, daß er Thomas unmöglich entgangen sein konnte, als er den Artikel über „Weihe und Eucharistie“ schrieb, um die Frage nach dem Septenat der sakramentalen Weihestufen zu beantworten (Suppl. q. 37 a. 2). Dort ist der Episkopat, wie aus der ganzen Formulierung zu ersehen ist, geflissentlich übergangen. Und doch lag nichts näher für den hl. Thomas, als sich auf Grund seines betont herausgestellten Prinzips zu fragen, ob denn nicht die geistige und geradezu sakramentale Vaterschaft des Bischofs am Priester, der hingeht, Christi Leib und Blut zu konsekrieren, einen viel innigeren und wesentlicheren Bezug auf die eucharistischen Geheimnisse darstelle, als z. B. die eucharistische Dienstfunktion des Ostiariats, die nach ihm darin besteht: „arcendi credere nolentes a visione divinorum“. Wie kommt es überhaupt, daß Thomas die naheliegende Gegenfrage nicht einmal zum selbstgemachten Einwurf in den Artikel und seine Responsiones aufgenommen hat? Man kann natürlich nicht annehmen, daß der Fürst unter den Theologen, um einer blinden Vorliebe für einen Systemgedanken willen, dem Einwand ausgewichen sei.

Das Wesen der bischöflichen Weihegewalt und ihr Verhältnis zur Weihegewalt des einfachen Priesters. Forscht

¹⁵ Durandus, In 4 Sent. dist. 24 q. 6 c.

man nach der Meinung des Größten der Theologen, so stößt man auf einen Gesichtspunkt, der dem hl. Thomas ganz wesentlich und entscheidend ist, der aber von dem eben gemachten Einwurf wohl verkannt wird. Es handelt sich dabei um das Charakteristische an der bischöflichen Vollgewalt überhaupt. Das Wesen dieser „*plenitudo potestatis*“ richtig zu fassen, ist aber für die gesamte Weihetheologie, wie Thomas sie auffaßt — „*ordo enim potestatem principaliter importat*“ —, von ausschlaggebender Bedeutung. Es geht ja um den irdischen Urquell aller Weihegewalten. „*Potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine*“ (Suppl. q. 40 a. 7 ad 3). Es wäre aber nach Thomas fehlgesehen, wollte man jene Fülle des Priestertums im Bischof, soweit sie über das *sacerdotium secundi ordinis* hinausragt, als eucharistische Mehrgewalt, weil spenderische Urgewalt, über den Priester mit rein persönlicher Konsekrationsgewalt hinaus ansehen, um darin den eigentlichen Wesenszug zu erkennen. „*Potestas sacerdotis exceditur a potestate episcopi quasi a potestate alterius generis*“ (Suppl. q. 40 a. 6 ad 3). Die hierarchische Ordnung der Weihestufen stellt eine Ganzeinheit dar im Sinne des *totum potestativum*. Die organische Einheit darf dabei nicht über die wesentliche Gliedunterschiedenheit hinwegsehen lassen. „*Ordines non sunt gradus, qui occurrant in actione una vel in uno motu, ... sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et angelum. . . . Similiter etiam est gradus inter caput et omnia membra corporis*“ (Suppl. q. 35 a. 5 ad 2).

Das Verhältnis, in dem Episkopat zu Presbyterat, und Bischof und Priester ihrerseits zu Christus und Kirche stehen, untersucht Thomas ganz eigens unter der Artikelfrage: „*Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis*“ (Suppl. q. 40 a. 4). Dort verneint er es ausdrücklich, daß die bischöfliche Mehrgewalt in der eucharistischen Linie liege. „*Oportet esse supra sacerdotalem potestatem episcopalem quantum ad actum secundarium sacerdotis [praeparare populum Dei ad susceptionem Eucharistiae], non autem quantum ad primum [consecrare verum corpus Christi].*“ Es handelt sich dabei um eine grundlegende Auf-

fassung im System des hl. Thomas, die er unverändert in die neugeschriebene Summa übernommen hat. Dort heißt es: „Episcopus accipit potestatem, ut agat in persona Christi supra corpus eius mysticum, i. e. super Ecclesiam; quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere, ex episcopi commissione. Et ideo ea, quae non pertinent ad dispositionem corporis mystici, non reservantur episcopo, sicut consecratio huius sacramenti [Eucharistiae]. Ad episcopum vero pertinet non solum tradere populo, sed etiam sacerdotibus ea, ex quibus possunt propriis officiis uti“ (3 q. 82 a. 1 ad 4).

Im Gegensatz zum rein geistigen Priestertum des Gläubigen, von dem 1 Petr 2, 5 die Rede ist, walten die hierarchischen Weihestufen ihres Amtes kraft sakramentaler Gewalten an Christi Statt. „Dicendum, quod laicus iustus unitus est Christo unione spirituali per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem“ (3 q. 82 a. 1 ad 2). Die Mitteilung dieser Gewalten, die nach Thomas sakramentale Christusrepräsentanz sind, geht auf den sakramentalen Spendequell im Bischof zurück, als den „princeps totius ecclesiastici ordinis“ (ebd. ad 4). Stellt also der Priester am Altare Christus dar, so wie er sich im eucharistischen Nachvollzug auf unblutige, sakramentale Weise dem himmlischen Vater darbringt, so stellt der Bischof bei jeder Weihe, auch der Priesterweihe, denselben Christus dar, wie er als „Haupt“ der Kirche und ihr „Bräutigam“ Diener des Heiligtums, Aussender der heiligen Geheimnisse bestellt und damit Kirche aufbaut. „Unusquisque minister Ecclesiae, quantum ad aliquid, gerit typum Christi Et tamen ille est superior, qui secundum maiorem perfectionem Christum repreäsentat. Sacerdos autem repreäsentat Christum in hoc, quod per se ipsum aliquid ministerium implevit; sed episcopus in hoc, quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens. Et propter hoc etiam episcopus specialiter *sponsus* dicitur Ecclesiae, sicut et Christus“ (Suppl. q. 40 a. 4 ad 3).

Bischöfliche Weihegewalt und Eucharistie. Nicht jede be-

liebige Beziehung und Hinordnung auf die Eucharistie ist gemeint, wenn Thomas als weihetheologisches Prinzip aufstellt: „*Distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam*“ (Suppl. q. 37 a. 2 c). Die Einschränkung ist auch nicht in der Linie „ausdrücklich—einschlußweise“ oder „mittelbar—unmittelbar“ zu suchen, sondern in dem, was für Sakrament entscheidend ist: im *Zeichen*, seinem Sinn und der daraus erfließenden Wirkung. Die Weihegewalt des Bischofs steht zur Konsekrationsgewalt des von ihm geweihten Priesters im sakramentalen Ursachverhältnis. Nach Thomas aber wäre es ganz untheologische Weihemetaphysik, hier argumentieren zu wollen: „*Causa causae est causa causati*“; also ist Bischofsgewalt eucharistiebezogene Sakramentalgewalt, die in eigenem, sakramentalem Charakter ruht. Eucharistischer Kultvollzug und kultstiftende Anordnung bzw. Austeilung der Gewalt sind wohlzuunterscheidende Dinge. „*Non omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum*“ (3 q. 63 a. 6 c). Der Gotteskult der Kirche hat einen ganz eindeutigen Mittelpunkt im eucharistischen Opfer. Um diese *actio*, an der die bischöfliche Gewalt als solche, d. h. in der besonderen Gewalt über die priesterliche Vollmacht hinaus, in keiner sakramental wesentlichen Weise beteiligt ist („*supra corpus Christi consecrandum papa non habet maiorem potestatem quam simplex sacerdos*“; Suppl. q. 38 a. 1 ad 3), schart sich die Kultgemeinde der *agentes* und der *recipientes*, jene kultgeweiht durch das Sakrament der hierarchischen Überordnung, diese für eucharistische Anteilnahme geweiht und gezeichnet in Taufe und Firmung. „*Non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum, quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi, quod quidem exigitur ad hoc, quod sacramentum characterem imprimat*“ (3 q. 63 a. 6 ad 1). Die Weihe des letzten Minoristen¹⁶ bringt noch immer deutlich durch das Zeichen ihres Ritus den Bezug seiner Amtsgewalt auf eucharisti-

¹⁶ Auch der Exorzistat macht keine Ausnahme — im jetzigen lateinischen Pontificale schon gar nicht, in geschichtlichen Formen wenigstens dann nicht, wenn der Zusammenhang des „*ritus in facie Ecclesiae*“ beachtet wird.

stische Opferfeier zum Ausdruck (vgl. Suppl. q. 37 a. 4 ad 6 7 8). In der Bischofsweihe fehlt es gewiß auch nicht an rituell bezeichnetem Hinweis auf die Eucharistie. Aber man hört doch aus der Ansage des heutigen lateinischen Ritus bei der Bischofskonsekration — und Welch bessere Bekundung von seiten der Kirche könnten wir befragen? —, daß der entscheidende Sinn dieser eindrucksvollsten Weihe die zu übertragende Gewaltenfülle über den geheimnisvollen Leib Christi in den Gläubigen seiner Herde zum Ausdruck bringen soll — darin allerdings miteinbegriffen die pontifikalen Akte des Taufens, Firmens und Opferfeierns. „Episcopum oportet iudicare, interpretari, consecrare, ordinare, offerre, baptizare et confirmare“ (Pontificale Romanum). Der Theologe Thomas drückt das gelegentlich so aus: „[Episcopus] personam Dei gerit in comparatione ad populum, dum populo quasi virtute Domini iudicia, documenta, exempla et sacramenta ministrat“ (De perf. vitae spir. cap. 16).

Das Königtum im Hohepriestertum des Bischofs. Die ganz eigene hohepriesterliche Art, die dem konsekrierten Bischof eigen ist, wird noch tiefer erfaßt, wenn man sie mit dem hl. Thomas als irdische Darstellung des Königtums im Hohepriestertum Christi versteht. Christi Priestertum und Christi Königtum bilden ja eine eng verbundene Einheit nach ihrem Träger, ihrem Rechtsgrund und ihrer Zielbestimmung. „Alii homines particulatim habent quasdam gratias; sed Christus, tamquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum; et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator et alius sacerdos et alius rex; sed haec omnia concurrunt in Christo tamquam in fonte omnium gratiarum“ (3 q. 22 a. 1 ad 3). An der Hoheit des Königtums in Christi Hohepriestertum hat gerade der bischöfliche Ordo Anteil: „Habet enim ordinem episcopus per comparationem ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia, super quam principalem accipit curam et quasi regalem“ (De perf. vitae spir. cap. 24). Der von ihm ausgesagte „Stand der Vollkommenheit“ meint ja gerade diesen Stand als Besitz von Amtes wegen in dem, „der gesetzt ist, die Kirche Gottes zu regieren“ (Act 20, 28). „Ad perfectionem episcopalis status pertinet adhibere studium

ad proximorum salutem“ (2, 2 q. 185 a. 4 ad 1). Dem König obliegt aber auch, als dem Hirten im Gegensatz zum Mietling, die Pflicht, sich für das Wohl der Herde selbst unter heroischem Selbstopfer einzusetzen. So heischt es gleicherweise vom Bischof die in die Würde seines Amtes eingesenkte Pflicht. Nicht als ob eine solche todesbereite Pflicht nicht auch für den mit *cura* betrauten einfachen Priester bestände. Es bleibt aber immer ein tiefgelegener Unterschied vom Quell und verpflichtenden Sinn der Sendung her. „Dicendum, quod episcopi principaliter habent curam omnium suae dioecesis; presbyteri autem curati et archidiaconi habent alias subministrations sub episcopis. . . . Ex quo patet, quod ita se habent ad episcopum, sicut ballivi¹⁷ vel praepositi ad regem; et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus rex sollemnem benedictionem accipit¹⁸, alii vero per simplicem commissionem instituuntur, ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum sollemnitate consecrationis committitur, cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici iniunctione“ (2, 2 q. 184 a. 6 ad 2). Der dem Bischof unterstellte und mit Seelsorge von ihm beauftragte Priester und Priestervorstand hat ein Hirtenamt nicht zu haupten: „Ad eos non pertinet principaliter pastorale officium nec obligatio ponendi animam pro oibus, sed in quantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum“ (2, 2 q. 184 a. 6 ad 3; vgl. Quodl. 3 a. 17 ad 5). Der Bischofsring versinnbildet — wenn auch nicht sakral, so doch liturgisch — jene einzigartige Verbindung, die der Bischof bei der Konsekration mit der Kirche, der Christus angetrauten Braut, eingeht und die ihm die Rechte und Pflichten dieser geistigen Gemahlschaft —

¹⁷ Ein recht schillerndes Wort im mittelalterlichen Sprachgebrauch (vgl. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, unter *ballum* — *ballatus* — *ballulatus*). Wie Thomas es hier und anderwärts anwendet, soll vor allem die mit bestimmten Königsämtern verbundene *potestas delegata* zum Ausdruck gebracht werden (vgl. Quodl. 3 a. 17 ad 5; De perf. vitae spir. cap. 24).

¹⁸ Es bedarf wohl keiner besonderen Hervorhebung und Begründung, daß es sich in dem von Thomas angezogenen Vergleich der Königsweihe nicht um eine zeitbedingte und zeitüberholte Gewohnheit und Anschauung in der Kirche, sondern um zeitgeformte Liturgie unter dem Leitstern einer überzeitlichen Königsidée handelt.

an Christi Statt — auflädt: „[Episcopi] sunt Ecclesiae sponsi loco Christi“ (Suppl. q. 40 a. 7 c). Aus diesem Wesenssinn der Bischofsweihe heraus fordert Thomas auch — im Unterschied zu allen Weihen bis zum Presbyterat einschließlich — einzig und allein für den Episkopat den Gebrauch der Vernunft auf seiten des Empfängers: „Ad episcopatum, ubi in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipiens curam pastoralem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis, quod usum rationis habeat“ (Suppl. q. 39 a. 2 c) ¹⁹.

Der Königscharakter am bischöflichen Hierarchen der Kirche ist vom hl. Thomas zu wiederholten Malen ausgesprochen worden, am stärksten vielleicht in dem Vergleich, der den Bischof in seiner Eigenschaft als Spender der Gewalten vor dem Priester herausheben soll: „Dicendum, quod potestas episcopalis habet se ad potestatem ordinum inferiorum, sicut politica, quae coniectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quae coniectant aliquod bonum speciale.... Politica autem... ponit legem inferioribus artibus, scilicet: quis quam debeat exercere et quantum et qualiter. Et ideo ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituantur. Ideo etiam solus ipse virgines benedicit, quae figuram gerunt Ecclesiae Christo desponsatae, cuius cura ipsi principaliter committitur. Ipse etiam in ministeriis ordinum ordinandos consecrat et vasa, quibus debent uti, eis determinat sua consecratione; sicut et officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab eo, qui habet excellentiorem potestatem, sicut a rege“ (Suppl. q. 38 a. 1 c).

Ist der Episkopat nach Thomas auch nicht Sakrament im strengen Sinne des Wortes, so gehört er doch in die hierarchische Ordnung der Weihestufen als deren Bekrönung mithinein. Der Grund, ihm den streng sakramentalen Charakter abzusprechen, ist ja einzig der: „Ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae“ (Suppl. q. 40 a. 5 ad 2). Ausdrücklich betont der hl. Thomas, daß die *potestas episcopalis* nicht bloße Jurisdiktionsgewalt, sondern Weihegewalt ist (ebd. ad 3). Die

¹⁹ Thomas hat seine theologische Auffassung vom Episkopat und seiner Gemäldenschaft zur Kirche wiederholt und ausführlich dargelegt, besonders im Zusammenhang mit seiner Standeslehre der Vollkommenheit, worüber eigens zu handeln sein wird. Vgl. Quodl. 3 a. 17; De perf. vitae spir. cap. 17 ff.

Rede von einem eigenen *ordo* hat ihren guten Sinn und ihr theologisches Recht. „Cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit *ordo*“ (ebd. c). In der durch den Ritus der Weihe gespendeten Gewalt ruht ja das Wesen der Weihe, wie Thomas mit Vorliebe betont. Es gilt auch vom bischöflichen Ordo: „*Ordo* potestatem principaliter importat.“ Wie alle ruhende Gewalt auf Tätigkeit hin angelegt ist, sowohnt auch der bischöflichen Weihegewalt eine wesensinnere Beziehung auf wesensgemäße Betätigung inne. Sie liegt aber nicht in Richtung auf Kult und Eucharistie, sondern auf Gliedbau und -leitung am Christusleib der Kirche. Um diese Wesenserkenntnis der hierarchischen Urgewalt im Bischof nicht verwischen zu lassen, legt Thomas sichtlichen Wert auf die wiederholte Verneinung: „non tamen illa potestas habet rationem characteris“ (Suppl. q. 40 a. 5 ad 2).

Die Bischofsweihe kein bloßes Sakramentale. Man darf die Episkopaththese des hl. Thomas nicht dahin mißverstehen, als ob nach ihm die Bischofsweihe nur als ein Sakramentale zu bewerten sei. Wir wissen, daß er *ordo* im engsten, weiteren und weitesten Sinne unterscheidet. Im engsten Sinne befaßt er darunter nur die eucharistiebezogenen Weihestufen, im weiteren Sinne versteht er darunter jedes „*officium respectu quarundam actionum sacrarum*“ (Suppl. q. 40 a. 5 c). Ist einer solchen Ämterstufe keine besondere Gewalt mitgegeben, sondern nur die „offizielle“ Bestellung zu diesem Amt, so haben wir es mit einem *ordo* in der allerweitesten Bedeutung zu tun, wie es der Kantorat bzw. Psalmistat darstellt und wie es die sogenannten niederen Weihen auch nur sein würden, ginge ihnen der eucharistische und deshalb nach Thomas sakramentale Kultcharakter ab (vgl. Suppl. q. 37 a. 2 ad 5). Ganz eigen und einzigartig aber liegt der Fall des Episkopats, der zwar einer besonderen oberpriesterlichen Gewalt auf die Eucharistie entbehrt, aber eine Weihegewalt empfängt, die ihm vorbehaltene Gewalt über gewisse Sakramente verleiht — eine Gewalt, die nicht jurisdiktioneller Natur ist. „*Potestas episcopalis non est tantum iurisdictionis, sed etiam ordinis*“ (Suppl. q. 40 a. 5 ad 3). Die Einsetzung dieses sichtbaren

und sakramental wirksamen Weiheritus geht in seinem Wesensbestand unmittelbar auf Christus zurück, ist darum nicht ein Sakramentale oder — wie Thomas dafür auch gerne sagt — ein bloßes *sacrum*²⁰.

Die Weihe macht den Bischof nach Christi Willen und Einsetzung zum „Haupt“ der Gläubigen, zum „Bräutigam“ der Christusbraut. Die ihm verliehene Weihegewalt ist diese Hauptesgewalt — nicht im jurisdiktionellen, sondern im konsekratorischen Sinne —, die nach Thomas dreierlei in sich beschließt, Vorrang, Vollkommenheit, Einfluß (*ordo, perfectio, virtus*). Das Haupt ist wie der Fürst unter den Gliedern; im Haupte sind die äußeren und inneren Sinne vereint; vom Haupte geht die lebendige Kraft und Leitung in alle Glieder des Leibes hinein (vgl. 3 q. 8 a. 1). Haupt der Kirche im selbstherrlichen Sinne kann natürlich nur der eine Christus sein. Er hat aber am sichtbaren Leib der Kirche sichtbare Stellvertreter. „*Christus est caput Ecclesiae propria virtute et auctoritate, alii vero dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi*“ (3 q. 8 a. 6 c). Bei der Stiftung des Neuen Bundes an Stelle des Alten hat er die Weihe seines Stellvertreters als Bischof der Seelen vorgesehen, der über dem Geschlecht der Priester als Hoherpriester stände, wie ehemals im Alten Bunde vorbedeutet war. „*Consecrationi pontificum et sacerdotum respondet sacramentum ordinis*“ (1, 2 q. 102 a. 5 ad 3). Ist es der Zweck der von Christus eingesetzten Hierarchie überhaupt, die geordnete Verbindung mit Christus dem Haupte herzustellen und zu bewahren, so hat der Bischof kraft Weihe dabei den christusnächsten Prinzipat. „*Ministri Ecclesiae proponuntur aliis... sicut ministri et quodammodo instrumenta illius influxus, qui fit a capite in membra*“ (Suppl. q. 36 a. 3 ad 2). Thomas, der mit einer mehr als gewöhnlichen Hingabe die Vorbedeutung der Einrichtungen des Neuen Bundes im Schattenriß des Alten zu erkennen bestrebt war²¹, hebt am alttestamentlichen Vorbild der Weihe

²⁰ Vgl. 1, 2 q. 101 a. 4 c.

²¹ Man vergewissert sich davon leicht, wenn man z. B. 1, 2 q. 102 aufschlägt, wo man an das Wort des Prologs der Summa gemahnt wird: „*breviter, secundum quod materia patietur*“.

den besonderen Zug heraus: „Specialiter pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora“ (1, 2 q. 102 a. 5 ad 9). Und wie Thomas es in der Theologie des Weiheeskramentes nicht verschmäht, die Symbolik der heiligen Gewänder durchzusprechen, so versucht er sich auch an der Sinndeutung der kultischen Gewänder im Alten Bund. Uns interessiert dabei vor allem, wie er über Amt und Gewalt des Pontifex denkt, der ihm Sinnbild des Bischofs im Neuen Bunde ist.

Bei allen Dienern des Heiligtums im Alten Bund findet Thomas in der Symbolik ihrer Gewänder als dem Spiegel ihrer Sitten ange deutet: Keuschheit, reinen Lebenswandel, besonnenes Urteil, aufrichtige Meinung. „Sed prae his pontifices debent quattuor habere: primo quidem iugem Dei memoriam in contemplatione, et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei in fronte; secundo quod supportent infirmitates populi, quod significat superhumerale; tertio quod habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem caritatis, quod significatur per rationale; quarto quod habeant conversationem caelestem per opera perfectionis, quod significatur per tunicam hyacinthinam“, deren Saum von goldenen Klingeln und Granatäpfeln die Frucht der Einheit und Eintracht himmlischer Lehre mitversinnbilden soll (1, 2 q. 102 a. 5 ad 10; vgl. Exod 28).

Zusammenfassung. Es stellt sich also die Bischofsweihe in der Theologie des hl. Thomas etwa unter folgendem Gesamtbild dar: Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes und oberster Bischof der Seelen, weiht kraft seines Priestertums im Wege des von ihm eingesetzten sichtbaren Weiheritus ein Haupt der Gläubigen, einen Vorsteher der Gemeinde, einen Hirten der Herde. Wie jede Konsekration ist auch die Bischofsweihe von bleibender und nicht wiederholbarer Wirkung. „In promotione episcopi datur sibi potestas, quae perpetuo manet in eo, quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indelebiliter manet, sicut character, et per consecrationem datur“ (Suppl. q. 38 a. 2 ad 2). Garant dafür ist die bleibend unvergängliche Wirksamkeit des ewigen Priestertums Christi. „Omnis sanctificatio, quae fit per sacerdotium eius, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis; nam ecclesiae vel altaris manet

consecratio semper, nisi destruatur“ (3 q. 63 a. 5 c). Die am Bischof vollzogene *consecratio* ist aber eine *ordinatio* und damit in erster Linie eine Gewaltübertragung für dieses Fürstamt der Hierarchie. „Ordo potestatem principaliter importat.“ Die ihm übertragene Gewalt stellt ihn nicht bloß als obersten Hierarchen an die Spitze der Weihehierarchie („est participativus integre totius hierarchiae virtutis“; 2, 2 q. 184 a. 5 c), sondern gibt ihm Gewalt, Gewalten auszuteilen, macht ihn zum Prinzip und Quell sakramentaler Weihegewalten. „Potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine“ (Suppl. q. 40 a. 7 ad 3). Die zeugende Gewalt und Vaterschaft des Christusbräutigams ist ihm in der Kirche eigen: „Episcopus repreäsentat Christum in hoc, quod alias ministros instituit et Ecclesiam fundavit“ (Suppl. q. 40 a. 4 ad 3).

Die Weihe zum Bischof ist Standesweihe zur Vollkommenheit im aktiven Sinne. Die Übernahme des Episkopates ist ein Gelöbnis, das als solches für diese Weihe — als der einzigen unter allen Weihestufen — den Gebrauch der Vernunft zur Gültigkeit verlangt. „Obligatur [episcopus] ex ipso officio sibi commisso ad hanc perfectionem dilectionis, ut pro fratribus animam ponat. Similiter etiam ex officio pontifex obligatur ad hoc, quod bona spiritualia proximis administret, quasi quidam mediator inter Deum et hominem constitutus, vicem eius agens, qui est mediator Dei et hominum Iesus Christus Ad huiusmodi autem perfectionem episcopi in sua ordinatione vel consecratione se obligant, sicut et religiosi in sua professione“ (De perf. vitae spir. cap. 16; vgl. 2, 2 q. 184 a. 5 u. ö.). Es war ein für Thomas in scharfer Auseinandersetzung mit Gegnern der neuerblühten Orden wohlüberlegter Leitsatz seiner Theologie: „Episcopus ad ipsam curam pastoralem consecratur propter perpetuam obligationem, qua se ad pastoralem curam obligat“ (ebd. cap. 24).

Zwei Seiten an der Bischofsweihe: die konsekratorische und die weihesakramentale (im weiteren Sinne des Wortes). Man muß an der Konsekration des Bischofs den konsekratorischen und den im weiteren Sinne weihesakramentalen Gesichtspunkt unterscheiden. Segnung und Weihe hat an sich als Erfluß des ewigen Priestertums Christi bleibende Wirkung am Ge-

segneten und Geweihten. In feierlicher Form als „sollemnitas benedictio vel consecratio“ findet sie bei Personen in dem Falle Anwendung, wenn sie die Unlösbarkeit einer Standesbindung eingehen. Es braucht nicht gerade ein Stand der Vollkommenheit zu sein. Man denke an die feierliche Segnung der Brautleute. Die feierliche Segnung oder Weihe hat dabei in erster Linie den Zweck der öffentlichen Kundmachung — „inducitur quasi signum“, sagt Thomas (De perf. vitae spir. cap. 24). Das gilt für die *sollemnizatio matrimonii* ebensogut wie für Jungfrauenweihe, Mönchsweihe, Königsweihe, Priesterweihe, Bischofsweihe. „Sicut autem in humanis contractibus aliquae sollemnitates secundum humana iura adhibentur, ut contractus firmior habeatur, ita cum quadam sollemnitate et benedictione status pontificalis assumitur et etiam religionis professio celebratur“ (ebd. cap. 16)²². Es macht das Eigentümliche des Episkopates gegenüber der Presbyteratsweihe aus, daß der Priester nicht zum Hirten der Seelen konsekriert wird, während die Bischofsweihe gerade einen Bischof der Seelen konsekriert — „ad ipsam curam pastoralem consecratur“, wie Thomas oben sagte. Wo *cura* an Priester und Erzpriester übertragen wird, geschieht es nicht im Wege der Konsekration, sondern der Kommission. Darum nicht unwiderruflich und nicht als Forderung des Standes (vgl. a. a. O. cap. 24).

Gegenüber der *cura* des einfachen Priesters, die nur jurisdiktionell ist, ist die *cura principalis* des Bischofs Standespflicht aus der Weihe her, die ihn mit der Braut Christi vermählt hat. Diese Weihe aber ist nicht geheiligter Brauch vom Willen der Kirche, sondern von Christus eingesetzt, so wie er die Ehe und das Weihsakrament eingesetzt hat. Die Gewalt, die dem Bischof in der Weihe übertragen wird, ist nicht bloß in feierlicher Zeremonie kundgetan, sondern im Wege der feierlichen Zeremonie übertragen. Ist das Wesen

²² Im Vergleich mit der Königsweihe kehrt derselbe Gedanke wieder: „Dicendum, quod unctionis capitum, quae regibus exhibebatur, signum erat status habentis principalem curam regni; ... ita etiam in regno Ecclesiae episcopus unctionis tamquam principaliter habens curam regiminis“ (De perf. vitae spir. cap. 24; vgl. 2, 2 q. 184 a. 6 ad 2).

der Bischofsweihe die übertragene Gewalt („*ordo potestatem principaliter importat*“), so ist diese Gewalt ursächlich im Wege des von Christus so bestimmten Zeichens übertragen. Es ist sakramentale Übertragung, nicht eine solche der bloß willentlich kundgegebenen Jurisdiktion (vgl. Anm. 11). Es muß also auch im Ritus der Bischofsweihe nach Weise des Sakramentes die Weihewirkung angezeigt und kraft Zeichen im Namen Christi die Fülle und Fruchtbarkeit der bischöflichen Amts- und Standesgewalt gespendet werden. In der Konsekration eines Bischofs wird für die Gemeinde der Kirche ein Haupt gesalbt an Christi statt, „von dem Sehnen und Bänder durch den ganzen Leib gehen, ihm Halt und Wachstum zu geben in Gott“ (Col 2, 19). Die Ignatiusbriefe waren dem hl. Thomas nicht bekannt, weil sie für seine Zeit überhaupt verloren waren. Der dort so eindringlich anbefohlene monarchische Episkopat ist aber eine Art apostolischen Gegenstücks, geradezu die Probe aufs Exempel, für die einheitliche Zusammenfassung, wie sie die Weihetheologie des hl. Thomas in der These vom Episkopat findet. Denn auch der Episkopat in den Briefen des Apostelschülers Ignatius ist nicht rein jurisdiktionell gesehen. Für Thomas war ja auch der sogenannte Areopagite Zeuge der apostolischen Tradition, aus dem er zur Theologie des Episkopats den Satz entnahm: „*Sicut universam hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarcha, id est episcopo*“ (Eccl. Hier. cap. 5 § 5; MG 3, 505).

„*Ordo episcoporum est perfectivus.*“ — *Die Bischofsweihe gnadenwirksam.* Das Haupt bedarf der Fülle, damit vom Haupt der Leib empfange. „*Ad communicandum alteri, quod quis habet, exigitur completio potestatis*“ (Suppl. q. 38 a. 1 ad 5). Thomas zitiert oft ein frei entlehntes Wort aus dem Areopagiten: „*Ordo episcoporum est perfectivus*“ (Eccl. Hier. cap. 5 § 6; MG 3, 505). Das Wesen der episkopalen Fülle und Vollendung leuchtet uns ja erst recht in der ausstrahlenden Wirkung auf, und die geht — bei den dem Bischof vorbehaltenen Amtshandlungen — charakteristischerweise immer in Richtung der Vollkommenheit und Voll-

endung. „Omnia sacramenta, quae ad perfectionem conferuntur, pertinent ad collationem episcopi, quae sunt: collatio ordinum, consecratio virginum et vasorum, et confirmationis sacramentum“ (Quodl. 11 a. 7 c).

Es kann nach alledem auch nicht zweifelhaft sein, daß nach Thomas die Bischofsweihe — auch ohne Sakrament im strengen Sinne des Wortes zu sein, wie es z. B. der Presbyterat ist — kraft des Zeichens im Spendeakt, das von Christus eingesetzt und hier in seinem Namen gesetzt ist, nicht bloß Gewalt überträgt, sondern auch Gnade verleiht. Es hat zwar nicht an Theologen gefehlt, die — wie der große Dominikus Soto — meinten, folgerichtig sagen zu sollen: „Cum consecratio episcopi non sit sacramentum, fit ut nec gratiam adaugeat²³.“ Mit Recht hat dagegen Gonet²⁴ das Zeugnis der Väter und den *sensus Ecclesiae* angerufen. Ebenso hat man mit Recht auf die Schrifterklärung des hl. Thomas zu 1 Tim 4, 14 und 2 Tim 1, 6 hingewiesen. In der Erklärung zur ersten Stelle („Noli neglegere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii“) erwähnt er die Übereinstimmung im Brauch der Handauflegung von heute mit damals und schließt daran die Bemerkung: „Et haec impositio significat collationem gratiae, non quod ministri dent gratiam, sed quod significant gratiam datam a Christo“ (In 1 Tim 4 lect. 3). Entsprechend ist die Erklärung zu 2 Tim 1, 6 gehalten („admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum“), wo Thomas auch zuerst wieder die Weihestufe bestimmt — „ordinatus erat episcopus“ — und daran die Bemerkung knüpft: „in qua manus impositione data est ei gratia Spiritus Sancti“ (In 2 Tim 1 lect. 3). Ich füge bei, daß Thomas diese Schrifttheologie zum Episkopat der „glossa interlinearis“ entnimmt, wie er uns selber 2, 2 q. 184 a. 5 c im Anschluß an die Stelle 2 Tim 1, 6 mitteilt: „Glossa interlinearis exponit de gratia episcopali.“

Es muß auch die Unterstellung abgewiesen werden, als

²³ In 4 Sent. dist. 24 q. 2 a. 3 ad 4.

²⁴ Clypeus Theol. Thom., De ordine, Disp. IV art. 2 § 2 n. 35 ff.

habe man sich nach dem hl. Thomas in jener apostolischen Bischofsweihe wenigstens noch die Priesterweihe mitinbegriffen oder virtuell darin enthalten zu denken. Gewiß ist es ein Leitsatz der thomistischen Weihetheologie: „Inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu et ducatus in regno“ (Suppl. q. 35 a. 5 c). Von den strengen kirchenrechtlichen Verboten der Weihe *per saltum* erwähnt Thomas eigens, daß sie erst später in die Kirche eingeführt worden sind. Die apostolische Urzeit konnte nicht nur, sondern hat tatsächlich Priester geweiht, die vorher nicht Diakone gewesen waren. Das Recht dieser ursprünglichen Handhabung ist ja, wie Thomas beifügt, auch damit einschlußweise anerkannt, daß auch die Kirche bis zur jüngsten Zeit herab nur die übersprungenen Weihestufen, nicht die voreilig erteilte Weihe selber nachholen läßt. An dieser ganzen Stelle, die den Fall der *ordinatio per saltum* in aller Form behandelt, ist vom Presbyterat ausdrücklich die Rede, vom Episkopat mit keiner Silbe. Ob das wirklich nur die besondere Fragestellung des Artikels („Utrum character unius ordinis de necessitate praesupponat characterem alterius ordinis“) veranlaßt haben mag? Es ist aber doch — namentlich ad 2 — vom Stufenprinzip der *ordines* allgemein die Rede. Wie dem auch sein mag, Thomas, der vom geltenden kanonischen Recht der Weihe und vom abweichenden frühchristlichen Brauch spricht, war gewiß nicht in Unwissenheit befangen über das Bemühen, mit dem ein Papst Nikolaus I. im 9. Jahrhundert noch den gesamten Episkopat des karolingischen Reiches aufgefordert hatte, mit ihm den Vorwurf der Griechen zurückzuweisen, als habe die abendländische Kirche mit Gutheißung Roms je einen Diakon unmittelbar zum Bischof geweiht²⁵. Für Thomas konnte eine Theologie, die das an sich für möglich erklärte, überhaupt nicht in Frage kommen. Ohne vorausgesetzte eucharistische Konsekrationsgewalt ist für Thomas eine Bischofsweihe undenkbar. Der Bischof soll ja mit Vorzug Christi Stelle einnehmen, das Volk belehren und leiten, aber doch auch Mittler

²⁵ Nicolaus I., Epist. 152. ML 119, 1152 ff.

sein, so wie Moses es war im Alten Bunde, so wie es der von Moses vorgebildete Christus im Neuen Bunde ist und im Bischof es immer aufs neue sein will (vgl. *De perf. vitae spir.* cap. 16). Die Bischofsweihe gibt aber auch nicht selbst etwa die eucharistische Grundgewalt: „*Licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris*“ (*Suppl. q. 40 a. 5 ad 2*).

Ampliatio characteris sacerdotalis? Die Nähe und Ferne der Weihegrade nach dem Sinn der in ihnen verliehenen Gewalten kann so verschieden sein wie die Gliedunterschiedenheit an einem Leibe (vgl. *Suppl. q. 35 a. 5 ad 2*). Priestertum und Bischoftum gehören aber aufs engste zueinander. Die verwischte Benennung der beiden hierarchischen Stufen in der frühchristlichen Zeit hat nach Thomas gerade hierin einen ihrer Hauptgründe (vgl. 2, 2 q. 184 a. 6 ad 1). Gegenüber den dienenden Weihestufen — bis zum Diakonat einschließlich — stellt das Priestertum jene sakramentale Hauptgewalt dar, der die Eucharistie und damit das höchste aller Sakramente anvertraut ist. Was sonst an Gewalten dem Priester gegeben ist über den mystischen Leib Christi, setzt jene erste Gewalt voraus und bleibt von ihr abhängig (vgl. *Suppl. q. 36 a. 2 ad 1*). Die Gewalt über die Eucharistie ist keiner höheren Gewalt unterworfen und kann nicht überboten werden; wohl aber die Gewalt über den Christusleib in den Gliedern der Kirche. Und die Vollendung derselben stellt gerade die Überhöhung des Priestertums im Bischoftum dar. Das ist der Sinn der altchristlichen Bezeichnung, die in die Theologie des Mittelalters und der Neuzeit übergegangen ist, vom Priestertum niederer und höherer Ordnung („*secundi et primi ordinis*“; vgl. 2, 2 q. 184 a. 6 ad 1; *Suppl. q. 36 a. 2 ad 1*).

Um Nähe und Abstand des Priestertums niederer und höherer Stufe zueinander kurz zur Darstellung zu bringen, hat Gonet z. B. das Bild von Kind und Mann herangezogen. „*Episcopatus nihil aliud est praeter sacerdotium perfectum. Et sicut puer et vir perfectus in eo differunt, quod puer in ratione hominis sit imperfectus nec vim habeat dignandi sibi*

simile, vir autem in ratione hominis sit perfectus et alios possit generare; ita etiam simplex sacerdos suo modo est imperfectus nec potest alios sacerdotes spiritualiter gignere vel consecrare, episcopus autem potest²⁶.“ Deshalb sprechen manche Theologen, die dem Episkopat keinen eigenen sakramentalen Charakter zuerkennen, von einer Ausweitung (extensio, ampliatio, completio) des im Priestertum niederer Stufe mitgeteilten Priestercharakters. Sie vergleichen es so dann gerne mit jener „Erweiterung“ der potestativen Grundlage des Charakters, die in dem Augenblick stattfindet, wo dem schon geweihten Priester die Vollmacht des Sünden nachlasses erteilt wird — also, wie jene Ansicht dann unterstellt, bei der letzten Handauflegung.

Daß sich bei Thomas die Sprechweise von der „extensio characteris sacerdotalis“ nicht findet, dürfte wohl in folgendem seinen Grund haben. Charakter im streng sakramentalen Sinne ist ein kultisches Christuszeichen in der Seele, das im besonderen Falle des hierarchischen Priestertums die Mit gift der eucharistischen Konsekrationsgewalt darstellt. Es ist oben schon ausgeführt, warum der Episkopat keine Über höhung des Priestertums in dieser kultisch-eucharistischen Bedeutung sein kann. Die Priester gewalt über den mystischen Leib Christi in den Gläubigen liegt aber nicht unverbunden neben der eucharistischen Gewalt. Sie ist ja innerlich von ihr abhängig, wurzelt also insofern auch im Weihecharakter des Priesters. Die Gewalt über den mystischen Leib ist aber beim Priester wiederum innerlich abhängig von der ihr über geordneten und überlegenen Gewaltenfülle im Bischof (vgl. Suppl. q. 40 a. 4 c: „Quantum ad primum actum, potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina; sed quantum ad secundum, dependet ab aliqua superiori potestate et humana“). Die Vollendung einer Gewalt von der Stufe des Unvollkommenen und Abhängigen zur Stufe des Vollkommenen und Unabhängigen, heißt mit Recht eine Erweiterung (extensio, ampliatio, completio). Und da es sich um Gewalt handelt, die ihrerseits im eucharistisch

²⁶ Clypeus Theol. Thom., De ordine, Disp. IV a. 2 § 2 n. 39.

vollendeten Priestercharakter wurzelt, so kann sie eine Erweiterung des priesterlichen Charakters genannt werden. Es ist immerhin dabei zu beachten, daß der Grundgedanke des hl. Thomas über den Priestercharakter bei jenem Sprachgebrauch leicht verwischt werden kann, weshalb ihn vielleicht der hl. Thomas geflissentlich unterlassen haben mag.

Die allgemeine Bestimmung der neutestamentlichen Sakramente als christuseingesetzter, gnadenwirksamer Zeichen darf nicht zum Anlaß werden, die Sonderart und das eigene Gesicht der unterschiedenen Sakramente zu übersehen. Gerade deswegen legt der hl. Thomas so besonderen Wert auf die theologische Herausarbeitung dessen, was man „res et sacramentum“ nennt. Die Letztwirkung bleibt ihm die Gnade. Es ginge aber völlig fehl, wollte einer hier sagen: „ultimum in executione, primum in intentione“. Der Satz stellt eine Umkehrung dar, die kein metaphysisches Recht beanspruchen kann. Auch rein tatsächlich trifft er in unserem Fall nicht zu. Weihe sagt in erster Linie Gewalt und erst in zweiter Linie Gnade. „In ministris Ecclesiae, quorum non est dare gratiam, sed gratiae sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc, quod habent gratiam, sed ex hoc, quod participant aliquod gratiae sacramentum“ (Suppl. q. 36 a. 3 c). Die Weihegewalt steht im Dienste des Heiligen, sofern sie bestimmt ist, Sakramente und Gnade zu spenden. Zu ihrer Verwaltung bedarf sie einer besonderen inneren Befähigung, einer „perfectio interior“, wie Thomas sagt (2, 2 q. 184 a. 6 c), einer Standesgnade, die mit der Weihe gegeben wird. Diese im Wege der Weihe erteilte besondere Standesgnade wurzelt wie die sakramentale Gnade überhaupt in heiligmachender Gnade, zu der sie sich verhält wie die „ratio speciei ad genus“ (vgl. 3 q. 62 a. 2 ad 3). Wie die Gnade an sich die Seele vervollkommenet nach ihrem Sein und Können, sofern sie ihr durch Eingliederung in Christus Teilnahme an göttlichem Sein und göttlicher Kraft mitgibt, so ist auch die in Christus tiefer eingegangene Seele des Bischofs in besonderer Weise befähigt, seines Amtes und seiner Stellung als Haupt und Bräutigam zu walten. Gnade und ihr Wachstum gliedert in Christus ein und gibt der Seele eine göttliche Vollkommen-

heit des Seins und des Könnens mit, die in der Sprache der Schule mit dem allgemeinen Ausdruck der „*gratia virtutum et donorum*“ angedeutet werden soll. In der Weihe ist der Bischof tiefer, oder wenn man will: höher, in Christus eingegangen. Die ihm gewordene Stellung als Haupt und Bräutigam an Christi Statt verbürgt ihm eine besondere Mitgift der Weihegnade. Ihre Eigenart entspricht der besonderen Art, wie er in Christus emporgewachsen ist. Für uns erkennbar ist sie aus dem Sinn der Weihe, wie ihn Christus beabsichtigt und verwirklicht: „*Episcopus ad ipsam curam pastoralem consecratur*“ (De perf. vitae spir. cap. 24).

„*Cura*“ und „*ordo*“ beim Priester, beim Bischof. Es war ein abwegiger Gedanke der Jansenisten, zu behaupten, auch schon dem einfachen Priester werde in seiner Weihe ein Hirtenamt übertragen. Gerade diesen Punkt hatte Thomas in seiner Weihetheologie — sowohl thetisch, wie polemisch gegen eine gewisse theologische Richtung aus dem Weltklerus seiner Zeit — klar herausgestellt und in dem oft wiederholten Satz gipfeln lassen: Kein Priester und kein Erzpriester empfängt kraft Weihe schon Obsorge über Seelen, sondern immer erst im Wege und im Maße eines besonderen Auftrages — „*non consecratione, sed simplici iniunctione*“. Gewiß wird auch dem Bischof erst durch den obersten Hirten der Kirche seine Herde angewiesen. Aber im Unterschied zur Priesterweihe ist es der Bischofsweihe — und ihr allein — eigen, einen „Hirten“ der Herde, einen „Bischof“ der Seelen zu konkrieren. Der Priesterweihe eine amtseigene Übertragung von Weihegewalt über Christi Herde zuzuerkennen, das war Irrlehre der Jansenisten, die Pius VI. noch einmal aufs schärfste verurteilt und als Nachgeburt der Glaubensneuerung im 16. Jahrhundert, ja der viel älteren Irrlehre des Aërius aus dem 4. Jahrhundert gebrandmarkt hat (Denz. 1509 ff.). Der eigentümliche Sinn und sakramentale Wirkungsgehalt der Weihe zum Bischof ist aber gerade: Übertragung von Weihegewalt über Christi Herde²⁷.

²⁷ Ein Vergleich mit der priesterlichen Schlüsselgewalt legt sich nahe. Die *potestas clavium* hat einen sakramentalen und einen jurisdiktionellen Wesensbestandteil. Ihr Verhältnis zueinander wird theo-

Wollte man die Übertragung bischöflicher Gewalt über Christi Herde aus der Konsekrationswirkung herausnehmen, so bliebe in der Tat nur mehr eine leere Hülse. Es gilt eben auch hier wieder der allgemeine Satz aus der Weihetheologie: „Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita“ (Suppl. q. 34 a. 4 c). Der besondere Charakter dieser Weihegewalt ist gekennzeichnet als aufbauende Gewalt am hierarchischen Leib Christi in der Kirche und offenbart sich vor allem in der dem Bischof vorbehaltenen Spendegewalt des Firm- und Weihe sakramentes. Sowohl in der Firmung wie namentlich in der Weihe baut der Bischof Stufenordnung in der Kirche auf, übt er, um den oben erwähnten Vergleich des hl. Thomas zu wiederholen, eine Art heilspolitischer Gewalt aus. Er gründet Kirche, indem er an ihrer Hierarchie baut.

Thomas hat die Bischofskonsekration aus der Hierarchie der streng sakramentalen Weihestufen ausgenommen und ihr doch zugleich den Prinzipat als Urquell aller Weihegewalt zuerkannt. Ebenso faßt er auch den obersten Prinzipat und Quell der Gewalt in der Kirche, die Vollgewalt des Papstes, nicht rein jurisdiktionell auf. Er erkennt ihm auch ein ganz

logisch nicht immer durchsichtig und nicht immer einheitlich zur Darstellung gebracht. Meinungsverschiedenheiten, die jenen über den Quell und Aufbau der einzelbischöflichen Jurisdiktion nicht unähnlich sind, treten dabei zutage. Die Ansicht des hl. Thomas dürfte wohl zeitlebens die geblieben sein: „Clavis cum ordine datur; sed execucio clavis indiget materia debita, quae est plebs subdita per iurisdictionem; et ideo antequam iurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad iurisdictionem pertinens“ (Suppl. q. 17 a. 2 ad 2; vgl. q. 19 a. 6 c). Die tatsächliche Unterstellung von Gläubigen unter Hirten und Richter geschieht durch die Kirche im Wege ihrer Selbstgliederungsvollmacht: „per ordinationem Ecclesiae unus subditur alteri“ (Suppl. q. 19 a. 6 c). Aber noch vor geschehener Scheidung und Schichtung, Zu- und Überordnung ist die dem Priester zugleich mit dem Charakter innenwohnende sakramentale Schlüsselgewalt und die dem Bischof kraft Weihe übertragene Hirtenamtsgewalt schon aktuell da, nicht etwa bloß der Eignung nach. Metaphysisch gesprochen: So wie eine transzendentale Wesensrelation da sein kann und oft genug da ist, ohne daß das entsprechende Bezugsglied real gegeben ist, so wäre hier Weihegewalt da und wesensmäßig auf Untergebene bezogen, noch bevor ihr die reale Entsprechung in wirklich Untergebenen dargeboten ist. Ob und wie die kirchenamtliche Bestellung die jurisdiktionelle Gewalt seismäßig vollendet und der Ausübung entgegenführt, war damit immer noch nicht dem Feld des Widerstreites entzogen, von dem Laynez der Kirchenversammlung von Trient zu berichten hatte.

eigenes Mehr an Fülle der Weihegewalt zu. Ist es auch nicht eine überbischöfliche Weihegewalt, so doch ein vor allen Bischöfen dem Papst vorbehaltener Gebrauch der Fülle bischöflicher Weihegewalt, die es dem Papst ermöglicht, auch einem Nichtbischof Gewalt zur Spendung niederer Weihen, die nach Thomas Sakramente im strengen Sinne des Wortes sind, zu erteilen. „Papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non-episcopo ea, quae ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi. Et ideo ex eius commissione aliquis sacerdos simplex potest conferre minores ordines et confirmare; non autem aliquis non-sacerdos; nec iterum sacerdos maiores ordines, qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum Papa non habet maiorem potestatem quam simplex sacerdos“ (Suppl. q. 38 a. 1 ad 3; vgl. 3 q. 72 a. 11 ad 1; Quodl. 11 a. 7 c.).

Thomas hat über die Stufenordnung der Gewalten wiederholt gehandelt. Schon die zwei Gewalten in Christus als dem Stifter der Sakramente sind über- und untergeordnet. „Sicut Christus in quantum Deus habet potestatem *auctoritatis* in sacramentis, ita in quantum homo habet potestatem ministerii *principalis* sive potestatem *excellentiae*“ (3 q. 64 a. 3 c.). Die sakramentale Souverängewalt Christi des Menschen umschließt nach Thomas vier Titel: die Kraft seines Leidens ist es, die in den Sakramenten verdienstlicherweise wirkt; alle Spendung der Sakramente geschieht in Christi Namen; Christus der Mensch hat die volle und alleinige Einsetzungsgewalt; er allein vermochte ohne das von ihm eingesetzte Zeichen die sakramentale Wirkung zu spenden (ebd.). Die Gewalt, Sakramente einzusetzen, die eingesetzten abzuschaffen oder auch nur substantiell zu verändern, ist der Kirche von Christus aus guten Gründen (vgl. 3 q. 64 a. 4 ad 1) vor-enthalten worden. In bezug auf die von Christus eingesetzten Sakramente steht der Kirche nur Administrativgewalt zu, näherhin nur „potestas ministerii non *principalis*“. Diese von Christus seiner einen Kirche als Ganzes mitgegebene Gewalt zum Spendedienst der Sakramente hat wiederum eine autori-

tative Quelle im Haupt der Kirche und ihre verteilte Funktion in den einzelnen Spendern, die durch Vermittlung der Kirche befähigt sind, im Namen Christi die heilige Handlung zu vollziehen.

Der monarchische Prinzipat der Weihegewalt im Papst. Hier ist der theologische Ort, wo Thomas auch die Weihegewalt in der Kirche unter einen streng monarchischen Prinzipat gestellt sein läßt. „In regno, quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excluduntur ministrorum potestates, quae sunt participationes quaedam regiae potestatis. Et similiter est in ordine. In aristocracia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes“ (Suppl. q. 37 a. 1 ad 3). Es hieße den einheitlichen Gedanken, den Thomas intendiert, erkennen, wollte man nur den päpstlichen Prinzipat der Jurisdiktion heraushören, wo er sagt: „Potestas sacerdotis exceditur a potestate episcopi quasi a potestate alterius generis; sed potestas episcopi exceditur a potestate Papae quasi a potestate eiusdem generis“ (Suppl. q. 40 a. 6 ad 3). Es ist ja ausdrücklich von der Sakramentenspendung die Rede: „Ideo omnem actum hieraticum, quem potest facere Papa in ministracione sacramentorum, potest facere episcopus; non autem omnem actum, quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione“ (ebd.). Und doch ist von einem „excessus“ die Rede. Es gibt also nach Thomas ein Mehr an gattungsgleicher Weihegewalt über den Bischof hinaus, ein Mehr, das dem Papst zusteht. Da es sich nicht um wesensverschiedene konsekratorische Gewalten handeln kann, kommt nur jene Übergewalt über bischöfliche Weihegewalt hinaus in Frage, die sich heute vor allem in der Verleihung von klar umschriebener niederer Weihegewalt an Nichtbischofe kundgibt. Der gleichen Machtvollkommenheit der Kirche in ihrem Oberhaupt gehört es an, wenn Thomas von der expliziten Entfaltung aller ursprünglich im Diakonat vereinigten Ministerien sagt: „In primitiva Ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur Nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite, in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia, quod implicite habebat

in uno ordine, explicite tradidit in diversis“ (Suppl. q. 37 a. 2 ad 2) ²⁸. Auch das Bestimmungsrecht der Kirche bezüglich wesentlicher Teile am Spenderitus gewisser Sakramente, das Thomas annimmt, gehört hierher. Doch soll davon in anderem Zusammenhang die Rede sein.

Die Gewalt, wie sie die Bischofskonsekration verleiht, ist Gewalt über den Christusleib der Kirche. Ein wahrer und gesunder Leib kann nur aus einem einheitlichen Prinzip heraus leben und bestehen. Diese Einheit als Lebensbedingung ist schlechthin Daseinsbedingung überhaupt. „Vivere viventibus est esse“, das gilt auch hier. Wenn also die Bischofs-Weihegewalt berufen ist, Kirche aufzubauen, so muß über diesen Ganglien am Kirchenleib eine höhere Einheit stehen, die den einheitlichen Lebensprozeß am Christusleib der Kirche gewährleistet. „Dicendum, quod ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina ... Et ideo, cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae supra potestatem episcopalem“ (Suppl. q. 40 a. 6 c).

Monarchia ordinis, monarchia iurisdictionis. Dieses Ordnungsprinzip, das über dem legitimen Gebrauch der bischöflichen Weihevollmacht steht, geht aber nicht in das Wesen des ausübenden Aktes mit ein, verhindert darum auch nicht die Wirkgültigkeit. Die Weihen eines von der Kirche getrennten Bischofs sind, wofern Form und Intention gewahrt gewesen sind, gültig, wenn (an sich) auch bar aller Gnadenwirkung und unter Sakrileg gestellt sowohl in der Spendung wie in der Ausübung: „qui promoventur ab haereticis, quamvis accipient ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare“ (Suppl. q. 38 a. 2 ad 3). Wenn in solcher Weihe außerhalb der Kirche keine Gnade vermittelt wird, so ist es nicht Sterilität des Sakramentes an sich,

²⁸ Den für manche befremdlichen Eindruck der „Weite“ des hl. Thomas, die aus der angezogenen Stelle spricht, hat unlängst J. Périne (RevScPhTh 19 [1930] 250) in die Frage gekleidet: „En affirmant que l’Église a confié explicitement à des ordres différents ce qu’elle possédait implicitement dans le diaconat, Saint Thomas ne tend-il pas la main à Newman?“

die die Schuld trägt, sondern der Riegel in der sündigen Seele des sakrilegischen Empfängers, der die Pforten gegen Gnadeneinlaß absperrt.

Das Verhältnis von hierarchischer Weihe- und Ordnungsgewalt ist hier nicht das gleiche wie beim Bußsakrament. Die Gebundenheit der sakramentalen Bußgewalt an die jurisdiktionelle Ordnung geht tiefer als die analoge Bindung bei der sakramentalen Weihegewalt. Bei der Buße geht die Bindung und Kupplung der Gewalten in ihrer Wirkung mit in das Wesen des bußrichterlichen Aktes ein. Darum kann ohne Geheiß zur Spendung überhaupt keine sakramentale Wirkung zustande kommen. „Nullus potest absolvere propria auctoritate nisi eum, qui est aliquomodo sibi subditus; quia actus fiunt in materia propria, et absolutio sacramentalis habet iudicium annexum; et hoc, scilicet iudicium, non est nisi in subditos et inferiores. Qui ergo non habet subditum, non potest absolvere — et sic iurisdictio dat materiam sacerdoti determinatam“ (Quodl. 12 a. 30 c). Der von seiner Kirche getrennte Priester kann deshalb aus einem zweifachen Grunde keine gültige Lossprechung erteilen: erstens, weil die gültige Lossprechung realidentisch wäre mit Gnadenerteilung, die selbstverständlich hier wie bei keinem illegitimen gespendeten Sakrament an sich — vom „bona fides“-Fall sei abgesehen — zustande kommen kann; sodann aber, weil ihm die zum Richter bestellende Jurisdiktion abgeht. „Effectus absolutionis non est aliud quam remissio peccatorum, quae per gratiam fit; et ideo haereticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre; et iterum, quia ad absolutionem requiritur iurisdictio, quam non habet ab Ecclesia praecisus“ (Suppl. q. 38 a. 2 ad 1). Jurisdiktion erfließt wesensgemäß aus dem Hirtenamt, das seinerseits unter allen drei Ämtern der Kirche Suprematsstellung einnimmt. Dem Hirtenamt untersteht die Lehrgewalt, sofern sie in Christi Namen lehrt und zum Glaubensgehorsam bindet; ihm untersteht die Sakmentengewalt, sofern die Sakramente samt ihren Gewalten und Ausübungsrrechten zu verwalten sind.

Weder die Gültigkeit der sakramentalen Weihespendung, noch die Gültigkeit der nach Thomas nicht sakramentalen

Bischofskonsekration kann aus dem Grunde angezweifelt werden, weil die Weihe ohne oder gegen Mandat der Jurisdiktion gespendet worden sei. Seit den Tagen des Papstes Stephan hatte die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe als erledigt gegolten. Die Gültigkeit der Weihe, die von Häretikern oder Schismatikern gespendet war, schien in der Zeit, da der Lombarde seine Sentenzen schrieb, noch Gegenstand recht verworrender Meinungsverschiedenheit zu sein. „Hanc quaestio-
nen“, sagt der Sentenzenmeister, „perplexam ac paene inso-
lubilem faciunt doctorum verba, qui plurimum dissentire viden-
tur“ (Sent. lib. 4 dist. 25 cap. 1). Hier war es ja nicht bloß das Bedenken, ob mangels rechten Glaubens die rechte Inten-
tion bei rechter Form gewahrt sei, sondern das viel be-
strickendere: ob ein ordinierender Bischof kirchliche Hier-
archie aufbauen könne, wenn er selber schon gar nicht mehr in der Kirche drinnen steht. Für Thomas gab es kein Schwanken mehr. Die Praxis der Päpste und ihre ausdrück-
liche Anerkennung schismatischer Weihen, wie sie im Laufe des 11. und 12. Jahrhunderts wiederholt ergangen war, duldeten keine Einrede mehr. Als Lehre der Kirche konnte für Thomas nur in Frage kommen: „Vera sacramenta confe-
runt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacra-
menta contra prohibitionem Ecclesiae“ (Suppl. q. 38 a. 2 c). Form und Sinn des Zeichens ist in jenen Weihen gewahrt. Seele, Kraft und Gnade wohnt dem Zeichen inne vom Quell des Erlöserleidens her. Kanal ist die christusgläubige und christusverbundene Kirche, mit der die abgefallenen Glieder zwar keinen personsubjektiven, wohl aber noch einen zeichen-
objektiven Zusammenhang bewahrt haben: „quamvis in ea [Ecclesia] non sint secundum se, sunt tamen in ea secundum formam Ecclesiae, quam servant“ (ebd. ad 4).

So gültig die Weihe bleibt, so leer an Gnade und frevelhaft ihr Gebrauch. „Accipiunt ordinem, non tamen recipiunt exse-
cutionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare“ (ebd.
ad 3). Ein Gott, ein Glaube, eine Taufe — ein Altar und Opfer, zu dem jenes Priestertum keinen legitimen Zutritt hat. Mag immerhin ein Bischof andere Bischöfe gültig konse-

krieren, sie bleiben tote Äste. Der Episkopalismus ist für Thomas schon gerichtet, wenn man auch nur die Wurzel der Bischofsgewalten, die konsekratorische Weihegewalt, untersucht. Das Vaticanum brauchte keine Korrektur an der Thomaslehre anzubringen. Thomas weiß um das „soli Petro“ in der hierarchischen Übertragung aller Binde- und Lösegewalten an das Apostelkollegium: „ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur, quod ab eo in alios ista potestas debeat descendere“ (Suppl. q. 40 a. 6 ad 1).

Gewiß sind die Bischöfe die direkten Nachfolger der Apostel, und doch sind sie es wieder nicht in dem vollen und unumschränkten Sinne, wie der Papst seinerseits Petri Nachfolger und Statthalter Christi auf Erden ist. Die seit den Tagen des Tridentinum so heiß umstrittene Frage, die weder das Tridentinum noch auch das Vaticanum hat entscheiden wollen, ob nämlich die Jurisdiktion der Bischöfe — jene, die das Vaticanum ausdrücklich als „ordinaria et immediata“ bezeichnet — dem einzelnen Bischof direkt von Gott oder indirekt über das Oberhaupt der Kirche zukomme, wird man vergebens aus eindeutigen Texten des hl. Thomas entscheiden wollen. Aber soviel ist gewiß: Die von Thomas geleherte Übertragung bischöflicher Weihegewalt kraft Konsekration hat nicht das geringste zu tun mit jener übelbeleumundeten Lehre, die späterhin Bolgeni²⁹, der Exjesuit und Theologe der römischen Pönitentiarie, vertreten hat und die von einigen Kirchenrechtslehrern, wie Phillips und Vering, übernommen worden ist³⁰. Nach Bolgeni hätte man in jedem Bischof eine zweifache Jurisdiktion anzuerkennen, eine besondere und person-individuelle über seinen Sprengel und eine allgemeine, mitgliedliche, mit dem gesamten Episkopat der Kirche über die Gesamtkirche. Die besondere Jurisdiktion werde ihm vom Papst zugesiesen, die allgemeine aber sei eine unmittelbare Mitgift von der Konsekration her. „Ben intese et distinte fra loro queste due giurisdizioni, dico che i vescovi ricevono la giurisdizione generale immediatamente da Dio nella loro consecrazione. Ciascun vescovo nell'atto e in vigore della sua ordinazione riceve il carattere episcopale, il quale certo si conferisce immediatamente da Dio; e in vigore di questo carattere entra ad essere membro del corpo episcopale, e per conseguenza entra in diritto di governare e ammaestrare tutta la chiesa, quando sarà in unione e formerà corpo cogli altri vescovi sotto la dipendenza del Papa³¹.“ Nach dem hl. Thomas hingegen gibt die Bischofsweihe wohl

²⁹ In seinem fünfbandigen Werk: „L'episcopato ossia della potestà di governare la chiesa“ (Roma 1824).

³⁰ S. die Belege bei Wilmers, *De Christi Ecclesia* (1897) 366 ff.

³¹ A. a. O. Tomo V: *Analisi dell' episcopato* n. 47.

die besonderen Gewalten über Firm- und Weihesakrament, gibt obendrein auch gemäß dem Willen Christi und in Kraft der Weihe eine besondere Eignung und Bestimmung für amteigenes und unmittelbares Hirtenamt in der Kirche; aber sowohl die Exekutive für die Sakramentenspendung wie die Regentschaft über Gläubige der Kirche als Lehrer, Hirte und Richter wird nicht mit der Weihe, sondern erst mit der Sendung vom Oberhaupt der Kirche her gegeben. Wie sehr diese Auffassung des hl. Thomas, im Unterschied von derjenigen Bolgenis und seiner Anhänger, mit der Auffassung der römischen Kanonisten der nachvatikanischen Zeit übereinstimmt, dafür genüge das Zeugnis *Sanguinettis*, der seinerseits sich auf Kardinal Tarquini beruft: „*Episcopatus igitur*“, so heißt es in den *Iuris Ecclesiastici Institutiones* des berühmten Kanonisten der *Gregoriana* (Roma 1890) 210, „*est verus ordo et sacramentum, quo confertur alicui specialiter potestas in sacramenta Confirmationis et Ordinis, itemque peculiaris ex divina institutione habilitas ad gregem Christi regendum, quae per legitimam missionem a Pontifice acceptam ab eoque dependentem ad actum reduci debet.*“

Nur so kann ja der Einsetzungssinn des Weihesakramentes in Erfüllung gehen, von dem Thomas sagt: „*ordo contra dissolutionem multitudinis*“ (3 q. 65 a. 1 c). Es will dem Zerfall der Kirche steuern durch die Einheit der Hierarchie. „*Sacramentum ordinis est necessarium Ecclesiae, quia ubi non est gubernator, populus corruet*, ut dicitur Proverb. XI.“ (3 q. 65 a. 4 c). Die Kraft göttlicher, geheimnisvoller Gewalten ist in diesem Weihesakrament der Kirche verbürgt und hinterlegt. Es ist das Sakrament der Gewaltenspendung: „*Ordo potestatem principaliter importat*“ (Suppl. q. 34 a. 2 ad 2). Mit der Kirche, der Braut Christi, ist dieses Sakrament aus der Seite des Erlöserbräutigams hervorgegangen und hilft die durch den ersten Adam gestörte Friedensordnung zwischen Gott und Mensch aufzubauen.

Wo Hierarchie, da Unterordnung. Diese Unterordnung ist einerseits rechtens, anderseits doch wiederum keine Last und Fron, da sie ganz im Dienst der Gnadenmitteilung steht. „*Subiectio servitutis repugnat libertati, quae servitus est, cum aliquis dominatur aliis ad sui utilitatem subiectis utens. Talis autem subiectio non requiritur in ordine, per quem, qui prae-sunt, salutem subditorum quaerere debent, non propriam utilitatem*“ (Suppl. q. 34 a. 1 ad 1). Mögen auch irdische Gewalten ihren humanitären Beruf noch so rein und lauter erfassen, der sozial karitative Beruf der sakramentalen Gewalt

der Kirche ist ihnen gegenüber ganz eigener Art und in Christus nach Ursprung und Ziel festgelegt. Der Ursprung sind die Liebeswunden des Erlösers: „Sacra menta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum“ (3 q. 62 a. 5 c). Das Ziel aber ist die Einheit der Kirche in Christus, die im Liebeseinigungssakrament der Eucharistie ihren realen Ausdruck und zugleich ihre Nahrung findet. Eucharistie und Altar, Opfer und Priester, Priester und Volk gehören zusammen. Es ist die „societas corporis mystici“, wie Thomas die Kirche nennt, die der Gewalten bedarf und unter diesen Gewalten sich geeint weiß als „erwähltes Geschlecht, königliches Priesterum, heiliger Stamm, Volk gotteigen“ (1 Petr 2, 9).

Zum Aufbau der *Confessiones* des hl. Augustin.

Von Joseph Stiglmayr S. J.

Augustins der Weltliteratur angehörige *Confessiones* bieten, wie allseitig zugestanden wird, für die Übersetzung nicht geringe Schwierigkeiten. Ein anderes Problem, um dessen Lösung man sich mehr und mehr zu bemühen beginnt, stellt der Aufbau des Werkes dar¹. Ohne Zaudern erkennt man in den ersten neun Büchern ein zusammengehöriges Ganze, einen literarischen Monolith von ganz bestimmter, wohlbekannter Eigenart. Mit B. X wird man nicht so leicht fertig, wenn man Entstehungszeit und Eingliederung in den ganzen Aufbau ins Auge faßt. Es fehlt nicht an Stimmen, die es als zuallerletzt entstanden und als eingeschobenes Mittelstück betrachten. Vollends sind B. XI—XIII geeignet, ein ernstes Studium herauszufordern, um ihr richtiges Verhältnis zu den vorigen Büchern zu erweisen. Manche stehen der Frage ratlos gegenüber und verzichten auf eine Erklärung. Andere bezeichnen die drei Bücher kurzweg als „Anhang“, der ein ganz disparates Thema zum Gegenstand hat und ohne innere Verbindung mit dem Ganzen ist. Es fehlt aber auch nicht an Versuchen, alle dreizehn Bücher unter eine gemeinsame, beherrschende Idee zu stellen, bald gemäß dieser, bald gemäß jener Auffassung und Deutung bestimmter Stellen des Werkes. So mag denn auch nachstehende Studie gerechtfertigt erscheinen und ihr Ziel, zur Förderung der Kontroverse etwas beizutragen, nicht ganz verfehlt. — Mannigfache Anregungen zu dieser Arbeit verdanke ich H. Prof. Dr. Alfred Schröder (Dillingen a. d. D.), wofür ihm auch an dieser Stelle aufrichtig gedankt sein möge. Zugrunde gelegt ist die Ausgabe von Pius Knöll, Wiener Corpus 33.

I. Titel und Zweck der *Confessiones*.

Die Übersetzung dieses Titels, den Augustinus nun einmal gewählt und auch in den Retraktationen festgehalten hat, will niemand recht gelingen. Das Wort ist vieldeutig und hat, wie das Verbum „confiteri“, bei Augustinus außerhalb des profanen Sprachgebrauches zu meist den in der Bibel, besonders in den Psalmen, ausgedrückten Sinn. Augustin bemerkt selbst gelegentlich, daß die biblische Bedeutung von „confessio“ (confiteri) = „Gott lobpreisen“ seiner Zeit nicht mehr gebräufig war (In Ps 117, 1 sermo 29, 2. Vgl. Thesaur. ling. lat. IV 191). In Verbindung mit dem Dativ allein (z. B. Deo confiteri) bedeutet es geradezu Gott preisen, Gott die Ehre geben, von Herzensgrund Gottes Oberhoheit, Macht, Güte, Heiligkeit anerkennen. Wenn noch ein Objekt im Akkusativ hinzutritt, so sind die Dinge, die der Verfasser

¹ Vgl. über neuere Literatur E. Williger, Der Aufbau der *Confessiones* Augustins: ZNTWiss 28 (1929) 81—106.

mit den verschiedenen Affekten der Reue, Trauer, Hoffnung, Liebe, Zuversicht usw. bekennt, Sünde und Schuld, innere Qual, Irrtümer, Zweifel, Studien, Erkenntnisse, Gottes Erbarmungen und Machterweise, äußere Lebensschicksale, verderbliche und segensreiche Einwirkungen der Mitmenschen usw. Man muß demnach mit einer sehr mannigfachen Bedeutung von „Confessiones“ rechnen, für die von Augustin bald der Terminus buchstäblich verwendet wird, bald eine sachliche Umschreibung eintritt. So spielt die „confessio peccati, confessio culpa e, confessio poenitentiae“ eine Hauptrolle in den B. I—IX. Vielfach ist dieselbe mit einer „confessio laudis“ verbunden, da gerade aus der Verzeihung der Sünde das Lob des barmherzigen Gottes entspringt. An anderen Stellen findet eine „confessio tentationum (tribulationis, castigationis divinae)“ ergreifenden Ausdruck. Von einer „confessio scientiae, imperitiae (illuminacionis)“ hören wir besonders im 10. Buche und in den abschließenden Partien des Werkes (B. XI—XIII). Dazwischen begegnet uns eine „confessio fidei (grati animi, internae pacis, amoris, iubilationis)“. Williger bemerkt (a. a. O. 83 f.), daß der Doppelcharakter der Confessiones (confessio peccati und confessio laudis) ununterbrochen durch das ganze Werk hindurch festgehalten wird². Das ist insofern gewiß richtig, als die bezeichneten zwei Haupttypen beherrschend hervortreten.

Beachtenswert ist, wie Augustin in den Confessiones selbst X 2 das „confiteri deo“ erklärt: „Cum malus sum, nihil est aliud ,confiteri tibi‘ quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud ,confiteri tibi‘ quam hoc non tribuere mihi, quoniam tu, domine, benedic iustum (Ps 5, 13). ... Confessio itaque mea, deus meus, in conspectu tuo tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu.“ Die innere, willige, demütige Anerkennung der eigenen Schwäche und Sündhaftigkeit ist, ohne daß ein lautes Wort gesprochen wird, ein kräftiges Bekenntnis vor Gott. Die Anerkennung und Bejahung des Guten in uns ist in ähnlicher Weise vor Gott, dessen Augen nichts verborgen sein kann, ein Bekennen des Lobes und Dankes. Das bekannte Gebet des Heiligen „noverim me, noverim te“ liefert den Schlüssel zum Verständnis dieser Erklärungen über das „confiteri deo“. An einer bestimmten Stelle (XII 30) gibt Augustinus ein negatives Kriterium seiner Be-

² Dankenswerte Bemerkungen und Schriftparallelen s. bei Williger (a. a. O. 83). Zu Ps 117, 1 sermo 29, 2: „Confessio aut laudantis est aut poenitentis. Sunt enim parum eruditii, qui cum audierint ,confessionem‘ in scripturis, tamquam nisi peccatorum esse non possit, continuo tundunt pectora, velut iam moneantur confiteri peccata. Sed ut noverit caritas vestra, non ad sola peccata pertinere confessionem...“ (Hinweis auf Mt 11, 25). Ferner Enarr. in Ps 30, 19: „Confessio gemina est, aut peccati aut laudis. Quando nobis male est, in tribulationibus confiteamur peccata nostra; quando nobis bene est, in exultatione confiteamur laudem deo; sine confessione tamen non simus.“ Weiterhin in Ps 105, 2: „Etiam cum sua quiske confitetur peccata, cum dei laude confiteri debet.“ Desgl. in Ps 94, 4: „Numquid et hoc non pertinet ad laudem dei, quando confiteris peccata tua?“

kenntnisse. Er ist überzeugt, daß verschiedene Auffassungen des Schrifttextes der Genesis zugleich wahr sein können. Aber zu sagen, welches die Auffassung des Moses selbst gewesen, das liegt außerhalb des Zweckes seiner *Confessiones*.

Man versteht es, wenn angesichts so mannigfacher Bedeutungen des Wortes *Confessiones* der Vorschlag gemacht wurde, diesen Titel überhaupt nicht zu übersetzen. So v. Hertling in der Einleitung zu seiner Übersetzung der B. I—X (1 f.). Will man dennoch eine deutsche Übersetzung versuchen, so dürfte am ehesten die Verwendung eines terminus *complexus* sich empfehlen: „Lobpreisende Bekenntnisse.“

Welche Gedanken, Empfindungen, Motive, äußere Anregungen wirkten auf Augustinus ein, als er um 400 den Entschluß faßte, ein so einzigartiges Buch zu schreiben, vor aller Welt sein Innerstes aufzudecken, zuerst in beständigem Zwiegespräch mit Gott in rückhaltolester Art vor ihm und vor den Menschen seine früheren Sünden zu bekennen, dann den gegenwärtigen sittlichen Zustand seiner Seele (zehn Jahre nach seiner Bekehrung) mit aszetisch peinlicher Genauigkeit zu analysieren und endlich zum Schlusse (in den B. XI—XIII) einen tiefsinngigen Kommentar zu den ersten Versen der Genesis zu schreiben? Welches ist die einigende *Grundidee* des Ganzen?

An erster Stelle pflegt man, gewiß mit Recht, auf Augustins eigene Worte hinzuweisen, mit denen er in den Retraktationen die *Confessiones* charakterisiert: „Sie loben den gerechten und gütigen Gott, sowohl aus Anlaß des Bösen wie des Guten in meinem Leben, und wollen zu ihm Geist und Herz des Menschen erheben. Das bewirkten sie in mir beim Niederschreiben und (bewirken es) wieder von neuem, wenn ich sie lese. Was andere darüber dünkt, das sei ihnen anheimgestellt. Immerhin weiß ich jedoch, daß viele Brüder (in Christo) Freude daran hatten und noch immer haben.“ Indes schon früher, beim Rückblick auf die neun ersten Bücher, die vor allem eine „confessio peccati“ enthalten, sagt Augustin (X 3, 4): „Confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et testisti, ut beares me in te mutans animam meam fide et sacramento, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: ‘non possum’.... Et delectat bonos audire praeterita mala eorum, quia iam carent eis, nec ideo delectat, quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt.“ Wenn Augustin im Hinblick auf das ganze abgeschlossene Werk in den Retraktationen zu „excitant affectum“ auch „intellectum“ hinzufügt, so erklärt sich das leicht, sobald man den vorherrschend didaktisch-spekulativen Charakter der letzten Bücher XI—XIII ins Auge faßt. Ergänzend sei noch erwähnt, was er *De dono persever. 20, 53* (verfaßt 428/9) mit Befriedigung von seinen *Confessiones* sagt: „Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innovescere potuit quam libri confessionum mearum?“ (ML 45, 993.)

Den von Augustin summarisch bezeichneten Grund, Zweck und Erfolg der *Confessiones* finden wir in mannigfacher Verzweigung in den

verschiedenen Büchern differenziert ausgesprochen. Drei Gesichtspunkte treten bestimmd hervor, welche Herz und Sinn des Schreibenden erfüllen. Was wollte er Gott gegenüber, was hinsichtlich der Mitmenschen, was für seine eigene Seele erreichen?

Unerschöpflich ist Augustin in den Wendungen, in welchen er beteuert, daß er mit den *Confessiones* Gott seine aufrichtige Reue ausdrücken, seine heiße Liebe bezeugen, Gottes Lob und Preis für sich selbst betätigen und bei anderen fördern, inbrünstigen Dank für die unendliche Barmherzigkeit Gottes sagen, alle Gedanken, Worte, Schriften in seinen ausschließlichen Dienst stellen wolle (I 15; II 7; II 15; IV 1—3; VI 7; VIII 6; IX 7; X 5; XI 3 usw.). Nicht nur im Hinblick auf die gnadenreichen Führungen und die Höhepunkte seines inneren Erlebens bricht seine Seele in die glühendsten Affekte aus, auch einzelne Fälle, wie die Bekehrung des Viktorinus (VIII 2), die Übertragung der Reliquien der hl. Gervasius und Protasius (IX 7), der erbauliche Tod seiner Mutter, wecken in ihm rührende Gefühle des Dankes, des Lobes, der Liebe Gottes. Ungesucht nimmt die Sprache alsbald die Form direkter Gebetsanrufung an und wendet sich auch an die gläubigen Brüder um teilnahmsvolles Fürbittgebet (I 5; IV 3; X 5; XI 7 u. a.).

In Hinsicht auf die Mitmenschen bzw. die Leser seiner Bekenntnisse unterscheidet Augustin zwischen gutgesinnten Christen (seinen „Brüdern“ und „Freunden“) und böswilligen Gegnern (trotzigen Feinden Gottes). Weiter unten wird davon die Rede sein, was er von den einen erwartet und wie er sich zu den anderen stellt. Bei mehrfachen Anlässen aber, wo er von den Mitmenschen überhaupt spricht, die er ja regelmäßig nächst Gott zu „Zeugen“ seiner *Confessiones* macht, gibt er ungeheuchelte Bruderliebe gegen sie alle zu erkennen. So erzählt er II 3, 5 seine Verirrungen zu Karthago, damit andere gleich ihm erkennen, aus welchen Abgrundtiefen man zu Gott rufen müsse. Wenn er dem Heiland offenen Dank dafür abstattet, daß er von der Krankheit befreit wurde, so möge ein anderer, der gar nicht krank geworden, demselben Arzte Jesus Christus dafür um so mehr danken und ihn um so mehr lieben (II 7). Weil die Liebe alles glaubt (1 Kor 13, 17), will Augustin vor Gott so offen bekennen und durch sein Bekenntnis ihn preisen, daß auch andere Menschen zu ihrem Heile es vernehmen, sofern die Liebe ihm ihre Ohren erschließt (X 3, 3). Mit außerordentlichem Nachdruck beteuert der Heilige, daß sein glühendes Verlangen nach Verständnis der Heiligen Schrift auch auf den Nutzen des Nächsten abziele: „*misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non mihi soli aestuat, sed usui vult esse fraternae caritati... Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae*“ (XI 2, 3). Er will die Wahrheit vollbringen (Joh 3, 21), d. h. den Willen Gottes erfüllen vor Gott und den Menschen (X 1).

Für sich selbst erwartet und erlebt Augustin mit der rückhaltlosen Offenlegung seiner früheren Sünden den süßen Frieden Gottes

und den seligen Genuß seiner Liebe: „ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax“ (im Gegensatz zur „amaritudo recogitationis suae“) (II 1). Wie glücklich ist er jetzt, daß er bei der Niederschrift der Confessiones an jene dunkle Periode seiner Jugend zurückdenken kann, ohne von Furcht gequält zu werden (recolit haec memoria et anima mea non metuit inde). Nur Liebe, Lobpreis und Dankbarkeit erfüllt sein Herz, weil ihm so böse Werke verziehen sind (II 7). Nach langem Sträuben hat er auf die Stimme hinter seinem Rücken gehört, die ihn zur Umkehr einlud (Ez 3, 12)³, und nun kommt er mit fliegendem Atem zu Gott zurück (XII 10). Jetzt schämt er sich nicht mehr, die Erbarmungen Gottes zu preisen und zu ihm zu rufen, nachdem er sich früher nicht geschämt hatte, seine Blasphemien auszustoßen und wider Gott zu bellen (IV 16, 31).

Eitle Menschenfurcht kennt er nicht mehr, freimütig spricht er sich aus vor seinem Gott und fühlt eine Befriedigung, wenn ihm die früheren Irrungen zum Vorwurf gemacht werden (I 13, 22). Dringende Bitten richtet er an Gott um Hilfe, damit er in strenger Selbstzucht und im lobpreisenden Bekenntnis des barmherzigen Gottes nicht ermatte. Er anerkennt die heiligen Absichten Gottes und will danach handeln voll starkmütiger Hingabe und Liebe (I 15). O der göttlichen Barmherzigkeit, die mit lautem Flügelschlag in mächtigen Bogen sein Haupt umkreiste (III 3, 5)! Vieles muß er übergehen, um wenigstens zu sagen, was ihn besonders drängt (III 12).

II. Eigenart des 10. Buches und sein Verhältnis zu den Büchern I—IX.

Das 9. Buch schließt mit dem Bericht über den Tod der hl. Monika, der Mutter des um sie weinenden und doch von christlicher Hoffnung erfüllten Sohnes. Er bittet seine Freunde, „Brüder, Herren, Diener und Söhne Gottes“, sie möchten am Altare der Verstorbenen und des Patricius, ihres Gatten, gedenken. So würde ihre letzte Bitte durch die Vermittlung der Confessiones reichlicher erfüllt werden als durch seine Gebete (IX 13, 37). Eine formelle Überleitung vom 9. zum 10. Buch sucht man vergebens, wofern man nicht das „per confessiones meas“ übermäßig hervorheben will. Die Absicht Augustins, die ihn beim Weiterschreiben am 10. Buche leitet, unterscheidet sich erheblich von den Motiven, die der Abfassung der früheren neun Bücher zu grunde liegen. Dort ist es vor allem das Bedürfnis, aller Welt seine Schuld zu bekennen, sich dabei zu verdemütigen und Buße zu tun, anderseits die Erbarmungen Gottes zu preisen und auch die Mitmenschen im Vertrauen auf die unendliche göttliche Barmherzigkeit auf-

³ Der Zwischensatz „vix audivi propter tumultus i m p a c a t o r u m“ wird von den Maurinern auf die Manichäer gedeutet. Ob nicht an VIII 11 zu denken ist, die lockenden Stimmen hinter ihm, die ihn zurückhalten wollen?

zurichten (II 3; IV 1). Hier (B. X) herrscht Augustins freudige Zuversicht vor, daß er Gott erkennen werde, wie er selbst von Gott erkannt ist (1 Kor 13, 12). Sein heißer Wunsch ist, daß die kräftige Gnade Gottes immer mehr von ihm Besitz nehmen und das Bild seiner Seele „ohne Makel und Runzeln“ (Eph 5, 27) ausgestalten möge (X 1, 1)⁴.

Allerdings ist er sich bewußt, daß Gott die Tiefen seines Innern durchschaut und vor jeglichem Bekenntnis aus Menschenmund alles schon weiß; aber der Reuige erntet von dem demütigen und schmerzlichen Bekenntnis die Frucht, daß ihm Gott der einzige Gegenstand der Freude und Liebe geworden ist, das eigene Ich aber ihm mißfällt (X 2). Jetzt stellt er die Frage: „Was habe ich mit den Menschen zu schaffen und was brauche ich (nun auch) vor ihnen meine Bekenntnisse abzulegen? Als ob sie imstande wären, meine Schwäche zu heilen! Ein neugieriges Geschlecht, das ein fremdes Leben kennenzulernen möchte, während es zu träge ist, das eigene zu bessern! Was fragen sie mich, wer ich sei, da sie doch von dir nicht hören wollen, wer sie selbst sind!“ Und ein zweites Bedenken: Woher haben sie die Sicherheit, daß ich die Wahrheit sage, wo es sich um meine persönlichen, innerlichsten Anliegen handelt? — Wie ganz anders tritt Augustin in den vorigen neun Büchern mit rücksichtsloser Preisgabe seines Ich, ohne weiteres Bedenken und Reflektieren, in die bittersten Selbstanklagen vor der Öffentlichkeit ein!

Erinnern wir uns, welche Sprache er in den früheren Büchern führte: „Wem erzähle ich das? Dir, o Gott, brauche ich es nicht zu erzählen, aber vor dir erzähle ich es meinesgleichen, dem Menschengeschlecht, wie klein auch die Zahl derer sein mag, denen diese meine Schriften in die Hände fallen, . . . damit wir, ich und der Leser, bedenken, aus welchen Tiefen man zu dir rufen muß“ (II 3, 5). Er macht sich da auf herbe, böswillige Kritiker gefaßt. Mögen sie über ihn lachen, anmaßende Menschen, die noch nicht zu ihrem Heile von Gott niedergeworfen und zermalmst sind. Er will sich in seinem Schuldbekenntnis nicht stören lassen, weil es zum Lobe Gottes dient (IV 1; vgl. II 7). Erst im 5. Buche, nachdem Augustin seine törichten Ansichten über den Erlöser, das Wesen der Inkarnation usw. aufrichtig dargelegt hat, schließt er mit einem milden Hinweis auf die braven Christen: „Nunc spirituiales tui blande et amanter ridebunt me, si has confessiones meas legerint; sed tamen talis eram“ (V 10, 20). — Man wird zugeben, daß die Redeweise Augustins, während er an den ersten Büchern schreibt, seinen Lesern gegenüber etwas überaus Demütiges hat, das bis zur vollen Negierung des eigenen Ich sich steigert. Das wird noch mehr hervortreten, wenn wir damit die Art und Weise vergleichen, in der er sich im 10. Buch seinem Leserkreis gegenüber einstellt.

⁴ Vgl. dagegen das Selbstbildnis Augustins VIII 7, 16: „Tu autem . . . retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat . . . tu me rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos meos, ut invenirem iniquitatem et odissem . . .“

Da bittet er Gott um Aufschluß, welchen Erfolg die Fortsetzung der Confessiones wohl haben werde: „Quo fructu ista faciam, elqua mihi“ (X 3, 4). Eine Frage also, die er stellt, nachdem er über die Frucht der früheren Bekenntnisse hinreichend unterrichtet ist („cum leguntur et audiuntur, excitant cor...“; vgl. oben S. 389). Die Eigenart dieser weiteren Bekenntnisse röhrt daher, daß er jetzt ein anderer ist (zehn Jahre nach der Bekehrung) und daß nun viele wissen wollen, was er jetzt ist, d. h. während der Niederschrift der Confessiones. Viele, die ihn persönlich oder mittelbar kennen, wollen durch seine (weiteren) Bekenntnisse erfahren, wie es jetzt innerlich um ihn stehe (quid ipse intus sim). Sie sind geneigt, ihm zu glauben. Ob sie ihn aber auch zu verstehen vermögen? Die Liebe, die sie mit ihm eint, glaubt ihm, denn sie gibt ihnen die Sicherheit, daß er nicht Lügenhaftes bekennt (X 3). Auffällig verweilt jetzt Augustinus bei der Zeichnung jener Leser, die er in den nachfolgenden Zeilen beständig vor Augen behält und denen er aufs beste nützen will. Aber auch sie werden ihm durch ihre verständnisvolle und herzliche Teilnahme den größten Trost bereiten. Unter wachsender Wärme und Unmittelbarkeit beschäftigt er sich mit dem Gedanken, wie sie sich zu seinem geistlichen Fortschritt und den immer noch nachwirkenden (allgemeinen) Schwächen seiner Adamsnatur wohl stellen dürften.

Die geistreichen Antithesen häufen sich, in denen er die freundliche, brüderliche Gesinnung der braven Leser („animus fraternus“, im Gegensatz zum „animus extraneus filiorum alienorum“, Ps 143, 7) kennzeichnet. Sie werden ihm Glück wünschen, wenn sie von seiner Annäherung an Gott hören, und werden für ihn beten, wenn sie von dem ihn niederhaltenden Bleigewicht der sinnlichen Natur vernehmen. Solchen Seelen will er sich nunmehr offenbaren (indicabo me talibus). Wenn viele Brüder für ihn einerseits Gott danken, anderseits für ihn beten, bringt ihm sein Selbstbekenntnis herrliche Frucht. Sie sollen an ihm lieben, was Gott als liebenswert, und bedauern, was er als bedauernswert zu erkennen gibt. Eine solche echt brüderliche Gesinnung wird sich über Augustin freuen, wo man ihm zustimmen kann, und sich über ihn betrüben, wo man sein Tun und Lassen mißbilligen muß; in beiden Fällen wird sich die Liebe erweisen. Abermals erklärt der Schreiber: „Solcher Art sind die Mitmenschen, denen ich mich offenbaren will. Solche Leser mögen bei dem Guten, das ich habe, (freudig) aufatmen, bei dem Schlimmen (schmerzlich) aufseufzen (respirent — suspirient).“ „Mit dem Aufatmen und Aufseufzen mögen hier Lobsänge, dort Trauerklagen aus den Herzen der Brüder, deinen Weihrauchgefäßen, zu deinem Angesichte emporsteigen. Du aber, o Herr, habe Gefallen an dem Wohlgeruch deines heiligen Tempels und erbarme dich meiner nach deiner großen Barmherzigkeit. Vollerde, was noch unvollendet ist.“ Zum dritten Male versenkt sich der Heilige in die trostreiche Betrachtung der Früchte, die seine nunmehrigen Bekenntnisse haben werden. Es ist das Herz des Bischofs, des guten Hirten, das in mächtiger Wallung überfließt und sich in der sprachlichen Wiedergabe seiner Empfindungen kaum Genüge tun kann. „Darum will ich bekennen, wie es jetzt um mich steht, und das nicht bloß vor Gott in geheimem Frohlocken, das mit Zittern verbunden ist (Phil 2, 12), und in verborgener, aber durch Hoffnung verklärter Trauer,

sondern auch vor den Ohren der gläubigen Menschenkinder, der Ge-
nossen meiner Freude und Teilhaber an meiner Sterblichkeit, meiner
Mitbürger und Pilgergefährten, die mir vorausgehen oder nachfolgen
oder mich begleiten auf dem Wege durch das Leben. Das sind deine
Diener, meine Brüder, die du zu deinen Söhnen erwählt und mir zu
Herren gegeben hast. Ihnen zu dienen, hast du mir befohlen, wenn
ich mit dir aus dir leben will. Dieses dein Wort wäre für mich nicht
zugkräftig genug gewesen, wenn es... nicht auch mit der Tat mir
vorausginge. Auch ich will es in Wort und Tat vollbringen. Ich voll-
bringe es unter dem Schutze deiner Flügel, unter überaus großen Ge-
fahren, wofern meine Seele nicht unter deinen Flügeln geborgen und
meine Schwäche dir nicht bekannt wäre...“ „Solchen Menschen“
erklärt Augustin ein drittes Mal, „welchen ich nach dem Willen Gottes
dienen⁵ soll, will ich mich offenbaren, nicht, wer ich gewesen bin,
sondern was ich nunmehr und weiterhin bin. Aber er beteuert mit
dem Apostel (1 Kor 4, 3), daß er nicht Richter in eigener Sache sein
wolle. In diesem Sinne möge man ihn hören und verstehen (X 4).

Wie jagen sich die Gedanken und Empfindungen in der Seele des Heiligen, wenn er, sozusagen Aug' in Aug' vor seinen Lesern, diese Sätze niederschreibt. Sein Inneres ist von den mächtigen Wogen der Freude und Angst, der Trauer und Hoffnung aufgewühlt. Gegenüber der ihm anvertrauten Herde fühlt er die gemeinsame Freude, die den Kindern Gottes beschieden ist, und die gemeinsame Not und Last des irdischen, hinfälligen Lebens, das er mit ihnen teilt. Er sieht in ihnen seine Mitbürger innerhalb derselben gesellschaftlichen äußeren Ordnung und seine Pilgergefährten, die den gleichen Lebensweg mit ihm nach dem himmlischen Jerusalem wallen. Man möchte glauben, er schaut sich inmitten einer feierlichen Prozession, die einen vorausgehend, die anderen hinter ihm folgend, die Kleriker in nächster Nähe um ihn. Er rückt aber die naheliegende Erscheinung ins Weite, in die Perspektive des Weltgeschehens, des Pilgertages der Menschheit nach der ewigen Heimat.

Im Anblick der ihn begleitenden Scharen wird er sich lebendig be-
wußt, was für ein heiliges, verantwortungsvolles Amt auf ihm
lastet. Das sind die „Kinder Gottes“, an Kindes Statt angenommen
und mit der väterlichen Liebe Gottes als die Erlösten seines Sohnes um-
hegt; das sind die „Brüder“ des Bischofs, wie der Heiland die Jünger
seine Brüder genannt hat und der hl. Paulus zu den Gläubigen als
seinen heißgeliebten Brüdern redet. Das sind die „Herren“ Augustins,
deren „Diener“ er nach Gottes Willen und Berufung geworden und
deren Dienst mit seiner eigenen geistlichen Wohlfahrt verknüpft ist.
Nie hätte er sich daran gewagt, wenn ihm nicht das Beispiel des
Herrn vorangeleuchtet hätte. Er hat nun freilich den guten Willen,
mit Wort und Tat den Weisungen Gottes nachzukommen, aber er kann
es nur unter dem Beistand Gottes (X 4).

⁵ Das Wort „servire“, das Augustin hier zweimal gebraucht, findet
seine nähere Erklärung XI 2, 2, wo servitus das **bischöfliche**
A m t bedeutet.

Mit cap. 5 ist die Einleitung des B. X abgeschlossen, in der Augustinus sich über den Zweck und Erfolg der folgenden Bekenntnisse mit den im Geiste geschauten, gläubigen Lesern auseinandersetzt. Er bekennt nunmehr seine echte und aufrichtige Liebe zu Gott (non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te), dessen Schönheit und Größe er nicht in den Kreaturen findet, die ja über sich hinausweisen (X 6). So will er denn auch über die Macht emporsteigen, mit der die Seele am Körper haftet, sowie über die durch die Seele ermöglichten Sinnesempfindungen (X 7), und er verweilt erst lange (c. 8—27) bei der wunderbaren Kraft des Gedächtnisses. Endlich durchforscht er die innersten Winkel seines Herzens nach den allgemeinen Schwächen der gefallenen Menschennatur, die noch in ihm zurückgeblieben sind. Den drei Hauptquellen der Sünde (1 Joh 2, 16) spürt er mit dem scharfen Auge des Aszeten bis in die kleinsten Verzweigungen nach. Er fragt sich, inwieweit er noch fehle durch Sinnlichkeit, durch den Genuss von Wohlgerüchen, melodischen (kirchlichen) Gesängen, schmackhaften Speisen und Getränken, durch Neugier der Augen, Lobsucht, Eitelkeit, Ruhmredigkeit und Eigenliebe (c. 30—39). Nach solchem unerbittlichen Examen conscientiae über die dreifache Begierlichkeit schließt er mit dem Aufblick zu Christus, „dem wahren Mittler“, von dem er Heilung aller Wunden seiner Seele erhofft. Damit hat er sein Versprechen eingelöst: „indicabo ergo talibus, quis iam sim et quis adhuc sim (X 4, 6).⁶

Überschauen wir noch einmal die in diesem Abschnitt enthaltenen „Bekenntnisse“ Augustins über seinen sittlichen Zustand zur Zeit, wo er an den Confessiones schreibt, so ergibt sich folgendes. Er schildert seinen gegenwärtigen Seelenzustand in bewußtem Gegensatz zum früheren. Die Nacht mit ihren furchtbaren Krisen ist vorüber, die Sonne Jesus Christus ist dem Büßer aufgegangen, der nun mit Zuversicht und Vertrauen an der weiteren Vervollkommnung arbeiten will. Den Lesern der ersten neun Bücher, denen er als Unbekannten jene früheren Bekenntnisse nicht ohne eine gewisse Befangenheit mitteilt, treten hier anders geartete Leser gegenüber, zu denen Augustin ein überaus freundliches und tröstliches Verhältnis herstellen will. Während er als Ursache der Niederschrift von B. I—IX seine eigene Initiative betont (Sühne, Reue, Gottes Ehre usw.), legt er hier für B. X äußere Gründe, das Zureden der Freunde, dar. Somit erscheint B. X als vollendetes Gegenstück zu B. I—IX und bewußterweise damit verbunden.

III. Eigenart der B. XI—XIII.

Mit dem 11. Buche der Confessiones wendet sich Augustin einem neuen Gegenstand zu. Hat er bisher seine sündige Vergangenheit mit

⁶ Williger scheint (a. a. O. 105) die „Bekenntnisse“ des 10. Buches gegenüber dem Sündenbekenntnis der früheren Bücher nicht richtig einzuschätzen. Augustin sagt selbst, daß er ruhig auf die Vergangenheit zurückblieke.

der schließlichen Bekehrung (I—IX) und dann seinen gegenwärtigen sittlichen Zustand (X) vor Gott und aller Welt bekannt, so faßt er jetzt die Erforschung der Heiligen Schrift, zunächst der Genesis, als seine Aufgabe ins Auge. Wir werden aus seinen eigenen Worten ersehen, wie ernst es ihm damit gemeint ist und wie er nunmehr auf intellektuellem Gebiet ein Herold der „Lobpreisungen“ Gottes sein will. Nach einem kurzen Rückblick auf die vorausgehenden Bücher, mit denen er die Erweckung der Liebe und Verherrlichung Gottes bei sich und den Lesern bezweckte (*affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ... Affectum ergo nostrum patet facimus in te confitendo tibi miserias nostras XI 1*), schiebt Augustinus erst eine Bemerkung ein, womit er sein Bedauern ausdrückt, daß er wegen anderer Arbeiten nicht früher dazu kommen konnte, die inneren Erfahrungen zu beschreiben, die er in der Zwischenzeit von seiner Bekehrung bis zur Niederschrift der *Confessiones* gemacht hat: „Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolaciones et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare verbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo?“ (XI 2, 2.) Zunächst ist freilich als Grenze der Zwischenzeit der Zeitpunkt der Priester- und der Bischofsweihe gemeint, die eine 391, die andere um 395. Mehr aber und schon früher lag Augustinus am Herzen, die Betrachtung und Erklärung der Heiligen Schrift zu beginnen und damit eine dringlichere, von Gott ihm gewordene Aufgabe zu erfüllen. Offen bekannt er: „Olim inardesco meditari in legetu^a et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque devoretur a fortitudine infirmitas.“ Also nicht mehr eine „confessio peccati et poena^ae“ gilt es jetzt, sondern eine von glühendem Verlangen getragene Erforschung der Offenbarung. Was immer sich als tiefere Erkenntnis der Heiligen Schrift gewinnen läßt, soll ebenso zum Lobpreis Gottes gereichen, wie die demütige Anerkennung des Nichtwissens in verschiedenen Fragen. Alle freien Stunden, die nicht von der Fürsorge für nötige Erholung, von der geistigen Arbeit und dem pflichtmäßigen oder freiwilligen Dienste an den Mitmenschen⁸ in Anspruch genommen sind, sollen nur dem einen Zwecke des Schriftstudiums gewidmet sein.

Immer dringender werden jetzt die Bitten, daß Gott diese Sehnsucht stillen und die schwachen Kräfte des Schreibers stärken möge, damit er tiefer und tiefer in die Geheimnisse der Offenbarungsworte eindringen könne. Gott wolle ihn vor Vermessenheit und Trug im Auslegen des heiligen Textes bewahren. Er möge ihm eine keusche Lust an der Schrift einflößen und ihn vor Selbstauschung und Irreführung anderer schützen; er soll ihn in der Tiefe, aus der er emporruft, erhören. Augustin bittet um Zeit und Muße, in die Geheimnisse der Offen-

⁷ „Gesetz und Propheten“ ist kurze Bezeichnung der alttestamentlichen Schriften.

⁸ Mit „necessitates servitutis“ ist auf die Obliegenheiten des bischöflichen Amtes hingewiesen.

barung einzudringen und daß er nicht vergeblich anklopfe. Wozu wären denn sonst auf so vielen Blättern (der Schrift) dunkle Geheimnisse verzeichnet? Der Herr möge vollenden, was er begonnen, und die bereits gewährten Gaben nicht verkümmern lassen. Mit dringenden Beweggründen bestürmt Augustin den reichen und gütigen Gott. Die Frucht des Forschens in der Schrift soll auch dem Nächsten zugute kommen. Das Offenbarungswort Gottes ist für Augustin der Gipfel aller Wonne; Gott hat ja bereits das Werk der Gnade an ihm begonnen und die Liebe in seinem Herzen entzündet. Zu Gottes Lobpreis soll nunmehr jeder Fund werden, den der Forschende erzielt (*confitear tibi, quidquid invenero*). Von neuem hebt er zu bitten an, daß der tiefere Sinn der Reden Gottes ihm erschlossen werde: „Ich beschwöre dich bei unserem Herrn Jesus Christus, deinem Sohne, dem Mittler zwischen dir und uns, ... bei ihm, in welchem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind“ (XI 1 f.). Bezeichnend ist auch XII 18, 27: „mihi ardenter confitenti“.

Die ausgehobenen Stellen werden genügen, um den gewaltigen, ja stürmischen Drang zu erkennen, von dem Augustin erfüllt ist, Gott nunmehr auf neue Weise Ehre und Lobpreis — per confessiones — darzubringen, nämlich auf dem Wege exegetischer Belehrung, die ihm als wahrer Gottesdienst erscheint und seiner eigenen Seele unbeschreibliche Beseligung gewährt. Mit dem Psalmisten hört er die Stimme des Lobes (Ps 25, 7) und trinkt über der allumfassenden Betrachtung der berichteten Wunderwerke Gott in sich hinein. Dem angedeuteten, bis in die consummatio saeculi reichenden Ausblick wird in den drei Büchern XI—XIII allerdings nicht mehr die voll entsprechende Ausführung gewidmet; Augustinus ist in den Confessiones über das erste Kapitel der Genesis nicht hinausgekommen. Über die Weitläufigkeit, zu welcher er in der Erklärung der ersten Bibelworte sich verleiten ließ, sagt er selbst: „Ecce, domine deus meus, quam multa de paucis verbis, quam multa, oro te, scripsimus! Quae nostrae vires, quae tempora omnibus libris tuis ad istum modum sufficient? Sine me itaque brevius in eis confiteri tibi et eligere unum aliquid, quod tu inspiraveris verum.“

Mit welch mächtigen, überwältigenden Empfindungen tritt Augustin an das Studium der Heiligen Schrift heran! Nicht nur, daß er es als seine Lebensaufgabe betrachtet, sich in sie zu versenken, er fühlt sich von ehrfurchtsvollen Schauern durchdrungen, von bebender Liebe ergriffen, wenn er in ihre Tiefen blickt, eine Stimmung, die ihn nicht etwa nur vorübergehend durchzuckt, sondern die Signatur seines inneren Lebens bestimmt. Hören wir ihn rufen: „Mira profunditas eloquiorum tuorum, quorum ecce ante nos superficies blandiens parvulis, sed mira profunditas, deus meus, mira profunditas! Horror est, intendere in eam, horror honoris et tremor amoris. Odi hostes eius vehementer; o si occidas eos de gladio bis acuto et non sint hostes eius! Sic enim amo eos occidi sibi, ut vivant tibi“ (XII 14). — Nach solchen Ergüssen über das Studium der Schrift wird es uns verständlich, daß Augustin damit Gott ebenso ein **sacrificium laudis** darbringen will wie **V 1 das sacrificium confessionum peccatorum**.

Man ist versucht, über diese und ähnliche Stellen manchmal zu schnell hinweg zu lesen, und doch ist jeder Satz mit aller Wucht gesprochen und verrät den lebendigsten Affekt, mit dem Augustinus auch diese späteren Bekenntnisse begleitet. Erwägen wir z. B. die Herzensausprache, die sich an die ersten sieben Worte der Genesis anschließt: Wunderbares, unfaßbares, urgewartiges Schöpferwort Gottes: „In principio“ — also wohl „in verbo tuo — in filio tuo — in virtute tua — in sapientia tua — in veritate tua — miro modo dicens et miro modo faciens! Quis comprehendet? Quis enarrabit? Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione?“ Was für ein Lichtblitz, der mittenhinein dem Betrachtenden aufleuchtet und sein Inneres erschüttert! Ein Erschauern in heiligem Schrecken und zugleich ein Aufflammen der Liebe erfaßt ihn.

Das eine insofern, als er sich dem Schöpfer gegenüber so klein, so unähnlich erkennt; das andere, weil er ihm doch wieder so nahe und so ähnlich ist. Die göttliche Weisheit, ja die Weisheit selbst ist es, die ihm mittenhinein blitzende Erleuchtung gewährt und das Nebelgewölk zerreißt, das ihn aufs neue wieder umhüllen würde, wenn er von Gott abfiele. Denn seine Kraft ist so sehr geschwächt, daß er selbst das Gute, das er in sich hat, nicht zu ertragen vermag, bis der Herr all sein Siechtum heilt (Ps 30, 11; 102, 3—5) (XI 9).

Mit XI 3 beginnt Augustin die „meditatio“ über Gen 1, 1, nicht ohne ein abermaliges Gebet „audiam et intellegam“ vorauszuschicken. Nach verschiedenen allgemeinen Reflexionen, wie Gott durch sein Wort die Welt erschaffen, verweilt er mit seinen philosophisch grübelnden Gedanken lange (c. 13—30) bei dem Begriff der Zeit und schließt mit einem Gebet. In B. XII stellt er sich verschiedene auf die Schöpfung bezügliche Fragen (zweifacher Himmel und zweifache Erde, Finsternis über dem Abgrund, gestaltlose Materie, verschiedene Meinungen über die Textworte der Heiligen Schrift usw.). In ähnlicher Weise setzt sich die Spekulation über einzelne Verse von Gen 1 fort, abwechselnd mit der allegorisch-mystischen Erklärung mehrerer Sätze desselben Kapitels. In c. 5 und 11 findet Augustinus ein vorzügliches Gleichnis der heiligen Dreifaltigkeit. Gegen Schluß des Buches folgt eine Wiederholung der ganzen Menschheitsgeschichte und eine gehobene Schilderung der „Ruhe Gottes in uns“. Zugleich sind beständige Anreden an Gott eingeflochten, welche zeigen, daß der Heilige auch bei diesen Betrachtungen nicht bloß den Intellekt, sondern auch das Herz sprechen läßt.

IV. Die Opferidee das einigende Band der drei Teile der *Confessiones*⁹.

Als Augustin daranging, die *Confessiones* niederzuschreiben, schwiebte ihm u. E. von Anfang an die Absicht vor, von zwei Gebieten heraus den Stoff zu den „Lobpreisungen“ Gottes zu entnehmen. Das eine Gebiet ist das moralische. Es umfaßt den Inhalt seines früheren, sündenbefleckten Lebens, das er in bitterer Rückerinnerung sich vorführt, um es vor Gott und der ganzen Welt

⁹ Vgl. meinen ausführlichen Artikel in ZAM 5 (1930) 234—245.

zu bekennen und die Erbarmungen des verzeihenden Gottes zu preisen (I—IX). Das zweite Gebiet liegt in der intellektuellen Sphäre und ist nach Zukunftsplänen orientiert. Es betrifft die absurden Lehrmeinungen der Manichäer über Gottes Schöpfung, von denen Augustin sich losgemacht, um nun ihnen gegenüber die beseligende Wahrheit der Offenbarung, die ihm aus den heiligen Schriften herausleuchtet, darzustellen. Auch hier will er Gottes Wort und Werk lobpreisen und bekennen. Sind es dort die Erweise der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, so sind es hier die Wunderwerke der göttlichen Weisheit und Allmacht, die ihn zum Lobpreis Gottes aufrufen (XI—XIII).

Bevor er jedoch die Ausführung dieses zweiten Hauptteils begann, kam er, wie oben gezeigt worden, den Bitten seiner Freunde nach und eröffnete ihnen den dermaligen Zustand seines Inneren (X). Auch da fand er wieder überreiche Ursache, Lobpreisungen Gottes in Form von „Confessiones“ anzustimmen. Denn der Bann des Bösen war gebrochen, er blickte ruhig zurück auf „das, was gewesen war“. Gegenüber den noch anhaftenden, allgemein menschlichen Schwächen obliegt er der weiteren aszetischen Vervollkommnung im festen Vertrauen auf den Mittler Jesus Christus, ohne dessen Gnade wir nichts können.

Durch alle drei Teile der Konfessionen hindurch zieht sich nun der schöne Gedanke, daß sie zusammen ein sacrificium laudis darstellen sollen. Noch mehr! Mit klaren Worten versichert uns der Heilige, daß er mit diesem Werke ein Gelübde erfülle, und er bittet um den himmlischen Beistand, um es recht zu erfüllen: „vovi tibi sacrificium confessionis in his litteris et oro, ut ex misericordia tua reddam tibi vota mea“ (Ps 21, 26) (XII 24). Gehen wir näher auf dieses bedeutsame Moment ein.

Den Gedanken, daß die Confessiones ein Opfer vor Gott sein sollen, spricht Augustin schon V 1 aufs deutlichste aus: „Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea et dicant: domine, quis similis tibi?“ (Ps 6, 3; 34, 10.) Die Zunge tut den Dienst der ausgestreckten Hand des Opfernden, die Zunge, welche von Gott gebildet und angeregt worden ist, seinem Namen das Bekennnis seiner Größe und seiner Barmherzigkeit abzulegen.

Im Eingang des 8. Buches bezeichnet Augustin die Erzählung, wie ihn Gott von seinen Banden befreit hat, wiederum in Anlehnung an die Worte des Psalmisten (Ps 34, 10) als ein sacrificium laudis. Die Wirkung der Lektüre der Confessiones wird ein Lobopfer, ein gemeinsames Lob Gottes seitens der Leser sein. — Nach der bitteren Selbstanklage (IV 1) betet Augustin: „Da mihi circuire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei et immolare tibi hostiam iubilationis.“ Die Rückerinnerung an jene bösen Tage, der Reueschmerz und der Hohn der Gottlosen wird ein Jubelopfer.

Hören wir weiter, wie Augustinus den Willen Gottes als das treibende Element bei der Niederschrift der Confessiones hinstellt.

„Ecce narravi tibi multa, quae potui et quae volui, quoniam tu prior voluisti, ut confiterer tibi, domino deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saecula misericordia tua“ (Ps 117, 1) (XI 1). Der heilige Lehrer bezieht sich hier auf den Inhalt der früheren Bücher; denn er bezeichnet als Inhalt der Bekenntnisse die großen Verirrungen seiner Vergangenheit, die ihm durch die ewig währende Barmherzigkeit Gottes verziehen worden. Das 11. Buch hat aber philosophische Spekulationen zum Hauptinhalt. Im Geiste des Verfassers schließt ein und derselbe Rahmen die verschiedenen Perioden seines Lebens und die zweifach gestaltete Lobpreisung Gottes ein (confessio laudis et confessio peccati). „Tu prior voluisti, ut confiterer tibi.“ Es war also Gottes Wille und Anregung, daß sich Augustin an die Niederschrift machte, und das unter Bindung durch ein Gelübde (vgl. unten). Auch XIII 1 ist der zuvorkommende Ruf Gottes erwähnt.

Der Begriff des „sacrificium (laudis)“ verbindet sich von selbst mit der bereits erwähnten Stelle XI 2, 3: „Confitear tibi, quidquid invenero in libris tuis et audiam vocem laudis (Ps 25, 7) et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tuum perpetuum sanctae civitatis tuae.“ Der gewaltige Ausblick, den das Geistesauge des Heiligen hier tut, die Zusammenschau der wunderbaren Taten Gottes vom Anbeginn der Schöpfung bis zum Ende dieser Welt und dem Eintritt in das ewige himmlische Jerusalem, läßt ahnen, daß er von vornherein in ähnlicher Stimmung und Gehobenheit alle Bücher zu schreiben beabsichtigte.

Augustin betrachtet die Abfassung der „Bekenntnisse“ als einen Opferdienst, den er Gott zu leisten hat, um dessen Barmherzigkeit zu preisen und zugleich den Mitmenschen zu nützen: „Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae¹⁰, et da quod offeram tibi.“ Das glühende Sehnen seines Herzens geht über die eigene Befriedigung hinaus und erstreckt sich auch auf das Wohl der Mitmenschen: „non mihi soli aestuat, sed usui vult esse fraternae caritati“ (XI 2, 3). — Die dringende Bitte, die er hier an Gott richtet, um ohne Vermessenheit und Lügenhaftigkeit die Geheimnisse der göttlichen Schriften zu durchforschen und zu deuten, lautet: „Domine, deus meus, intende orationi meae, et misericordia tua exaudiat desiderium meum... lux caecorum et virtus infirmorum statimque lux videntium et virtus fortium, adtende animam meam et audi clamantem de profundo.... Largire inde spatium meditationibus nostris in abdita legis tuae neque adversus pulsantes claudas eam.“

Was Augustinus schon im Anfang des Werkes (I 15) sagt: „Tibi serviat quod loquor et scribo et lego et numero“, verspricht er Gott aufs neue, indem er seine Dienstbeflissenheit gegen alle Brüder bekräftigt, die seiner Mutter Monika am Altare gedenken wollen: „Inspira servis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, quibus et corde

¹⁰ Der Ausdruck „famulatus“ ist in der liturgischen Sprache sehr häufig.

et voce, et litteris servio, ut quotquot hoc legerint, meminerint ad altare tuum Moniae" (IX 13, 37). Ähnliches enthält u. a. die schöne Stelle X 4, 6. Augustin bezeichnet hier die Leser, die er für die weiteren Bekenntnisse wünscht: „Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere.“

Augustin glaubt also dem Willen Gottes entgegenzukommen, wenn er sich um die tiefere Erkenntnis des Schöpfungsberichtes bemüht. Das anmutige, originelle Bild von den Hirschen, die ihre Wälder haben, um sich dorthin zurückzuziehen, dort zu weiden, zu ruhen, zu ruminieren, illustriert des Verfassers hohe Einschätzung des Bibelstudiums. Immer wieder betet er, dürstend nach Erleuchtung: „O domine, perfice me et revela mihi eas. . . Da quod amo: amo enim. Et hoc tu dedisti. Ne dona tua deseris nec herbam tuam spernas sitientem. . . Domine, miserere mei et exaudi desiderium meum.“ Die glühende Sehnsucht, die ihn erfüllt, erstreckt sich nicht auf irdische Güter und Ehren, sondern auf das tiefere Eindringen in den Sinn der Offenbarung (XI 2, 3 f.). Die heiße Gebetsstimmung, die in den Zeilen der früheren Bücher weht, nimmt, ohne abzuflauen, jetzt eine andere Richtung. Waren es dort die Erbarmungen Gottes, welche dem Schreiber das „ne deficiam in confitendo“ auf die Zuge legten, so ist es jetzt die ahnungsvolle Schau in die Tiefen der göttlichen Machtweise, die seinen nach Wahrheit verlangenden Geist gefesselt hält. Jetzt gilt es eine „confessio fidei“, eine Lobpreisung Gottes auf Grund der biblischen Berichte, deren wir durch Moses gewürdigt worden sind. Jetzt zielt die dringliche Bitte nicht mehr auf Verzeihung, sondern auf Erleuchtung: „Qui illi servo tuo [Moysi] dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere“ (XI 3; vgl. XII 10 und verwandt damit X 43, 70).

Den vorbereitenden Beweismomenten ist nun die Krone aufzusetzen durch den Hinweis auf die wichtige Stelle XII 24, wo Augustin davon spricht, daß man nicht ohne weiteres als den Sinn des Bibelwortes (Gen 1, 1) gerade diese oder jene Deutung ausgeben dürfe. Hier bekennt er über seine eigene Ansicht: „Ecce enim, deus meus, ego servus tuus, qui vovi tibi sacrificium confessionis in his litteris et oro, ut ex misericordia tua reddam tibi vota mea, ecce ego quam fidenter dico. . .“ Die Stelle steht gegen Ende des vorletzten Buches, inmitten der theologisch-mystischen Spekulationen über das Schöpfungswerk. Sie bezieht sich allzumal auf die Confessiones, an welchen Augustin noch immer schreibt (in his litteris) und die er als ein Gott darzubringendes Opfer gelobt hat. Im Gefühl der eigenen Schwäche ruft er mit dem Psalmisten (Ps 21, 26) die göttliche Barmherzigkeit an, um der Erfüllung des Gelübdes gerecht zu werden. Gegenstand des Gelübdes sind nicht bloß die letzten drei Bücher, sondern das ganze Werk, nicht bloß das Bekenntnis seiner Schuld und des göttlichen Erbarmens, sondern auch das Bekenntnis des Glaubens an die Geheimnisse der Offenbarung, die er in heißem Ringen seines spekulativen Geistes zu erschließen sich anschickte. Erkennen wir nicht in diesem Gelübde einen Widerhall der Eingangsworte des ganzen Werkes: „Magnus es, domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare

te vult homo, aliqua portio creaturae tuae et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis“ (Ps 144, 3; 146, 5)? Ist nicht schon hier der Wille angedeutet, Gott ebenso eine „confessio laudis“ wie eine „confessio peccati“ darzubringen? — Jetzt, wo das begonnene Werk sich dem Ende zuneigt, gedenkt Augustin mit ausdrücklichen Worten des Gelübdes, durch das er sich zu einem bis dahin unerhörten Akte einer offenen Beichte und zu einer Deutung der Großtaten Gottes in der Weltgeschichte verpflichtet hat, und er erfleht den göttlichen Beistand, das Gelübde auch recht zu erfüllen¹¹.

Ziehen wir die Schlußfolgerungen aus dem bisher Gesagten: Augustinus hat sich von Anfang an seine „Confessiones“ in der zwiespältigen Form gedacht, daß sie ebenso sehr als Bekenntnisse seiner Schuld und Sühne wie als Erschließungen des Sinnes göttlicher Offenbarung zum Lobpreis Gottes werden sollten. So sagt er es in den Retraktionen; vgl. XI 1: „dixi et dicam“. Daher das Anerbieten eines „sacrificium laudis“, das er auf Grund eines Gelübdes mit diesem einzigartigen Werke Gott darbringen will. Wie ihn der Wille (die Gnade) Gottes dazu gedrängt hat, so erneuert er von Buch zu Buch die Bitte um den göttlichen Beistand, um „Licht“ und „Kraft“, damit er das Gelübde auch geziemend erfülle. Seine Absicht ist ferner dauernd darauf gerichtet, Herz und Geist der Leser anzuregen und aufzurichten.

Abgesehen von formalen Übereinstimmungen werden die letzten drei Bücher auch inhaltlich den früheren dadurch angeglichen, daß besonders im 13. Buch durch die allegorisch-mystische Deutung des Schrifttextes das affektive Element wieder stark hervortritt. Augustin spricht abermals aus der Fülle seines Herzens über Gottes Güte und Liebe, wenn er z. B., „Widersacher“ in der Interpretation beiseite lassend, das „Schweben des Heiligen Geistes über den Wassern“ als den Zug der Liebe nach oben (XIII 7), die Schöpfung der Welt als ein Bild der Gründung der Kirche (XIII 12), das Firmament als ein Buch von keuscher, sanften Gehorsam erzwingender Reinheit (XIII 15, 17), die Worte Gen 1, 24 auf die apostolisch wirkenden Diener Christi deutet (XIII 21). Ein Gebet um die Ruhe in Gott, um einen ewigen Sabbatfrieden, der durch den siebenten Tag angedeutet ist, schließt die Bekenntnisse ab (XIII 35), die überhaupt von dem Sehnsuchtschrei nach Frieden in Gott widerhallen.

Freilich gesteht der Heilige, daß in diesem Schlußteil (B. XI—XIII) der Stoff übermäßig groß und tief zu werden beginnt; aber er will wenigstens etwas bieten: „si totum tibi confiteatur vox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit?“ (XII 6.) In stilistischer Hinsicht zeigen die B. XI—XIII

¹¹ Der Psalmist versteht an der hier von Augustin benutzten Stelle (Ps 21, 26) unter „vota“ wirkliche Gelübde-Opfer.

ohne Zweifel einen gewissen Mangel an streng geordneter Gedankenabfolge, übermäßige Digressionen und sprunghafte Aphorismen. Das mächtige, anhaltende Pathos von B. I—IX kommt aber gelegentlich auch in den drei letzten Büchern wieder zum Durchbruch. Hindernisse äußerer Art mögen wohl sich eingestellt und die vollkommene Durchführung des Gesamtplanes vereitelt haben. Die hochgestimmte Erwartung XI 2, 3: „Confitear tibi quidquid invenero in libris tuis... et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio... usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae“, ist in den Confessiones bruchstückweise, in der Civitas Dei (vollendet 426) erst abschließend erfüllt worden.

„Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion¹.“

Zu einer religionsgeschichtlich bedeutsamen Frage.

Von Gerhard Hartmann S. J.

Von vornherein sei einem Mißverständnis vorgebeugt: Wer etwa, wenn auch nebenher, eine Erörterung darüber erwartete, wie die Magier Mt 2, 1 ff. aufzufassen seien, der käme nicht auf seine Rechnung. Der Titel des Buches selbst weist freilich schon darauf hin, daß der Begriff „Magier“ im Altertum für den, der sich nicht nur aus populärer Schundliteratur unterrichtete, auf die Hüter persischer Religionsweisheit eingeschränkt erschien. Aber die Fragestellung des Buches zielt doch bewußt auf Entwicklungen, die Jahrhunderte vor Christus liegen.

Und die Frage, die hier von Messina aufgeworfen wird, ist nicht nur bedeutsam durch die Beziehung, die sie unmittelbar ausdrückt. So wichtig es scheinen mag, Klarheit darüber zu gewinnen, welche Stellung die späteren Religionsdiener der persischen Religion, die Träger und Hüter der wichtigsten religiösen Literatur Iraniens, wohl ursprünglich zu dem religiösen Reformator der Vergangenheit eingenommen haben, noch anregender ist doch die hier gestellte Frage durch die verwickelten Grundfragen, die sie aufrütteln muß: die Frage nach den religiösen Urverhältnissen der Meder und Perser, die Frage nach dem Verhältnis der zarathuštrischen Reform zu diesem Urzustand einerseits und anderseits die nach ihrem eigenen Schicksal in der Auseinandersetzung mit der Volksreligion. Besonderes Interesse gewinnt dann dieses ganze Fragenbündel noch durch den — wirklichen und behaupteten — Einfluß der persischen Religionsentwicklung sowohl auf die religiösen Vorstellungen Israels als auch auf die mandäische Religionsgemeinschaft (und damit nach neuestens wiederholten Be-

¹ Messina, Giuseppe, S. J. (Scripta Pontificii Instituti Biblicali) gr. 8° (102 S.) Roma 1930, Pontificio Istituto Biblico. L 17.—

hauptungen auf die Entstehung des Christentums) sowie auf den Mithraskult, der später dem Christentum den Boden streitig zu machen suchte.

Die Erörterung dieser Fragen hat im letzten Jahrzehnt eine neue Belebung erfahren. Wie wenig eine Einigung erzielt worden ist, mag man etwa in den Artikeln C. Clemens in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encycl. der Class. Altertumswissenschaft* über „*Magoi*“ (XIV 1 Sp. 509—518) und „*Mazdaismus*“ (Supplementband V Sp. 679—704) ersehen, die freilich mehr die eigene Ansicht des Verfassers nochmals zusammenstellen und zu rechtfertigen suchen, als daß sie ein Gesamtbild der verschiedenen Anschauungen und ihrer Begründungen gäben. Clemens stimmt übrigens in dem letzteren Artikel weitgehend den Ansichten Messinas bei.

Die Schwierigkeiten einer befriedigenden Lösung sind in den Quellen zu suchen. Die einheimischen Nachrichten haben den Nachteil, daß sie (so, wie sie uns vorliegen) nur einen Bruchteil dessen ausmachen, was vorhanden war, und dazu noch Aufzeichnungen aus sehr später Zeit sind. So sicher es ist, daß alte und älteste Bestandteile nach Überlieferung wie Formulierung vorliegen und daß die hymnenartigen Gathas den Urbestand ausmachen, so wenig ist die literarkritische Sichtung im einzelnen durchgeführt. Konnte doch noch vor wenigen Jahrzehnten ein so verdienstvoller Iranist wie Darmesteter die Entstehung der Gathas auf das erste vorchristliche Jahrhundert, alles andere auf spätere nachchristliche Zeit festlegen. Vom Wissen der sammelnden parsischen „Tradition“ aber meinte E. Meyer in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (42 [1909] 2 Anm.): „Sie ist das elendeste, was mir überhaupt von pseudohistorischer Überlieferung bekannt ist.“ — Die Nachrichten des klassischen Altertums hat C. Clemens dankenswerterweise zusammengestellt („*Fontes historiae religionis persicae*“, Bonn 1920) und zu würdigen gesucht („*Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*“ im 17. Band „*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*“ 205 ff., Gießen 1920). Hier haben wir die Merkwürdigkeit, daß die ältesten und am meisten gesicherten Zeugen, insbesondere Herodot, wohl die Magoi als die allgemein anerkannten Kultdiener im medisch-persischen Kult kennen, aber des Zarathuštra (Zoroaster), der doch selbst nach dem spätesten Ansatz schon Jahrzehnte vorher gelebt hätte, und des „Weisen Herrn“ (Ahuramazda) mit keinem Wort Erwähnung tun, wie denn umgekehrt die altehrwürdigen Gathas formell die Magier nicht kennen. Das ist um so verwunderlicher, als Darius I. in seinen Felsinschriften sich zur Verehrung Ahuramazdas bekennt und die Magier schon am Hofe des Kambyses eine Vorzugsstellung einnahmen (Herodot III 61). Ebenso auffällig ist der Tatbestand, daß die älteste griechische Literatur keine sicher bezeugte Namenszusammensetzung mit dem im Awesta so gepriesenen ātarš, dem heiligen Feuer, für Perser oder Meder kennt bis auf den Statthalter Atropates zur Zeit Alexanders,

während das Awesta wieder nichts von den mit Mithra zusammengesetzten Namen weiß, die schon nach Herodot bei Medern (der medische Rinderhirt Mitrabates Pflegevater des Kyros, I 116, und der medische Reitereiführer Armamithras unter Xerxes, VII 88) wie Persern (Mitrobates, persischer Satrap unter Kambyses, III 120 ff.) üblich waren, freilich weder unter den sieben vornehmsten, dem Achämenidenhaus verwandten Familien noch in den altpersischen Inschriften bis auf Artaxerxes II. vorkommen. Die späteren griechischen und lateinischen Zeugen bieten teils Phantastereien, teils echte Darlegungen solcher Verhältnisse, die schon das Ergebnis längerer Entwicklung und starker Verwischung des Ursprünglichen sind. Da aber, wo sie ältere Zeugnisse weitergeben, ist es meist sehr schwer, die verschiedenen Zeugenschichten säuberlich voneinander zu trennen.

An dem letzteren Punkt sucht nun der Verf. des vorliegenden Buches einzusetzen. Er geht von einem verhältnismäßig späten Zeugnis aus, von der Erörterung, die Plinius in der *Nat. hist.* 30, 1 ff. sozusagen zufällig über die Geschichte der Magie anstellt, unter offensichtlicher Benutzung von Vorlagen. M. glaubt einerseits — unter Verwertung der Forschungen M. Wellmanns — über Apion und Anaxilaos von Larissa hinweg Mitteilungen des Bolos-Demokritos (etwa 200 v. Chr.) erschließen zu können, anderseits aber das Zeugnis des Hermippos zu gewinnen, dem gute Quellen zur Verfügung gestanden hätten; er habe nämlich sowohl Philosophen wie Eudoxos, Aristoteles und Theopompos als auch Historiker wie Xanthos und Dino, die mit persischen Gewährsmännern in Verbindung gestanden, benutzt, ja er könne sogar mit der Übersetzung echter zoroastrischer Schriften bekannt geworden sein, wobei der Verf. freilich nicht leugnet, daß Hermippos auch unechte derartige Schriften benutzt habe! — Die so erschlossenen früheren Zeugnisse bieten dann M. folgendes Bild:

Die Magier gehen auf Zoroaster selbst zurück. Dieser ist belehrt worden durch Azonaces (zu lesen statt Agonaces!) = *ā-zānak* (der „tüchtig Weise“) = Ahura-Mazda (der „Weise Herr“). Seine Heimat ist Persien, jedoch nicht im engeren Sinn zu nehmen (Medien).

Gaumata (der falsche Smerdis), Ostanes, Gobryas sind Nachfolger des Zoroaster. Nach dem Xanthos-Zeugnis bei Diogenes Laert. prooem. 2 hätte Zoroaster 600 Jahre vor dem Xerxes-Zug, also etwa 1080 v. Chr. gelebt. (Der Verfasser muß freilich zugeben, daß die andere Reihe von Zeugen, auf die sich Hermipp stützt [Eudoxos, Aristoteles u. a.], die phantastische Zahl 6000 Jahre vor Plato, bzw. 5000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg angibt!)

Die Magier besitzen hervorragende Lebensweisheit und pflegen einen lauteren Kult der Götter. Spätere (Porphyrios u. a.) bezeugen, daß sie sich beeifern, ein heiliges Leben zu führen, daß sie sich in der Kenntnis und Verehrung des Gottes auszeichnen, daß sie die Wahrheitsliebe vor allem hochschätzen und einschärfen, daß sie Lehrer der Staatskunst und Erzieher der Könige sind. Ihre Lehre scheint an den

Monotheismus anzuklingen, während sie doch wieder klar einen Dualismus von Gut und Bös bekennen. Abwechselnd herrschen 3000 Jahre lang der Urheber des einen und des anderen, und wieder 3000 Jahre kämpfen sie miteinander um die Herrschaft, bis schließlich das böse Prinzip erliegt. Am Ende werden die Menschen auferstehen und unsterblich sein.

Des weiteren nimmt dann M. an, daß die persischen Magier mit der Eroberung Babylons unter chaldäischen Einfluß gekommen seien, und daß später weitere Vermischungen der ursprünglichen zarathuštrischen Lehre mit der iranischen Volksreligion erfolgt sei. Aus der mittelpersischen Literatur erschließt er aber, daß sich die Magier der Gegensätzlichkeit gegen die chaldäische Zauberei auch später bewußt geblieben seien.

Eine überaus wichtige Untersuchung widmet nun M. der Frage nach der Bedeutung des Wortes Magoi: Formell kommt das Wort in den Gathas überhaupt nicht, in den jüngeren Teilen des Awesta nur einmal in der Zusammensetzung *moghufibš*, was „Magierfeind“ bedeuten soll, vor. Wohl aber erscheint zu mehreren Malen das Substantiv *maga*, dessen Bedeutung freilich umstritten ist. M. gibt nun dafür die sehr ansprechende Erklärung „Gabe“ im Sinn der religiösen Lehre, die Zarathuštra empfangen hat und weitergibt. Moghu glaubt er als jungawestische Adjektivbildung zu *maga* nachweisen zu können im selben Sinne wie *maga-van* nach der Sprache der Gathas = „Besitzer der hl. Lehre“. Wer diese Etymologie anerkennt, der kommt natürlich an dem Zugeständnis nicht mehr vorbei, daß die Magier nicht nur von Anfang an Zarathuštrier, sondern ihrem Namen nach einfach die eigentlichen Jünger der „Lehre“ und Zarathuštra sozusagen der Urmagier war. Folgerichtig kommen dann die Magier auch als medischer Stamm, wie Herodot sie bezeichnet, nicht mehr im Betracht. M. sieht in ihnen, sowie in den übrigen von Herodot genannten Stämmen, lediglich Stände. Priester konnten die „Anhänger der Lehre“ natürlich ebenso wenig von Anfang an gewesen sein, da nicht alle Mitglieder einer Religionsgemeinschaft das Priestertum als Sonderfunktion ausüben können: M. denkt sich die Entwicklung so, daß sie zunächst die Träger der philosophisch-theologischen Geheimlehre des Meisters blieben, aber zugleich als Verbreiter der sozialen Reformauffassungen und allgemeiner, mehr geläuterter Gotteslehre im Sinn des Zarathuštra tätig waren; als sie sich dann später bei weiterer Ausbreitung ihrer Lehre der religiösen Volksauffassung anpassen und auch die Opfer pflegen mußten, da seien die priesterlichen Funktionen so in den Vordergrund getreten, daß der Name Magier zur Bezeichnung der Priester geworden sei. Schon im 4. vorchristlichen Jahrhundert hat dann, so meint der Verf., durch das immer stärkere Einwirken der alten volkstümlichen Götterauffassungen eine sehr starke Umbildung des ursprünglichen Mazdaismus stattgefunden.

Ohne Zweifel hat M. das Verdienst, die oben in ihrer Bedeutung

gezeichnete religionsgeschichtliche Frage durch seine Untersuchung kräftig gefördert zu haben. Sehr richtig hat er erkannt, daß in das Gewirre der Quellen durch Aufdeckung der Zusammenhänge und Abhängigkeiten, ein gestaltendes Prinzip eingeführt werden muß, und er hat zur Durchführung dieses Grundsatzes einen kräftigen Anfang gemacht. Es hätte aber hier noch mehr geschehen können. Der Verfasser selbst hat darauf hingewiesen, daß durch die Neupythagoreer, vorab Bolos-Demokritos (etwa 200 v. Chr.), ein neues Interesse für Berichte über die Magier geweckt, aber auch viel Verwirrung durch Fälschungen angerichtet wurde. Dagegen hat er in keiner Weise versucht, in die Zusammenhänge der späteren Berichte hineinzuleuchten, besonders in die mit dem dritten nachchristlichen Jahrhundert ^{aus} auflebende Berichterstattung über Magier und persische Religion, obwohl er selbst deren Darstellung seinem oben gezeichneten Bild der persischen Religion zugrunde legt. Was Jos. Marquart (er schrieb sich zuletzt Markwart) dazu beigebracht hat, besonders im 6. Supplementband des „Philologus“ (Göttingen 1891–93) 501–658: „Die Assyriaka des Ktesias“, bedarf trotz der Fülle trefflicher Beobachtungen sehr der Ergänzung, zumal da Marquart später in wichtigen Punkten seine eigenen Ansichten umgestoßen hat! Porphyrios z. B. gibt in seinem Bericht über Magier und Mithrasmysterien zwar nur Eubulos und Pallas, von denen wir leider gar nichts wissen, als Gewährsmänner an; es fragt sich aber, ob nicht hier oder wenigstens an anderen Stellen auch Bardesanes, den er nur eine Nummer später (De abstinentia IV 17) als Quelle für seine Beschreibung der Brachmanen angibt, Einfluß ausgeübt hat. Auf jeden Fall haben neben älteren Werken wie Ktesias, neben denen der Neupythagoreer und den eben erwähnten, die vollständig verlorengegangen sind, die damals noch nicht weit zurückliegenden Berichte des Bardesanes stärkeren Einfluß ausgeübt. Hippolyt kennt ihn, Eusebius hat uns ein ganzes Kapitel erhalten, aus dem ebenso die pseudoklementinischen Recognitiones wie Caesarius, Bruder des Gregor von Nazianz, abgeschrieben, und noch Theodoret von Cyrus röhmt sich, neben der Schrift gegen das Fatum und gegen Marcion „nicht wenige“ seiner Schriften kennengelernt zu haben (Haer. fabul. compend. I 22; MG 83, 372). Wie wichtig auch solche späteren Gewährsmänner für die Würdigung früherer Verhältnisse sein können, dafür nur einige Beispiele. Wenn Zoroaster in verschiedenen Zeugnissen ein Baktrer genannt wird, so ist es religionsgeschichtlich gar nicht bedeutungslos, daß in dem von Eusebius überlieferten Kapitel des Bardesanes Verhältnisse bei den Baktrern geschildert werden, welche auf Einflüsse eines mutterrechtlichen Kulturkreises schließen lassen (Praep. evang. VI 10; MG 21, 469). Ebensowenig ist es belanglos, wenn Bardesanes Meder und Perser zwar unterscheidet, die Magier aber, die er Magusaioi nennt, mit den Persern zusammenstellt als Hüter der Inzestheiraten. Nach dem Herausgeber Herm. Köchly gehört auch dem 3. Jahrhundert an (zwischen 222–235) Buch VI des Pseudo-Manetho (Manethonis

Apotelesmaticorum... libri VI), in dem V. 472—475 die „magoi“ in Unterscheidung von Sehern, Sterndeutern, Vogel- und Opferbeschauern als die bezeichnet werden, „die mit unaussprechlichen Gesängen die Götter rufen“. Wenn ihnen nun auch sonst gerade diese besondere Macht über die Götter durch ihre Gesänge zugeschrieben wird, so ist die Erwähnung „der Gebete des Zarades“ (*τὰς Ζαραδείος ὀρομαζομένας εὐχάς*) für eine literargeschichtliche Frage, die auch M. behandelt (33 f.), von besonderer Bedeutung: Wir finden diesen Ausdruck in einer „Abschwörung des Manichäismus“, welche als Anhang zu den Recognitiones des Ps.-Clemens MG 1, 1462 beigefügt ist.

Anderseits dürfte die Bedeutung der aus Plinius erschlossenen Quellen von M. doch wohl überschätzt sein. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich der Verf. hier wie auch sonst in dieser Arbeit zu unbesorgt in die Gefolgschaft Markwarts begeben hat, der in den „Untersuchungen zur Geschichte von Eran“ (II 211) die Echtheit des in Proem. 2 bei Laert. Diog. vorliegenden Xanthos-Berichtes ebenso entschieden verteidigt, wie er sie in „Die Assyriaka des Ktesias“ (530) gelegnet hatte. Es ist darum um so auffälliger, daß sich eine Anmerkung unseres Buches (87) für die Ablehnung des Xanthos-Zeugnisses (über die Inzestheiraten der Magier) bei Clem. Alex. Strom. III (die Stelle steht nicht III 11, 1 sondern III 2, 1) auf dieselben von Markwart angeführten Gründe (Assyriaka 530 ff.) beruft, durch die derselbe seine frühere Behauptung von der Unechtheit des Xanthos-Berichtes bei Laert. Diog. zu stützen gesucht hatte! Jedenfalls aber wird noch manchem anderen gar nicht einleuchten, daß die dürftigen, dazu noch unsicher abgegrenzten Texte älterer — aber doch nach Herodot lebender — Schriftsteller, welche aus viel jüngeren erschlossen werden, den „unverkennbar zarathuštrischen Charakter“ der Magier erweisen sollen.

Demgegenüber ist das Zeugnis Herodots, das oft gerade in den scheinbar nebensächlichen, kleinen, aber bestimmt gezeichneten Zügen am wichtigsten ist, nicht nur unterschätzt, sondern in der Herausarbeitung des Gesamтурteils einfach beiseitegeschoben. Erst sozusagen nachträglich, nachdem der Verf. sich aus den oben gewürdigten Quellen schon sein Urteil gebildet, läßt er hier und da einmal ergänzend und, nach Möglichkeit, bestätigend den Vater der Geschichte zu Worte kommen, um schließlich sein Wissen um die persischen Religionsverhältnisse als ein auf die Volksreligion beschränktes hinzustellen; seine Erkundigungen hätten deshalb über die Magier weniger erfahren, weil diese, erst durch Kyros amtlich eingeführt, damals noch „beim Volk sehr wenig Erfolg“ gehabt. Dieses Vorgehen und diese Auffassung sind eingestandenermaßen von der Erwägung beeinflußt, daß Herodot von dem in den Dariusinschriften genannten Ahuramazda nichts erwähnt, und müssen wohl, da die ursprüngliche Zugehörigkeit der Magier zur zarathuštrischen Reform gerade in Frage steht, als methodisch unzulässig bezeichnet werden, zumal da die von Herodot berichteten Tat-

sachen ein ganz anderes Bild von dem — nach der Schilderung — offenbar schon lang geübten Einfluß der Magier auf das Volk zu geben scheinen. Herodots Zuverlässigkeit ist gerade durch die überraschende Bestätigung der von ihm mitgeteilten Namen der gegen den falschen Smerdis Verschworenen in der Inschrift von Behistan so ins Licht gerückt, daß bei einer Untersuchung über die Magier erst einmal all seine Mitteilungen planmäßig zusammenzufügen und zu würdigen sind. Und da wird man seine Behauptung, die Magier seien ein medischer Stamm, zunächst als Tatsache hinnehmen müssen. Ir gendetwas Stichhaltiges dagegen ist bis heute nicht vorgebracht worden; es paßt nur nicht gut zu der Annahme, die Magier seien — selbst ihrem Namen nach — die Uranhänger Zarathuštras. Die Behauptung von der Unersweisbarkeit der anderen von Herodot genannten Stämme (77) trifft für die, auch Arrian, Curtius Rufus, Strabo bekannten, Parätacener schon gar nicht zu und ist allgemein überhaupt kein Gegengrund. Ubrigens würden selbst die sprachlichen Erklärungen, die Oppert von den bei Herodot aufgeführten medischen Stämmen zu geben suchte (z. B. die Budioi = „Ackerbauer“, die Busai = Autochthone, die Ari-zantoi = „von edlem, d. i. arischem Geschlecht“) und die M. im Prinzip als berechtigt und wie eine Gegeninstanz gegen Herodot ansieht, eine Übereinanderschichtung verschiedener Stämme, selbst Völker, aber nicht einfach Stände bezeugen. — Der Einspruch gegen Herodot aber, er habe die, nach ihm der persischen Stammesreligion fremde, von Assyriern und Arabern übernommene Mondgöttin, von jenen als Mylitta (wohl Muallidtu, die Helferin bei der Geburt oder Baalat, so wie Merdis statt Bardija), von diesen als Alitta (wohl Alilat), von den Persern als Mitra bezeichnet, mit dem persischen Mithras verwechselt, sollte doch vor dem bescheidenen Bekenntnis zurückstehen, daß wir über diese Verhältnisse zur Zeit Herodots viel zu wenig wissen; man denke nur an das oben erwähnte Fehlen der Mithras-Zusammensetzungen in den alt-persischen Inschriften, sowie das Fehlen jeglichen einheimischen Götternamens, das uns im Zusammenhalt mit Herodot I 131 (oberster Gott = der gestirnte Himmel — als welcher nach neuesten Forschungen Hertels, „Die Sonne und Mithra im Awesta“, gerade Mithra verehrt wurde — ohne Nennung eines einheimischen Namens!) den Zweifel nahelegt, ob überhaupt damals die Nennung der Götter mit Namen so üblich war wie bei den Griechen. Wenn Herod. I 131 Alilat zu lesen ist, woran doch nach Ausweis von III 8 kaum ein Zweifel sein kann, dann kam es ihm offenbar nicht auf den Gleichklang oder gar die Gleichheit des Namens an, sondern nur auf die Gleichheit der Funktion als Göttin, und das wird eben auf persisch Mitra als Titel, nicht als Name, ausgedrückt haben entsprechend den beiden anderen Ausdrücken, die ja auch Titel, nicht Namen, sind zur Bezeichnung der großen Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin. M. erwähnt selbst kurz (80) die Tatsache, daß Mithra ja auch früher nicht sowohl unter diesem seinen Namen, als vielmehr unter dem Titel des Baga verehrt wurde.

Im ganzen wird man also wohl sagen müssen, daß die Basis der Untersuchungen bezüglich der griechisch-lateinischen Zeugnisse, aber auch allgemein, zu wenig breit ist, um einen sicheren Aufbau zu gewährleisten. Die Beurteilung der sprachlichen Herleitung des Wortes Magier muß ich dem iranistischen Fachmann überlassen. Aber mag auch die jungawestische Suffixbildung mit -u trotz der etwas dürftrigen Belege (Verf. kann nur zwei Beispiele anführen) zu Recht behauptet werden, so ist doch schwer einzusehen, wie ein Wort als jungawestische Bildung erklärt werden kann, dessen Inhalt nach der Worterklärung selbst als Urbegriff der zarathuštrischen Bewegung zu gelten hat.

All diese Ausstellungen möchten nur das große Interesse an den vom Verf. angeregten Fragen, über die sich ja unter den Fachleuten keinerlei Einigung herstellen ließ, bekunden und zu weiterer Forschung anregen. Und hier dürfte auch einmal die Frage am Platze sein, ob das ganze behandelte Problem nicht großenteils ein ethnologisches und mehr, als bisher geschehen, unter Berücksichtigung der kulturhistorischen Methode zu behandeln ist. Als der Punkt, an dem der wissenschaftliche Hebel ansetzen muß, dürfte da die Erörterung der Verwandtschaftsheimat zu gelten haben. Hier liegt offenbar ein Element vor, das irgendwie Beeinflussung durch den (von W. Schmidt) sogenannten freimutterrechtlichen Kulturkreis andeutet, der selbst ja schon wieder eine Kulturmischung darstellt. Angesichts unseres heutigen ethnologischen Wissens ist es jedenfalls unmöglich, die den Griechen und Römern so auffällige Sitte der Perser auf die persönliche Laune eines Herrschers (Kambyses) zurückzuführen. Richtig wird an der Darstellung des Herodot (III 31) dieses sein, daß Kambyses die durch Kyros und seinen Vater (die, wie es scheint, aus politischen Gründen eine Tochter des Mederkönigs geheiratet hatten) unterbrochene Gewohnheit wieder aufgenommen hat, aber auch das andere, daß eben das Volk der Meder und wohl auch das der Perser als solches diese Gewohnheit ursprünglich nicht hatte. (Wohlbemerkt sind dabei nach der Darstellung des Herodot diejenigen, welche mit dem Brauch der Geschwisterheirat nicht vertraut sind, persische Richter, nicht Magier.)

Selbstverständlich schließt sich hier sofort die andere Frage nach der verwandtschaftlichen Stellung der Kyrosfamilie bzw. der Achämeniden zum Perservolk an. F. C. Andreas hat auf dem Orientalisten-Kongreß zu Hamburg 1902 die Ansicht vorgetragen, Kyros, dessen Name wie in seiner zweiten Keilschriftgattung und im Babylonischen eigentlich Kuraš lautete, sei nicht Arier, nicht Perser, nicht Achämenide gewesen, sondern habe eben einem eigenen Volk von Anšan, über das er ja ursprünglich König war, angehört, den Xuvaža (Chuzistan, griech. *Oὐξιῶν*). Erst Kambyses sei von mütterlicher Seite her Achämenide (Verh. des XIII. Intern. Orient.-Kongresses, Hamburg, September 1902; Leiden 1904, 93 ff.). C. F. Lehmann hat in der Diskussion den nicht-iranischen Namen zugegeben, die Folgerungen daraus aber abgelehnt, indem er als genügende Erklärung eine Mutter des Kyros aus dem

nichtarischen anšanischen Fürstenhaus annahm (ebd. 98). Die Gründe Andreas' sind jedoch noch nicht nach jeder Seite hin gewürdigt, und die Frage ist darum heute wie damals unentschieden. Es besteht übrigens die dritte Möglichkeit, daß die Achämeniden bzw. die sieben Familien der Verschworenen in ihrer Gesamtheit zufolge eines nichtarischen Einschlages eine eigene Stellung im persischen Volk einnahmen. Daß irgendeine Übereinanderschichtung der Bevölkerung verschiedener Abkunft vorhanden war, ergibt sich deutlich aus Herodot I 134. Daß gerade jene sieben Familien auch der Abstammung nach eine Sonderstellung eingenommen haben, könnte man einerseits aus ihrer besonderen Beziehung zueinander und Heirat untereinander (Herod. III 84), anderseits aus der Geschwisterehe der Achämeniden schließen. Schon Ed. Meyer hatte von Anfang an in seiner „Geschichte des Altertums“ I 2 § 167 in der ägyptischen Geschwisterehe den libyschen Einschlag und den Einfluß seiner „mutterrechtlichen“ Gewohnheiten erkannt, wie er auch mit Recht (§ 11) bei den irischen Stämmen, in Sparta und auf Kreta gleichartige Einflüsse vermutete. Eine gute Zusammenstellung des hier nächstliegenden Materials hat dann zuletzt Erich Kornemann gegeben in „Orient und Antike“ 4: „Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur“ (Heidelberg 1927). Er verweist darauf (21, auch Anm. 65), daß die Verwandtschaft der Ägypter mit den Libyern auch insofern das Problem beleuchtet, als sich nach G. Möller (ZDMG 78 [1924] 36–60: „Die Ägypter und ihre libyschen Nachbarn“) bei den Nachkommen der Libyer, z. B. bei den der Berberrasse entstammenden Königen von Tenerife, die Geschwisterehe findet. Zur Erklärung entsprechender Gewohnheiten in Vorderasien denkt Kornemann vor allem an das Matriarchat der Karer, die wohl ihrerseits in einen größeren Zusammenhang mutterrechtlich organisierter, vorarischer Mittelmeervölker einzurordnen sind. Noch näher scheint vielleicht auf den ersten Blick unser Problem zu berühren der Hinweis auf F. W. König (Wien), „Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam“, Festschrift der Nationalbibl. in Wien zur Feier des 200jährigen Bestehens des Gebäudes (Wien 1926) 529 ff. Elams Herrscher schicht war (nach König) mutterrechtlich in ihren Gewohnheiten. Anšan, das Königreich des Kyros und wohl schon seiner Vorfahren, wird aber bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. durch sumerische Inschriften als Land bezeugt, das in irgend-einer Weise zu Elam in Beziehung stand. Und wenn Dareios sagt (Behistun-Inschrift I 30): „Kambyses hatte einen Bruder namens Bar-dija von derselben Mutter und demselben Vater“, so hat König in einer Mitteilung an Kornemann darauf aufmerksam gemacht, daß auch dieses wohl ein Nachhall einer mutterrechtlichen Auffassung sei.

Es fragt sich nun aber doch, ob nicht Anzeichen vorliegen, welche die Herkunft und Ursache der Sonderart des persischen Herrscher-geschlechtes in einer anderen Richtung suchen lassen. Die Lage der anderen persischen Stämme weist nach Norden und der von Herodot

I 125 dazugerechnete Teil nomadischer Völker deutet auf Herkunft aus der Steppe. Jos. Marquart hat aber schon („Die Assyriaka des Ktesias“: Philol. Suppl. 6, 642 ff.) nicht mit Unrecht auffällige Beziehungen zwischen den Persern und den Kadusiern (südwestlich des Kaspischen Meeres) erschließen zu müssen geglaubt. Die Angabe des Ktesias (bei Nikolaos von Damaskus), wonach Kyros ein Marder gewesen sei, ist ernstlich zu würdigen. Dabei darf nicht außer acht gelassen werden, daß es einen Stamm der Marder (Amarder) nicht nur in der Persis, sondern auch in der Nachbarschaft der Kadusier gab, wie denn in der Jugendgeschichte des Kyros selbst nach Herodot das nordwestliche Medien eine bedeutende Rolle spielt. (F. C. Andreas glaubt, auf beachtenswerte Gründe gestützt, jenes „Apirti“ geschriebene Volk, der einheimische Name für die oben genannten Xuvaža, das Volk des Kyros, als *A w a r d i* = Amardoi lesen zu sollen!) Vielleicht verdient in diesem Zusammenhang auch die merkwürdige Wiederholung des Flüßnamens *K y r o s* (in der Persis und in Iberien, westlich des Kaspischen Meeres, wo es auch einen Kambyses gibt) einige Beachtung. Flüßnamen wandern leicht mit den Völkern. Alle diese Momente drängen zur Frage, ob der Ursprung der Achämeniden oder wenigstens eines Einschlages in denselben nicht vielleicht doch — wenn auch auf einem Umweg über Steppenvölker im Norden und Nordosten — westlich oder südwestlich des Kaspischen Meeres zu suchen sei.

Ob hier schon gewisse Beziehungen zu den Magiern als Stamm zu erkennen sind? In der Atropatene hätten wir diese ja wohl am ehesten zu vermuten. Vielleicht waren sie das bedeutsamste Element einer vor-indogermanischen Bevölkerungsschicht, etwa eine Art Schamanen, die sich durch alle Wechselfälle der herrschenden Schichten und Stämme hindurch ihren Einfluß zu bewahren wußten. Ob nicht auch sie von Anfang an die Geschwisterheirat kannten, wie man sie ihnen später gewiß als Besonderheit zuschrieb? Und ob nicht doch ihre Bestattungssitte, die sie vom Volksganzen der Meder und Perser unterschied, völkischen und nicht (nur) religiösen Ursprungs war? (Herod. I 140.) Unter dieser Voraussetzung ergäbe sich natürlich sofort der vorzara-thuštrische Bestand der Magier, ohne daß freilich jede Beziehung zu Zarathuštra damit ausgeschlossen wäre. Anderseits wären so die einflußreiche Stellung der Magier bei Hofe, ihre Beziehungen zur Achämenidenverwandtschaft (Gobryas), der Versuch des Gaumata, dann die jährlich wiederkehrende Magophonie, an deren Tatsache man bei der Bestimmtheit des Herodotzeugnisses doch nicht zweifeln kann, und der trotz allem bleibende und wachsende Einfluß der Magier als Priesterschaft am ehesten zu erklären. Zarathuštras Heimat dürfte dem Namen nach eher im Osten (Baktrien) zu suchen sein, wenn die Deutung des zweiten Teils aus -uštra (Kamel) zu Recht besteht. Sein Patronym Spitama, nach Justi, „Iranisches Namenbuch“, die Abkürzung von Spitamenes, findet sich zur Zeit Alexanders als Name einer offenbar einheimischen Familie in Sogdiana (Arrian, *Anabasis* III 28; IV 16).

Sogdianer und Baktrier aber waren nach Strabo 517 (XI 11, 2 f.) benachbart und auch wohl verwandt. Ihre Bestattungssitten weisen nun wieder auf Beziehungen zu den Magiern (vgl. Strabo 517 mit 735 [XV 3, 20] und Herod. I 140) hin und legen uns die Frage nahe, ob nicht doch Zarathuštra der Abstammung nach zu ihrem Kulturreis gehörte, ob sich daraus vielleicht die Nachrichten über seine Herkunft aus dem Westen Irans ebenso erklären lassen wie die günstige Aufnahme seiner Reform bei den Achämeniden, und ob nicht die Darstellung der Religion der Perser bei Herodot und anderen entsprechend dem Tatbestand ein Nebeneinander von indogermanischen und vorindogermanischen Bestandteilen bedeutet. So manches Unausgeglichene im Mazdaismus (z. B. eine ziemlich geläuterte Gotteslehre neben dem immer stärker vordrängenden Dualismus) könnte gerade in der Mischung zweier Kulturreis eine Erklärung finden.

Zum Schluß sei noch auf zwei merkwürdige Beziehungen hingewiesen, die meines Wissens in der Literatur über unsere Frage nicht beachtet sind. Strabo 734 (XV 3, 19) erwähnt, daß die Fürsten (*ηγεμόνες*) eine andere Kopfbedeckung tragen, und zwar einen Turban, der dem der Magier gleicht. Wichtiger aber ist das Verhältnis der Achämeniden zur später sogenannten Anaitis und ihrem Kult. Ganz offenbar hatte das Königshaus und der ihm zugehörige Hochadel eigene religiöse Überlieferungen, sie ehrten die „königlichen Götter“ (Herod. III 65) oder die Götter ihrer Väter (Xenoph. Kyrop. VII 1, 1 u. VIII 7, 17). Zu diesen gehörte ebenso unzweifelhaft jene Göttin, welche als kriegerische Schutzmutter der Dynastie zu Pasargadae ihre Mysterien hatte, die seit Kyros bei der Thronbesteigung eine große Rolle spielten (Plutarch, Artaxerxes 3). Kyros selbst soll die Stadt gegründet (Q. Curtius Rufus V 20 u. a.) und muß den Mysterienkult eingeführt haben, bei dem der zu weihende Fürst die eigenen Kleider abzulegen und die von Kyros vor seinem Großkönigtum getragenen anzuziehen hatte. Daraus ergibt sich, daß der große Herrscher jener Göttin die entscheidende Wendung in seinem Leben zuschrieb. Es wird dieselbe gewesen sein, der er auch in dem lydischen Hierokaisareia (nach Tacit. Ann. III 52, 4 u. a.) und in Zela (nach Strabo XI 8, 4 f.) einen Tempel errichten ließ, die vorindogermanische Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin, die erst Artaxerxes II. nicht zwar dem persischen Volk bekannt machte, aber mit dem wohl aus Babylon entlehnten Namen bezeichnete (Anaitis oder Anahita nach dem babylonischen Anat), während schon Herodot sie als eine dem persischen Volk fremde und noch nicht lang unter dem Titel Mitra eingeführte Göttin kannte. (Im Awesta kommt sie als Anahita oft vor.) Dieser Mysterienkult zu Pasargadae erscheint nun in ganz eigenartigem Licht, wenn wir die Schilderung der kultischen Prozession einer anderen Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin bei Herodot (II 59 f.; vgl. 137 u. 156), der ägyptischen Bubastis, heranziehen. Dürfen wir uns die Kultumzüge in Pasargadae in ähnlicher Weise denken, insbesondere das Lärmen der

Weiber und das Aufheben der Röcke, welches der Art der Göttin ja entspricht, dann hätten wir im Zusammenhalt mit der Tatsache, daß Kyros sie als seine (und seines Hauses) Schutz- und Siegesgöttin verehrte, eine sehr einfache und ansprechende Erklärung für die Entstehung der bekannten, dem Bericht des Herodot widersprechenden Erzählung des Nikolaos von Damaskos fr. 66 (und Ktesias), wonach bei der Entscheidungsschlacht des Kyros gegen die Meder den fliehenden Persern die Weiber von Pasargadae mit Geschrei und aufgehobenen Röcken entgegengetreten seien und sie zu neuem Widerstand bewogen hätten; darum ihnen bei jedem Besuch des persischen Königs ein Goldstück verehrt worden sei.

Von hier aus gewinnt doch, unter sorgfältiger Prüfung der Beziehungen des Achämenidenstamms einerseits zum Stamm der Magier, anderseits zu Baktrien und Zarathuštra, die Frage neues Interesse, ob nicht trotz des Widerspruchs bedeutender Gelehrter, auch M.s (64 ff.), Hertel, „Die Zeit Zoroasters“, recht haben könnte, wenn er den Beschützer des Reformators wiederum mit dem Vater des Dareios gleichsetzt. Die Sprache des Dareios in seinen Inschriften (Messina 89) unterscheidet sich gewiß von der Art des Kyros und wäre bei dem Sohn jenes berühmten Hystaspes natürlich. Dabei braucht man sich das Verhältnis Magier—Zarathuštra—Hystaspes—Dareios—Kyros in Anbetracht ihrer sonstigen positiven Beziehungen zueinander gar nicht als vollen Gegensatz zu denken. Das würde gerade dann gelten, wenn man in der zarathuštrischen Richtung lediglich den Versuch einer Verschmelzung, Läuterung und Vertiefung verschiedenartiger, schon vorhandener religiöser Anschauungen sähe. Dem konnte Kyros gleichgültig gegenüberstehen, vielleicht, daß ihm nur das sozial-wirtschaftliche oder auch politische Programm der Reformrichtung ungelegen war. Niederschlag geschichtlicher Tatsachen könnten auch die von Herodot berichteten, für Kyros günstigen Deutungen der Magier sein, die einem verstärkten Einfluß der, wenn auch entfernt, stammverwandten Priesterklasse günstig sein mochten.

In der Art der hier skizzenhaft versuchten Heranziehung kultur-historischer Betrachtungsweise ließe sich vielleicht noch für manchen der über die Magier in der alten Literatur überlieferten Züge ein tieferes Verständnis gewinnen.

Besprechungen.

H a u c k, F r i e d r i c h, D a s E v a n g e l i u m d e s M a r k u s (Synoptiker I) (Theol. Handkommentar zum N. T. mit Text u. Paraphrase bearb. v. P. Althaus usw., Bd. II). Lex.-8° (XIV u. 202 S.) Leipzig 1931, Deichert. M 7.50; geb. M 10.—. **H a d o r n, W i l h e l m, D i e O f f e n b a r u n g d e s J o h a n n e s** (ebd. Bd. XVIII) Lex.-8° (XIII u. 243 S.) ebd. 1928. M 13.50; geb. M 16.20.

Der 1928 begonnene Theol. Handkommentar zum N. T. unterscheidet sich von anderen schon bestehenden protestantischen Kommentaren vor allem dadurch, daß er in der Erklärung in erster Linie den religiösen Gehalt der neutestamentlichen Schriften aufdecken will. Darum liegt der Nachdruck im Titel auf „Theologischer“. Ohne sich in philosophischen und religionsgeschichtlichen Einzelheiten zu verlieren, wollen die Bearbeiter doch alle Fragen der exegetischen Hilfswissenschaften so weit berücksichtigen, als es für eine wissenschaftlich genaue Text- und Sacherklärung notwendig ist. Besonderes Gewicht soll auf das Herausarbeiten der Zusammenhänge gelegt werden. Die Persönlichkeiten der heiligen Bücher sollen den Lesern als lebendige Größen nahtreten.

Die beiden bisher erschienenen Bände entsprechen im wesentlichen durchaus den aufgestellten Richtlinien. H a u c k gibt nach einer klaren systematischen Inhaltsangabe des 2. Evang. und drei Seiten Sigla der benutzten Literatur usw. (leider ist nur deutsche Literatur vertreten) eine kurze Einleitung. Sie handelt von der schriftstellerischen Eigenart der synoptischen Evangelien, von der altkirchlichen Überlieferung, von der Entstehung des Markusevangeliums, von der Einheit und Unversehrtheit des Buches, von dem Verhältnis des Mr zu Q (hier wird die Zweiquellentheorie als erwiesene Tatsache vorausgesetzt), von der Idee und dem Aufbau des Evangeliums (der Verfasser meint, das Evangelium sei abgefaßt unter einigen großen, leitenden theologischen Gedanken, wie von der verhüllten Herrlichkeit Jesu, die vom Volke verkannt, von den Jüngern endlich erfaßt, doch bis zum Ende der irdischen Laufbahn Jesu als Geheimnis bewahrt werde, und sodann von dem göttlichen Verhängnis, nach welchem das Heilsvolk Israel gegen das angebotene messianische Heil verstockt werde, während das Evangelium auf die kleine Gemeinde der Erwählten übergehe und von diesen zu allen Völkern hinausdringen solle; vgl. 198 f.). Es schließen sich eine kurze Geschichte des Textes und ein Verzeichnis der benutzten Literatur an. Hier vermisst man leider die katholischen Autoren mit Ausnahme von Lagrange, dessen Markuskommentar aber noch nach der ersten Auflage angeführt wird, während doch schon 1929 die vierte, verbesserte und vermehrte Auflage erschienen ist. Die einschlägigen katholischen Zeitschriften (Biblische Zeitschrift, Biblica, RevBibl) scheinen ebenfalls keine Berücksichtigung gefunden zu haben. Schließlich folgen einige Vorbemerkungen über die Druckgestaltung des griechischen Textes, die es dem Leser auf den ersten Blick ermöglichen, aus dem Druckbild abzulesen, ob sich bei Mt und Lk, oder bei einem von beiden eine Parallelstelle findet, ob sie auch dem Wortlaut nach übereinstimmen oder nicht, ob es sich um Vorzugsworte oder Alleinworte oder Stileigentümlichkeiten des Mr handelt, ob wir es mit gehobener, stichisch gegliederter Rede zu tun haben. Eine Zahl am Ende der Überschriften verweist auf die entsprechende Perikope bei Huck, Synopse der drei ersten Evangelien. Das ganze Evangelium wird der Übersichtlichkeit halber in größere Gedankengruppen aufgeteilt, denen eine Inhaltsangabe in großen Linien vorausgeht. Der Erklärung ist jeweils in kleinen, ge-

danklich geschlossenen Abschnitten der griechische Text und daneben die deutsche, umschreibende Übersetzung vorgedruckt, jedoch so, daß durch den Druck kenntlich gemacht ist, was wörtliche Übersetzung und was Paraphrase ist. Die Erklärung selbst zerfällt in drei Teile: 1. Apparat zum griechischen Text; 2. kurze Inhaltsangabe des jeweiligen Abschnittes mit philologischen Bemerkungen und literatur- und geschichtskritischer Stellungnahme; 3. nach Versen übersichtlich geordnet die sinngemäße Erklärung und theologische Auswertung des Textes, an die sich nach Bedarf noch besondere Exkurse in Kursivdruck anschließen. Kurze Literaturverweise in und nach der Erklärung und besonders am Schluß der Exkurse erleichtern dem Leser eine weitere Orientierung. Die Anordnung und Übersichtlichkeit des Werkes ist schlechthin vorbildlich zu nennen.

Es ist zu begrüßen, daß sich auch in protestantischen Kreisen endlich diese positive, theologische Erklärungsweise der Heiligen Schrift wieder Bahn bricht. Der Verf. fällt gegenüber der zersetzenden Kritik, die in vielen nicht-katholischen, deutschen Kommentaren herrscht, durch seine gemäßigte Art angenehm auf. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß er seine protestantischen Anschauungen von Christus, der bei der Taufe zu seinem einzigartigen Amte von Gott berufen und ausgerüstet worden sei (15) und der nur insofern Gottessohn genannt werde, als er „die religiöse Tatsache“ ausdrücke, daß Jesus „die Heilsgabe Gottes an die Menschheit“ sei (16 f.), verleugnet. Wenn der Verf. ferner sagt, es sei nicht alles im Markusevangelium als geschichtliche Überlieferung hinzunehmen, sondern manches müsse durch Umformung und Neuschöpfung durch die Gemeindetheologie erklärt werden (1), zeigt er damit, daß ihm das Evangelium nicht ein irrtumsloses, inspiriertes Buch ist im Sinne der katholischen und auch der älteren protestantischen Auffassung. Ebenso kann man ihm nicht beistimmen, wenn er S. 199 vermutet, das Markusevangelium sei nach der Abfassung, die er zwischen 64 und 70 ansetzen möchte, und nach der Abzweigung des Mt und Lk im Sinne der Zweiquellentheorie in den Händen der Gemeinde noch gewachsen. Aber von dieser protestantischen Grundeinstellung abgesehen, bietet der Verf. bei aller Kürze im einzelnen viel des Schönen und Wahren, so daß dieser Markuskommentar der neuen Sammlung alle Ehre macht.

Ganz ähnlich wie der Markuskommentar von Hauck ist auch die Erklärung der Offenbarung von H ad o r n angelegt. Allerdings haben wir hier nach dem Apparat zum griechischen Text nur einen einfachen, nach Versen gegliederten Kommentar. Der Verfasser ist in seinen Ansichten sehr besonnen. Er hält z. B. entschieden fest an der Autorschaft des hl. Apostels Johannes, an der literarischen Einheit des ganzen Buches, an der Unabhängigkeit von den jüdischen Apokalypsen, die vom hl. Johannes nachweislich weder zitiert noch benutzt würden (5). Anklänge an orientalische Vorstellungen, wie Boll sie nachgewiesen zu haben glaubt, werden zwar nicht geleugnet, seien aber ihrem Ursprung nach dem Seher nicht bekannt gewesen, sondern von ihm nur als Ausdrucksformen neuer, geschaute Wahrheiten benutzt worden.

Eine kirchen- und weltgeschichtliche Deutung, die in der Apokalypse die einzelnen Abschnitte der Kirchen- und Weltgeschichte vorgezeichnet sieht, lehnt H. mit Recht ab. Nur eine typische Erklärung, die von einer zeitgeschichtlichen ausgehend auf ein allgemeines Grundgesetz des Reiches Gottes und seiner Geschichte schließt, sei der Schlüssel zum wahren Verständnis des Buches. Darin möchte ich im allgemeinen dem Verfasser durchaus beipflichten. Ob man freilich anzunehmen hat, Johannes habe auch die 1000 Jahre des Millenniums zunächst nur buchstäblich verstanden (119), dürfte doch sehr fraglich sein. Ebenso

wird man, was damit zusammenhängt, doch schwerlich auf eine vorzeitige Auferstehung der im Glauben an Jesus Gestorbenen und besonders der Martyrer zum 1000jährigen Reich schließen können, mag man auch für dieses Endreich den Gegensatz zwischen Himmel und Erde schon aufgehoben und den Zustand nicht als etwas rein Provisorisches, sondern als ein Definitivum denken (ebd.). Der Verfasser macht schon selbst auf die auffallende Zurückhaltung aufmerksam, die der hl. Johannes sich hier auferlegt. Jedenfalls ist auch nach H. nicht alles zunächst zeitgeschichtlich zu verstehen. Die mit der Sonne bekleidete Frau wird z. B. gleich auf die ideale Kirche gedeutet, der die wirkliche Kirche im Zustande der Erniedrigung gegenüberstehe, ver-sinnbildet durch die auf Erden gebärende Frau (130). Ob diese Unterscheidung zwischen idealer und wirklicher Kirche begründet ist, mag hier dahingestellt bleiben.

Wenn es (226) heißt, die Weissagungen der Apokalypse seien mit Ausnahme der Zerstörung Jerusalems nicht in Erfüllung gegangen, kann man dem nicht beistimmen, denn das hieße Gotteswort Lügen strafen. Da es sich um bildliche Rede handelt, darf die Erfüllung nicht nach dem Wortlaut, sondern nur nach dem Sinn der Bilderreden beurteilt werden. — Eigentümlich ist die Deutung der sieben Geister vor dem Throne Gottes als einer siebenfachen Entfaltung des einen göttlichen Geistes gegenüber den sieben Gemeinden (27). In den Engeln der sieben Gemeinden sieht H. Vertreter der Gemeinden, die den Verkehr mit dem Apostel besorgten, noch keine monarchischen Bischöfe, die vor 70 nicht nachgewiesen seien (39). Aber der Beweis, daß die Apokalypse vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei, dürfte doch seine großen Schwierigkeiten haben. Das klare Zeugnis des hl. Irenaeus (Adv. haer. 5, 30, 3), wonach die Apokalypse gegen Ende der Regierung des Domitian geschaut worden ist, läßt sich nicht leicht beiseiteschieben, ist doch Irenaeus der Schüler des hl. Polykarp, der seinerseits den hl. Johannes noch persönlich gekannt hat. Unter solchen Umständen läßt sich schwerlich sagen, der hl. Irenaeus sei „bekanntlich kein zuverlässiger Zeuge“ (222).

Vom katholischen Standpunkt unannehmbar ist der Inspirationsbegriff des Verf., der die Inspiration der Apokalypse mehr oder weniger mit der Inspiration von Dantes *Divina Commedia* gleichsetzt. — Endlich ist es höchst bedauerlich, daß in einem sonst so anerkennenswerten und geistig hochstehenden Werke, wie es der vorliegende Kommentar ist, einige grobe Verstellungen katholischer Anschauungen unterlaufen müßten. So zeugt es von einer völligen Verkennung katholischer Lehren, wenn (75) der mittelalterliche Heiligen- und Marienkult mit dem Kaiser- und heidnischer Teufelsanbetung auf eine Stufe gestellt werden, als wenn die katholische Kirche je im Laufe der Jahrhunderte den wesentlichen Unterschied zwischen der alleinigen Anbetung Gottes und der Verehrung Mariens und der Heiligen außer acht gelassen hätte. Ebenso muß man es tief bedauern, wenn man (150) liest: „Erst sehr späten kath. Theologen war es vorbehalten, die Ehe als eine Be-fleckung mit Weibern zu bezeichnen und damit zu schänden.“ Wenn auch viele kath. Theologen an der betreffenden Stelle (Off. 14, 4) *παρθένοι* auf die Ehelosen beschränken und den Ausdruck *μετὰ γυναικῶν ἐμολύνθησαν* im Sinne der alttestamentlichen, mit dem ehelichen Verkehr verbundenen levitischen Unreinheit verstehen, liegt es doch allen fern, damit die Ehe irgendwie schänden zu wollen. Wir Katholiken sehen vielmehr in der Ehe ein heiliges Geheimnis, ein Abbild der gnadenvollen Vereinigung Christi mit seiner Kirche, wenn wir auch mit Christus (Mt. 19, 11 f.) der Jungfräulichkeit um Gottes willen vor der Ehe den Vorrang zuerkennen.

Auch hier müssen wir leider wiederholen, was schon oben bezüglich des Markuskommentars gesagt wurde, daß katholische Literatur nur sehr spärlich Berücksichtigung gefunden hat. Aber alles in allem ist auch dieser 18. Band des neuen Kommentarwerkes zu begrüßen, da er bei aller Kürze und Beschränkung, wie sie ein Handkommentar notwendig mit sich bringt, in klarer und warmer Sprache für das Verständnis des dunkelsten Buches im N. T. wertvolle Hilfe leistet.

B. Brinkmann S. J.

Lang, Albert, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts* (Beitr. GPhThMA XXX 1/2). gr. 8° (XX u. 261 S.) Münster 1930, Aschen-dorff. M 14.20.

Eine Arbeit, die sowohl literargeschichtlich wie dogmengeschichtlich wertvoll ist! Literargeschichtlich bietet sie einen guten Teileinblick in die Arbeit der verschiedenen Schulen des 14. Jahrhunderts, deren Erforschung ja noch am Anfang steht. Gewiß können solche Teileinblicke von einer kleinen theologischen Frage aus gesehen die Gefahr der falschen Verallgemeinerung mit sich bringen, wenn vom Teil sofort auf das Ganze geschlossen wird, während das Leben in Wirklichkeit viel zu vielgestaltig ist, als daß es sich so in Schemata einschließen läßt. L. bringt dafür hier ein sehr interessantes Beispiel. Der „voluntaristische“ Scotus und seine Schule sind in der Frage der Glaubensbegründung stärkere „Intellektualisten“ als die Thomisten. Ich sehe es als einen Hauptwert des Buches an, daß der Verf. sich von solchen Verallgemeinerungen ferngehalten hat und einfach in strenger Einzelforschung an Hand der Quellen die Lehre darlegte, selbst auf die Gefahr hin, keine „großen Linien“ bieten zu können. Dadurch wird das Buch schwer zu erarbeiten, aber für die wahre Forschung erst recht wertvoll. Spätere Forschungen können dann die größeren Linien ziehen, wenn wir mehr in die Gesamtlehre des Jahrhunderts eingedrungen sind, wie der Verf. es ja selber wünscht (VIII).

Über die „Pionierarbeit“, wie er sein Werk zu bescheiden nennt, weit hinaus geht die dogmengeschichtliche Darlegung der Glaubensbegründung. Die wesentlichen Linien der Entwicklung sind gut herausgearbeitet: Das 14. Jahrhundert sucht, nachdem das 12. und 13. den Glauben als Autoritätsglauben gegen die Extreme verteidigt hatte, die Glaubensbegründung zu klären. Wie kommt es zur Glaubenssicherheit? Drei Wege geht man: Intellektualistisch wurde besonders von Holkot, Franciscus von Marchia und Johann von Reading die Glaubensgewißheit diskursiv abgeleitet. Voluntaristisch vertreten vor allem die Nominalisten den Standpunkt, daß für den verdienstlichen Akt der Wille maßgebend sei. Einen Mittelweg ging die Augustinerschule: Grundlage ist die rationelle Kenntnis, die den Verstand jedoch nicht zwingt, da die Wunder z. B. keine metaphysische Sicherheit haben. Hier ist die Idee der „moralischen Gewißheit“ angedeutet. Es muß daher Wille und Gnade hinzutreten. Die Gnade wird sehr stark z. B. von Gottfried von Fontaines und seiner Schule hervorgehoben. Eine kurze Zusammenstellung, die ich mir über die Stellung des Jahrhunderts zur Glaubensgnade machte, zeigt, wie verschieden sie beurteilt wurde. Während z. B. Gottfried die Glaubensgewißheit auf sie gründet, wie auch der Karmelitertheologe Johann Baconthorp, erhält sie beim Scotusschüler Franz von Marchia nur die Aufgabe, „die auf logisch intellektuellem Wege gewonnene Glaubensgewißheit zu erhalten und die Glaubensschwierigkeiten aufzuheben“ (97). Hier wirkt zweifellos, wie der Verf. gut hervorhebt, die Stellung des Scotus zum eingeges-

senen Habitus mit, der nach ihm zwar vorhanden, aber nur aus der Offenbarung beweisbar ist und daher in der spekulativen Betrachtung zurücktritt. Anders wieder formuliert Ockham die Wirkung des Glaubenshabitus. Er „gibt die rein potentielle Geneigtheit zum Glaubensassens, sobald die fides acquisita ex auditu die notwendigen Grundlagen und Vorbedingungen geliefert hat“ (149). In der Augustinerschule fordert Hugolin die Gnadenhilfe für die übernatürlichen Glaubenswahrheiten; auch die Glaubenswilligkeit kommt von ihr, da die Motive erst durch sie die gentigende Kraft erhalten. Man sieht, wie zur Lösung des Problems noch viel fehlte. Hoffentlich bietet uns der Verfasser auch noch den Abschluß der Kämpfe bis zur endgültigen Formulierung der Frage der analysis fidei durch Gregor von Valencia und Suarez.

H. Weisweiler S. J.

Joseph a Spiritu Sancto, O. Carm. Disc., Cursus Theologiae Mysticæ Scholasticae. Editio nova a P. Fr. Anastasio a S. Paulo C. D. exacta. Tom. III. gr. 8° (XXIV u. 853 S.) Brugis 1928, Ch. Beyaert. L 50.—.

Mit großem Eifer sind die Karmeliten daran, die Werke ihrer bedeutenden mystischen Autoren neu herauszugeben. Das umfangreichste von diesen ist wohl das des Spaniers Joseph a Spiritu Sancto, der vor seinem Tode im Jahre 1736 das Wissen der Karmelitenschule und ihre reiche Erfahrung in einem Werk gesammelt hat. Schon sind drei große Bände erschienen und drei weitere werden bald herausgegeben werden.

Außer der Zusammenfassung der Ordenstradition besteht J.s Eigenart noch darin, daß er die Mystik in scholastischer Methode vorlegt: Fragestellung, syllogistische Beweisform, Widerlegung der Einwände. Er stützt sich bei den Beweisen vor allem auf Thomas von Aquin, Johannes vom Kreuz, dann auf die übrigen Ordensschriftsteller. Eine weitere Eigentümlichkeit ist der Rahmen, in den J. seine Lehre, etwas gekünstelt, eingespannt hat, nämlich in das Schema der Praedicabilia des Begriffs: Genus, Differentia specifica, Species, Proprium, Accidens logicum. Auch die Sprache ist dem Zeitgeschmack entsprechend teilweise gekünstelt. Aber was J. sachlich bietet, ist äußerst solid und verdient seiner Gründlichkeit wegen nicht weniger als wegen seiner Reichhaltigkeit Beachtung, zumal da heute die Diskussion über mystische Fragen noch immer lebendig ist.

Nachdem der erste Band ein Kompendium des ganzen Werkes (Mystica Isagoge) geliefert und einige Vorfragen (Gegenstand der Beschauung, Seelenleitung des Mystikers) gelöst hat, handelt der zweite vom gewöhnlichen Gebet als der Grundlage des höheren, und von den Wirkursachen der Beschauung. Der dritte und der vierte Band sind der Beschauung selbst gewidmet, der fünfte und sechste den mystischen Reinigungen, die seit Johannes vom Kreuz Nächte der Seele heißen. Den letzten Band über Visionen, Ekstasen, Stigmata, also die Nebenerscheinungen der Mystik, hat J. nicht mehr schreiben können.

Im hier zu besprechenden dritten Band bildet ein ausführlicher Traktat über Möglichkeit und Wesen der Vollkommenheit den Anfang, ein Fragenkomplex über die Passivität der Mystik den Schluß. Den Gegenstand des großen mittleren Teiles bezeichnet J. selbst als das „praedominium contemplationis in vires naturales, animales, rationales animae“. Die *vires naturales* oder die vegetativen Funktionen werden durch die Beschauung nicht gebunden, wenigstens nicht direkt, da sie nicht ins Bewußtsein fallen und so der Beschauung kein Hindernis sind, wohl aber indirekt, insofern die enge mit ihnen verknüpften

Funktionen der äußeren Sinne gebunden werden. Diese letzte Tatsache hat ihren Grund in der Enge des Bewußtseins, das durch den überwältigenden Eindruck der geschauten Wahrheiten von den sinnlichen Objekten abgezogen wird. Da für diese Wirkung aber gerade das Ungewöhnliche der Erkenntnis wesentlich ist, ergibt sich als ganz natürliche Folge die Tatsache, daß die Gewohnheit der Beschauung den Gebrauch der äußeren Sinne wiedergibt. Die inneren Sinne dagegen, mit Ausnahme des auf die äußeren gerichteten *sensus communis*, werden, durch die erworbene Beschauung wenigstens, insoweit nicht gehemmt, als das *speculari phantasmata* dem menschlichen Denken naturnotwendig ist, auch wenn das sinnliche Element gelegentlich so schwach ist, daß es der Mystiker nicht bemerkt. Dasselbe behauptet und verteidigt J. auch für die eingegossene Beschauung, wobei er sich vorzüglich auf den hl. Thomas beruft. Die viel zu weitläufige Beweisführung zeigt wenigstens den gesunden Sinn des Verfassers, eine ganz außergewöhnliche, dem Engelgeist entsprechende Tätigkeit der menschlichen Seele nicht anzunehmen, solange es nicht strikt gefordert und bewiesen ist, und diesen Standpunkt hält er geschickt gegen eine Unzahl von Einwänden fest. Um so merkwürdiger muß es da erscheinen, daß er ein Mitschwingen der sinnlichen Gefühle und Strebungen mit der liebenden Beschauung, in zähem Kampf gegen Suarez, durchaus ablehnt, mit der Hauptbegründung, die Liebe berühre unmittelbar ihren Gegenstand und habe nicht, wie das Erkennen, den Umweg über die sinnliche Fähigkeit nötig. Zum Abschluß dieses Teiles stellt J. die Folgerung auf, die Bindung der Sinne sei nichts Wunderbares, sondern eine ganz natürliche Wirkung der Konzentration. Dann geht er zum Einfluß der Beschauung auf die höheren Seelenkräfte über und lehrt, daß zwar die Ekstase als solche nicht von der Freiheit abhänge, wohl aber die Beschauung in der Ekstase frei und verdienstlich sei, insofern der Mystiker frei der Gabe Gottes zustimmen könne. Den Abschluß dieses Fragekomplexes bildet ein durch den Quietismus angeregtes Problem, ob nämlich das Unvermögen, der Pflicht des mündlichen Chorgebets nachzukommen, die Beschauung verdächtig mache. Gelegentlich, so antwortet J., kann diese Wirkung von Gott kommen; wenn es aber häufig geschieht, wird die Tatsache verdächtig, weil hier einer absolut sicheren Pflicht ein Hemmnis entgegensteht, das auch außergöttliche Ursachen haben kann.

Faßt man J.s Ergebnisse zu dieser einen Frage der Auswirkung der Beschauung zusammen, so wird man zugestehen müssen, daß er das Wissen der Vergangenheit gut, wenn auch etwas weitläufig, vorgelegt hat, und daß er neben der spekulativen Kraft auch über recht guten Blick für die konkreten Erfahrungen der Mystik und Aftermystik verfügt. Doch weist ebenso klar seine recht unvollkommene Analyse der Bindungen und die noch recht ungenügende Kenntnis des Kausalnexus auf die wesentlich durch empirische Psychologie zu lösenden Aufgaben hin.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Hölscher, E. E., *Vom römischen zum christlichen Naturrecht* (Kirche und Gesellschaft. Soziol. Veröff. des Kath. Akademikerverbandes. Hrsg. v. F. Kirnberger u. F. X. Landmesser. 4. Band). 8° (151 S.) Augsburg 1931, Haas & Grabherr. M 3.—; geb. M 4.—.

Sinn und Wert des „Naturrechtes“ in den verschiedenen Zeitepochen werden untersucht und dabei gezeigt, daß diesem Begriff kein einheitlicher Inhalt in den verschiedenen Epochen eigen war. Der wahre und volle Sinn eines „Naturrechtes“ wurde erst durch die Scholastik, und hier vor allem durch Thomas von Aquin, herausgearbeitet, indem die

objektive, unwandelbare sittliche Ordnung, die aus der Natur der Sache sich ergibt, als das Fundament und das letzte Maß alles Rechtes hingestellt wurde. „Mag der Ausdruck ‚Naturrecht‘ auch heute noch verpönt sein“, sagt H., „weil Mißverstandenes in seine reine Idee unzulässigerweise hineingemengt worden ist — das Naturrecht der Scholastik selber lebt dessen ungeachtet in unserem Rechte und unserem Rechtsdenken ein ewig junges Leben“ (130).

So sehr das Ziel und Endergebnis des Buches begrüßt und anerkannt werden muß, so wenig wird man der oft gar zu bestimmt lautenden Sprache und manchen sachlichen Darlegungen beistimmen können. Insbesondere ist die ganze Darstellung über das *ius naturale* der Römer u. der folgende Exkurs über statisches und dynamisches Rechtsdenken in seiner sachlichen Beweisführung unbefriedigend. Wenn die Römer von „*ius naturale*“ sprechen, so hat dies nach H. mit „ethischen, also objektiven Prinzipien nicht zu tun. Es sind Praktikabilitätsforderungen... eines ‚von Natur aus‘ praktisch veranlagten und durch philosophische oder gar ethische Spekulationen nicht beschwerten Volkes“ (12 f.). „Diese subjektivistische Natur des *ius naturale* leugnen und ihm eine objektive Bedeutung im Sinne eines festumrissenen, festvorgestellten und in das Rechtssystem eingefügten rechtsphilosophischen Sinn beilegen wollen“, heißt „die geistige Struktur der Römer und ihre ganz subjektivistisch eingestellte Denkart erkennen“ (13). Das ist die apodiktisch hingestellte und weder im Vorhergehenden noch im Nachfolgenden bewiesene Ansicht des Verf. (die Deutung und Bedeutung, die er z. B. dem „*se circumvenire naturaliter licere contrahentibus*“ auf S. 13 u. 19 gibt, ist gänzlich einseitig und übertrieben). Das römische Naturrecht hat gewiß viele Schlacken und Mängel und wurde erst vom Christentum davon gereinigt, aber der Rechtspopanz, zu dem H. es macht, ist es nicht gewesen. In der Publikationsbulle des CIC „*Providentissima Mater Ecclesia*“ Benedikts XV. von Pfingsten (27. Mai) 1917 findet sich über das klassische römische Recht folgendes Werturteil: „*Ecclesia... ipsum quoque Romanorum ius, insigne veteris sapientiae monumentum, quod ratio scripta est merito nuncupatum, ... temperavit correctumque christiane perfecit*“ (AAS 1917 II, 5). Anders H. Nach ihm können die Römer wegen ihrer sittlichen Verkommenheit ein „*ius naturale*“ gar nicht gehabt haben (29); deshalb gilt nach ihm der Schluß: „Die römischen Juristen haben sich in Wirklichkeit bei dem Worte vom *ius naturale* gar nichts gedacht. Sie haben eine schönklingende griechische Phrase abgeschrieben, ebenso wie sie schöne griechische Statuen kopierten“ (29). In den ganzen Kapiteln I und II erinnert die Darstellung nur zu stark an die polemische Sprechweise, die in der Eigentumskontroverse gang und gäbe geworden war: hier heidnisch-römischrechtlich, individualistisch-statisch; dort christlich-deutschrechtlich, sozial-dynamisch. Sachlich bewiesen und gefördert worden ist durch diese Vorliebe für Spruchlogik und Schlagwortdiktatur wenig. — Es ist schade, daß die mancherorts wirklich wertvollen Darlegungen des Buches infolge der überbetont persönlichen Art der Sprache für den Leser nicht voll zur Geltung kommen; man muß an den Verf. denken, wo man sich mit der Sache befassen möchte.

Fr. Hürth S. J.

Hölscher, E. E., *Die ethische Umgestaltung der römischen Individual-Justitia durch die universalistische Naturrechtslehre der mittelalterlichen Scholastik* (Görres-Gesellschaft: Veröffentl. d. Sektion f. Rechts- u. Staatswissenschaft 59). 8° (110 S.) Paderborn 1932, Schöningh. M 5.50.

Nach einer Einleitung über die wesentliche Verschiedenheit von „mikroskopischer“ und „makroskopischer“ Schau des Rechtes und der Gerechtigkeit folgt eine Be- oder richtiger Verurteilung des „römisch-rechtlichen“ Naturrechtes und der ihr korrelaten Gerechtigkeit. Eine Zwischenbetrachtung über Christentum und Naturrecht leitet über zum Folgenden und schafft die Möglichkeit eines tieferen Verständnisses für die Grundlagen, auf denen das „Naturrecht der Scholastik“ aufbaut, und auf denen „die justitielle Umgestaltung des römischen Rechtsdenkens durch das Naturrecht der Scholastik“ sich vollzogen hat. Diesen zwei Grundgedanken sind die beiden folgenden Kapitel gewidmet.

Die Studie ist in vieler Hinsicht sehr anregend, macht auch nach der sachlichen Seite auf beachtenswerte Einzelheiten aufmerksam. Leider trägt sie in gleicher Weise wie die oben besprochene allzusehr das Gepräge einer Tendenzschrift und eines etwas gar zu bestimmten Aburteilens, insbesondere über das „römische Naturrecht“. Hat (um nur ein kleines Beispiel anzuführen) die „Gleichstellung von Mensch und Tier“ im römischen Naturrecht wirklich den Sinn, den der Verf. ihr auf S. 10 beilegt und der „selbstverständlich von vornherein jede Möglichkeit ethischer Beziehung und Wertung des Rechtes ausschließt“? „Mensch und Tier“, sagt der Verf. a. a. O., „haben — um immer weiter in den römischen Ideen zu bleiben — zweifellos die Anlage, die Neigung und den Drang zur Paarung; was aber für eine Art von Recht oder gar von Gerechtigkeit herauskommen würde, wollte sich der Mensch ungezügelt diesen Neigungen und Trieben überlassen, darüber braucht wohl kein Wort verloren zu werden“ (10 f.). Aber sagt denn das „römische Naturrecht“, daß der Mensch sich „ungezügelt“ seinen Trieben überlassen soll oder darf? Bez. der gerügten „Gleichstellung von Mensch und Tier“ wäre es lehrreich, einmal bei Thomas, S. th. 2, 2 q. 57. a. 3 c nachzusehen, wo eine falsche Exegese dieselbe Gleichstellung herauslesen könnte. „*Ius sive iustum naturale est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest continentur dupliciter: uno modo secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet; et parents ad filium, ut eum nutrit. ... Et ideo ius, quod dicitur naturale secundum primum modum [d. i. der soeben bezeichneten], commune est nobis et aliis animalibus.*“ — Die übermäßig vielen Fremdwörter ließen sich leicht durch gute deutsche Ausdrücke ersetzen.

Fr. Hürth S. J.

Bolzano, Bernard, *Wissenschaftslehre*, 4 Bände, Neudruck, 2., verb. Aufl. Leipzig 1929—1931, Meiner. Jeder Band (durchschnittlich 600 S.) M 22.—; geb. M 25.—.

Das Buch, das 1837 erstmalig erschien, ist eines der größten Logikwerke, das die alte Lehre in vorzüglicher Weise zusammenfaßt und dabei sehr wichtige Entdeckungen der späteren mathematischen Logik vorausnimmt. Erst mit weiterem Fortschritt der Wissenschaft wurde man auf dieses Werk wieder aufmerksam. Aus dem überreichen Inhalt muß es uns genügen, einige Stichproben zu geben. Der I. Band beschreibt zunächst nicht die subjektiven Vorstellungen und Urteile, sondern den sogenannten „Satz an sich“, die „Vorstellung an sich“. B. scheint darunter in platonisierender Weise etwas wie für sich bestehende Ideen und ewige Wahrheiten zu verstehen, die nicht existieren, aber die „es gibt“, auch wenn niemand an sie denken sollte. Bei der Beschreibung der Vorstellungen ist berühmt seine Bekämpfung des Satzes, daß Inhalt und Umfang des Begriffes in umgekehrtem Verhältnis stehen.

Band II behandelt die Eigenschaften der Sätze an sich, ihre Wahrheit, und die Schlußlehre. Der typische Satz hat bei B. nicht die bekannte Form: A ist B, sondern A hat b, wobei b das Abstraktum des Prädikatbegriffes bedeutet. Bei diesen Beschreibungen setzt seine neue Methode der Variation der Vorstellungen ein. Es heißt beispielsweise: Sätze A, B, C, D ... sind miteinander „verträglich“, wenn gewisse Vorstellungen in ihnen i, j ..., die in allen vorkommen, so verändert werden können, daß die Sätze alle dadurch zugleich wahr werden. Da diese neue Methode nicht weitläufig an Beispielen veranschaulicht und ihre Richtigkeit nicht bewiesen wird, bleiben für die meisten Leser die grundlegendsten Definitionen unverstanden, die erst die mathematische Logik genügend aufgeklärt hat.

Die Lehre von den Schlüssen geht ebenso ganz neue Wege. So werden aus dem einzelnen Satz: „A hat b“ sechs weitere Sätze abgeleitet. Die Verbindung zweier solcher Sätze schließt die aristotelischen Syllogismen ein. B. glaubt so Schlüsse abzuleiten, die in alter Schlußlehre nicht auszuführen seien. Die beiden ersten Bände enthalten das für die alte Logik Wichtigste. Der III. Band umschließt die Erkenntnislehre und Erfindungskunst. Erstere beschreibt die subjektiven Akte, also etwa die psychologische Logik: die Lebhaftigkeit der Vorstellungen, ihre Zusammensetzung, ob sinnlich oder allgemein, die Klarheit, Deutlichkeit. Die Sinnesqualitäten werden hier zu reinen Begriffen gemacht. Wir sollen unmittelbar erkennen, daß es äußere Gegenstände gibt, die in uns Anschauungen hervorrufen. Die Erfindungskunst betrifft die Regeln zur Auffindung neuer Wahrheiten. Doch ist das nicht im Sinn der neueren Logik gemeint, sondern die Regeln beziehen sich auf die logischen Eigenschaften der Vorstellungen. Sehr tiefdringend werden die berühmten Trugschlüsse untersucht und beantwortet. Auch die unvollständige Induktion wird gut gekennzeichnet, freilich nur kurz abgemacht. Die Logik B.s ist wesentlich deduktiv.

Wirklich neuartig für eine Logik ist der IV. Band, die eigentliche Wissenschaftslehre; B. hatte sie definiert als den Inbegriff der Regeln, um Wissenschaften in zweckmäßigen Lehrbüchern darzustellen. Es handelt sich also um die Technik des Schreibens eines Lehrbuches. So wird die Berücksichtigung der Klasse von Lesern empfohlen; die Regeln gehen auf die Arten der Sätze, die wesentlichen Sätze oder gelegentlichen Ausführungen, die Grundsätze, die Vergleichungen und Unterscheidungen, Beschreibungen, verschiedenen Beweisarten, Beantwortung von Einwürfen, Erklärungen, Einteilungen. Noch mehr technisch sind die Abteilungen, die das Lehrbuch haben solle, die Ordnung des Stoffes. Außerordentlich vieles wird zu allem beigebracht, manche feine Bemerkung, die wohl gelesen zu werden verdient. Schließlich wird auch die subjektive Art der Ausarbeitung nicht vergessen, die Vergleichung mit schon vorhandenen Werken, die Ordnung beim Ausarbeiten, die Prüfung und unablässige Verbesserung usw.

Das Buch ist nicht für den Anfänger geeignet. Aber auch für den Logiker setzt es einige Kenntnis der mathematischen Logik voraus. Um über die wesentlichen Ausführungen schneller Herr zu werden, dürfte es sich empfehlen, neuere Kritiken der Wissenschaftslehre zu Rate zu ziehen; beispielsweise Pfeiffers „Bolzanos Logik und das Transzentalproblem“ über den Begriff der Vorstellungen an sich, über die spätere Weiterentwicklung zur mathematisch formulierten Existentiallehre. Der Fachmann wird aus dem Studium reichen Nutzen ziehen. Einen besonderen Wert beanspruchen auch die zahlreichen Auseinandersetzungen B.s mit der Logik Kants und seiner nächsten Schule.

Brentano, Franz, Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus (Philos. Bibliothek Bd. 201). 8° (XXXI u. 228 S.) Leipzig 1930, Meiner. M 8.—; geb. M 10.—.

Nach Kraus ist Fr. Brentano, an dessen ursprünglicher Intentionalitätslehre sich bekanntlich eine ganze Reihe von hervorragenden modernen Denkrichtungen entzündet hat, „der hervorragendste philosophische Geist unserer Zeit“ (XXIII), „nicht der Philosoph von gestern, sondern von morgen“ (IV). K. ist deshalb ernstlich und mit Erfolg bemüht gewesen, durch sorgfältige Sammlung von schwer auffindbaren Vorträgen und Aufsätzen, durch Edierung von Briefen und Diktaten sowie durch eine längere Einleitung und genaue Kommentierung der schwierigeren Textstellen den Leser in die Gedankenwelt und die geistesgeschichtliche Entwicklung B.s einzuführen. Von Aristoteles und der Scholastik herkommend, entwickelte sich B. auf dem Wege über die Psychologie zu immer selbständigeren und, gestehen wir es sofort, oft sehr merkwürdigen Eigenansichten.

Die Verwerfung jedes Unterschiedes von Essenz und Existenz bedeutet die wesentliche Bruchstelle gegenüber der Tradition (129 162). Psychologisch wird dies begründet durch ein zu enges Abgrenzen der Schranken, innerhalb derer unser Abstraktionsvermögen sich betätigen kann. Schon 1901 stellte B. die „weitgreifende These auf, es seien die grammatischen Abstrakta ‚Röte, Farbe, Tugend, Größe‘ nicht Termini, die für sich etwas bedeuten, sondern ‚Fiktionen der Sprache‘“ (209). Auch im Begriff wird immer das reale (konkrete) Ding vorgestellt. Besonders aber ist „das Reich der Gedankendinge, in welches ... Bolzano sich versteigert hat, ... nicht zuzulassen“ (157).

Auch eine Änderung der Urteilslehre ist damit gefordert. Die Lehre von einem Urteilsinhalt, „der dasselbe, was man urteilt, vorstelle[n] und denken lassen würde, ist ein Wahn. Gewiß kann man einen so Urteilenden vorstellen, ohne so zu urteilen. Alles andere sind absurde Fiktionen“ (90). Vor allem kann das Nichtsein von Dingen nie Gegenstand eines Vorstellens sein (128). Tatsächlich „stelle ich entweder die richtige Leugnung eines Körpers vor, oder ich kann auch vorstellen, daß einer Körper mit Unrecht bejaht“ (202). Freilich ist der Beweisversuch (97 ff.) hinfällig, zumal er auf einer unstatthaften Vermischung von logischen mit imaginär-psychologischen Regeln beruht. — Nach B. wird also im Urteil immer ein Reales anerkannt oder verworfen, nicht aber z. B. einem Soseienden Existenz zuerkannt; man müßte ja dann, meint B., von diesem Dasein zuerst wieder sein Sosein und dann sein Dasein erkennen, was zu einem unendlichen Prozeß führen würde (95 f. 110 ff. 122 f. 126).

Was den Wahrheitsbegriff angeht, so hatte B. früher die Erkenntnis vom Objekt her inhaltlich bestimmt werden lassen und daher im Bewußtsein ein Abbild der Wirklichkeit angenommen. Später läßt er wegen der Transzendenzschwierigkeit (wegen der Unmöglichkeit, das immanente Bild mit der Wirklichkeit zu vergleichen), die Lehre vom immanenten korrelativen Objekt, wie auch die Adäquationstheorie des Wahrheitsbegriffes fallen (126 133 137). Zumal bei den Urteilen, die einen negativen Sachverhalt aussagen, sei eine Übereinstimmung mit einem existierenden Sachverhalt als Zielpunkt der Erkenntnis geradezu unmöglich (116). Wegen dieser Schwierigkeiten geht B. dazu über, die psychologische Struktur des Wahrheitsbewußtseins wesentlich zu modifizieren. „Wir nennen ein Urteil ... wahr, wenn es entweder einsichtig (evident) ist, oder wenn wir glauben, daß es mit einem evidenten quali-

tativ übereinstimmt oder ein evidentes (bei gleichem Gegenstande) unmöglich qualitativ anders sein könne“ (172).

So ergibt sich die Frage: Was ist diese „Evidenz“? Gewiß muß anerkannt werden, daß B., anscheinend als erster, also vor Husserl, den Psychologismus Sigwarts aufdeckte, indem er dessen Deutung der Evidenz als eines Gefühles verwarf (XI f. 63 ff.). Aber später hat B. selbst bei der Untersuchung der Tragfähigkeit seiner eigenen, rein subjektiv unterbauten Evidenztheorie leider nicht die nötige kritische Um-sicht walten lassen. Man hat B. oft Psychologismus vorgeworfen. B.s Selbstverteidigung gegen diesen Vorwurf ist schwächer, als man füglich erwarten dürfte, eben weil er nicht auf die weitere Begründung der Wahrheitssicherung eingeht und nur die Behauptung der subjektiven Tatsache der Evidenz entgegenzusetzen vermag (157). Deshalb mutet einen die Gegenattacke von K. recht sonderbar an: „Sowohl jede psychologistische Untersuchung über den kausal-genetischen Ursprung als auch jede sog. ‚transzendentale‘ Untersuchung über seine logische Voraussetzung zeugt von der Verkennung dessen, was ein in sich gerechtfertigtes Urteil, ein Urteil wie es sein soll, ist“ (XXIV).

Unsere eigene Stellungnahme sei nur in knappen Strichen angedeutet. Die Einschränkung unseres Abstraktionsvermögens, die Verwerfung aller *entia rationis*, die gewalttätige Deutung des Wahrheitsbewußtseins scheinen uns nicht annehmbar. Der Wahrheits- und Evidenzauffassung der Neuscholastik wird die Auseinandersetzung nicht gerecht, da ihre Ansicht nur ungenau gekennzeichnet wird (131) und die Spalte der Beweise hauptsächlich gegen Marty und die frühere Ansicht von K. gerichtet ist. Einigermaßen erstaunt ist man über die Klage von K., B. werde nicht genügend beachtet und gewürdigt (XIX), wo doch z. B. auf die eingehende Evidenzkritik Geysers gegen B. (Kampffeld der Logik 174 ff.) mit keinem Wort eingegangen ist. Die selbstgenügsame Theorie vom „orthonomen“ Normalbewußtsein der Evidenz (IX f. XII ff.) kann die berechtigten Ansprüche einer unbefangenen Forschung keineswegs befriedigen. Die Metaphysik wird durch die radikale Verwerfung der Unterscheidung von Sosein und Dasein, die undeutliche Lehre vom „Realen“, denn jede Analogie fehlen soll, ferner durch den Determinismus B.s (63 153) verbaut oder wenigstens „verschlimm-bessert“ (109). Immerhin muß man B. eine große Originalität der Gedankengänge zugute schreiben, und so können auch heute noch an-spruchsvolle Denker seinen Äußerungen manche Anregung entnehmen, wie Husserl dies seinerzeit getan hat (XX ff.). Fr. R. Müller S. J.

Werner, Alfons, Die psychologisch-erkenntnis-theoretischen Grundlagen der Metaphysik Franz Brentanos. gr. 8° (170 S.) Hildesheim 1931, F. Borgmeyer. M 8.—.

Diese Münsterer Dissertation versucht, dem Leser eine systematische Darstellung der Fundamentallehren Brentanos über die Erkenntnis-psychologie und Erkenntnistheorie zu vermitteln und ihm dadurch einen Einblick in die Grundlegung und Methoden der ganzen Philosophie B.s zu ermöglichen. W. ist sich der Schwierigkeiten seiner Aufgabe bewußt. Er macht selbst darauf aufmerksam, daß noch ein Großteil der Quellen der Veröffentlichung harrt. „Infolgedessen erschien mir auch eine kritische Auseinandersetzung mit B. verfrüht“ (5).

Einleitend umreißt W. die an Wandlungen überreiche geistesgeschichtliche Entwicklung B.s, für den nach seinem Bruch mit der Kirche die Philosophie zu der Weltanschauung und Lebensaufgabe wurde. „Nach seiner Auffassung sind die Religionen, und zwar gerade die christ-

lichen als ihre ‚typischen‘ Formen, nur aus den theoretischen und praktischen Bedürfnissen des Menschen entstandene ‚Surrogate der Philosophie‘, populär unwissenschaftliche Lösungsversuche der letzten Menschheitsfragen“ (27 f.). Es wäre indes wohl angezeigt gewesen, auf die vernichtende Kritik der einschlägigen Fachzeitschriften gegenüber den Ausfällen B.s hinzuweisen (vgl. z. B. ZKathTh 1927, 445 f.). In der Lebensskizze hat W. einige für B. bedeutsame Ereignisse übersehen oder doch zu wenig gewürdigt. Es sei nur auf die Stellungnahme B.s gegenüber v. Hertling im Streit um die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie hingewiesen.

Es ist immer reizvoll und lehrreich zugleich, den Durchstoßversuch großer Denker „aus dem Bewußtsein zu den Dingen“ zu untersuchen. In origineller Weise ist B. nach Ablehnung des naiven Realismus bemüht, den Nachweis der Existenz des Transzendenten ausschließlich vom Bewußtsein her zu erbringen. Dem unmittelbar gleichzeitigen Mitwissen unserer Bewußtseinsakte kommt ursprüngliche Evidenz zu, es ist das untrügliche Fundament unseres Gesamtwissens. In ihm erfassen wir unsere Bewußtseinsakte, wie das Denken, das Hören (die „sekundären“ Gegenstände), und in ihnen die „primären“ Gegenstände (z. B. den Ton). Wenn aber der primäre Gegenstand (die Farbe, der Ton usw.) unmittelbar allein auf Grund dieses Erfassens als real anerkannt wird, so handelt es sich um „blinde Urteile“, „blinden Glauben“ (66 81 150). Der Grund für dieses Mißtrauen gegenüber dem primären Objekt liegt in der Transzendenz, die uns von dem realen Gegenstand trennt.

Wie motiviert also B. die Anerkennung einer realen, transzendenten Welt? Mit Hilfe der Axiomerkennnis begründet er die mathematische Wahrscheinlichkeitslehre (145), die ihm dann zur Sicherstellung des Kausalitätsprinzips dient (157 ff.). Durch Anwendung dieses Gesetzes ist ihm „die Annahme einer dreidimensionalen Außenwelt eine Hypothese, ‚welche mit unendlich größerer Wahrscheinlichkeit als jede andere unsere physischen Phänomene und ihre Ordnung begreiflich macht‘“ (162). Diese Feststellung sichert zunächst die Naturwissenschaft, rechtfertigt aber auch die Inangriffnahme der metaphysischen letzten Fragen. Ihre Lösung kann, wenn nicht evident dargetan, so doch als unendlich wahrscheinlich gesichert werden (165 f.). Das „bedingte Sein ist letztlich zurückzuführen auf ein unbedingtes, vollkommenes göttliches Prinzip, in dem es seine letzte Erklärung findet“ (170).

An den Lebensnerv des Systems B.s röhren wir mit der Frage: Was ist die „Evidenz“ und weshalb ist ihr Glauben zu schenken? Kraus antwortet: „Unsere Erkenntnis richtet sich nicht nach den Dingen, die Dinge aber ebensowenig nach unserer Erkenntnis, sondern gewisse Urteile über die Dinge sind so, wie sie sein sollen, in sich gerechtfertigt, als richtig charakterisiert und daher Norm für Wahr und Falsch, Richtig und Unrichtig, und ein Urteil, das einer (solchen) Erkenntnis widerspricht, kann unmöglich evident, d. h. unmöglich eine Erkenntnis sein“ (Wahrheit und Evidenz XIV). Es braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß eine solche Diktaturphilosophie sich bedenklich dem psychologistischen Dogmatismus der Fries-Nelson-Schule nähert. Indes dürfte eine kritische Erörterung des „psychischen Urphänomens“ der Evidenz sich erübrigen, weil schon von berufenerer Seite das Urteil darüber ergangen ist (vgl. Geyser, Kampffeld der Logik 174 ff.; Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie 311—330).

Der ungemein fleißigen und sachlichen Arbeit W.s können wir unsere Anerkennung nicht versagen. Er hat sich mit Erfolg bemüht, vor-

urteilsfrei und systemgetreu die Gedanken B.s aus den ersten Quellen zu schöpfen und sie bündig zusammenzufassen. Nur wer sich schon selber in das Schrifttum B.s eingelesen hat, weiß, welch gründliche Vorarbeit dieser objektiven Darstellung vorangegangen sein muß. Leider wird der Nutzwert der Studie durch den Mangel eines Registers gemindert.

Fr. R. Müller S. J.

Forest, Aimé, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas* (Études de Philosophie Médiévale XIV) (V u. 380 S.) Paris 1931, Vrin. Fr 40.—.

Das Werk legt die Lehre des hl. Thomas über den metaphysischen Aufbau des Konkreten in folgenden Hauptpunkten dar: die unmittelbare Kausalität Gottes, die Beziehungen des Abstrakten zum Konkreten, die Ablehnung der Universalität der Materie, die Distinktion zwischen Wesen und Dasein, Materie und Form, Wesen und Potenzen, die Ordnungseinheit. Das Verdienst des Buches liegt darin, daß F. versucht, durch eine historische Untersuchung den wahren Sinn der Lehre des hl. Thomas zu erreichen. Für jeden Punkt werden die Meinungen der damaligen Philosophie, besonders der Araber, mit denen sich Thomas auseinandergesetzt oder die er übernommen hat, dargelegt. Es ergibt sich daraus zunächst eine doppelte Folgerung: Zunächst waren alle Lösungen, die wir bei Thomas finden, schon von anderen vertreten; aber die Originalität liegt darin, daß er alle Fragen folgerichtig durch Anwendung einiger durchgehend Prinzipien zu lösen suchte, wodurch das System eine bisher ungekannte Geschlossenheit und Einheit erhielt. Weiter ergibt sich, daß der Hauptgegner der Platonismus war, d. h. ein übertriebener Begriffsrealismus, der unkritisch begriffliche Verhältnisse ohne weiteres als wirkliche Verhältnisse auffaßte und so die innere Einheit des Einzeldinges auflöste. Abweichungen von Aristoteles, auf den Thomas in diesem Kampfe zurückging, sind zwar auch da; aber Thomas betont sie nie, sucht überhaupt Aristoteles möglichst günstig auszulegen.

Kein Zweifel, daß solche geschichtliche Untersuchungen allein in einige sehr umstrittene Fragen Licht bringen können. Es wäre zu wünschen, F. wäre in seiner Arbeit noch radikaler historisch gewesen. Gefährlich und irreführend dürfte wohl sein, Ausdrücke, die in der heutigen Scholastik ihre ganz bestimmte Bedeutung haben (oder wenigstens haben sollten) und die Thomas anderseits selbst nie gebraucht hat, ohne genaue Erklärung und Umgrenzung anzuwenden. So wenn die Distinktion zwischen Essenz und Existenz ohne weiteres als real bezeichnet wird. Thomas hat den Ausdruck nicht gebraucht; aus den Darlegungen des Buches aber gewinnt man den bestimmten Eindruck, daß für Thomas diese Distinktion ganz eigener Art war (wie sie es ja auch in der Tat wegen des einzig dastehenden Verhältnisses zwischen Wesen und Dasein ist, das mit keinem von denen gleichgesetzt werden kann, die zwischen den Bestandteilen der Wesenheit bestehen; für diese Verhältnisse gelten aber zunächst die Distinktionsregeln). Die Ausdrücke *distinctio realis* und *rationis* haben ihre bestimmte Bedeutung, von denen wohl keiner sich völlig deckt mit dem, was Thomas meint, wenn er sagt, die *essentia* sei nicht eine „*potentia separabilis ab actu, sed quam suus actus semper comitetur*“. Überhaupt ergibt sich aus den Darlegungen F.s, daß für Thomas das Verhältnis Akt—Potenz eine Art Paradigma war, das aber nicht überall in demselben Grade galt. Auch das Abstrakte verhält sich nach ihm zum Konkreten wie das Unbestimmte zum Bestimmten. Zudem lag ein Vergleich mit Akt—Potenz nahe, weil Thomas auf die Distinktion zu sprechen

kommt, wo er für die reinen Formen die Zusammensetzung mit Materie ablehnt. Bei der von F. bei Thomas festgestellten durchgehenden Tendenz, die Einheit des konkreten Einzeldinges zu wahren und dadurch den im Platonismus allzu starr und statisch gewordenen Seinsbegriff wieder geschmeidiger und dynamischer zu machen, dürfte es wohl angebracht sein, mit dem Ausdruck *distinctio realis* sehr vorsichtig zu sein und das sehr variable Paradigma Akt—Potenz nicht zu einem starren Schema zu machen; besonders nicht in vorliegendem Falle, wo die Wesenheit von einer eigentlichen Potenz sich am weitesten entfernt.

A. Brunner S. J.

Hocedez, E., *Aegidii Romani Theorematum De Esse et Essentia*. Texte précédé d'une introduction historique et critique (Museum Lessianum. Section Philosophique No. 12). gr. 8° [XIV, (127) u. 188 S.] Louvain 1930. Fr 65.—

Die Frage nach der realen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein, in die sich leider allzuviel Schulgezänk und Rücksicht auf Prestige hineingemischt hat, röhrt jedenfalls an wichtige metaphysische Probleme, wenn auch die Behauptung, dieser Unterschied sei das Fundament der ganzen Philosophie und Theologie, eine Verkenntung einfacher Tatsachen ist. Will man über die stereotype Behandlung der Frage hinauskommen, so tun zwei Dinge not: scharfe Fassung der hineinspielenden Begriffe, die gerade hier sehr schwer ist, da bei Thomas ganz verschiedene Fragen und Terminologien ineinander gelaufen sind, und zweitens genaue geschichtliche Bestimmung der Gedankengänge und Argumente, die vorantreibend oder hemmend wirkten. Mit Verdikten und moralischer Entrüstung, die bis in die letzte Zeit hinein ein sehr beliebtes Kampfmittel bildeten, ist der Erkenntnis wenig geholfen.

Mit aufrichtiger Freude kann ich deshalb eine überaus gründliche und fruchtbare Untersuchung begrüßen, die einen Thomisten und Anhänger der realen Unterscheidung zum Verfasser hat. Grundlegend bleibt die Frage nach der Entstehung des Problems. Die Untersuchungen P. Duherms, die von J. Brosch aufs beste fortgesetzt wurden, haben gezeigt, daß Boëthius, der hier von den Scholastikern falsch interpretiert wurde, als Urheber nicht in Frage kommt. Die Wege führen vielmehr nach Avicenna und zur neuplatonischen Partizipation und Emanation, obwohl hier im einzelnen noch recht viel zu präzisieren übrigbleibt. M. Chossat stellte Aegidius Romanus in den Mittelpunkt, wurde aber wegen eines Versehens in einem Punkte literarisch totgeschlagen. Doch bald wurden Stimmen laut, die Aegidius in dieser Frage eine hervorragende Bedeutung zuschrieben. Besonderes Verdienst haben hier Grabmann und vor allem Hocedez.

In diesem neuen Werke gründet H. seine Untersuchung in erster Linie auf die Theorematum de esse et essentia, deren Text er mit Hilfe von 9 Hss auf das sorgfältigste konstituiert und deren Entstehung er für die Zeit von 1278 bis 1286 feststellen kann. In der Einleitung gibt er Rechenschaft über Überlieferung, Entstehungsgeschichte und Datierung des Traktes, besonders aber fixiert er die Stellung des Aegidius zum Problem. Aegidius betont mehrfach, daß er durch seine Lehre etwas Neues eingeführt habe. Er unterscheidet zwischen dem esse, das von der Form gegeben wird und das nur ein Modus ist, und dem esse, das zur vollständigen Wesenheit als eine alia res hinzutritt. Bei Thomas findet man weder den Ausdruck modus, noch die alia res. Aegidius betont ferner das esse possibile so stark, daß es beinahe ein physisches Sein erhält. Thomas leugnet entschieden ein solches Sein.

Vor allem aber faßt Aegidius den Unterschied auch unter der Rücksicht der physischen Trennbarkeit, was Thomas nicht tut. Gerade auf diese Trennbarkeit gründet Aegidius mit Vorliebe seine Beweise. H. kommt zu dem Schluß, daß Aegidius, indem er das *ens ut quo* zu wenig beachtete, die Distinktion anders als Thomas auffasse, daß er ein Opfer der Phantasie geworden und damit die suarezianische Auffassung der Distinktion präkonisiert habe. Ein weiteres Kapitel handelt über die neuplatonischen Einflüsse bei Aegidius, vor allem des Proclus; man darf aber dabei Avicenna nicht vergessen. In der Formulierung der *participatio* und auch in der Sache nähert sich infolgedessen Aegidius der Platonischen Ideenlehre, während Thomas trotz des starken Einflusses, den der Neuplatonismus hier auf seine Terminologie ausübt, klar die Distanz wahrt. *Participatio* im eigentlichsten Sinn ist nach Thomas nachgeschaffenes Abbild einer Vollkommenheit, die im Vorbild in ganzer oder wenigstens größerer Fülle vorhanden ist (Quodl. 12 a. 5; Quodl. 2 a. 3).

Wichtig sind ebenfalls die Ausführungen über den Ultrarealismus des Aegidius. Wir haben uns zu sehr daran gewöhnt, den Ultrarealismus als eine im 13. Jahrh. überwundene Lehre anzusehen, während er doch bis in den Skotismus hineinwirkt. Aegidius hält dessen Grundprinzip: Das Denken stimmt mit dem Sein auch im *modus quo* überein. Daher der Schluß von einer gedanklichen Unterscheidung auf einen Unterschied im Sein, z. B. bei Wesenheit und Dasein, bei *Genus* und *Differentia*. Mit Recht hebt hier H. gegenüber Egenter den fundamentalen Gegensatz zu Thomas hervor. Eine eigentliche Abstraktion gibt es bei Aegidius nicht.

Aus der Untersuchung über den Einfluß des Aegidius ersieht man, daß in den ersten Jahrzehnten fast alle Verteidiger und Gegner der realen Distinktion von Aegidius abhängen oder auf ihn Rücksicht nehmen. Seine Stellung in dieser Frage ist überragend, und erst langsam nimmt bei den Verteidigern Thomas seine Stelle ein. Daraus ergibt sich nach H. das Rätsel des Thomismus. Erst 1276 begann man eine Frage ernsthaft zu diskutieren, die heute als Fundament der gesamten Philosophie gilt, und Aegidius und Heinrich von Gent sind die Protagonisten, welche beiden Parteien die Argumente liefern. Ferner beginnt man erst 1276 bei Thomas die reale Distinktion zu suchen, und sofort sind bei Dominikanern und Nichtdominikanern die Ansichten geteilt. Wichtig ist, was H. gegenüber Grabmann zu dem Zeugnis Sigers von Brabant bemerkt. Siger bezeugt klar, daß Thomas Gegner der realen Distinktion sei. Weiterhin sind von 1276 bis 1350 alle Pariser Magistri aus dem Weltklerus, aus dem Franziskanerorden und viele Dominikaner Gegner der Distinktion. Von einem gemeinsamen Lehrgut kann keine Rede sein. Hier hätte eine der fundamentalsten Schwierigkeiten berührt werden müssen. Alle Gegner beziehen ihre Hauptargumente von Averroes und Thomas Met. lib. 4 lect. 2.

Die Lösung von H. lautet: Thomas hat die reale Distinktion gelehrt; aber sie stand bei ihm nicht im Vordergrund des Interesses; daher manche Unklarheiten im Ausdruck. Ferner unterschied sich seine Ansicht von jener des Aegidius; so konnten Schüler leugnen, daß sich eine solche Distinktion bei Thomas finde.

Die ausgezeichnete Arbeit hat die Erforschung des Problems ganz wesentlich gefördert. Ich erlaube mir nur einige Bemerkungen über noch nicht geklärte Punkte. Wenn Thomas wirklich die reale Distinktion gelehrt hat, so kann sein Unterschied von Aegidius nicht allzu groß gewesen sein; denn er betont, daß das *esse* ein *accidens*, daß es extra rationem *essentiae*, ein *aliud ab essentia* sei. Das ist von der *alia res* wirklich nicht allzu verschieden. An ein *ens ut quod* im vollen

Sinn haben beide nicht gedacht. Moderne Thomisten ereifern sich ganz zu Unrecht gegen den lästigen Suarez, auf den einen Stein zu werfen heute ja als ein besonders verdienstliches Werk gilt, der aber die Frage gründlicher und allseitiger behandelt als irgendein thomistisches Lehrbuch. Suarez wollte die thomistische Lehre über diese Frage behandeln. Wollte er sich also nicht durch die Phantasie leiten lassen, so mußte er sie so darstellen, wie er sie bei den Thomisten fand. Das hat er getreulich getan; bei ihnen fand sich aber vor allem die Lehre des Aegidius. Wenn man ferner S. nicht nur verurteilte, sondern ihn auch studierte, so hätte man längst gefunden, daß er sich mit der „ens ut quo“-Lösung, von der man heute alles Heil erwartet, besonders in Disp. 31 sect. 6, 12 sehr ernstlich auseinandersetzt. S. ist eben mit einem Schulterminus noch nicht zufrieden, sondern er fragt weiter, ob dieser Terminus die Schwierigkeit löst. Soviel über Suarez. Und Thomas? Hier macht H. eine Voraussetzung, die trotz aller Entrüstung mancher Thomisten nicht erwiesen ist. Hat Th. die Distinktion gelehrt? H. erkennt ausdrücklich die große Schwierigkeit, die in Met. lib. 4 lect. 2 liegt, an. Der mißglückte Erklärungsversuch Mansers im DivThom (Fr) 1931 läßt dieselbe in voller Kraft bestehen. H. fügt eine weitere Schwierigkeit aus dem Liber de causis hinzu. Alle Betonung verdient auch die Tatsache, daß nach Th. Form und actus essendi real identisch sind. Da sich zudem die beiden Stellen, an denen Th. von einer realis compositio redet, ungezwungen erklären lassen, so bleibt eine zweite Interpretation, die ich bis zum Erweis des Gegenteils als die wahrscheinlichere ansehe, völlig intakt. Thomas hat in dieser Frage seine Terminologie zum allergrößten Teile dem Avicenna entlehnt, der eine reale Distinktion verteidigte; anderes stammt aus Boëthius. In den ersten Lehrjahren kümmerte Th. sich wenig darum, ob der Unterschied real oder nur intentional sei. Die Aufstellung eines realen Unterschiedes wäre keineswegs zu verwundern; doch fehlt bis jetzt ein zwingender Beweis dafür. Als Th. aber das Problem später mehr durchdachte und eingehender die Metaphysik des Aristoteles studierte, lehnte er die reale Distinktion ab, ohne jedoch an der alten Terminologie zu ändern. So wäre der ganze Thomas selbst aufs beste erklärt und ebenso die Schwankungen in der Tradition. Zum Schluß sei erwähnt, daß sich Thomas in der Concordantia über die Schwankungen in der Ausdrucksweise selbst äußert.

Fr. Pelster S. J.

T amari, Leo, *Die Materie — ihr Wesen — ihre Trägheit und ihre Schwere*. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Abhandlung. Hrsg. anlässlich des 300. Geburtstages Spinozas von einer Gruppe von Freunden dieser Gedanken. gr. 8° (142 S.). Berlin 1932, Heymann. M 6.—.

Inhalt: Vorwort. I. Weltäther. II. Ätherwelt. III. Masse und Trägheit. IV. Das Wesen der Gravitation. V. Das Gravitationsgesetz. Anhang: Über die Attribute bei Spinoza.

Der Verf. versucht, von einer einzigen philosophischen Erkenntnis ausgehend, zu einer Natur- und Weltanschauung zu gelangen, die mit den Grundbegriffen unseres Denkens und mit den Ergebnissen der Naturforschung übereinstimmt, und die auch unser Kausalbedürfnis befriedigt (6). Die Grundanschauung, von der er ausgeht, ist seine Anschauung vom Raum. Den denkt er sich wie folgt. Der Raum ist kein Nichts, er ist der Äther. Letzterer ist ein Kontinuum, ist überall anwesend, er ist eine Substanz (20). Er ist immateriell (18), eine erste Ursache (19), er ist das Absolute (21). Der Raum ist allein durch sich (23). Der Raum, der Äther ist die formlose, ewig sich

formende Substanz (24), räumlich und zeitlich unendlich (25). So gefaßt nennt ihn Verf.: Uräther. Als Ganzes betrachtet muß der Uräther als absolut ruhend gedacht werden. Aber im Uräther ist von Ewigkeit her Bewegung (25).

Der Äther als ausgedehnte Substanz ist zugleich auch die denkende Substanz (39). Das Denken ist nur ein Zustand der Substanz. Ihre Wesenheit ist ihre Ausdehnung (41). Alle Einzeldinge sind nur relative Erscheinungsweisen dieser einen absoluten Substanz (42). Der einzelne bewegte Raumteil (in dem als Ganzes ruhenden Weltraum) erkennt sich selbst als etwas Massives oder Körperliches, und auch das nur in äußerst geringem Grade (44).

Die ewige Bewegung im Raum glaubt Verf. so erklären zu können. Die Ursache der Bewegung ist die Überfülle des eigenen Selbst des Raumäthers, seine Spannung, sein Drang nach Selbstentlastung (48). Die Dichte des Raumes ist, wie die Ausdehnung, keine Eigenschaft, sondern nichts anderes als das Selbst des Äthers. Ausgedehnt sein heißt auch zugleich dicht sein, eine bestimmte Dichte besitzen... Dichte bedeutet in allen Fällen Überfülle... und daher strebt alles, was dicht ist, mehr oder minder nach Ausdehnung, nach Selbstentlastung (49 f.). Riesige Raumteile ballen sich bei dieser Selbstentlastung zusammen in Gestalt von Wirbelbewegung. Unsere Milchstraße ist so ein Wirbel (52). Innerhalb dieser Wirbel erster Ordnung wiederholt sich derselbe Vorgang, es bilden sich kleinere Wirbel zweiter Ordnung, aus denen die Himmelskörper entstehen (54). Durch weitere Wirbel entstehen schließlich Atome, Protonen und Elektronen. Allein die Elektronen sind nie, sie sind immer im Werden. Das ewige Werden ist ihre Wesenheit (57). Weltäther und Elektronen sind in ständigem Kampf miteinander. Bald siegt der Weltäther, bald das Elektron. So entstehen in letzterem Kompressionsschwingungen, die die De-Broglie-Wellen (59). Die innere Entlastung des Uräthers bringt die Welt mit all ihren Gegensätzen und Widersprüchen hervor. Es herrscht hierbei keine Absicht, aber auch kein Zufall (60).

Das sind die Grundlagen, die Prolegomena zur Physik, wie Verf. sich ausdrückt (14). Auf diesem Fundamente baut er dann weiter und kommt zu Ergebnissen, die nicht immer mit denen der Physik übereinstimmen. So findet er, daß die Masse eines bewegten Körpers mit zunehmender Geschwindigkeit abnimmt (68). Diesen Gegensatz zur Physik gibt er zu und sucht ihn zu erklären (71). Für alles weitere sei auf das Buch selbst verwiesen.

Die Grundanschauung des Verf. ist nicht frei von Willkürlichkeiten, und sie ist philosophisch unhaltbar. Der ganze, mißglückte Versuch beweist aufs neue die längst bekannte Tatsache, daß der Weg der reinen Deduktion in der Naturwissenschaft ungangbar ist. — Druck und Ausstattung des Buches sind recht gut. A. Steichen S. J.

Stonner, Anton, Das pädagogische Verstehen. Eine pädagogik-wissenschaftliche Studie auf Grund einer Umfrage. gr. 8° (134 S.) Leipzig 1931, Klinkhardt. M 4.60.

St. behandelt einen heute viel besprochenen Gegenstand und ist dadurch seines Leserkreises sicher. Im ersten Hauptteil gibt er die Gegenstände des Verstehens, wie sie mit dem Alter einander ablösen. Der Jugend heißt Verstehen vor allem Lieben und nicht zu hart Behandeln, dazu Verstehen der Eigenarten, Fehler, Bedürfnisse; der Pubertät heißt es Verstehen des inneren Chaos, der beginnenden Geschlechtsreife, der sittlichen Schwierigkeiten, des künstlerischen und wissenschaftlichen Ideals, des Selbständigkeitstranges, des Dranges zur Gemeinschaft; der

Adoleszenz das Verständnis für die Berufswahl und das Liebesleben; für den Erwachsenen endlich weniger ein persönliches Verstehen als ein sachliches für Beruf und Lebensarbeit. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß viel weniger ein kausales Verstehen und Erklären aus Anlage, Temperament u. ä. gemeint ist, als ein finales aus den Motiven und Zielen, also ein Verstehen der individuellen Wertskala. Gerade diese finale Auffassung des Verstehens scheint es zu erklären, warum, wie Verf. einleitend sagt, die früheren Pädagogen und Menschenkenner kaum von Verstehen sprechen, sondern nur von Zielen, Sache, Methode; sie haben spontan das getan — wenn auch weniger reflex und vollkommen — was die verstehende Psychologie vor der bloß erklärenden voraus hat: sie haben die objektive Wertskala angelegt, wie sie zu den verschiedenen Altersstufen gehört, und die subjektive des Kindes daran gemessen, allerdings dann wohl nicht selten das Seiende zu gewaltsam an das Seinsollende angepaßt. Dadurch haben sie gleichzeitig eine andere Gefahr vermieden, die Verf. am Schluß des Werkes erwähnt: über lauter Verstehen das Wichtigere, das Helfen, vergessen.

Wie verfehlt es aber wäre, solchen einseitigen Gebrauchs wegen den modernen Begriff des Verstehens beiseitezulegen, erweist der Hauptteil der Arbeit, die eine wahre Rechtfertigung der zergliederten Psychologie ist. Alles, was man sich intuitiv, d. h. häufig: recht verschwommen, unter „Verstehen“ denkt, wird hier durch eine verfeinerte Fragebogenmethode zu klarem Bewußtsein gebracht. Nicht weniger als 67 Personen beiderlei Geschlechts haben die recht gut gewählten, aber wohl noch präziser zu fassenden Fragen beantwortet. Ein besonders glücklicher Griff war es, daß sie sich erst besinnen sollten, was ihnen, vorab in der Jugend, verstanden werden gewesen ist, um von da aus dann ihren aus der erzieherischen Erfahrung gewonnenen Begriff des Verstehens sicherer zu bilden. Verstehen ist danach zwar kein bloßes Durchschauen; aber ein Erkennen gehört dazu, und zwar kein intuitives, sondern ein Hineinnehmen in ein inneres Schema, das mit wachsendem Verstehen immer lebendiger ausgebaut wird. Wenn manche sagen, beim ersten Begegnen verständnen sie einen Menschen besser, nachher werde er ihnen unverständlich, so heißt das nur, daß er in das oder in eines der vorhandenen Schemata nach seinen allgemeinen Zügen paßt, daß aber mit der Zeit sich immer mehr das Individuelle abhebt; daher zeichnet sich der wahrhaft Verstehende gerade dadurch aus, daß er sich nicht mit dem „intuitiven“ ersten Blick begnügt und mit einer gewissen Zahl angelernter Schemata sich der Ruhe hingibt und seelisch erstarrt, sondern stets mit individuellen Neuheiten rechnet und Aufnahmefähigkeit dafür behält. Das wichtigste Element des erkennenden Verstehens ist aber das „Glauben an“, d. h. das Erkennen nicht bloß der äußeren einzelnen Handlung, sondern des Idealbildes des Kindes, der noch unentwickelten Anlage, der Sehnsüchte und Triebe, die unter verschiedenen Schichten versteckt, aber stark genug sind, sie zu durchbrechen. In diesem Sinn besagt Verstehen auch eine gewisse Zukunftsschau.

Zum erkennenden Verstehen kommt notwendig ein fühlendes und strebendes: ein gewisses Gleichgerichtetsein und ein Bejahen der guten Seiten und Werte, bei allem realistischen Blick für die Fehler und Unwerte. Ein eigentliches Gleichgerichtetsein, einen gleichen Lebensrhythmus, wird man allerdings bei einem reifen und bei einem erst heranreifenden Menschen nicht leicht zugeben; aber nach späteren Äußerungen des Verf. ist damit mehr eine Weite und ein Reichtum der Erzieherseele gemeint, die irgendwie auch die Ideale und die Strebensrichtung des Kindes in sich schließen. Das Bejahen geht beim rechten Verstehen so weit, daß es die erkannten Werte unter Umständen auch

auf die Gefahr einer Enttäuschung hin anerkennt, dem Kind zum Bewußtsein bringt, sie fördert und Verantwortungsgefühl dafür weckt, statt sie aus Furcht vor etwaiger Eitelkeit sorgfältig zu verbergen.

Im letzten Abschnitt bespricht Verf. die Hilfen und Hemmungen des Verstehens. Verschiedenes Alter, Geschlecht, Rasse hindern wenig, wohl aber verschiedene Lebenserfahrung, Stand, Beruf, was nur durch Weite der persönlichen Wertwelt ersetzt werden kann. Der Erzieher soll das Kind nicht nur in der Schule, sondern auch in den häuslichen Verhältnissen, bei Sport und Spiel, bei gemeinsamen Arbeiten kennen und sich Zeit nehmen, es kennenzulernen. Verschlossenheit, Empfindlichkeit, Eifersucht, Trotz sind besondere Hemmisse vom Innern des Kindes her. — Die Folgen des Verstehens sind für beide Teile günstig und beglückend.

Der vorzüglichen Arbeit möchte man methodisch ein schärferes Auseinanderhalten der empirischen Ergebnisse und der Lesefrüchte wünschen, um das Bild noch objektiver erscheinen zu lassen; inhaltlich etwas mehr Eingehen auf das fachliche Fördern und die objektive Norm für das Verstehen, das Erziehungsziel. Der Schluß räumt sehr gut mit der Fiktion der „Wesensschau“ beim Verstehen auf, wird aber dabei etwas zu skeptisch.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Keller, Erich, Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart. gr. 8° (174 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. M 8.50.

Da für die wertphilosophische badische Schule das Verhältnis von Wirklichkeit und Wert das Hauptproblem ist, so tritt für sie die Frage der Alogizität, des „Irrationalismus“ der sinnlich-empirischen Wirklichkeit in den Vordergrund. Darum untersucht K. die Stellungnahme Rickerts, Lasks und Bauchs zum irrationalen Inhalt, „Material“ der Kategorien, Begriffe, Werte, Ideen. Am ausführlichsten kennzeichnet K. Rickerts scharf isolierende Trennung zwischen dem empirischen, irrationalen Inhalt und der Form der „konstitutiven“ Kategorien im Urteils-, „Sinn“, zwischen der teilweise irrationalen Wirklichkeit und den „allgemeinen“ Begriffs- und Geltungskategorien, zuletzt zwischen den drei atheoretischen, irrationalen Wertgebieten (Ethik, Freundschaft, theistische Religioz) und den drei theoretischen (Wissenschaft, Kunst, unpersönliche Mystik). K. tadelt es, daß R. die Weltanschauung wie die theistische Religion ganz dem irrationalen Werten, dem Erlebnis überantwortete, wodurch er selbst der sonst von ihm so wirksam bekämpften „Lebensphilosophie“ mit ihren „Forschperspektiven“ stärksten Antrieb gegeben habe. Überhaupt habe R. seine positivistische Vergangenheit nie ganz abstreifen können. R.s Willensfreiheitslehre mit ihrer Freiheit bloß im „Prophysischen“ wird von K. als ungenügend abgelehnt. Jedoch wird R.s wie der beiden anderen Denker Drängen zu einer letzten philosophischen Systemeinheit gebührend anerkannt. Der R.sche Dualismus zwischen der irrationalen Erlebnissphäre und der rationalen Geltungssphäre wird sodann in seiner Überspitzung bei Lask geschildert. K. sieht in Bauchs System die größte philosophische Leistung der Gegenwart. Nach B. beherrscht der Logos, die Idee, Gott alles. Nach diesem „objektiven Geltungsidealismus“ gliedert die Idee im Geltungsreiche die Begriffe aus, das Wesen der Dinge; aus diesem Wesen wieder geht in „funktionaler“ Notwendigkeit die Erscheinung der sinnlich empirischen Wirklichkeit hervor. Immerhin ragt die göttliche Idee noch über die funktionale Erscheinungswelt empor: Panentheismus.

Leider berührt K. die Willensfreiheitsfrage bei B. nicht. Wenn die

Erscheinungen in funktionaler Notwendigkeit aus der Idee entspringen, begeht dann nicht Gott selbst die Verbrechen so, wie man es auch dem Pantheismus zum Vorwurf machen muß? Diese Schwierigkeit ist damit nicht genügend geklärt, daß der Idee eine Art „Persönlichkeit“ zugestimmt wird. Ist es ferner nicht ein Widerspruch, daß das „Anderssein“ in der Erscheinung für die Idee notwendig ist, aber nicht für den über die Erscheinungswelt emporragenden Teil? Gegenüber dem „Geltungsidealismus“ könnte man übrigens auch die Frage erheben, die K. entsprechend mit Recht an den „Bewußtseinsidealismus“ richtet: Auf welchem Sein ruht zuletzt die Geltung, die Idee, aus der die „Wirklichkeit“ hervorgehen soll? Muß nicht nach aller Kausalität die höchste Ursache von „Kohle und Eisen“ (zu S. 170) mindestens dasselbe Sein, dieselbe „Wirklichkeit“ haben wie diese ihre Wirkung? — Ähnlich wie bei Hegel muß man in diesem sonst gründlichen Werke die terminologische Willkür beklagen, mit der, nicht einmal stets konsequent, von dem Irrationalen und Rationalen, von der Wirklichkeit, der Unwirklichkeit, der Objektivität, dem Begriffe gesprochen wird, wobei oft dem Raten überlassen bleibt, ob die göttliche oder menschliche „Vernunft“ gemeint ist. Solche Rätselsprache verschuldet zum Teil die Weltfremdheit und Einflußlosigkeit mancher philosophischer Systeme. — K.s Werk ist eine tief eindringende und selbständige Einführung in das Kernproblem der genannten drei wertphilosophischen Systeme.

J. Gemmele S. J.

Orel, Anton, *Oeconomia perennis*. 2. Bd. Das kanonische Zinsverbot. gr. 8° (310 S.) Mainz 1930, M.-Grünwald-Verlag. Lw. M 9.—.

Der 2. Bd. der *Oeconomia perennis* (vgl. Schol 6 [1931] 430 f.) verfolgt die Entwicklung des Zinsverbots in der Zeit seiner unbestrittenen Geltung von den Kirchenvätern bis gegen Ende des Mittelalters, sodann die Stellung der Kirche gegenüber den verschiedenen Formen der Durchbrechung jenes Verbotes, endlich die Stellungnahme der katholischen Moraltheologen, u. a. Lehmkuhls, Cathreins, Biederlacks, Zehentbauers, Vermeerschs, wie der amtlichen Kirche gegenüber dem Zinsverbot in der Zeit des Hochkapitalismus. Die ausführlichste Würdigung erfahren selbstverständlich die Enzyklika „Vix pervenit“ Benedikts XIV. und Can. 1543 des CIC. Zum Schluß wird die nach O. nur vorübergehende kirchliche Duldung des an sich naturrechtswidrigen Zinsnehmens mit der niemals endgültigen, sondern nur vorübergehenden Duldung der Sklaverei durch die Kirche verglichen. — Die zweifellos wohlmeinende Absicht O.s und sein Bestreben, in der Wiedergabe gegnerischer Ansichten und ihm ungünstiger Aktenstücke treu und erschöpfend zu sein, sollen anerkannt werden, auch wenn das Ziel nicht immer erreicht erscheint. Die Forschung wird durch manche Einzelergebnisse gefördert werden; die Übersicht über die Geschichte der Sklavereikämpfung wird begrüßt werden.

Immerhin fordern auch in diesem Bande viele Einzellehren, vorab jedoch der Ton der Polemik gegen viele Theologen und gegen die kirchliche Autorität selbst, wie er weder dem sachlich wissenschaftlichen noch dem katholischen Standpunkt entspricht, durchgreifende Änderung. Wenn jene Theologen in der zweifellos schwierigen, vielumstrittenen Zinsfrage, in der O. sogar einmal einen Vogelsang korrekturbedürftig erklärt (120) und in der auch O. selbst bei Erklärung kirchlicher Aktenstücke öfter mit „wahrscheinlich“ vorgeht, den verschiedenen kirchlichen Lehräußerungen in ihren Deutungen gerecht zu werden suchten, so sollte man solches Bestreben nicht mit „Rabulistik“ brandmarken. O.

führt selbst die Wucht der Verantwortung (204), sich als Richter über kirchliche Lehräußerungen zu erheben. Daß römische Kongregationsentscheidungen die Zinstitel des *lucrum cessans* und der *lex civilis* anerkennen, hindert ihn nicht, diese Titel als naturrechtswidrig zu verurteilen. Schwerste Anklagen werden gegen den Can. 1543 des neuen CIC erhoben (227), z. B. wegen des Gebrauchs des Wortes *lucrum* und wegen der Nichtbeachtung der Gründe, die nach O. jede Zusatzzahlung verbieten.

Die Hauptunterlassung O.s besteht wohl darin, daß er die in den römischen Entscheidungen häufig dem *mutuum* und dessen äußeren Zinstiteln gegenübergestellten „anderen Verträge“, die eine Zusatzzahlung gestatten, nicht zur Geltung kommen lassen will. Man wird den Aktenstücken aber nur gerecht, wenn man ein *mutuum* und eine wesentlich andere Vertragsspezies im Geldverleihwesen unterscheidet. Das *mutuum*, das im scholastisch strengen Sinn allein „Darlehen“ genannt werden sollte, enthält nach der Definition der Aktenstücke selbst (Can. 1543: *ut eius fiat*) eine, aber nur zeitweilige, Eigentumsübertragung, und zwar gewöhnlich aus Anlaß einer, vielleicht schweren, Liebesverpflichtung. So wie nämlich der Überfluß dem Notleidenden gegenüber sogar einmal zum vollen Almosen ohne jegliche Rückerstattungspflicht schwer verbunden sein kann, so kann er manchmal wenigstens zu einer vorübergehenden Übertragung von Geld oder Gut an einen schwer Notleidenden gegen spätere Rückerstattung, aber ohne irgendeinen Aufschlag, schwer verpflichtet sein. Die Aktenstücke reden an entscheidender Stelle fast immer von solchem Wohltätigkeits-, Halbalmosencharakter des *mutuum* „erga pauperes“ (vgl. 210); so sagt Benedikt XIV. (Denz. n. 1479): „*Multis in casibus tenetur homo simplici ac nudo mutuo alteri succurrere.*“ Natürlich kann jemand auch ohne Liebesverpflichtung, wie ein Geschenk darreichen, so in freiem Vertrage die *mutuum*-Form wählen, d. h. eine spätere, an sich zinslose Rückerstattung ausbedingen. Dann müßte er sich an diesen Vertrag halten. — Dem *mutuum*-Vertrag stellen nun die kirchlichen Akten die „anderen Verträge“, die man kurz *creditum* (oder *negotiatorium*) nennen könnte, gegenüber, in denen nicht eine Liebespflicht, sondern auf beiden Seiten eine geschäftliche Gewinnabsicht vorausgesetzt wird; diese Beisteuer zu einer fremden Gewinnanlage gestattet, gerade zur Herstellung der Äquivalenz, die Rückerstattung mit Zusatz. So sagt Benedikt XIV. (Denz. 1477): „*Neque item negatur posse multoties pecuniam ab unoquoque suam per alios diversae prorsus naturae a mutui naturae contracius recte collocari et impendi, sive ad proventus sibi annuos acquirendos sive etiam ad licitam mercaturam et negotiationem exercendam honestaque indidem luca percipienda.*“ Die einzuhaltende wahre „Äquivalenz“ besteht hier in der Beobachtung des vertraglich ausbedungenen „Zusatzes“. O. scheint manchmal die von den römischen Aktenstücken geforderte „Äquivalenz“ bei diesen Verträgen in zusatzloser Rückerstattung, ähnlich wie beim *mutuum*, zu sehen. — Der nur scheinbar „naturrechtliche“ Grund O.s für sein Verbot jeglicher Zusatzzahlung ist seine These von der „Arbeit“ (welcher?) als einziger Wertquelle (120); vergeblich sucht er diese These aus den römischen Entscheidungen herauszulesen (119 ff.). — Die Unterscheidung zwischen *mutuum* und *creditum* liegt schon sachlich vor oder klingt doch an beim hl. Thomas: 2, 2 q. 77 a. 4 c; q. 78 a. 1 ad 6; a. 2 ad 5, ad 7. — Vgl. Fr. Hürth, *Um das Wesen von Darlehen und Zins* (Schol 1 [1926] 422—433). J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

232. Das Akademische Deutschland. Hrsg. v. M. Doeberl, O. Scheel u. a. 4 Bde. u. 1 Registerbd. Format: 32,5 × 24,5 cm (1. Bd.: XV u. 720 S.; 2. Bd.: XVI u. 1094 S.; 3. Bd. XII u. 630 S.; 4. Bd.: X S. u. LXXVIII farb. Wappentafeln; Reg.-Bd.: VIII u. 109 S.). Berlin 1930/31, Weller, GzL. M 240.— Mit berechtigtem Stolze dürfen Herausgeber und Verlag auf die Vollendung dieses gewaltigen, 1927 begonnenen Unternehmens zurückschauen, das durch die Zusammenarbeit von Hunderten berufener Mitarbeiter aus allen Provinzen des akademischen Geistesstaates (unter ihnen viele klangvolle Namen, wie H. Finke, E. Spranger, R. Seeberg, M. Meinertz, H. Hermelink usw.) entstanden ist und auf fast 2700 Seiten einen Querschnitt durch das gesamte deutsche akademische Leben mit all seinen Verästlungen von seinen ersten Anfängen bis zur Gegenwart bietet. Reicher künstlerisch-geschmackvoller Bildschmuck (17 farbige Kunstdrucktafeln, 16 Tiefdrucktafeln und 1091 Illustrationen) beleben den Text. Der vierte Band bringt in den 1600 Einzelwappen auf 78 farbigen Tafeln zum erstenmal eine vollständige Wiedergabe aller studentischen Wappen. — Zu Beginn des ersten Bandes „Die deutschen Hochschulen in ihrer Geschichte“ bietet der Tübinger Historiker O. Scheel, ausgehend von den grundlegenden Forschungen Denfles, eine Übersicht über die Entwicklung der deutschen Universitäten in den vier Perioden: 1348—1506 (das spätmittelalterliche Generalstudium), 1506—1694 (unter der Herrschaft des Territorialismus und Konfessionalismus), 1694—1792 (beginnende Säkularisierung, Neugründungen und Massentod), 1792—1929 (die modernen deutschen Universitäten als staatliche Anstalten des wissenschaftlichen Unterrichts und der freien Forschung); jedem Abschnitt ist eine kartographische Darstellung der jeweiligen Entwicklung beigefügt. Es folgen Einzelbeiträge über die Geschichte aller heute noch bestehenden Universitäten, Akademien und Hochschulen. In einem besonderen Abschnitt wird hier von Prof. A. Scharnagl (Freising) die Geschichte aller einzelnen katholischen Philosophisch-theologischen Hochschulen mit Einschluß der jüngsten, Sankt Georgen in Frankfurt a. M., gezeichnet. — Im zweiten Bande, „Die deutschen Hochschulen und ihre akademischen Bürger“, wird das deutsche Studententum in seiner Geschichte, seinen Sitten und Gebräuchen (Mensur, Trinksitten, Trachten usw.) geschildert. Beachtung verdient hier der von katholischem Standpunkt aus geschriebene Beitrag „Ehre und Ehrenschutz des Zweikampfgegners“ von H. Hagen. Es folgen die geschichtlichen Darstellungen aller einzelnen Studentenverbände und -verbindungen. — Der dritte Band erforscht die deutschen Hochschulen in ihren Beziehungen zur Gegenwartskultur: ihr Verhältnis zu den Hochschulsystemen des Auslandes; ihr Bibliothekswesen, die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft usw. Zum Wertvollsten dieses Bandes gehören der Einleitungsaufsat E. Sprangers über „Das Wesen der deutschen Universität“ und der Beitrag von M. Meinertz über „Hochschule und Weltanschauung“, der diese Frage vom katholischen Standpunkt aus beleuchtet, während R. Seeberg sie unter protestantisch-theologischem und J. Walch unter neutral-religionswissenschaftlichem Gesichtswinkel erörtert.

Hentrich.

233. Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Fritz-Joachim von Rintelen. I. Bd. Ab-

handlungen über die Geschichte der Philosophie. II. Bd. Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Lex.-8° (XX u. X u. 1244 S.) Regensburg 1930, Habbel. M 37.— Dieses, von dem Verl. Habbel vornehm ausgestattete, mit einem Bildnis des Jubilars geschmückte Monumentalwerk zeugt vom unverwüstlicher Lebenskraft scholastischer Philosophie. Es ist der schönste Dank für die unverdrossene, opfer- wie erfolgreiche Lebensarbeit Geysers, der jene Neublüte der deutschen wie der internationalen Scholastik zu einem großen Teil heraufgeführt hat. Sinnvoll hat darum der Herausgeber, Schüler von Baeumker und von Geyser selbst, v. Rintelen, der sich durch diese Festgabe ein hervorragendes Verdienst erworben hat, eine internationale Sammlung von aus 16 verschiedenen Staaten stammenden 68 Abhandlungen aus dem gesamten Gebiete der Philosophie zu dieser Jubiläumsgabe vereinigt. Auch einige nichtscholastische Philosophen wollten den verdienten Gelehrten durch Beiträge ehren. Der erste Band bietet Darstellungen u. a. von Söhngen über den aristotelischen Metaphysikbegriff, von Mager über augustinische Mystik, von Grabmann über Jakob von Viterbo, von B. Jansen über Nikolaus Cusanus, von Maréchal über Husserl und Blondel, von F. X. Seitaro Sato über den Aristotelismus in Japan. Die Abhandlungen des zweiten Bandes, der mit einigen Aufsätzen über Geysers Philosophie schließt, sind gegliedert nach den logischen, erkenntnistheoretischen, ontologischen, naturphilosophischen, psychologischen, ethischen, metaphysischen Problemen. Hier finden sich u. a. Beiträge von Dingler, M.-D. Roland-Gosselin, Gilson, Maritain, Garrigou-Lagrange, Gemelli, Hönigswald, Arseniew. — Einzelbeiträge werden besprochen Schol 6 (1931) 134 und 310 f., sowie unten Nr. 243, 248, 250 f., 317 f., 320. Gemmel.

234. Schmidt, Franz, Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart. gr. 8° (150 S.) München 1931, Reinhardt. M 5.50. — Das Buch bietet eine kurze, aber im ganzen gut orientierende Übersicht über die Theorie der Geisteswissenschaften. Bis in die Zeit des deutschen Idealismus hinein ist diese Theorie allerdings aus den Werken der Historiker und gelegentlichen Äußerungen zu erschließen, da eine bewußte Reflexion auf die metaphysischen und erkenntnikritischen Voraussetzungen fehlt. So nimmt die Zeit von Humboldt an den größten Teil des Buches ein. Mit Dilthey, Troeltsch und Spranger schließt die Untersuchung ab. Daran schließen sich drei Kapitel über Kunstgeschichte, Religionswissenschaft und Sprachwissenschaft an, die aber etwas dürrtig ausgefallen sind, besonders das zweite. Die eingestreuten kritischen Bemerkungen, z. B. über die Rolle der Psychologie in der Geschichtsforschung, die Forderung einer genauen Trennung zwischen Tatsachenforschung und Kultursynthese und -bewertung scheinen uns sehr beachtenswert. Brunner.

235. Scholz, H., Geschichte der Logik. gr. 8° (X u. 78 S.) Berlin 1931, Junker und Dünnhaupt. M 4.— In gleicher Größe und Ausstattung wie die mit Recht geschätzten „Philosophischen Forschungsberichte“ läßt der in philosophischen Veröffentlichungen überaus rührige Verlag eine neue Sammlung „Geschichte der Philosophie in Längsschnitten“ erscheinen, die kurze Überblicke über die geschichtliche Entwicklung der philosophischen Teilgebiete geben soll (Herausgeber: W. Moog). Als eine der ersten Nummern liegt uns diese Geschichte der Logik vor. Man wird dem Verf. dankbar sein, daß er diesen Abriß gewagt hat, obwohl für die Zeit seit dem Ende des Mittelalters größere Vorarbeiten noch fast ganz fehlen. Sicherlich hat er auch — zumal bei der Beschränkung des Raumes — gut daran getan, nicht die ganze Mannigfaltigkeit dessen, was im Lauf der Zeiten alles „Logik“ genannt worden ist, zu berücksichtigen, sondern sich streng auf die

formale Logik, die vor allem als Schlußlehre aufgefaßt wird, zu beschränken. So kann das Büchlein manches Interessante bieten, was man sonst nicht leicht finden wird (z. B. über Saccheri S. J. und Jungius). Die vollkommenste Gestalt der formalen Logik erblickt S. in der von Leibniz begründeten Logistik, die durch Einführung der symbolischen Zeichen „das Schließen ebenso unabhängig macht von dem Denken an die inhaltliche Bedeutung der Sätze, die in einen Schlußprozeß eingehen, wie die neue Mathematik das Rechnen im weitesten Sinne des Wortes ... unabhängig gemacht hat vom Denken an die inhaltliche Bedeutung der Zeichen, die in diese Rechnungen eingehen“ (50). S. rückt freilich von der maßlosen Überschätzung dieser Logik, wie sie sich bei Carnap und seinem „Wiener Kreis“ zeigt, ab; trotzdem scheint er uns die Bedeutung der Symbolisierung für die Philosophie doch noch zu hoch anzuschlagen; wieso sachliche Probleme, wie z. B. der Streit zwischen Nominalismus und Realismus, gerade durch die Anwendung der Logistik entschieden werden sollen, ist wirklich nicht einzusehen. Schon die Tatsache, daß die Logistik mehr von Mathematikern als von Philosophen ausgebildet worden ist, dürfte darauf hinweisen, daß die Symbolisierung mehr für die mit viel verwickelteren Schlußverfahren arbeitenden mathematischen Wissenschaften von Bedeutung ist als für die Philosophie. Allerdings könnte gegenüber der Überschätzung der „ratio“, wie sie sich z. B. im Versuch einer rein analytischen Zurückführung des Kausalitätsprinzips auf das Widerspruchsprinzip zeigt, die Anwendung der logistischen Symbolik wohl dazu helfen, klarer zu unterscheiden, was wirklich der ableitenden Vernunft und was nur der Einsicht des „intellectus“ zugeschrieben werden kann.

236. Sakurazawa, Nyoiti, *Principe unique de la Philosophie et de la Science de l'Extrême-Orient*. Préface de S. Elisséev et R. Groussset. 8° (161 S.) Paris 1931, Vrin. Fr 15.— Der japanische Philosoph S. will hier den Nachweis versuchen, daß die Philosophie und Wissenschaft des buddhistischen Indiens und des alten China in ihrem Grundgedanken übereinstimmen (von der schwierigen Frage etwaiger geschichtlicher Abhängigkeiten will er ausdrücklich dabei absehen). Während alles abendländische Philosophieren (einerlei ob bejahend oder bekämpfend) vom Begriff des Seins, der Substanzialität ausgehe, liege dem östlichen Denken der Begriff der „vacuité“ zugrunde, d. h. „der Leerheit von Substanz“; diese „vacuité“ bedeute aber zugleich „allgemeine Virtualität“, da sie durch das Spiel der Gegensätze die Erscheinungswelt erzeuge. S. will nun in den Aufstellungen moderner abendländischer Physiker und Chemiker, die an die Stelle des materiellen Atoms elektrische Kraftfelder setzen, und in der allgemeinen Relativitätslehre Einsteins eine Bestätigung des Grundgedankens des östlichen Denkens durch die westliche Forschung erblicken. Hentrich.

237. Ritter, Const., *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*. 8° (X u. 346 S.) München 1931, Reinhardt. M 12.—; Lw. M 14.— 44 Jahre sind vergangen, seitdem der Tübinger Gymnasialprofessor R. mit den „Untersuchungen über Plato“ die lange Reihe seiner Platonstudien eröffnete. Durch sein großes, zweibändiges Werk „Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre“ (München, 1910—1923) hat er sich einen Ehrenplatz neben Wilamowitz-Moellendorff unter den deutschen Platonforschern erobert. Im vorliegenden Werk will der 72jährige Professor, offenbar für weitere Kreise, einen Auszug aus seinem zweibändigen Werke bieten. Dabei muß er für viele Ausführungen auf den stützenden Beweis verzichten und auf sein Hauptwerk verweisen, das das vorliegende an Umfang um das Vierfache übertrifft. In sachlicher Hinsicht habe ich keinen wesentlichen

Fortschritt (bzw. Unterschied) gegenüber dem großen „Platon“ feststellen können, in der Darstellung dagegen insofern einen Unterschied, als hier Platons philosophische Entwicklung durch die zweite sizilische Reise 367 (Schriften bis zum Theaitetos einschl.), im Hauptwerk jedoch durch das Jahr 380 (Schriften bis zum Phaidon einschl.) gezwiegt wird. — In der am meisten umstrittenen Frage der modernen Platonforschung, der Auslegung der Ideenlehre, nimmt R. in seinem Hauptwerk bekanntlich eine ganz eigene Stellung ein: im Gegensatz zur aristotelischen und zur marburgisch-neukantianischen Auslegung will R. Platon im Sinne der Husserlschen Ideation verstanden wissen. Im vorliegenden Werke unterstreicht R. diese seine Auslegung von neuem. Doch muß Besprecher gestehen, daß ihn ebenso wenig wie die größere Arbeit die vorliegende in diesem entscheidenden Punkte hat überzeugen können.

H.

238. Jansen, B., Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons: Greg 13 (1932) 109—123. — Die Ideenlehre führt zu Gott empor; als höchste Idee besitzt er alle Eigenschaften der Ideen: er ist eine unveränderliche, geistige, notwendige Wirklichkeit, das vollkommenste Sein. Ob Gott auch individuell-persönlich ist, läßt sich von hier aus nicht entscheiden. Erst wenn die Ideen als Ursachen alles Seins und Werdens genommen werden, gewinnen sie einen individuellen Charakter. Jedenfalls erscheint Gott ganz klar als Grund der gesamten physischen und metaphysischen Ordnung, als Quell aller Wahrheit, Gutheit und allen Seins, als vernunftbegabte, wollende Persönlichkeit; Gottes ethische Eigenschaften und sein Verhältnis zur Welt treten mehr als bei Aristoteles hervor. Im einzelnen bleibt freilich manches dunkel; das ist auf den Mangel an begrifflicher Durcharbeitung und systematischer Abrundung zurückzuführen. — Ein wertvoller Beitrag zur Aufhellung äußerst schwieriger historischer Probleme.

Lotz.

239. Scholz, H., Der platonische Philosoph auf der Höhe des Lebens und im Anblick des Todes (Philosophie und Geschichte 34), gr. 8° (40 S.) Tübingen 1931, Mohr. M 1.80. — S. sucht den tiefsten Sinn der platonischen Philosophie, der auch nach Plato sich nicht mehr in abstrakten Lehrsätzen mitteilen läßt, darzustellen an den beiden Gestalten des Philosophen in der Politeia und im Phaidon. In der ersten ist der Philosoph nach Vorbereitung durch die Philosophie der Politik zugewandt, um die Ideen zu verwirklichen; im Phaidon wendet er sich freudig vom Leben ab. Aber das Gemeinsame in beiden Haltungen ist der Eros der Ideenwelt; ihrem Gebote ordnet sich der Philosoph unbedingt unter.

Brunner.

240. Gentile, Marino, I fondamenti metafisici della morale di Seneca (Pubblic. della Univ. catt. del S. Cuore, Ser. I. Vol. 19). gr. 8° (V u. 92 S.) Milano 1932, „Vita e Pensiero“. L 10.— Mit zahlreichen Belegstellen wird das gesamte philosophische System S.s in seiner Bedeutsamkeit für seine Ethik vorgeführt, u. a. seine Kosmologie, seine Lehre über Vernunft, Geist und Gott im Kosmos und seine psychologische Affektenlehre. Hierbei wünschte man größere Klarheit seiner Impetus-Lehre. S.s Herkunft vom Stoizismus, aber auch die beide trennenden Unterschiede werden hervorgehoben, insbesondere in der Unsterblichkeitslehre und in der Umwandlung des stoischen Realoksmopolitismus in einen rein geistigen bei S. Die Eigenart und die Gegenwartsbedeutung S.s sieht G. in seinem Ringen um die echt stoische „Einheit“ zwischen den sozialen, ganz national aufgefaßten Pflichten des Weisen und seiner damit schwer vereinbaren Verpflichtung zur Gottschau.

Gummel.

241. Jolivet, Régis, Essai sur les Rapports entre la Pensée

Grecque et la Pensée Chrétienne (Bibl. d'Histoire de la Philosophie). gr. 8° (VIII u. 208 S.) Paris 1931, Vrin. — Der erste Teil des Buches ist ein unveränderter Abdruck des hier bereits besprochenen Artikels „Aristote et Saint Thomas ou la notion de création“ (vgl. Schol 6 [1931] 110 f.). Der zweite Teil „Plotin et Saint Augustin ou le Problème du mal“ zeigt die Stellung Augustins zum Neuplatonismus an dem Beispiel der Lehre vom Übel (vgl. Schol 6 [1931] 111). Bei Plotin ist die Materie, die äußerste Emanation des Ersten und Einen, der Sitz des Bösen. Da die Emanation notwendig ist, so ist auch das Böse ein notwendiges Geschehen. Augustinus hingegen sieht den Ursprung des Bösen in der Tat des freien Willens. Entsprechend gestaltet sich die Lehre von der Vorsehung: bei Plotin ist sie ein Wort, das das notwendige, unfreie Geschehen als vom Ersten und Einen ausgehend bezeichnet. Für Augustin bedeutet sie die freie, väterliche Vorsorge eines persönlichen Gottes. Somit hat Augustin an entscheidenden Punkten den Neuplatonismus inhaltlich abgelehnt, wenn er auch manches Äußerliche von ihm übernahm. Die große Bedeutung des Neuplatonismus für ihn liegt darin, daß eine oberflächliche Kenntnis dieser Lehre ihm im Augenblick der seelischen Krise die Formulierung gab, die ihn über seine Schwierigkeiten hinausführte. Mit gründlicherer Kenntnis des ganzen Neuplatonismus hat er sich innerlich immer entschiedener davon frei gemacht und ihn wesentlich umgestaltet. Der dritte Teil „Hellenisme et Christianisme“ gipfelt in der Feststellung, daß Thomas viel mehr Aristoteliker war als Augustin Neuplatoniker. Dies ist dadurch zu erklären, daß die Philosophie Platons viel mehr religiös inspiriert war als die des Aristoteles, aber gerade dadurch auch unlösbarer mit religiösen Irrtümern verknüpft, während die religiösen Irrtümer des Aristoteles die Richtigkeit seiner Seinsphilosophie nicht antasten.

Brunner.

242. Wagner, Friedrich, Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes. Bd. 2: Der Sittlichkeitsbegriff in der Heiligen Schrift und in der altchristlichen Ethik (Münst. Beitr. z. Theol. H. 19). gr. 8° (VIII u. 280 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 14.40. — Wie der erste Band (vgl. Schol 3 [1928] 474 f.) zeichnet sich diese Fortsetzung durch sorgfältige Quellenangabe und selbständige, vorsichtige Quellendeutung aus. Der Wesensbegriff von Sittlichkeit und Tugend wird hier in den christlichen theologischen Quellen erforscht, in der Heiligen Schrift des A. und N. T. und in der östlichen und westlichen Kirche bis zu Pseudo-Dionysius und Gregor d. Gr. Ausführliche Darstellung erhält u. a. die Ethik Jesu und Pauli; vorbildlich ist ferner die Erklärung der Natur und Vernunft als der sittlichen Erkenntnisnorm bei Tertullian. — Ob demgegenüber der Heiligen Schrift jede philosophische Begründung der Sittlichkeit abzusprechen ist (Vorwort)? Enthalten die Parabeln Jesu und die Paulinen nicht auch Vernunftbegründung? W. schränkte sein Thema auf den engen Sittlichkeitsbegriff ein; sonst hätte er hier, im theologischen Sittlichkeitsbereich, die Begriffe von Freiheit und Gnade, Wiedergeburt, Gotteskindschaft nicht umgehen können. Immerhin hätte er, ähnlich wie er es im Falle der Lehre Jesu über die Aszese und bezüglich der Doppelmorale von Gebot und Rat tat, leicht die Verbindungslien zu wichtigen Gegenwartsfragen ziehen oder doch andeuten können, um die Reichtümer der gehaltvollen Arbeit erst recht zu erschließen. So erwartet mancher eine Deutung der paulinischen „Gesetzes“-Begriffe; die Lehre vom natürlichen Sittengesetz brauchte man nicht einschränkungslos von der Stoa herzuleiten (240). Die Troeltschsche Auffassung von der Kultur- und Staatsflucht Jesu und des Urchristentums wäre Anlaß gewesen, den christlich-soziologischen Gedanken in Kirche (corpus Christi mysticum,

Reich Gottes, Eschatologie) und Staat als geradezu entscheidenden Wesensbereich des christlichen Sittlichkeitsbegriffs darzutun. Dies um so mehr, als die Nichtscholastik, wie zwischen Sittlichkeit und Religion, so oft noch schärfer zwischen Sittlichkeit und der gesamten Rechtswelt zu scheiden sucht. Hier hätte Ambrosius (233), vorab die überragende augustinische Soziologie, dienen können. Gemmel.

243. Millar, Moorhouse I. X., S. J., The significance of St. Augustine's criticism of Cicero's definition of the state (Philosophia perennis, Festg. Jos. Geyser. I 99—110). — Gegenüber A. J. Carlyle, der Ciceros Staatsdefinition gegen Augustins Kritik verteidigt, untersucht M. die Bedeutung von *iustitia*, *ius*, *lex* in der Antike und bei Augustin. — Die Studie ist u. a. für die angelsächsische Auffassung von der Verschiedenheit der Rezeptionen des römischen Rechts bedeutsam. M. will der Stoa und den römischen Juristen die Naturrechtslehre nur im Sinne des *ius naturae animale* zubilligen. Diese *iustitia* habe Augustinus als für den Staat ungenügend aus seiner Staatsdefinition ausschließen wollen. G.

244. Vélez, Pedro Martínez, O. S. A., El número agustino. 8° (65 S.) El Escorial 1931, Imprenta del Monasterio. — In diesem gründlichen Beitrag zur Erforschung der Philosophie des hl. Augustinus untersucht V. die Bedeutung des Zahlbegriffes bei A. im allgemeinen (die mathematische und metaphysische Seite), sodann die „Zahl“ in den Dingen, in der Menschenseele und in Gott (Musik, Vers und Rhythmus). V. zieht vor allem — darin liegt der Wert dieser Arbeit — die sonst weniger beachtete Schrift A.s „De Musica“ in den Kreis seiner Untersuchung. Mit Recht betont V., wie notwendig das Studium dieser „Zahlenlehre“ zum Verständnis der philosophischen Gedankenwelt A.s ist. Die deutsche A.-literatur ist eingehend berücksichtigt. Hentrich.

245. Wunderle, G., Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessionen (Sonderdruck aus dem „Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung“, Bd. 5), gr. 8° (35 S.) Leipzig 1931, Pfeiffer. M 1.50. — Nach einem Hinweis auf die religionspsychologische Bedeutung der Confessiones Augustins bietet Verf. als Rahmen für seine Untersuchung die Elemente von dessen Gottsuchen: Wahrheitssuchen, Glücksuchen, Gottsuchen ist für ihn dasselbe; dieser Gott ist ein geistiger und persönlicher Gott; das Streben nach ihm setzt schon einen gewissen Besitz voraus, der gegeben ist, insofern die Erfahrung der Freude das Streben nach vollkommenem Glück weckt und die Erkenntnis belehrt wird, daß eben Gott dieses vollkommene Glück ist. Neben der äußeren Hilfe der zuvorkommenden Gnade sind es eine ganze Zahl von Triebkräften in Augustins Seele, die zur Bildung seines Gottesbegriffs führen; das starke Wahrheitsstreben, und zwar nach rationaler Klarheit der Wahrheitserkenntnis; der dunkle Drang zum Höhern, Göttlichen; die Erkenntnis der Verwandtschaft des Göttlichen mit seiner eigenen geistigen Seele; der harmonische Aufstieg des forschenden Geistes, der auch das Sinnliche nicht verachtet, vom Äußeren zum Inneren, vom Sinnlichen zum Geistigen, bis er das höchste Wesen gefunden hat; das Schuldbewußtsein, das ihn als Ressentimentgefühl sowohl das edle Streben heiliger Menschen, als die Reinheit des göttlichen Ideals klarer schauen und die Selbstdäuschung aufgeben läßt, mit der er seine Feigheit beschönigt; die starke Tendenz der Einkehr ins eigene Innere, um gerade da Gott zu suchen. Dazu kommen die Antriebe von außen: die Erziehungsarbeit und das Gebet der Mutter, die Enttäuschung bei den verschiedenen Sekten, die Lösung der großen Probleme: Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes, Natur des Bösen.

— So bietet G. eine wertvolle Analyse des Zentralerlebnisses der Confessiones und macht dadurch deutlich, wieviel die Religionspsychologie auch aus geschichtlichen Quellen schöpfen kann. v. Frentz.

246. Galli, Arcangelo, O. F. M., Saggio sulla analisi psicologica dell'atto di fede in S. Agostino. In: S. Agostino, Supplemento speciale al vol. XXIII della RivFilNeoscol (Milano 1931) 182—219. — G.s Arbeit kann man eine Ergänzung zu der von Wunderle nennen. Spricht auch der Titel nur vom Akt des Glaubens, so ist doch der ganze Weg zu Gott gemeint. G. untersucht, zum Unterschied von W., mehr die großen Etappen des Weges: Die Vernunft ist Führerin zum Glauben, aber das wahre Erkennen Gottes findet sie doch erst durch den Glauben. A. selbst ist nach Überwindung des Skeptizismus den Weg zu Gott nicht über die Außenwelt, sondern durch das eigene Innere gegangen und hat Gott als die höchste Wahrheit und als das Licht der menschlichen Vernunft gefunden. Aber dieser Weg war kein rein theoretischer; vor allem seine Vollendung war das praktische Suchen und Finden Gottes, dessen Triebkraft der Hunger nach Glück und dessen Erfolg Gott als Leben der Seele war. Hier tritt das Voluntaristische stark in den Vordergrund, allerdings neben dem *pondus* der Liebe auch das Gegengewicht der Triebe. Als letztes ausschlaggebendes Moment setzte endlich die Gnade ein, beim: Tolle, lege! Kurz weist G. noch darauf hin, daß das Gefühl bei A. zwar eine große Rolle spielt, aber doch wesentlich nur als Wirkung der Hauptfaktoren. Wenn G. zu Anfang hat gestehen müssen, daß es bei A. sehr schwer ist, Spekulation und psychologische Innenschau zu trennen, so stellt er nun als Ergebnis auf, daß A.s Philosophie eine Metaphysik seines eigenen psychischen Werdegangs ist. — Die Grenzen der Psychologie vor dem Gnadenwirken Gottes hat G. etwas zu stark betont. Weder die Unzahl der Arten, durch die der Mensch zu Gott kommen kann, noch die Freiheit, ein Nein zum Gnadenruf zu sagen, noch die Plötzlichkeit der Wendung zu Gott als solche schließen eine natürliche Erklärung aus. Dazu ist es etwas ganz anderes, die Gnade schlechthin leugnen, und: unter ihrer Voraussetzung das Wirken Gottes als den natürlichen Faktoren angepaßt und nicht ein eigentliches Wunder setzend erklären. v. Fr.

247. Lottin, Dom Odón, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses Prédecesseurs*. 2^e éd. revue et augmentée. gr. 8° (132 S.) Bruges 1931, Beyaert. Fr 27.50. — Die Arbeit ist eine Sammlung von Artikeln der EphThLov 1924—1926 (s. Schol 1 [1926] 628). Sie bietet, meist mit reichen Textbelegen, die Lehre des Aristoteles, der römischen Juristen seit Gaius, ferner Justinians, Isidors, Gratians, der Dekretisten, der wichtigsten vorthomistischen Theologen seit Wilhelm von Auxerre und besonders des hl. Thomas über die Definitionen, den Inhalt, die Eigenschaften des Naturrechts und über dessen Verhältnis zur Synderesis. Zahlreiche Quellenerstdrucke sind beigegeben. Die Vorarbeiten L.s über die Synderesis kamen ihm hier sehr zustatten. Seine bekannte Thomasdeutung in der Sittennormfrage gegenüber Lehu kommt auch hier öfter zur Geltung (72 79 103); er verspricht eine eigene ergänzende Darstellung über die Bedeutungsgeschichte von *ratio naturalis*. (Für die ganze Frage dürfte auch des Kanzlers Philipp Lehre über *natura ut ratio* von großer Bedeutung sein.) Gemmel.

248. Usenicknik, Alexius, Das Unbewußte bei Thomas von Aquin. Eine Skizze (Philos. perennis, Festg. Jos. Geyser. I 179—192). — Im Lichte der heutigen Tiefenpsychologie wird der Einfluß untersucht, den nach Thomas das Körperliche, die Umwelt und die einstigen Erfahrungen auf das Seelenleben ausüben. Der Kernpunkt der gründ-

lichen, von zuverlässiger Thomaskenntnis zeugenden Arbeit gilt der oft mißverstandenen Lehre des hl. Thomas über die *Seelenindividuation*. Die Information des ganzen Leibes durch die Seele schließt nicht aus, daß im Werdeprozeß des Menschen die Vorformen der Materie mitbestimmend wirken auf die hinzutretende Seele und daß diese Vorformen, untergeordnet freilich, d. h. virtuell, fördernd oder hemmend im *Compositum* bleiben. G.

249. Olgati, F. r., *L'autocoscienza e la dimostrazione del libero arbitrio in San Tommaso d'Aquino*: RivFilNeoscol 23 (1931) 490—503. — Vielfach verlegt man den Angelpunkt des Beweises für die Willensfreiheit nahezu ausschließlich in die begrenzte Gutheit des Objekts. Wenn man sich dabei auf Thomas beruft, so geschieht das nicht ganz mit Recht. Denn bei ihm tritt als zweiter wesentlicher Faktor die aus der Geistigkeit sich ergebende Selbstbewußtheit des Subjekts hinzu. Das Selbstbewußtsein setzt ein Wesen voraus, das vollkommen in sich zurückkehren kann, das nicht nur um seine Tätigkeit weiß, sondern auch die Natur seines Aktes und des wirkenden Prinzips erfaßt. Hierin liegt nun nach Thomas die Wurzel der Willensfreiheit. Denn die freie Wahl setzt nicht nur irgendein Erkennen voraus, sie verlangt vielmehr, daß der Wollende sein eigenes Urteil beurteilen, d. h. reflektieren kann; so wird er durch das Selbstbewußtsein Herr seines Urteils und damit frei. — Die Ausführungen O.s wollen offenbar noch nicht im Sinne einer bestimmten Freiheitstheorie, etwa der des *iudicium ultimo-practicum*, genommen werden. Sie können zur Vertiefung der Darstellung in manchen Kompendien beitragen. Lotz.

250. Wittmann, Michael, *Neuplatonisches in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin* (*Philos. perennis*, Festg. Jos. Geyser. I 167—178). — Im Anschluß an van Lieshout wird der Einfluß des Neuplatonismus, vorab durch Macrobius, auf die Scholastiker und besonders den hl. Thomas untersucht. Der bei Aristoteles grundgelegte, im Neuplatonismus vollendete Intellektualismus mit seiner Abwertung der sittlichen Tugenden wirke, wenn auch gemäßigt, bei Thomas nach. — Die Darstellung des bedeutenden Aristoteleskenners verdient wie die van Lieshoutsche Schrift Beachtung. Man könnte immerhin die „voluntaristisch“ klingenden Stellen bei Thomas, z. B. seinen *Caritasprima*, wohl noch mehr betonen, wie schon ähnliche Grundlagen bei Aristoteles. Zudem ist bei beiden der wesentliche Unterschied zwischen der *εὐδαιμονία, beatitudo*, und der *ἀρετή, virtus*, besonders der sittlichen Tugend, zu beachten. Die ontologische Seinsvollendung des Menschen, seine *Glückseligkeit*, ist im Beschauungsleben, das übrigens bei Thomas zu seiner *consummatio* auch die Liebe und Freude umschließt, erreicht; die wesentlich davon verschiedene sittliche Fragestellung geht nur auf die Seinsvollendung, soweit sie vom freien menschlichen Handeln abhängt. Vgl. 1, 2 q. 3 a. 4 ad 4; 2, 2 q. 27 a. 4 ad 1; ib. ad 2: „*dilectio Dei est maius aliquid, quam eius cognitio, maxime secundum statum viae*“ (Schol 1 [1926] 527 ff.). Gemmel.

251. Eibl, Hans, *Die Einheit des Abendlandes, von der deutschen Mitte aus gesehen* (*Philos. perennis*, Festg. Jos. Geyser. I 467—497). — Während bis gegen Ende des Mittelalters dank dem Christentum und dem dieses stärkenden platonischen Realismus das Abendland eine Ordnungseinheit war, die Thesis, begann mit dem Nominalismus die individualistische Antithesis, die E. philosophiegeschichtlich von Descartes bis Hume schildert. Mit Kant, dem deutschen Idealismus, hebt ein Umschwung zur Synthesis, zum Suchen nach neuem Glauben, neuer Metaphysik an. Hier werden u. a. Schelling, Nietzsche, der Sozialismus in ihrer geistesgeschichtlichen Auswirkung beleuchtet. G.

252. De Ivanka, A., *La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote*: RevNéo-scolPh 33 (1931) 381—399 469—487. — Kant und Aristoteles kommen beide, wenn auch auf ganz verschiedenem Weg, von der Betrachtung unserer diskursiven und stückhaften Erkenntnis zur Annahme eines intuitiven, göttlichen Verstandes, der mit einem Blick die ganze Wirklichkeit erfaßt. Nach Kant hat unser Verstand gar keine Intuition, er objektiviert nur durch seine Kategorien das sinnliche Erscheinungsmaterial. Aber er findet, daß sich nicht alles Geschehen in der Erscheinungswelt der Kategorie der Kausalität fügt. Namentlich im Organischen kann vieles nur durch Finalität erklärt werden. Diese aber setzt einen schöpferischen Verstand als Ursache voraus, der nicht von den Dingen empfangene Eindrücke verarbeitet, sondern die Dinge selbst nach Form und Materie entspringen läßt, also einen intuitiven Verstand. Doch ist diese Folgerung, die ja nicht von wirklichen Dingen, sondern nur von Erscheinungen aus gezogen wird, für Kant nur subjektiv gültig. Der Begriff des intuitiven Verstandes steht ungefähr auf derselben Stufe wie die „Ideen“ der Vernunft. — Anders Aristoteles. Der Verstand erfaßt im sinnlich Gegebenen die reale Wesenheit, das *èlōc*. Aber der Wesensbegriff ermöglicht uns nicht ein Verstehen der konkreten Wirklichkeit aus ihrem Grunde heraus; Dasein und akzidentelles Sosein bleiben uns bloße Tatsache. In einer Weiterführung aristotelischer Gedanken, die wohl nicht alle mitmachen werden, schließt nun I. aus der Einheit des Intelligiblen und des für uns nicht Intelligiblen in der konkreten Wahrnehmung, es müsse doch an sich die ganze Wirklichkeit unter jeder Rücksicht verstanden werden können. Daraus ergebe sich analytisch das Kausalitätsprinzip. Dieses führt dann jedenfalls zu einer intelligenten ersten Ursache alles Seienden, die mit einem Verstandesblick die ganze Realität erfaßt. Und zwar muß dieser göttliche Verstand, entsprechend dem realistischen Charakter der aristotelischen Philosophie, als wirklich existierend angenommen werden. de Vries.

253. Levy, H., Heideggers Kantinterpretation: Logos 21 (1932) 1—43. — Heideggers Kantinterpretation, an der geschichtlichen Gestalt Kants nachgeprüft, erweist sich als ein Versuch, die kantische Philosophie in die eigene überzuführen. Da schon das Problem Kants von der existentialphilosophischen Frage H.s nach der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem wesentlich verschieden ist, wird die Interpretation von vornherein durch eine Kant fremde Idee beherrscht. Der kantische Begriff der „Erscheinung“ wird in den phänomenologischen des sich zeigenden Seienden umgedeutet. Der „Transzendenz“, dem „Seinsverständnis“ H.s, entspricht bei Kant nichts Gleichbedeutendes. Vor allem aber ist die Ableitung des Verstandes aus der transzendentalen Einbildungskraft und damit schließlich die Gleichsetzung des „Ich denke“ mit der „ursprünglichen Zeit“ ganz unkantisch. Der kantische Dualismus zwischen dem Menschen als Phaenomenon und Noumenon wird dadurch aufgehoben, und zugleich das Streben des endlichen, sinnlichen Menschen über die Grenzen der Endlichkeit hinaus. Wären reiner Verstand und reine Anschauung dasselbe, so würde das im Sinne Kants die unendliche intellektuelle Anschauung bedeuten. In dieser Richtung hat der deutsche Idealismus Kant weitergeführt. Vielleicht ist ihm H. näher, als er selbst glaubt. de Vr.

254. Lehmann, Gehr., *Geschichte der nachkantischen Philosophie*. 8° (238 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. M 10.—; Lw. M 12.— Dies Buch will ein „Kompendium“ der nachkantischen Philosophie unter einem besonderen systematischen Gesichtspunkt sein, nämlich dem der Einwirkungen und Fortbildungen des Kantischen Kritizismus und des Wandels des Kantbildes. Anzuerkennen ist, daß

L. sich nicht dazu verleiten läßt, das Schema einer Entwicklung der von K. inaugurierten Fragestellungen der Darstellung der Gesamtphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts zugrunde zu legen. Das gemeinsame Band der Entwicklung will L. in dem „kritischen Motiv“ sehen, einem Begriff, den er nicht in voller Klarheit herausgearbeitet hat. Der eigene Standpunkt L.s, den er zurücktreten lassen will, scheint sich der Husserlschen Phänomenologie zu nähern. Der scholastischen Philosophie und ihrer Gegenwartsbedeutung ist L. nicht gerecht geworden (vgl. S. 225).
Hentrich.

255. Hoffmeister, Johannes, Zum Geistbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel: Deutsche Vierteljahrsschr. 10 (1932) 1—44. — Für den deutschen Idealismus war der Begriff „Geist“ die Zusammenfassung seiner höchsten Wirklichkeiten und Werte. Das ist auch der Fall bei Hölderlin, dessen Geistbegriff weit hin mit dem Hegels übereinstimmt und auch aus den nämlichen religiösen Quellen fließt. Nur ist bei Hölderlin die Dialektik zwischen subjektivem Geist und Allgemeingeist nie zum Ausgleich gekommen. Hegel beruhigte sie durch Verzicht auf sich selbst und Absehen von der Zukunft, um allein das geschichtlich Gewordene zu betrachten. Hölderlins Geistbegriff ist feuriger, enthusiastischer und tragischer. — Zum Verständnis des deutschen Idealismus ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag.
Brunner.

256. Janeff, Janko, Zur Geschichte des russischen Hegelianismus: Deutsche Vierteljahrsschr. 10 (1932) 45—73. — In Rußland wurde die Philosophie Hegels mit dem ganzen Enthusiasmus, aber auch der ganzen Subjektivität der russischen Seele aufgenommen. J. zeigt die Perioden und Hauptvertreter des russischen Hegelianismus; immer spiegelt sich deutlich die persönliche Eigenart der einzelnen Philosophen in dem, was sie bei Hegel suchen und finden. Die Erhebung der Negation, der revolutionären Zerstörung, zum Weltprinzip bei Bakunin bringt eine Seite der Hegelschen Philosophie, ihre gefährliche, zum Ausdruck, die bei Hegel selbst nicht so hervortritt. Hier zeigt sich auch, wie die Übertreibung der Geschichtlichkeit zu ihrer Selbstaufhebung und Zerstörung führt. Schließlich tritt dann, unter dem Einfluß von Marx, an Seite des Geistes die Materie. — Bei Solowjew ist wohl der Einfluß des späteren Schelling, der in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ sehr deutlich ist, zugunsten von Hegel unterschätzt.
Br.

257. Bestetti, A., La soluzione rosminiana del problema degli universali: RivFilNeoscol 24 (1932) 57—65. — Nach Rosmini sind alle Ideen an sich allgemein; partikulär werden sie nur durch ein Urteil, das sie auf ein Einzelding bezieht. Sieht man von dieser Beziehung ab, so hat man eine Allgemeinidee, ohne daß sich eigentlich der Denkinhalt wesentlich ändert. Die innigen Beziehungen zwischen dem Denkinhalt und seiner Allgemeinheit werden übersehen, weshalb einerseits der Unterschied zum Phantasiusbild nicht deutlich hervortritt, andererseits das Allgemeine zwar seinem Inhalt nach aus den aposteriorischen Gegebenheiten abgeleitet, seiner Form der Allgemeinheit nach aber als apriorisch und angeboren gefaßt wird. Die Universalität entsteht durch Verbindung eines allgemeinen ontologischen Gehaltes, der angeborenen Idee des Seins, mit dem partikulären, subjektiven Sinnesdatum. Die klassische Abstraktion kennt er nur in ihrer sensistischen Verzerrung und lehnt sie als solche mit Recht ab. Kants leeren Formen stellt er die Seinsidee entgegen, die alles enthält.
Lotz.

258. Bannes, J., Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Grundlagen der Philosophie Edmund Husserls. gr. 8° (119 S.) Breslau 1930, Borgmeyer. M 6.—. B. bietet im ersten, systematischen Teil eine

kurze Darstellung und Kritik der grundlegenden Motive der Husserl-schen Phänomenologie (H.s Auffassung von Philosophie und Wissen-schaft, Evidenz, Wesen und Wesensschau), im zweiten, historischen Teil Vergleiche der Philosophie H.s mit der Scholastik, mit Kant, Bolzano und Bergson. Wir können B. nur zustimmen, wenn er an der Philosophie H.s die Geringschätzung der Tradition, der natürlichen Gewißheit und der Realitätskenntnis, ferner die sicherlich zu weit gehende Trennung der Wesenserkenntnis von der erfahrungs-mäßigen Grundlage bemängelt. In anderen Punkten scheint uns aber B. im Eifer für die Verteidigung einer wirklichen oder vermeintlichen scholastischen Tradition das rechte Maß in der Kritik zu überschreiten, so daß er der Bedeutung Husserls nicht gerecht wird; so z. B. be-treffs der Auffassung der Evidenz und in den gewiß nicht leichten Fragen der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie und der Erkenntnis der Prinzipien. de Vries.

259. T a y m a n s, F., S. J., L'«option» principe de connaissance chez M. Blondel: *NouvRevTh* 59 (1932) 13—33. — Nach einem kurzen Überblick über den Gang der Philosophie Blondels wird gezeigt, daß die „option“ keinen Subjektivismus oder Voluntarismus bedeutet, son-dern die Entscheidung ist für oder gegen das „*unum necessarium*“, Gott. Somit war objektive Erkenntnis schon vor dieser Entscheidung da, aber zu ihr hinführend und von ihr erst ihre innere Bedeutung, ihr inneres Vorzeichen, für den Entscheidenden erhaltend. Diese Inter-pretation scheint auch uns richtig zu sein. Brunner.

260. N i n k, C a s p a r, S. J., Grundbegriffe der Philosophie Martin Heideggers: *PhJb* 45 (1932) 129—158. — Nach H. versäumte die bisherige Philosophie, auch die Scholastik, das noch hinter dem Was-sein und dem Daß-sein zurückliegende „Sein“ selbst zu erforschen. Um dies neue Problem zu lösen, geht H. vom „*Dasein*“ des Menschen aus, das stets ein Nochnicht seines ganzen Seinkönnens und darum wie die begrifflich mit dem Menschendasein gegebene Welt und Zeit stets vergänglich, des Todes sei. — N. tut dar, daß die Scholastik die „neuen“ Probleme H.s in ihren Untersuchungen über das Konkrete und das Abstrakte, Universale, über das *ens* (*suppositum*) zum Unter-schiede von der *essentia* und dem *esse*, über Substanz und Akzidens usw. wohl gekannt und in Angriff genommen habe. Die Arbeit bietet außer der Kritik gründliche positive Ausführungen über die ersten Denk- und Seinsprinzipien und über den richtigen Sinn der „ewigen Wahrheiten“ möglicher Wesenheiten. Gemmel.

2. Literargeschichte der Scholastik.

261. S m a l l e y, B. and L a c o m b e, G., The Lombard's Com-men-tary on Isaias and other Fragments: *NewSchol* 5 (1931) 123—162. — In diesen Studien zur Literargeschichte der mittelalterlichen Exegese beschreibt Sm. das Fragment 7 des Cod. Bernensis A 94 und Cod. 214 (1485—1501) der Bibl. Royale Brüssel. Hauptsächlich mit Hilfe der letz-ten Hs., deren Überschrift „*Accessus*“ magistri Petri Lombardi super *Vetus Testamentum* klar andeutet, daß das Original aus dem 12. Jahr-hundert stammt, ergibt sich, daß beide Hss Einleitungsvorlesungen des Lombarden zu einer Reihe von Büchern des A. T. enthalten. Daß Petrus nicht nur eine Einleitung zu den Büchern des A. T. geschrieben, son-dern auch manche Bücher selbst wenigstens in der Schule glossiert hat, ergibt sich aus Zitationen im Isaiaskommentar des Stephan Langton. L. macht eine Menge verschiedenster interessanter Einzel-bemerkungen, kommt aber in der eigentlichen Frage positiv nicht über Sm. hinaus. Bemerkt sei das von ihm in mehreren englischen Hss

entdeckte Numeral des Wilhelm von Leicester (de Montibus) mit seinen Dispositionen und Zahlenspielereien. Pelster.

262. Lacombe, G., Mediaeval Latin Versions of the „Parva Naturalia“: *NewSchol* 5 (1931) 289—311. — Im ersten Teil der Arbeit faßt L. auf Grund seiner umfangreichen Kenntnis der Hss zusammen, was bisher mehr gelegentlich und sporadisch über die doppelte Redaktion der griechisch-lateinischen Übersetzungen der *Parva Naturalia* gesagt wurde. Besonders dankenswert sind die Proben, in denen für solche, die entsprechendes handschriftliches Material nicht gleich zur Stelle haben, eine Anzahl charakteristischer Varianten für beide Redaktionen mitgeteilt wird. Der Beweis, daß es sich nicht um Fehler von Abschreibern, sondern um ursprüngliche Textvarianten handelt, ist überzeugend geführt. Im zweiten Teil kann L. nach Cod. 2438 der Wiener Staatsbibl. und Cod. 623 von Admont eine zweite Redaktion der nur in späteren Sammelhss enthaltenen *De iuventute et senectute* und *De respiratione* aufweisen. Die verdienstvolle Arbeit trägt viel zur Sichtung des Materials bei. — Einige Bemerkungen zur Geschichte der Frage und zum Problem der Übersetzungen selbst. Das Verdienst, die ältere Redaktion von *De anima* entdeckt und von *De somno et vigilia* vermutet zu haben, gebührt, wie schon Grabmann hervorgehoben hat, Cl. Baeumker, der überhaupt mit Grabmann den entscheidenden Anstoß zur gesamten neueren Forschung auf diesem Gebiete gegeben hat. Irrtümlich ist es, daß A. Birkenmajer die doppelte Redaktion der Physik, *De generatione et corruptione* und der *Parva Naturalia* zuerst entdeckt habe. Schon 1917 konnte ich dieselbe mit den unterscheidenden Varianten, die sich für die *Parva Naturalia* jetzt auch bei Lacombe finden, auf Grund von Cod. lat. Mon. 2604 und Cod. Fol. 29 der Amploniana Erfurt feststellen und bereits 1918 (*StimmZeit* 94, 426) wies ich darauf hin. Einen Irrtum, als sei *De morte et vita* in der Fassung *De eo quod est esse alia quidem longe vite* eine arabisch-lateinische Übersetzung, habe ich bald nachher korrigiert. In den Beitr. GPhMA Suppl. II (1923) 91—95, 113 habe ich eine gute Anzahl von Sammelhss mit der älteren Redaktion, die sich jedoch noch sehr bedeutend erweitern läßt, aufgezählt. Dort ist auch wohl bewiesen, daß Wilhelm von Moerbeke Redaktor der Metaphysik und Übersetzer des 11. Buches ist, was L. (309) noch als ungelöste Frage ansieht. Zu dem Ursprung des sogenannten Moerbeke-Corpus ist zu sagen, daß es doch eine Anzahl von Hss gibt, die zweifellos noch dem 13. Jahrhundert angehören, z. B. Cod. Vat. lat. 2083 (a. 1284), 2082, 2084, Cod. Borghes. 308, 309. Zu dem S. 296 mitgeteilten Text über das Verhältnis der Metaphysikübersetzungen zueinander findet sich in Cod. F. II 18 der Universität Basel, der die *Metaphysica vetus* und *nova* enthält, fol. 10^r und 13^r ein interessantes Analogon. Dort wird das Verhältnis der beiden Übers. zueinander aufs genaueste beschrieben. Zu der S. 297 als zum Moerbeke-Corpus gehörig bezeichneten Schrift *De indivisibilibus lineis* sei bemerkt, daß sie in Cod. Ambros. E. 71 supra (saec. 13 med.), der, abgesehen von der älteren Redaktion, auch die von Pelzer zuerst beschriebene Übersetzung *De virtute* enthält, fol. 156^r als „Aristoteles de lineis indivisibilibus. Liber incipit translatus ab episcopo Linconiensi de greco in latinum“ bezeichnet wird. Meines Wissens ist diese Zuteilung neu. Auf sie folgt 158^r—v *Andronici de passionibus anime*. Die Schätze der Ambrosiana an Aristotelesübersetzungen sind bis jetzt unbekannt geblieben. Cod. C. 148. inf. (saec. 13) ist Sammelhss der älteren Redaktion mit der *Metaphysica vetus* und dem 11. Buch der *Met. media*. Desgleichen Cod. S. 70 sup. zugleich mit *Met. vetus* und *nova*. Außerdem sind *Logica vetus et nova* und *Ethik* reichlich vertreten. Betreffs der Unter-

scheidung in ältere und neuere Redaktion ist festzuhalten, daß die Verhältnisse wahrscheinlich noch bedeutend verwickelter liegen. So finden wir im allerältesten Typ von *De generatione et corruptione* — noch *Peri geneos et phthoras* genannt — in Cod. Selden supra 24 der Bodleiana (saec. 13 in.) nicht nur die von der älteren Redaktion abweichende Form *fientium* für *generatorum*, *morfæa* für *forma*, sondern als von gleicher Hand geschriebene Variante zu *similiter universaliter*, das sonst erst in der jungen Redaktion auftritt. In Cod. Vat. lat. 2090 (alter eigener Typ) steht diese Variante sogar im Text. In beiden Hss. liest man statt *suscipendum esse* das sonst jüngere *existendum esse* im Text. Aus den Varianten der ersten Hs. ergibt sich klar, daß es zur Zeit der Niederschrift bereits zwei Redaktionen gab. Zu der neu gefundenen Redaktion von *De iuventute* und *De respiratione* ist zu sagen, daß beide Redaktionen die für Moerbeke charakteristischen Zeichen tragen. Hat ein anderer die Übersetzung Moerbekes überarbeitet oder hat er selbst dies getan? Letzteres ist durchaus möglich, wie ja auch Cod. Laur. Pl. 14 sin. Cod. 2 eine allmähliche Redaktion der Metaphysik nahelegt. Auch in der Politik kennt schon Albert der Große für mehrere Bücher zwei verschiedene Redaktionen, was bis jetzt noch völlig unbeachtet blieb. So gibt es in dieser Übersetzungsliteratur eine Menge von interessanten Fragen, die auch für die Konstitution des griechischen Textes ihre Bedeutung haben. Es wäre im Interesse der deutschen Philologie dringend zu wünschen, daß sie dieses Gebiet, auf das sie durch Bekker, Bonitz, Rose, Spengel, Susemihl Baeumker alte Rechte hat, nicht völlig dem Ausland überließe, zumal man dort bereit ist, deutsche Mitarbeit anzunehmen. P.

263. Lottin, O., Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand: *RechThAncMéd* 4 (1932) 73—82. — Im ersten Teil dieser Arbeit, die an eine ganz neue Frage röhrt, gibt L. eine kurze Charakteristik des aus der Frühzeit Alberts stammenden *Tractatus de natura boni*. Es ist eine für die *Praxis* bestimmte Arbeit, die viel gemein hat mit den Traktaten *De vitiis* und *De virtutibus*. Von unmittelbaren Vorgängern ist besonders *Philippus Cancellarius* benutzt. Im zweiten Teil berührt L. das Verhältnis zwischen dem *Sentenzenkommentar* des Odo Rigaldi und der *Summa de creaturis* und dem Kommentar Alberts. Eine große Ähnlichkeit besteht ohne Zweifel. Odo steht von den heute bekannten Franziskanern der Zeit Aristoteles und damit auch Albert am nächsten. Odo schreibe nach der *Summa* und vor dem Kommentar Alberts. Zumal letzterer Punkt hat manches für sich. Aber vor einer endgültigen Zustimmung wäre ein Beweis auf breiterer Grundlage erforderlich. Als Quelle betreffs der *compositio ex quo est* und *quod est* kommt auch *Philipp der Kanzler* in Betracht. Ferner müssen wir sehr mit gemeinsamen Quellen rechnen. Es gibt noch heute verschiedene Kommentare aus jener Zeit. Für die nahe Verwandtschaft zwischen Odo und Albert spricht auch die interessante Tatsache, daß in Cod. 825 Troyes der Kommentar mit Albert einsetzt, um in Dist. 35 zu Odo überzugehen. Um die notwendige Erforschung Odos zu erleichtern, werde ich demnächst das von mir gesammelte Material zur handschriftlichen Überlieferung seiner Werke veröffentlichen. P.

264. Meersseman, G., *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*: *Angelicum* 9 (1932) 63—76. — Als Ergänzung zu dem bekannten Buch von Lottin (s. oben Nr. 247) veröffentlicht M. aus den *Quaestiones super Ethicam* Alberts des Großen den Kommentar zu V Eth. c. 9. Dort werden die Fragen über das Wesen des *ius naturale* und *ius positivum* und über das *iustum* behandelt. Die Fragen sind deshalb von besonderem Wert, weil sie dem ältesten

Kommentar zur Nikomachischen Ethik entstammen und vom jungen Thomas gehört wurden.

P.

265. Meersseman, G., *De S. Alberti Magni Postilla super Ieremiam inedita: Angelicum* 9 (1932) 3—20. — M. beschreibt und veröffentlicht das von ihm zuerst in Cod. 103/129 (saec. 15) der Seminarbibl. Brügge entdeckte Fragment aus dem bisher unbekannten Jeremiaskommentar Alberts des Großen. Trotz der jungen Hs ist dieselbe wegen der Verbindung mit dem Baruchkommentar und auch aus inneren Gründen wohl sicher echt. Es ist der Typus der kurzen Schrifterklärungen, die fast nur die Schrift selbst berücksichtigen, nicht die Väter. Hoffentlich gelingt es, mit Hilfe des Fragmentes bald den ganzen Kommentar aufzufinden. Die S. 20 vermutete Verbindung mit den rheinischen Mystikern, wofür ich in der angeführten Stelle keinen Anhalt finde, veranlaßt eine Bemerkung. Man beginnt schon, den hl. Albert als Mystiker zu feiern. Ich muß offen gestehen, daß ich bis jetzt wohl einmal eine theoretische Auseinandersetzung über Gegenstände der Mystik und sehr oft die Offenbarung eines tieffrommen Lebens aus dem Glauben gefunden habe, aber nirgendwo Beweise für Albert als Mystiker. Seine kritisch-nüchterne Natur und seine weltzugewandte praktische Gelehrtenart machen es wenig wahrscheinlich, daß Albert sich in den Höhen der Mystik bewegte.

P.

266. Käppeli, Th. M., Eine aus fröhscholastischen Werken exzerpierte Bibelkatene: *DivThom(Fr)* 9 (1931) 309—319. — K. beschreibt die handschriftliche Überlieferung einer Bibelkatene, von der eine Hs, die im Besitz des Konvents von S. Maria sopra Minerva (Rom) ist, vor Jahren wegen ihrer scheinbaren Beziehungen zu Thomas einiges Aufsehen erregte. K. geht der reichen Hs-Überlieferung nach, kann zwei Drucke des Traktaats aufweisen, identifiziert eine Reihe der genannten Autoren und zeigt, daß die Katene sehr wahrscheinlich zu Anfang des 13. Jahrh. in französischen Zisterzienserkreisen entstanden ist. Die Frage, ob die Hs der Minerva einst im Besitz von Thomas und Rainald von Piperno war oder ob die Schlußbemerkung Erfindung ist, bleibt noch ungelöst. Eine rein willkürliche Erfindung scheint mir schwer zu erklären.

P.

267. Destrez, J., *A propos d'un répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle: RechThAncMéd* 3 (1931) 412—422. — Mandonnet hatte zuerst auf eine Notiz aufmerksam gemacht, nach der ein frater Gerardus Reverii 1259 (1260 n. St.) als *Magister actu regens* gestorben und im Kapitelsaal von St. Jakob zu Paris begraben ist. Sein Tod sollte die Ursache gewesen sein, daß Thomas wieder nach Paris berufen wurde (*Xenia Thom.* 3, 9—40). Demgegenüber hatte ich (Schol 2, 127) geltend gemacht, daß sich der Name in der sehr sorgfältigen Liste der Pariser Dominikanermagistri nicht findet. D. untersucht die Frage noch einmal, stellt fest, daß wirklich 1259 (1260) zu lesen ist und darum die Hypothese M.s, die 1269 verlangt, nicht in Frage kommt; er führt das negative Argument gegen den „Dominikaner“ Reveri weiter aus und bringt eine positive Erklärung für das Wort *frater*: Der Weltkleriker R. hat in der letzten Krankheit das Kleid des hl. Dominikus genommen und wurde deshalb im Kapitelsaal begraben. Diese Hypothese ist in sich durchaus annehmbar, falls im Epitaphium *frater* stand und kein Verlesen vorliegt, was wir nicht nachprüfen können. — Einige Kleinigkeiten: S. 413 ist Wilhelm von Altona (Alton), nicht Antona, zu lesen, wie bereits Denifle richtiggestellt hat, und wie es sich aus den Hss der Schriftkommentare Wilhelms ergibt. Reverius als ursprünglichen Gegner der Dominikaner hinzustellen, ist reine Hypothese; ebenso bis jetzt, daß im 13. Jahrh. nur Magistri der Theologie in Kirche oder Kapitel begraben wurden. Die von D. angeführten Daten sprechen eher

gegen diese Annahme. Auch die Voraussetzung, daß schon im 13. (!) Jahrh. ein Lehrstuhl für die Mitglieder der Francia und ein anderer für die Mitglieder der übrigen Provinzen reserviert sei, mit der man leider in den letzten Jahren als absolut feststehender Tatsache operiert hat, ist vorläufig nicht bewiesen. Erst 1317 wird dieser Brauch als bereits länger bestehende Consuetudo vorausgesetzt (Denifle-Chatelain 2, 203). Aber noch 1264 hat das Generalkapitel von Paris eher das Gegenteil verordnet: *Iniungimus... quicunque dant operam, consilium vel auctoritatem, quod aliquis ad magisterium Parisius promoveatur in theologia, quod... illum semper preponant de „toto“ ordine absque:ceptione „nationis vel persone“, de cuius promotione credunt quod magis cedere possit ad Dei gloriam...* (Denifle-Chatelain 1, 439).

P.

268. Glorieux, P., *Les Questions Disputées de S. Thomas et leur suite chronologique*: RechThAncMéd 4 (1932) 5—33. — Über manchen Untersuchungen zur Chronologie der Schriften des hl. Thomas hat ein eigener Unstern geschwebt. Anstatt zuerst die Kärnerarbeit eindringender Einzeluntersuchung zu tun, suchte man mehrfach sofort die große Synthese, die Gesamtschau, und Datierungen fast bis auf Tag und Stunde. Die Folge war, daß die Synthese bald brüchig wurde, ein für den Uneingeweihten kaum zu entwirrendes Labyrinth kontradiktiorischer Behauptungen, aus dem nur für Eingeweihte einige erratische Blöcke in Form von festverbürgten Datierungen hervorragten. Gl. sucht nun die *Quaestiones disputatae* in eine neue Synthese hineinzustellen, wobei er zugibt, daß die frühere im Feuer der Kritik in sich zusammengestürzt ist. Da er die bisherige Forschung sorgfältig benutzt, so gelangt er zu den positiven Ergebnissen: *De veritate* für den ersten Pariser Aufenthalt, *De potentia* und *De spiritualibus creaturis* für die italienische Lehrzeit, *De anima*, *De virtutibus* mit *De unione verbi* und *De malo* für den zweiten Pariser Aufenthalt. Soweit stimme ich völlig mit Gl. überein. Das sind die Ergebnisse der bisherigen Einzelforschung. Nun will aber Gl. darüber hinaus die Reihenfolge *De anima*, *De virtutibus*, *De malo* festlegen. Hier hätte er sich vor allen Dingen mit Lottin auseinandersetzen müssen, der auf sehr triftige Gründe hin die Behauptung aufstellte, *De malo* liege vor 1, 2 der *Summa*; ferner hätte er die für seine eigene These grundlegende Behauptung, daß die 2, 2 auf den Sommer 1270 zu verlegen — was mir einstweilen gänzlich unwahrscheinlich ist —, ausführlich beweisen müssen. Beides ist nicht geschehen. Die vorgebrachten Gründe scheinen mir nicht irgendwie über Vermutungen hinauszugehen. So vermag ich keinen positiven Ertrag, der über das bisher Bewiesene hinausginge, zu entdecken. — Noch ein Wort zu dem Jahresmittel, das, wenngleich in weit maßvollerer Form als bei anderen, auch hier eine Rolle spielt. Anzuerkennen ist das offene Geständnis, daß wir betreffs der italienischen Periode am besten unsere Unwissenheit eingestehen, anstatt Phantasieschlösser zu bauen. Aber auch für *De veritate* versagt das Jahresmittel. Nach der Theorie müßte Thomas 42 Wochen disputiert haben. In der rauen Wirklichkeit können es allerhöchstens 40 Wochen gewesen sein. Außerdem die durch nichts erhärtete Vermutung, daß jedesmal entweder nur eine oder nach der neuesten Theorie genau zwei Thesen disputiert wurden, und die Frage: Was tat Thomas von April 1256 bis Peter und Paul? Für die letzte Periode müssen wieder soviel Hypothesen, Hilfshypothesen und Modifikationen angewandt werden, daß es am besten sein wird, die ganze Theorie vom Jahresmittel zum alten Eisen zu werfen. Das einzige, was wir auf Grund der Verordnungen von Valenciennes 1259 (Denifle-Chatelain 1, 386) wissen, ist, daß in den Generalstudien des Ordens gewöhnlich einmal in der Woche eine

Repetition und Collation de quaestionibus stattfand, daß also auch wenigstens einmal wöchentlich disputiert wurde. Das auch von Gl. zugrunde gelegte Datum für die Rückkehr des Heiligen nach Paris, Januar 1269, ist bisher nicht bewiesen. P.

269. Stein, E. d., Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate). In deutscher Übertragung. Mit einem Geleitwort von M. Grabmann. 1. Band (Quaestio 1—13). gr. 8° (XXII u. 388 S.) Breslau 1931, Borgmeyer. M 18.—; geb. M 21.— Die Kenntnis des Latein nimmt leider immer mehr ab; sogar die an sich so schlichte und durchsichtig klare Sprache des Aquinaten wird von verhältnismäßig wenigen leicht gelesen und verstanden. Nur durch Übersetzungen können wir hoffen, die Schriften des hl. Thomas weiteren Kreisen näherzubringen. Und doch weiß jeder, der sich einmal an deutscher Übersetzung von Thomastexten versucht hat, wie schwer es bei der so verschiedenen Eigenart der beiden Sprachen ist, die scharf und knapp gefaßten Sätze möglichst sinn- und wortgetreu und doch auch gefällig und lesbar zu übersetzen. Edith Stein ist es in erstaunlichem Grade gelungen, diese schwer vereinbaren Vorzüge einer Thomastübersetzung zu verbinden. Es befähigte sie dazu eine genaue Kenntnis der Sprache der Gegenwartphilosophie und ein tiefes Eindringen in die Gedankenwelt der Scholastik. Man ist zuweilen geradezu überrascht über die treffende Wiedergabe beinahe unübersetzbare scheinender Wendungen. Manche Verdeutschungen einzelner Wörter verdienten, allgemein angenommen zu werden, z. B. „Bedeutungsgehalt“ für ratio, „Seinsbestand“ für entitas, „Zerfall“ für corruptio usw. Weniger glücklich ist wohl „zusammenfassen und zergliedern“ für das bejahendes und verneinendes Urteilen bezeichnende „componere et dividere“; „spectare ad“ ist wohl einfach mit „zu etwas gehören“ wiederzugeben. S. 3 Z. 3 v. u. ist „unumquodque ens“ irrtümlich als Subjekt des Satzes aufgefaßt. Ein paarmal sind im Druck sinnstörende Auslassungen von Satzteilen unterlaufen, so S. 20 Z. 17, S. 25 Z. 5, S. 62 Z. 17. Aber das sind Kleinigkeiten, die uns die Freude an der schönen Übersetzung nicht rauben sollen. Man kann nur wünschen, die Übersetzerin möchte noch mehr Werke des hl. Thomas, womöglich die Summa selbst, in so ansprechendem Deutsch zugänglich machen. Die Summa würde ja auch auf eine größere Abnehmerzahl rechnen und daher zu billigerem Preis hergestellt werden können.

de Vries.

270. Grabmann, M., Das Werk *De amore* des Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277: Speculum 7 (1932) 75—79. — G. macht Mitteilung von einer interessanten Feststellung, die durch seine frühere Arbeit über den lateinischen Averroismus veranlaßt wurde. Prof. P. Lehmann in München erkannte, daß der Liber de amore, der im bekannten Dekret von 1277 verurteilt wurde, das Werk *De amore* des Andreas Capellanus regius Francorum (12. Jahrh.) ist. G. weist die Zusammenhänge dieses Traktats, der eine Verteidigung der außerehelichen geschlechtlichen Liebe ist, mit den 1277 verurteilten Sätzen nach. Pelster.

271. Ottaviano, C., Le „Quaestiones super libro Praedicamentorum“ di Simone di Faversham: Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Anno 1930 ser. 6 vol. 3 fasc. 4. — Jede Veröffentlichung von Schriften aus Artistenkreisen ist besonders zu begrüßen; denn nur so kommen wir aus der Periode allgemeiner Behauptungen heraus. O. greift einen englischen Vertreter der Artisten aus der wichtigsten Periode um 1300 heraus und veröffentlicht von ihm die in Cod. Ambros. C. 161 inf. enthaltenen Quaestiones super libro Praedicamentorum, in denen auch metaphysische und erkenntnistheoretische Fragen behandelt

werden. Insbesondere ist es interessant, die Wege zu verfolgen, die allmählich zum Nominalismus führen können und anderseits die Einwirkung von Albert, Thomas und Aegidius Romanus auf England zu beobachten. Leider ist dem Verf. die wichtige Abhandlung von F. M. Powicke, *Master Simon of Faversham*, in den *Mélanges Lot* entgangen. Dort sind alle Angaben über den Philosophen, Theologen und Oxford-kanzler Simon († 1306) gesammelt. — Zu der Beschreibung von Cod. O. 1. 8 (Coxe 292) des Merton College mit Schriften Simons sind jetzt zu vergleichen: Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones des Duns Scotus* (PhJb 43 [1930] 478—482) und F. M. Powicke, *The Medieval Books of Merton College* (Oxford 1931) 154—156, die verschiedene Korrekturen auch in der Zuteilung an Faversham enthalten. Weitere Veröffentlichungen der philosophischen Schriften Simons wären sehr erwünscht. Erwähnt sei, daß Faversham als Opponens in verschiedenen theologischen Fragen des Cod. Q 99 der Kathedralbibl. Worcester auftritt, fol. 12^r, 12^v, 13^r, 14^v. Der von O. genannte Simon O. P. ist wahrscheinlich Simon von Henton, der nach der Mitte des 13. Jahrh. lehrte.

P.

272. Ottaviano, C., *Le opere di Simone di Faversham e la sua posizione nel problema degli universal*: Arch. di Filosofia 1 (1931) 15—29. — O. veröffentlicht hier aus dem Kommentar des Faversham zur *Isagoge*, der ebenfalls in Cod. Ambros. C. 161 inf. enthalten ist, die interessanten Fragen über die Universalien, in denen der extreme Realismus verworfen wird, die aber anderseits in der starken Betonung des esse intentionale „vielleicht“ ein Element enthalten, das zu Aureoli und zum Nominalismus hinüberführt. Weitere Untersuchungen wären deshalb sehr erwünscht. — Powicke, den O. hier kennt, berechnet nicht irgendwie das Sterbejahr 1306 (nicht 1305), sondern beweist dasselbe völlig einwandfrei. Verfehlt scheint die Beurteilung der realen Distinktion zwischen Wesenheit und Dasein. Sie soll die Zusammensetzung der Substanz zu einer akzidentiellen machen und die Einheit des Individuums zerstören. Ich bin gewiß kein Anhänger dieser Distinktion, aber für eine solche Behauptung scheint mir die Begründung zu fehlen. Noch hältloser ist der in fragender Form vorgebrachte Einwand gegen die Leugner der realen Distinktion, als ob sie dem Pantheismus nicht entgehen könnten und die Grundlage für die Gottesbeweise verlören. Es ist dies ein Gerede und ein Spiel mit Begriffen, das leider auch einzelne Thomisten vollführen, die auf dem unbewiesenen und unbeweisbaren und ebensowenig evidenten Prinzip: *Nullus actus limitatur nisi a potentia realiter distincta*, die ganze Metaphysik aufbauen wollen. Ein Ding, das mit jeder Faser seines Soseins und Daseins zu innerst Abbild eines unendlichen Seins und abhängig von diesem Sein ist, ist seinem Sein nach in sich begrenzt, auch ohne den unfaßbaren realen Unterschied zwischen Sosein und Dasein. Ferner sind göttliches und geschöpfliches Sein nicht *aequivoca*, sondern *analoga*, so daß ein Schluß vom kreatürlichen auf göttliches Sein möglich bleibt.

P.

273. Callabau, A., *A propos du Bx. Jean Duns Scot de Littledean. Notes et recherches de 1265 à 1292*: Arch. FranchHist 24 (1931) 305—329. — Aus diesen Notizen, die in näherer oder entfernter Beziehung zu Scotus stehen, sei als wesentlich für die Biographie desselben hervorgehoben der von Longpré gefundene, hier zuerst ausgeführte dokumentarische Nachweis, daß Scotus der Sohn des Ninian Duns von dem Gut Littledean bei Maxton in Schottland war, und daß er 1278 zu Dumfries von seinem Onkel Elias Duns, dem dortigen Guardian, in den Orden aufgenommen wurde, nachdem er zuvor in Haddington die Grammatik studiert hatte. Für die genaue Bestimmung des Geburtsdatums fehlen meines Erachtens die Unterlagen. C. will aus Be-

stimmungen des kirchlichen Rechtes argumentieren. Das mag irgendwie approximativ angehen; mehr nicht. So müßte Scotus, der 1291 zum Priester geweiht wurde, hiernach etwa 1266 geboren sein, wenn er das gewöhnliche Alter hatte, und anderseits wäre nach dem Zeitpunkt der Aufnahme in den Orden das Geburtsjahr 1261 bis 1264, wenn man sich an die Bestimmungen hielt. Es dürfte also besser sein zu sagen: Scotus wurde um die Mitte des siebten Jahrzehnts geboren, anstatt: zwischen dem 23. Dezember 1265 und dem 17. März 1266. Noch weniger will mir gefallen, daß C. seiner Theorie zulieb die Einkleidung von 1278, wofür sie bezeugt ist, nach dem 23. Dezember 1280 verlegt. Der S. 323 gegebene genaue Studiengang, der jenem des Guillelmus Petri Godinus O. P. (!) nachgebildet ist, scheint mir mehr eine historische Spielerei zu sein, wenn man von dem offenbar richtigen Kern absieht, daß Scotus Philosophie und Theologie in verschiedenen Häusern der englischen Provinz studierte und auch wahrscheinlich schon vor 1300 irgendwo Lektor war. In betreff der von C. behaupteten Pariser Studienzeit 1293—1296 ist festzuhalten, daß diese möglich ist, ja daß allenfalls eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit für solche Studien in Paris spricht. Beweise haben wir aber bis heute keine. Auch dieser Artikel leidet etwas unter der heute so verbreiteten Sucht, alles bis auf Tag und Stunde zu präzisieren trotz mangelnder Quellen. P.

274. *S quadriani*, I, *Tractatus de luce* Fr. Bartholomaei de Bononia: *Antonianum* 7 (1932) 201—238. — Als Einleitung zum Text des *Tractatus de luce*, der den Franziskaner und Pariser Magister (um 1275) Bartholomaeus von Bologna zum Verfasser hat, gibt S. eine sehr nützliche Übersicht über das Leben und die Schriften: *Sermones*, *Quaestiones disputatae* und den Traktat *De luce*. Die Titel der *Quaestiones disputatae* sind wiedergegeben. Darauf folgt die besondere Einleitung zum Traktat; in ihr vermißt man den Echtheitsbeweis, den Longpré in einer schwer zugänglichen Zeitschrift geboten hat. Einige Einzelbemerkungen: Cod. D. VI 1 (Pasini 1156) der Turiner Nationalbibl. ist nicht verbrannt; ja die bei S. angeführte Notiz über die *Collatio* ist von mir erst vor einigen Jahren aus der Hs selbst entnommen. Ferner kann der fol. 13^v genannte Verfasser des *Sermo de Beato Andrea frater Bartholomaeus de Bologna* nur der Franziskaner sein, da um die Zeit der Entstehung dieser Sammlung kein anderer bekannt ist. Der *Sermo* beginnt „*Proposito... Sicut docet Tullius*“, ist also von dem *Sermo* im Cod. Bodleianus verschieden. Die *Collatio* „*Dictum est in mane*“ ist Fortsetzung des *Sermo*. In Cod F. 5 der Kathedralbibl. Worcester ist *Liber sermonum fratris Draconis* (nicht *Diagoni*) zu lesen. Gemeint ist der Franziskaner Drogō von Proynes, von dem sich auch mehrere Predigten in der Hs finden. S. hält die Echtheit des *Sermo* in Sexagesima und *De Ascensione* nicht für erwiesen. Sehr stark für die Echtheit spricht, daß sie an Tagen gehalten wurden, an denen für die Universität bei den Franziskanern gepredigt wurde. Nicht zu verstehen ist, weshalb der zweifellos echte *Sermo* in *annunciacione dominica fratris Bartholomei de Bononia* in Cod. lat. 26941 fol. 57^v—59^r der Münchener Staatsbibl. sein Dasein in einer Anmerkung fristet. Betreffs der *Quaestiones disputatae* hat S. übersehen, daß die von ihm vermeintlich neu gefundenen Fragen ähnlich wie die Predigten sämtlich bereits in der Literatur bekannt waren. Zu bedauern ist es, daß er ähnlich wie Longpré die Fragen 28—29 und vor allem 30—41, für deren Echtheit bis heute gar kein Beweis existiert — eine Reihe von Proben, die ich vor einigen Jahren machte, deutete eher das Gegenteil an —, hier aufführt. Andere werden die Aufzählung als Beweis ansehen. P.

275. *Hocedez*, E., *La condamnation de Gilles de Rome*: *RechThAnc-Méd* 4 (1932) 34—58. — Bisher war die Hypothese von Mandonnet, nach

der Aegidius von Rom hauptsächlich wegen der Verteidigung der Einzigkeit der Form von der Universität ausgeschlossen sei, fast unwidersprochen angenommen. H. führt zuerst die Schwierigkeiten auf, die einer solchen Annahme gegenüberstehen, insbesondere gewisse Äußerungen Heinrichs von Gent und Gottfrieds von Fontaines. Dann zeigt er positiv mit Hilfe einiger von Pelzer entdeckten Randbemerkungen in Cod. Vat. lat. 853, daß die Pariser Magistri wenigstens 18 Artikel, die von Aegidius in seinem ersten Buch des Sentenzenkommentars ausgesprochenen Ansichten entgegenstanden, als verpflichtend determiniert hatten. Vier derselben kann er feststellen. Die Arbeit ist eine wesentliche Förderung in der Erkenntnis dieser Periode. Sehr zu begrüßen ist auch, daß sich H. von der bei manchen Thomisten üblichen Beurteilung des Bischofs Tempier und der Gegner des hl. Thomas entfernt, als sei die Gegnerschaft allein auf Rivalität und Ränke zurückzuführen. Ich gehe noch etwas weiter als H. und glaube, es war aus der Zeitlage heraus durchaus berechtigt, daß man Lehren vorzutragen verbot, die auf wesentliche, damals noch völlig ungelöste dogmatische Bedenken stießen. — Es bleiben mir zwei Schwierigkeiten. H. wird dem ausdrücklichen Zeugnis des Wilhelm von Mare, nach dem die Lehre von der Einzigkeit der Form durch die Pariser Magistri verurteilt wurde, nicht gerecht. Einschließlich sagt dies auch Heinrich von Gent, den H. für seine Ansicht in Anspruch nimmt. „*Etsi nondum sic fuerit damnata.*“ Verurteilt ist also die Sentenz, aber noch nicht peremptorisch. Sie kann noch als opinio verteidigt werden. Ferner hat H. das von mir gefundene Zeugnis des Roger Marston übersehen (Schol 3 [1928] 545). Dieses sagt, daß Heinrich von Gent und Adenulf von Anagni ihre These über die Einzigkeit der Form im Menschen feierlich widerrufen haben. Als These ist die Ansicht also sicher verworfen. Daher fehlte Aegidius, wenn er sie als allein richtige Ansicht hinstellte. Inwiefern er deswegen verurteilt ist, wissen wir nicht. Nicht verbürgt scheint auch die Behauptung, es habe zwei Listen der bei Aegidius beanstandeten Thesen gegeben, die eine aus der Zeit 1277—1279, die andere von 1285—1286. Ich möchte das „*articulos 17um et ultimum secundo datos oppositos primo libro sententiarum fratris*“ [Egidii] in Gegensatz zu den bekannten Artikeln Stephans setzen, welche die primo dati waren. Damit verschwinden verschiedene Anstöße.

P.

276. Wallerand, G., Henri Bate de Malines *Speculum Divinorum et Quorundam Naturalium* (Les Philosophes Belges XI 1: Étude bibliographique. *Epistola ad Guidonem Hannoniae. Tabula. I^a et II^a pars*) 4^o [(36) u. 240 S.] Louvain 1931, Institut Supérieur de Philosophie. Fr 50.— Der Flam Heinrich Bate († nach 1310) nimmt wegen seiner außergewöhnlichen Belesenheit und seiner mathematischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse unter den Scholastikern eine eigene Stellung ein. Sein Hauptwerk, das *Speculum*, ist keine unmittelbar aus der Schule hervorgehende Schrift, sondern eine umfassende Kompilation, die Bate für Guido von Hennegau, Bischof von Utrecht, verfaßte. Über den wissenschaftlichen Wert derselben wird man erst auf Grund der von W. begonnenen Erstausgabe urteilen können. Jedenfalls ist es ein interessantes Kulturdenkmal, das uns mit der philosophischen und naturwissenschaftlichen Quellenliteratur des ausgehenden 13. Jahrhunderts bekannt macht. W. schickt der Erstausgabe eine sehr sorgfältige Biographie des eigenartigen Mannes voraus und ebenso eine umfassende Bibliographie der Werke desselben. Die Ausgabe selbst beruht auf 5 Hss, die leider in Ermangelung älterer sämtlich dem 15. Jahrhundert angehören. — Die Technik der mit großem Fleiß besorgten Ausgabe gibt zu einigen Ausstellungen Anlaß, die im Interesse der Scholastiker-Ausgaben einmal erörtert werden müssen. Recht unglück-

lich ist die Raumausnützung. Die Seite könnte um wenigstens zwei Dritteln Text mehr fassen. Es fehlt die Zeilenzählung, und die Varianten stehen obendrein erst am Schluß des Kapitels — eine ganz bedeutende Erschwerung der Benützung. Für die Verifizierung der Zitate — bei einer Kompilation von entscheidender Wichtigkeit — wird der geduldige Leser oder vielleicht besser dessen zweite Schülergeneration auf den Schluß des Werkes vertröstet. Dieser erste Band umfaßt nur den neunten Teil des Speculum. Im Text wirken nicht nur all die Zahlen, sondern auch die sorgfältige, aber ziemlich nutzlose Angabe der neuen Kolumnen in den fünf verschiedenen Hss recht störend. Endlich ist es meines Erachtens bei einer „endgültigen“ Ausgabe Aufgabe des Herausgebers, den Text auf Grund einer vorhergehenden Untersuchung der Hss selbst zu konstituieren, nicht aber eine Hs, die einen irgendwie lesbaren Text bietet, zugrunde zu legen und dann dem Leser auf Grund des ganzen Variantenwustes die Konstituierung zu überlassen. In dieser Voraussetzung ist es möglich, sehr viele Varianten, die evident falsch sind und auch zur Charakteristik einer Klasse nicht beitragen, fortzulassen und nur die für den Sinn oder die Charakteristik der Hss wichtigen zu bringen. Viele Ausgaben der Scholastiker stehen in diesem Punkte noch weit hinter anderen Editionen zurück.

277. Ledoux, A., Petri de Trabibus O. F. M. Quaestiones duae: De aeternitate mundi: Antonianum 6 (1931) 137—152. — L. veröffentlicht zwei Fragen des Petrus de Trabibus, der im Franziskanerorden eine eigene, mit Olivi verwandte wissenschaftliche Richtung vertrat, über Tatsache und Möglichkeit einer ewigen Welt schöpfung. Dieselben sind insofern interessant, als sie einige Verschiedenheiten in den Argumenten der Gegner des hl. Thomas hervortreten lassen. Zugleich zeigen die Quästionen, wie klar damals der Gegensatz zwischen Aristotelismus und Augustinismus im Bewußtsein lebte.

P.

278. Lechner, J., Beiträge zum Schrifttum des Martinus Anglicus (Martin von Alnwick) O. F. M.: FranzStud 19 (1932) 1—12. — Unter den Oxforden Franziskanern, die unmittelbar nach 1300 Magistri wurden, findet sich auch Martin von Alnwick, der nicht mit dem etwas späteren Wilhelm von Alnwick zu verwechseln ist. Von ihm waren bis jetzt keine vollständigen Quästionen oder Traktate bekannt. — Die von Little und auch von L. angeführten dialektischen Traktate in Cod. 4698 der Wiener Staatsbibl. gehören einem späteren Martinus Anglicus an. L. kann nunmehr in Cod. 1424 der gleichen Bibliothek und in Cod. Vat. Chisianus B VII 114 auf 17 oder 18 Fragen Martins hinweisen, die eine Erweiterung des ersten Buches des Wilhelm von Ware bilden. L. veröffentlicht die Titel der Fragen und zeigt, wie Martin auch in andere Hss des Ware, zumal in den interessanten Cod. 1 Plut. dext. der Laurenziana in Florenz hineinspielt. Es bleibt zu untersuchen, ob den Fragen, die wegen ihres zeitlichen Ursprungs Interesse erregen, größere Bedeutung zukommt. — Einige Bemerkungen und Ergänzungen: Es ist noch fraglich, ob in der Florentiner Hs unter M oder Mar stets Martinus verstanden ist. So habe ich fol. 162^r in der Frage: Utrum Deus possit assumere naturam rationalem in unitatem persone gelesen: *hec questio apud Mare d. 2 q. 2 qui concordat opiniones extremas.* Doch ist ein Versehen meinerseits sehr leicht möglich, zumal Mare fol. 80^v als Lamare zitiert wird: *Improbatum est [Thomam] Lamare cito post principium in correcionibus.* Martin wird im Sentenzienkommentar des Wilhelm von Nottingham (Cod. 300 [514] des Caius College Cambridge fol. 168^v) nur einmal zitiert in der Frage: *Utrum suppositum assumens esset unus homo vel duo homines zu den Worten: Dicunt aliqui quod de facto natura assumpta in Christo prius fuit*

persona quam assumpta. Zwar steht nur Alnewik am Rand, aber Wilhelm, der erst nach Nottingham Magister wurde, dürfte nicht in Frage kommen. Da die Martin nahestehenden Magistri recht oft zitiert werden, muß seine Bedeutung nicht sehr groß gewesen sein. In Cod. Q. 99 der Kathedrale von Worcester (um 1300) tritt er fol. 12^v in der Frage: *Utrum Deus ab eterno presciverit certitudinaliter contingencia futura ut in se sunt, unter dem Namen Martinus als erster Opponent auf, ebenso in Q. 174 fol. 77^r: An per eandem rationem formalem proximam videat intellectus creatus Deum trinum et unum.* Be treffs der von L. berührten Tradition des Kommentars Wilhelms von Ware sei auch auf Cod. 242 Toulouse hingewiesen, der zwar mit Cod. 163 Bordeaux übereinstimmt, aber nach einer vollständigeren Vorlage ergänzt wurde. P.

279. Schmaus, M., *Guillelmi de Nottingham O. F. M. doctrina de aeternitate mundi*: Antonianum 7 (1932) 139—166. — Nach einer kurzen Einleitung, die über die verschiedenen Ansichten Rechenschaft gibt, veröffentlicht Sch. aus Cod. 300 (514) des Caius College Cambridge die Frage des Wilhelm von Nottingham (um 1315) über die Ewigkeit der Welt schöpfung. Die Quaestio ist deshalb von Interesse, weil sie uns ein recht vollständiges Bild über den damaligen Stand der Frage liefert. — In keiner Frage Wilhelms werden soviel Autoren zitiert als in dieser. Ebenso erhalten wir sehr ausführlichen Bericht über die Weiterentwicklung des Problems vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein. Der reale Unterschied wird mit denselben Argumenten bekämpft, die der hl. Thomas in lib. 4 lect. 2 der Met. gebraucht hat. Irrig ist wohl sicher die Annahme dreier Sutton: Sutton minor, d. h. Petrus, Sutton und Thomas Sutton. Jedenfalls konnte ich feststellen, daß unter Sutton einfachhin mehrmals Thomas Sutton verstanden ist, der fol. 105^r und 32^v auch ausdrücklich Sutton *predicator* genannt wird. P.

280. Xiberta, B. F. M., O. Carm., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum* (Bibliothèque de la RevHistEccl fasc. 6). Lex.-8^o (VIII u. 511 S.) Louvain 1931, Bureaux de la Revue. Belgas 16. — Wir haben hier einen bedeutsamen Beitrag zur Geschichte der Karmelitertheologen des 14. Jahrhunderts. Die Reihe wird eröffnet mit Gerhard von Bologna († 1317), der überhaupt der erste Karmelitertheologe ist. Vgl. Hurter, *Nomenclator* II (1906) col. 487 oder Pesch, *Prael.* I n. 48. Der Verfasser zeigt in der Einleitung, warum der Karmeliterorden sich erst Ende des 13. Jahrhunderts den gelehrt Studien zuwandte. Auch bringt er dort die bereits von Denifle veröffentlichte Liste des Johannes Trisse von 40 Karmelitertheologen aus den Jahren 1295—1360 sowie die Liste des Johannes Grossi, worin 38 Karmelitertheologen aufgezählt werden. Vierzehn Theologen werden von X. ausführlich behandelt: ihr Leben, ihre Schriften, die Handschriften, ihre Lehre, vielfach mit wörtlichen Anführungen aus ihren Schriften. Zu den übrigen von Trisse und Grossi genannten Theologen hat X. kurze biographische Anmerkungen oder Verweise beigefügt. Die meisten Abschnitte hat der Verf. schon früher in den *AnalOrdCarm* und in der Zeitschrift *Criterion* veröffentlicht. Hier sind sie lateinisch und verbessert wiedergegeben. Ausführlich sind bei Johannes Baonthorp (vgl. *Schol* 3 [1928] 610) und Franz Martini die Traktate über die Unbefleckte Empfängnis behandelt (227 ff. 453 ff.). Gute Register, auch über die einzelnen Lehrstücke, sind beigegeben. Deneffe.

281. Meier, Ludger, O. F. M., *De schola Franciscana Erfordensi saeculi XV*: Antonianum 5 (1930) 57—94 157—202 333—362 443—474. — Ders., Nicolai Lakmann O. F. M. *doctrina de divinae existentiae demonstrabilitate* (Sonderdruck aus: *Studi Francescani*, S. 3^a Anno II [XXVII], n. 4). 8^o (15 S.) Florenz 1930, Vallecchi. — Ders., Der

Sentenzenkommentar des Matthias Doering: *FranzStud* 17 (1930) 83—89. — Mit vorbildlicher Gründlichkeit untersucht im *Ant. der Ordensgeschichtler* M. einen reizvollen Ausschnitt der deutschen Spätscholastik, die Geschichte der Erfurter Franziskanerschule. Die vier ersten Kapitel sind Monographien ihrer vier bedeutendsten Vertreter: Matthias Doering († 1469), Joh. Bremer (1442 *Magister regens* in Erfurt), Kilian Sterzing (um 1433) und Nik. Lakmann († 1479). Ein glücklicher Griff M.s war es, bei jedem außer einer *Lebensskizze*, Übersicht über seine gedruckten und ungedruckten Werke und Charakteristik seiner Doktrin den Abschnitt aus den *Sentenzenkommentaren*, in dem sie die Unbefleckte Empfängnis verteidigen (in III Sent. dist. 3), zu veröffentlichen, da gerade solche Abschnitte spezifisch franziskanisches Lehrgut enthalten. — Durch die eingangs genannten weiteren Beiträge M.s enthalten die Kapitel über Doering und Lakmann, durch die „Neuen Angaben...“ in *Schol* 6 (1931) 401 ff. das Kapitel über Bremer aufschlußreiche Ergänzungen. — Das zusammenfassende Schlußkapitel (mit einer Übersicht über Leben und ungedruckte Schriften der 48 Franziskanertheologen um 1390—1550) erbringt u. a. den Nachweis, daß die Erfurter Franziskanerschule ein verhältnismäßig gepflegtes Latein schrieb und unter Ablehnung des Okkamismus sich an Bonaventura und Scotus anschloß. — Die Spätscholastik birgt der ungelösten Fragen noch viele. Durch die gefährliche Neigung zu voreiligen Konstruktionen ist hier schon manches verzeichnet worden. Um so dankbarer begrüßt man gründliche Einzeluntersuchungen wie die vorliegenden. Sie allein können den Weg bahnen zu späterer Gesamtschau.

Hentrich.

282. Meier, Ludger, O. F. M., Die Erforschung der mittelalterlichen deutschen Franziskanerscholastik: *FranzStud* 18 (1931) 109—150. — Der Geschichtsschreiber der Sächsischen Franziskanerprovinz F. Doelle hatte vor 15 Jahren zur Erforschung der deutschen Franziskanerscholastik eine eigene Sammlung von Texteditionen „*Monumenta Germaniae Franciscana*“ gegründet, die aber durch die Ungunst der Kriegszeit schon nach dem ersten Bande zum Stillstand kam, ohne bisher wieder aufzuleben. Diesen Plan greift nun der durch seine Arbeiten über die Erfurter Franziskanerscholastiker bekannte M. in großzügiger Weise wieder auf. In programmatischen Darlegungen, die auf den Gedanken Ehrles, Grabmanns, Pelsters usw. und auf eigenen Erfahrungen aufzubauen, würdigt er die Erforschung der deutschen Franziskanerscholastik nach Ziel, Berechtigung, Methode, Technik und Gegenwarts-wert. Es sei zu zeigen, wie die Franziskaner im deutschen Mittelalter (bes. im Spätmittelalter) sich um eine wissenschaftlich geordnete Ein-sicht in den Glaubensinhalt bemüht haben; zu diesem Zwecke sei der Stand ihres theologischen Schulbetriebes auf Grund der überkommenen literarischen Dokumente festzustellen. Vor zwei Gefahren warnt er dabei: vor einem „Fetischismus der Dokumente“, der vergißt, daß das Suchen, Beschreiben, Edieren der Dokumente nur die materiale Basis für die Forscherleistung höheren Ranges, die Rekonstruktion der Ideen, sein darf; und vor der Gefahr luftiger Linienführung und voreiliger ideengeschichtlicher Konstruktionen. Seine einzelnen Vorschläge bez. der Methode der Technik (systematische Heranziehung möglichst vieler Mitbrüder zu den Vorarbeiten; Ausnutzung der bestehenden Franziskanerzeitschriften zu planmäßigen Veröffentlichungen; der Vorschlag eines eigenen deutschen franziskanischen Forschungsinstitutes nach dem Vorbilde Quaracchis und Spaniens) werden wohl auch außerhalb seines Ordens Beachtung finden und zu ähnlichem anregen. H.

3. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik.

283. Maritain, J., Notes sur la connaissance: RivFilNeoscol 24 (1932) 13—23. — M. setzt sich mit der Phänomenologie auseinander, und zwar mit jener Form, die Husserl in seinen „Kartesianischen Betrachtungen“ niedergelegt hat. Ihren Grundfehler sieht M. in der Zentralstellung der reflexen Erkenntnis, die zum unmittelbaren, apriorischen Erfassen der ersten Wahrheiten, die allen anderen vorausgehen, führen soll. Damit im engsten Zusammenhang steht die phänomenologische „Epoche“, die alles extramentale Sein einklammt und so das Objekt vom Ding trennt. Eine derartige „Epoche“ hebt sich selbst auf, da sie versucht, das Sein zu denken, ohne es als Sein zu denken; sie verkennt die Natur des Geistes, der durch die vollkommene Rückkehr in sich selbst sein Tun prüfen kann, ohne vorher alle seine Sicherheiten aufzugeben. Ausgangspunkt soll deshalb nicht sein: „ego cogito cogitatum“, sondern: „ego cogito ens“. Schließlich geht Husserl an dem eigentlichen Geheimnis der Erkenntnis vorbei, wendet sich dadurch von der ursprünglich realistischen Richtung ab und kehrt zum transzendentalen Idealismus zurück. Gegen jede Art von Idealismus ist an der Verhaftung der Erkenntnis an das Sein festzuhalten, die letztlich schon die Unterwerfung Gott gegenüber bedeutet. — Eine scharfsinnige Diskussion in der bekannten geistvollen Art des Verfassers. Lotz.

284. Jolivet, R., L'intuition intellectuelle: RevThom 37 (1932) 52—70. — Die geistige Intuition bestimmt Thomas meist durch ihren Gegensatz zum schlußfolgernden Denken. Sie ist die Seele unserer ganzen Geistestätigkeit; von ihr geht jedes Schlußverfahren aus, jede Abstraktion und jeder Diskurs hat sie zum Ziel. Sehr oft hebt Thomas hervor, daß wir in der Schau der ersten Begriffe und Prinzipien an der Geistigkeit der Engel teilnehmen. Über die schöpferische Intuition spricht der Aquinate nicht ausdrücklich; doch hat er in seiner Lehre vom intellektuellen Habitus alle Elemente zu einer Theorie dieses heute so durchforschten Vorganges. Denn der Habitus erleichtert den Erwerb neuer Erkenntnis und schafft im Geiste ein System von Ideen, aus dem im geeigneten Augenblick das schauende Entdecken hervorwächst. Ferner eint er das Viele, welches das Schlußverfahren sammelt, und führt zu einer einheitlichen Schau der Ganzheit. Das ist kein Antintellektualismus, weil alles vom Diskurs getragen ist. — Eine anregende Darstellung der geistigen Intuition bei Thomas; freilich könnte erst eine weitere Vertiefung alle Schätze heben, die da verborgen liegen. L.

285. Droege, Th., Zur Krise der Kausal-Kontroverse: DivThom (Fr) 9 (1931) 363—397. — D. verteidigt die Zurückführung des Kausalitätsprinzips auf das Widerspruchsprinzip gegen die Einwände, die vom logischen, psychologischen und ontologischen Standpunkt gegen diese Art der Begründung des Kausalitätsprinzips vorgebracht werden. Bemerkenswert ist das Zugeständnis, bei Zugrundelegung der kantischen Einteilung der Urteile müsse das Kausalitätsprinzip ein synthetisches Urteil a priori genannt werden. Trotzdem soll es „auf dem Wege der bloßen Begriffszergliederung“ aus der hypothetisch notwendigen Verschiedenheit des contingent Existierenden vom Nichtexistierenden „abgeleitet“ werden können (389). Es scheint uns schwer einzusehen, wie dies beides miteinander vereinbar ist. — Gegenüber unserer Bemerkung in Schol 6 (1931) 214 f. meint D., wenn man unter „Grund“ nur den allgemeinsten Bedeutungsgehalt verstehe, der Soseinsgrund, Daseinsgrund und Erkenntnisgrund gemeinsam ist, so könne dieser allgemeinste „Durch“-Gedanke recht wohl in der inneren Form, „in der“ sich etwas von seinem kontradiktorischen Gegenteil unter-

scheidet, gefunden werden. Gewiß, das Sein ist „durch“ sich selbst dem Nichtsein entgegengesetzt. Ich kann nun von der besonderen Art, wie dieses „Durch“-Verhältnis sich hier verwirklicht, absehen, und so einen allgemeinsten Begriff von „Grund“ gewinnen. Nur scheint uns, dieser abstrakteste „Grund“-Gedanke genügt nicht für die Ableitung des Kausalitätsprinzips. Denn der Forderung nach einem „Grund“ in diesem Sinn wird beim contingent Existierenden schon dadurch Genüge getan, daß ich sage: Das Kontingente existiert durch sein Dasein, und „durch“ dieses ist auch sein gleichzeitiges Nichtsein ausgeschlossen. Das Prinzip vom Grund, wie es gewöhnlich aufgefaßt wird, will aber offenbar mehr sagen. Es fordert für den contingenten Sachverhalt einen äußeren Grund, „durch“ den dieser Sachverhalt besteht. Dieses „Durch“ besagt aber gegenüber dem abstraktesten „Durch“-Gedanken ein mehr determiniertes Verhältnis und kann daher aus ihm nicht analytisch abgeleitet werden, wie nie aus dem Generischen (oder Quasi-Generischen) das Spezifische analytisch abgeleitet werden kann. Der allgemeinste Begriff von Grund scheint uns ein analoger, und zwar sehr analoger Begriff zu sein. Daher ist auch die Einheit des Prinzips vom Grund nur die unvollkommene einer schwachen Analogie. Damit hängt es zusammen, daß das Prinzip erst dann wirklich klar wird, wenn die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Grund“ unterschieden werden. Darum scheint es uns auch besser zu sein, für den Erweis des Prinzips vom Grund von den verschiedenen, im allgemeinsten Prinzip enthaltenen mehr besonderen Prinzipien auszugehen.

de Vries.

286. W a g e n e r, F e r d i n a n d, Ironie. I. Die romantische und die dialektische Ironie. gr. 8° (VIII u. 74 S.) Arnsberg 1931, Stahl [jetzt Meschede, Heimatverlag Dr. Wagener] M 2.40. — Dieser erste Teil einer umfassenderen Arbeit über die Ironie unterscheidet drei Arten: Einleitend wird die sokratische behandelt; es ist didaktischer Spott über das vermeintliche Wissen der Menschen, demgegenüber der Weise sich selbst unwissend nennt. Die romantische Ironie ist die Selbstdistanzierung des Künstlers von seinem Werke, das vergebens sich müht, Unendliches im Endlichen darzustellen. Die dialektische Ironie endlich hat ihren Grund darin, daß das Unendliche immer nur im Endlichen ist, also so, daß es jede Erscheinung wieder aufhebt. Die Arbeit ist historisch und philosophisch zugleich.

Brunner.

287. C l a v e r i e, F r., La Notion de Synthèse: RevThom 36 (1931) 813—39; 37 (1932) 3—51. — Synthese ist ein durch seinen wahllosen Gebrauch sehr verflachter Begriff. Cl. versucht seine verschiedenen Bedeutungen zusammenzustellen und in ihren gegenseitigen Beziehungen herauszuarbeiten. Synthesen finden sich im Naturbereich, im Seelenleben und in der logischen Ordnung; ein erster Teil geht der Behandlung nach, der sie im Laufe der Jahrhunderte bei den bedeutendsten Philosophen begegnet sind. Der zweite Teil untersucht systematisch die synthetischen Ganzheiten; es ergeben sich zwei große Gruppen: die Naturganzheiten, welche in quantitative, wesensmäßige und potentielle zerfallen, und die Kunstganzheiten, welche das Nützliche, das Schöne oder Angenehme und das moralisch Gute umfassen. Ergänzend tritt eine Betrachtung der synthetischen Verfahren hinzu, aus welchen diese Ganzheiten hervorgehen. Wieder können wir Natursynthesen, die sich in produktive und reproduktive spalten, und Kunstsynthesen unterscheiden; letztere begreifen handwerkliches Tun, künstlerisches Schaffen und moralisches Handeln unter sich; den produktiven Synthesen, die sich nach den drei Arten der Naturganzheiten gliedern, entspringt die Wissenschaft. Diese Analysen führen zu einer Definition der Synthese: sie ist Einheit im Verschiedenen entweder im Zustande des Werdens oder des Gewordenseins; sie ist dann vorhanden, wenn eine

Vielheit durch ein Formprinzip derselben Ordnung zur Einheit gebracht wird. Verschiedene Einteilungen und die Heraushebung einiger Eigenschaften beschließen die Arbeit. — Cl. bietet eine Reihe von feinen Analysen; seine Ergebnisse sind zwar nicht voll befriedigend, aber bei einem ersten Versuch beachtlich. Vielleicht wäre noch mehr darauf zu achten, daß die Gegebenheiten nicht durch Einreihen in fertig vorliegende Begriffsschemata beeinträchtigt werden. Lotz.

288. Eisenhuth, H. E., *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem*. gr. 8° (XI u. 274 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 12.—; geb. *M* 14.— Im ersten Teil prüft E. den Begriff des Irrationalen, besonders in der Fassung Ottos, auf seine Berechtigung und kommt zu dem Schluß, dieser Begriff müsse ganz beseitigt werden. Der Wert dieses Ergebnisses wird freilich dadurch sehr beeinträchtigt, daß es auf Grund der oberflächlichen „denkökonomischen“ Erkenntnistheorie von H. Cornelius gewonnen wird. Wohl wird mit Recht die Forderung erhoben, „daß alle Begriffe ihre Begründung aufweisen, wenn sie von uns anerkannt werden sollen“ (105). Aber wenn nun — freilich entsprechend dem seichten positivistischen Standpunkt — rationales Erkennen mit vollständigem Begreifen gleichgesetzt wird, so müssen wir das durchaus ablehnen. Daher kann auch die Behauptung, der Gottesbegriff sei notwendig irrational und darum „unbegründbar“ (81) und „mit den Bedingungen unseres Erkennens unvereinbar“ (104), in keiner Weise als erwiesen gelten. Im zweiten Teil versucht E. im Anschluß an Heidegger, dessen grundlegende Aufstellungen kritiklos übernommen werden, eine Neubegründung der „Religion“. Im Gegensatz zu Heidegger nimmt er an, das „Eigentlichwerden“ der „Existenz“ geschehe nicht in der Vereinzelung, sondern in der Auseinandersetzung mit der Gemeinschaft. Diese „Selbstwirdung durch die Gemeinschaft“ erhält schließlich den Namen „Religion“. — Ist es nicht wahrhaft erschreckend, daß einer, der sich Theologe nennt, ein solches Buch schreiben konnte, das nun aber auch alles Religiöse verneint: Gott und Schöpfung und Unsterblichkeit, Glaube und Offenbarung? Was da noch als sogenannte Religion übrigbleibt, kann schließlich selbst der Bolschewismus gelten lassen. Aber ist ein solches Buch nicht auch eine ernste Warnung für alle die, die mit ihrer Erlebnis- oder Wagnistheologie den Glauben als *rationabile obsequium* unmöglich machen? de Vries.

289. Titius, Arthur, *Natur und Gott, Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. 2., durchgearb. u. verm. Aufl. gr. 8° (XII u. 946 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 29.—; geb. *M* 32.— Die Zeitschrift hat aus der Feder eines der Berufensten, des verstorbenen P. Wasmann S. J., eine eingehende Besprechung der ersten Auflage des Werkes gebracht (3 [1928] 103—109). Der Verf. hat die dort geschilderte Grundauffassung nicht geändert, wohl aber die Ergebnisse der Naturforschung der letzten Jahre wie auch die neuere Literatur eingearbeitet, soweit das der teilweise Manuldruck zuließ. Nur die Begründung des Gottesglaubens ist durch einige längere Zusätze erweitert worden. So durch ein neues Kapitel „Die Naturphilosophie im Zeichen Kants und Goethes“ (276 ff.) wie durch weitere Ausführungen der Kapitel über das Verhältnis der religiösen Sätze zur Metaphysik und zur Gesamtwirklichkeit. Eine Auseinandersetzung mit Feuerbachs Illusionsidee der Religion dient dem gleichen Zweck. Mit Wasmann bedauere auch ich, daß es dem unermüdlichen Verf. durch den protestantischen Religionsbegriff, der Gott dem Verstände unzugänglich sein läßt, unmöglich gemacht wurde, innerhalb der natürlichen Erkenntnis den Schlüßstein der Harmonie von Naturwissenschaft und Religion zu setzen. Damit soll jedoch dem

Werke seine große Bedeutung als ein Versuch der Harmonie vom protestantischen Standpunkt aus nicht genommen sein. Für Einzelheiten verweise ich auf die genannte Besprechung.

Weisweiler.

290. *Vander Leeuw*, Sur le nom et la personnalité des dieux dans les religions primitives: *RevHistPhRel* 11 (1931) 241—255. — Der Titel ist irreführend; keines der angeführten Beispiele entstammt einer primitiven Religion. V. stützt sich auf die Hypothese, das Religiöse werde zuerst als unpersönliche Macht erfahren; auch ist er weithin abhängig von Usener. Was er unter „personnalité“ versteht, ist aus der Arbeit nicht zu ersehen. Es ist klar, daß das Göttliche oder die Götter dem Menschen nur in einer Erfahrung bewußt werden können; daraus schließt V. aber: „Dieu... est une expérience“ (253). Auch scheint er zu übersehen, was eine alltägliche Erfahrung ist, daß wir sehr wohl von einer Person eine recht unbestimmte Erkenntnis haben können, ohne daß wir darum dem betreffenden Wesen die Persönlichkeit absprächen. Seine Bemerkungen über den Heiligenkult lassen die Tatsache außer acht, daß die Heiligen bis auf wenige Ausnahmen nachweislich geschichtliche Gestalten sind. Brunner.

291. *Rosenzweig, Franz*, Der Stern der Erlösung. Bd. I: Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt (118 S.); Bd. II: Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt (223 S.); Bd. III: Die Gestalt oder die ewige Überwelt (211 u. 22 S.) 8°, 2. Aufl. Frankfurt 1930, J. Kauffmann. M 14.—; geb. M 16.— Dieses merkwürdige, oft kaum verständliche Werk ist der Versuch einer weltanschaulichen Synthese vom Standpunkte des modernen Judentums. Das ganze jüdische Leben mit seinen Festzeiten und seiner Liturgie ist mithineinbezogen. R., der durch seine Hegel-Studien bekannt ist, nimmt vor allem Stellung gegen den das All ableiten und begreifen wollenden Idealismus und betont ihm gegenüber die Freiheit der göttlichen Selbstsetzung, die Tatsächlichkeit der Welt und die Schicksalhaftigkeit des Selbst. Doch ist er selbst von idealistischen Methoden nicht freigekommen. Die Bewegung unseres Denkens wird unbedenklich als Bewegung des Wirklichen genommen (vgl. z. B. die Ausführungen über das Nichts als allgemeine Voraussetzung). Hierin erinnert R. an den späten Schelling. Aber die Ähnlichkeit geht noch viel weiter. Doch möchten wir hierin nicht eine unmittelbare Abhängigkeit sehen, sondern die Folge eines ähnlichen Unternehmens. Auch hier wird der Versuch gemacht, die Entwicklung der Welt und die Rolle der einzelnen Völker und Religionen in eine große mystische Einheit einzubegreifen, die gipfelt im zeitlosen Vorwelle Gottes, den Juden. Daß dabei der Wirklichkeit Gewalt angetan wird, manche Perioden völlig falsch gesehen werden (R. sieht in der Lehre von der doppelten Wahrheit das Wesentliche der Scholastik!), ist das Schicksal aller solcher Versuche. Von Schelling unterscheidet sich aber dieses Werk dadurch, daß Talmud und Midrasch an die Stelle christlicher Motive treten. Manche Ausführungen, besonders des dritten Bandes, erinnern stark an die jüdische Gnostik des Mittelalters. Dazwischen finden sich immer wieder geistvolle Ausblicke und tiefgehende Analysen. Vor allem aber ist das Werk interessant als Versuch, das alte jüdische religiöse Erbe zu verbinden mit neuzeitlichen philosophischen Motiven. Br.

292. Philosophische Hefte. 3. Jahrg. (1931) Heft 1/2 (100 S.) Berlin-Wannsee, Robertstr. 9, M. Beck. M 3.75. — M. Beck, Der Geiz als Wurzel der sog. „faustisch-dynamischen Kultur“ (1—46). Das „Faustisch-Dynamische“ kennzeichnet nicht, wie Spengler meinte, die ganze abendländische Kultur, wohl aber die Kultur der Gegenwart. Es zeigt sich in den verschiedensten Kulturgebieten an der Auflösung alles

Absoluten in bloße Funktionen, Funktionen in einem durch rastlose Tätigkeit zu verwirklichenden Prozeß, für den es keinen letzten Wert als Endziel gibt, sondern der „unendliche Aufgabe“ ist. Diese Eigenart unserer Zivilisation ist nicht Schicksal, sondern wurzelt in einer Gesinnung der Menschen, dem „Geiz“, der zum Arbeitssklaven des materiellen Nutzwertes wird und dann noch dieses „Galeerendasein durch den Mythos vom selbstlosen Dienst an einer unendlichen Aufgabe glorifiziert“ (43). Dieser Geiz ist seinem Wesen nach radikal feindselige Haltung zum Geist. Ihm steht gegenüber die „heilige Armut“, die in ehrfürchtigem Schauen sich an Gottes Schöpfung erfreuen kann und frei ist zur Vereinigung mit Gott. — Im ganzen bedeutet die gedankenreiche Untersuchung eine freimütige, tief in die Zusammenhänge eindringende Abrechnung mit allem Pragmatismus, aller Vergötterung der Arbeit und des technischen Fortschritts und aller Verachtung des Geistigen und Religiösen. Manche Sätze könnten recht wohl als zeitgemäße Anmerkungen zum Exerzitienbuch (Fundament, zwei Fahnen, Liebe) gelten, andere freilich würden dort Klärung, Läuterung und letzte Begründung erfahren. — Weiter bringt das Doppelheft: M. R a p h a e l, Die pyrrhoneische Skepsis (Versuch einer Ehrenrettung des Skeptizismus P.s); T h. H a e r i n g, Hegel und die moderne Naturwissenschaft; H. M a r c u s e, Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“. de Vries.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

293. R i g n a n o, E u g e n i o, Das Gedächtnis als Grundlage des Lebendigen. Mit einer Einleitung von Dr. Ludwig von Bertalanffy. gr. 8° (XIX u. 163 S.) Wien, Leipzig 1931, Braumüller. M 6.— Von den bedeutenderen Schriften R.s lag bisher nur der Essay „Das Leben in finaler Auffassung“ (Nr. 26 der Schaxelschen Abhandlungen zur theoretischen Biologie) in deutscher Sprache vor. Das hier angekündigte, weit umfangreichere Buch macht nun auch ein zusammenfassendes Hauptwerk des Mailänder Naturphilosophen dem deutschen Leser in einer vortrefflichen Übersetzung zugänglich. Die vierzehn Hauptstücke bilden eine Art Synthese aller im Laufe der letzten 30 Jahre von R. aufgestellten Lehren; in ihrer Reihenfolge spiegelt sich getreu der Entwicklungsgang seines Denkens. Von Haeckels biogenetischem Grundgesetz gelangt R. über Hering und Semon zu dem mnemonischen Phänomen als dem innersten Wesen alles Lebens, des organischen wie des psychischen. Bei Auffassung des Lebens als besonderer Form von Energie, die in den Organismen fehlt und zum Unterschiede von den übrigen Energieformen die Eigenschaft der „mnemonischen Akkumulation“ besitzt, sollen sich viele Antinomien lösen und säkulare Gegensätze wie Vitalismus—Mechanismus überbrücken lassen. Mit gegnerischen Lehren setzt sich R. nur in einem Falle (Bottazzi) auseinander; er gewinnt dadurch Raum, die eigene Anschauungsweise an einer Fülle von Material zu entwickeln. Wir möchten nicht verfehlten, die biographische Bedeutung des Werkes hervorzuheben. Der Übersetzer liefert zunächst eine Würdigung des Gesamtwirkens seines Autors. Im Vorwort R.s erfahren wir dann, daß dieser auf allen Gebieten der Biologie so ausnehmend bewanderte Theoretiker „nie in ein Laboratorium eingetreten ist, nie eine einzelne [einzigste?] Zelle unter dem Mikroskop untersucht, nie irgendein Ergebnis einer physiologischen Reaktion ... analysiert hat“ (IX). Den Schluß bildet ein begeistertes, Metaphysik und Gottesglauben achtungsvoll ablehnendes Bekenntnis zum Positivismus und biologisch begründeten Philanthropismus. Schmitz.

294. B l e u l e r, E., Mechanismus—Vitalismus—Mnemismus (Abh. zur

Theorie der organischen Entwicklung. H. 6). gr. 8° (IV u. 148 S.) Berlin 1931, Springer. M 9.90. — Die Berücksichtigung gegnerischer Ansichten, die man bei Rignano vermißt, tritt bei Bl.s Darstellung des Mnemismus in den Vordergrund. Sie beabsichtigt, wie der Titel es andeutet, die mnemistische Erklärung des Lebens so neben die beiden älteren Auffassungen zu stellen, daß der biologisch geschulte Leser zu einer entscheidenden Wahl gedrängt wird. Die Kritik des Mechanismus bezieht sich besonders auf die Zusammenstellung mechanistischer Thesen in B. Fischers „Vitalismus und Pathologie“. Als Mnemist fühlt sich B. wie über den Parteien stehend und er sagt wirklich zur Abwehr mechanistischer Überreibungen manches besser, als es irgend einem Vitalisten bisher gelungen ist. Am echten Vitalismus gemessen ist er allerdings letzten Endes selber Mechanist, jedoch in einer viel weiter zurückliegenden Schicht, wie aus Kap. IV S. 73 f. hervorgeht: „Worin die Mneme, die Engraphiefähigkeit der lebenden Materie, besteht, wie sie aus dem atomären oder molekulären oder dispersen Zustand verstehtbar ist, ... muß der physikalischen Chemie überlassen werden.“ Hier ist ein Zweifel berechtigt, ob B. in die philosophischen Grundlagen des Vitalismus tief genug eingedrungen sei, und es überrascht dann auch nicht, S. 86 das Geständnis zu finden, es stehe ihm nicht mehr genug Lebenszeit zur Verfügung, die vitalistische Literatur genauer zu studieren. Auch der Psychologe wird nicht mit allen Ausführungen B.s einverstanden sein. Doch ist die Arbeit im ganzen eine wertvolle Bereicherung der antimechanistischen Literatur. S.

295. D e l s h a u v e r s, G., L'intuition du spirituel: RevPh 38 (1931) 327—394. — Nehmen wir bei den Geistestätigkeiten nur Objekte wahr oder auch die Tätigkeiten selbst? Haben wir davon eine klare Anschauung? D. findet in verschiedenen Denkaufgaben, daß von der geistigen Tätigkeit nur selten etwas bemerkt wird, etwa ihre Anwesenheit, ihre Richtungsänderung, die Aufmerksamkeitsbemühung, das Suchen, ja sogar das latente Vermögen dazu (was sicher ein Schluß ist); abgesehen von den häufigeren Bewußtseinslagen, wie Zweifel, Klarheit. Auch sei das Bemerkeln nebensächlich, keine Apperzeption in voller Aufmerksamkeit, was die Denktätigkeit schädigen würde. Wir haben mithin ein vages, wenn auch distinktes Gefühl der geistigen Tätigkeit im Gegensatz zu den Vorstellungen, erfassen sie aber nicht direkt in ihrem Wesen. — Die Versuche bestätigen die allgemein scholastische Lehre vom *sensus intimus* selbst für den ungünstigsten Fall, daß eine Gedankenarbeit zu leisten ist. Viel stärker ist die Erkenntnis des Ich schon beim Urteil, wo neben dem Inhalt die Zustimmung sehr klar ist, ferner im Gefühl und vor allem im freien Wollen mit seinem Bewußtsein der eigenen Aktivität; ganz besonders endlich, wenn der Akt der Reflexion sich auf das Ich des vorhergehenden Aktes richtet. Eine Untersuchung dieser Akte würde das wertvolle Ergebnis der Arbeit noch ergänzen. Fröbes.

296. H o l e n s t e i n, E w a l d, O. M. Cap., Das psycho-physiologische Problem. gr. 8° (157 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 8.— Es handelt sich um das Verhältnis von Leib und Seele im Menschen. Der größere erste Teil bespricht die gegnerischen Systeme, den Materialismus, Spiritualismus, die Wechselwirkungstheorie und den psychophysischen Parallelismus. Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität erweist sich nur als methodisches Prinzip für die reine Naturwissenschaft (es genügt übrigens schon nicht mehr für die empirischen Geisteswissenschaften). Der zweite Teil des Buches stellt dem die scholastische Lösung gegenüber in der substantiellen Einheit von Leib und Seele: die Identität der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele, ihre Subsistenz usw. Im einzelnen wird die thomistische Lehre streng durch-

geführt: die körperliche Substanz ist wesentlich einfach (!); es muß etwas anderes hinzukommen, das die Seinsvollkommenheit mindert (!); das darf aber kein positives Sein besitzen, ist auch keine bloße Negation, also ein Mittleres (!), die erste Materie. Der hl. Thomas habe darin den Riesenkampf gegen alle seine Zeitgenossen gewagt und die Unmöglichkeit mehrerer Formen in demselben Wesen nachgewiesen. — Der erste Teil ist auch neben vielen anderen Behandlungen lesenswert. Der zweite Teil dürfte nur denen ganz gefallen, die glauben, philosophische Fragen durch Autorität entscheiden zu können. Gegen unsere modernen Gegner wäre es wohl wirkungsvoller, das Gemeinsame der katholischen Schulen hervortreten zu lassen.

F.

297. *History of Psychology in Autobiographies*; hrsg. v. C. Murchison, Vol. II. gr. 8° (XVII u. 407 S.) Worcester, Mass. 1932, Clark University Press. Doll 5. — Der vorliegende 2. Band der Autobiographien von hervorragenden Psychologen vereinigt acht Amerikaner (Dunlap, Franz, Judd, Pillsbury, Terman, Washburn, Woodworth, Yerkes), zwei aus England (Drever, Lloyd Morgan), je einen aus Frankreich (Bourdon), Italien (Ferrari), Deutschland (K. Groos), Holland (Heymans), Dänemark (Höffding). Bei manchen bildet die Lebensgeschichte den Hauptreiz: es liest sich wie ein Roman, wie Terman aus bescheidensten Verhältnissen sich immer wieder als Lehrer die Mittel verdienen muß, um weiterstudieren zu können. Besonders packend ist die Schilderung der „damaligen Clark University“ mit ihren ganz wenigen, aber begeisterten Studenten, mit ihrer absoluten Lehr- und Lernfreiheit; erst auf der Stanford Universität findet Terman die Stellung, die die großen Arbeiten seines Lebens ermöglichte, die Intelligenztests und die drei Bände über geniale Begabung. Ähnliche persönliche Beschreibungen weisen Bourdon, Drever, Judd, Washburn, Yerkes auf. — Eine rein sachliche Besprechung theoretischer Grundfragen bedeuten die Beiträge von Karl Groos und Heymans, der geradezu die Grundfragen der ganzen Philosophie behandelt; ähnlich übrigens auch Höffding. — Ferrari schildert seine Erfolge in der Erziehung unmoralischer Kinder; Judd seine Arbeiten für die Einbürgerung der Wundtschen Psychologie in Amerika. Yerkes legt besonderen Wert auf die Tierpsychologie; Woodworth betont mit Recht eindringlich, daß neben der herrschenden Spezialisierung die grundlegenden allgemeinen Fragen mehr betrieben werden müssen. Beachtenswert ist sicher, daß gegenüber dem neueren Behaviorismus sich auch viele Amerikaner ablehnend verhalten: so Judd, Terman, Woodworth, Yerkes. Judd fügt bei, daß das menschliche Bewußtsein nicht aus dem tierischen erklärt werden kann; er betont die Wichtigkeit, vor allem das Denken und die höheren geistigen Prozesse zu untersuchen. Über die Art, wie die bedeutenden Arbeiten geworden sind, erfährt man freilich eigentlich nicht viel Neues.

F.

298. Neuhäus, W., Taktile Scheinbewegung: ArchGsmtPsych 83 (1932) 519—562. — Werden kurz nacheinander zwei einander nahe Hautpunkte (a, b) berührt, so entsteht oft die (taktile) Scheinbewegung, als streife ein Gegenstand von a nach b über die Haut. Verf., der schon für die visuellen Scheinbewegungen eine Nachprüfung der bisherigen Forschung von höchster Exaktheit unternahm, führt dieselbe Arbeit nun auch für die taktile Erscheinung durch. Es ergeben sich fast dieselben Gesetze wie auf visuellem Gebiet, nur alles viel größer, subjektiv veränderlicher nach Übung und Erwartung. Gegen Benussi wird festgestellt, daß die Geschwindigkeit phänomenal von gleicher Art ist, wie bei den wirklichen Bewegungen; die bemerkte Länge des Abstandes ist fast regelmäßig kleiner als die objektive. Auf Grund

der umfassenderen Tatsachenerkenntnis werden die üblichen physiologischen Theorien verworfen; die psychologische Theorie gründet sich auf die Gesetze der Auffassung, Aufmerksamkeit, Übung. Die „reine Bewegung“, ohne etwas, das sich bewegt, bestätigt sich nicht. Es ist mir eine Befriedigung, daß diese Anschauungen, die mein Lehrbuch seit zehn Jahren vertritt, auch bei der genauesten Tat-
sachenvergleichung sich bestätigen.

F.

299. Ach, N., Das Kompensations- oder Produktionsprinzip der Identifikation: 12. deutscher Kongreß f. Psychologie (1931) 280—288. — Das hier aufgestellte neue Prinzip besagt: Wenn nicht-identische psychische Eindrücke (wie die verschiedenen Bilder desselben Körpers in beiden Augen) in eine Einheit verschmolzen werden (das Bild eines Körpers), werden die früheren nicht-identischen Bestandteile kompensiert durch eine neu produzierte Eigenschaft (die Tiefe). Ebenso wird aus den zwei Phasen einer Bewegung die Scheinbewegung eines Objektes. Nach diesem Schema wird jede Apperzeption erklärt. Eine notwendige Vorbedingung ist die Doppelheit der Sinnesorgane, oder überhaupt der Eindrücke. — Indessen scheint eine neue psychische Wirksamkeit nicht notwendig. Das hinzutretende Element beruht einfacher auf einer angeborenen oder erworbenen Assoziation, ist in anderen Fällen eine in den vorhandenen Grundlagen neu entdeckte Relation usw.

F.

300. Müller, E., Beiträge zur Lehre von der Determination: ArchGsmptPsych 84 (1932) 43—102. — Eine Fortführung des Streites über Hemmung einer Willensleistung durch entgegenwirkende Reproduktionstendenzen. Für den Standpunkt der Achschen Schule werden neue Versuche geltend gemacht; das assoziative Äquivalent der Willensstärke wird in einwandfreier Weise erklärt. Als Ursache der Fehlreaktionen wird am meisten die Stärke der Reproduktionstendenz betont, während Lindworsky das Fehlen des Aufgabebewußtseins voranstellt. Vermutlich wirken beide notwendig zusammen und verlangt die volle Erklärung noch weitere Ursachen, die hier wenigstens einzeln schon besprochen werden.

F.

301. Hochheimer, W., Analyse eines „Seelenblind“ von der Sprache aus: PsychForsch 16 (1932) 1—69. — Der berühmte, von Gelb und Goldstein untersuchte Seelenblinde S. wird hier eingehend über seine eigenen Gedanken und Verhaltungsweisen ausgefragt. So treten außer den bekannten Störungen der optischen Gestalt- und Bewegungswahrnehmung, die durch neue Erfahrungen bestätigt werden, allgemeinere Eigentümlichkeiten hervor; eine solche ist die beherrschende Rolle des Sprechens, da Wortwahrnehmungen die fehlenden Vorstellungen ersetzen müssen. Eine Grundstörung ist die Passivität des Kranken, so daß er nur auf Fragen hin oder unter dem Druck äußerer Notwendigkeit handelt und spricht. Wertvoll ist die Beschreibung der mannigfachen Hilfswege, mit denen er seine Mängel in erheblichem Grade ausgleichen gelernt hat.

F.

302. Musatti, C. L., Elementi di psicologia della testimonianza. 8° (XVI u. 252 S.) Padua 1931, A. Milani. L 32.— Das vorliegende wertvolle Werk weist den Juristen auf die mannigfachen Fehlerquellen hin, macht auch gelegentlich praktische Vorschläge; doch wiegt bei dem hervorragenden Psychologen die wissenschaftlich psychologische Behandlung vor. In der Lehre von der Wahrnehmung betont M. gegenüber der Gestaltpsychologie vor allem den Einfluß der Erfahrung, die Umwandlung mancher Elemente dadurch, die Einfügung neuer Züge, worunter auch den des Gefühlscharakters. Die Größen-

schätzungen werden ganz allgemein behandelt, die relative wie die absolute Bestimmung und die Zahlenangaben mit ihren Fehlern. Die Aussageversuche werden durch die Beobachtung eines Films bereichert. Ebenso wird aus eigenem Material das Gesetz des Vergessens für sinnvollen Stoff erheblich verändert. Die Wiedererkennung der bei der Filmaufnahme tätigen Personen aus einer Photographie gibt sehr unbefriedigende Ergebnisse. Auch die Methode der Tatbestandsdiagnostik wird mit eigenem Material bestätigt. Die merkwürdige Methode Benussis, aus dem Vergleich der Atemquotienten vor und nach dem Bericht zu erkennen, ob das Zeugnis lügnerisch war, bestätigt sich; freilich sei die Methode für die gerichtliche Verhandlung noch nicht reif.

F.

303. Cath. Cox Miles u. W. R. Miles, The correlation of intelligence scores and chronological age from early to late maturity: American Journal of Psychology 44 (1932) 44—78. — Wie entwickelt sich die Intelligenzhöhe, die um das 16. Jahr herum ihr Maximum erreicht hat, im folgenden Leben weiter? Nach dem hier an 800 Personen angewandten Test hält sich die Leistung in den Zwanzigern (20—29) auf der Höhe, sinkt bis 40 sehr wenig, von da an stärker, aber gleichmäßig bis etwa 80; von 80 nimmt der Abfall ein schnelles Tempo an. Um Zahlen zu nennen, kann man auf den Intelligenzquotienten (IQ) umrechnen, der normal einen Mittelwert von 100 hat. Hier betrug er um 20 Jahre etwa 115, um 50 105, um 85 nur noch 79. Bei höherer Begabung und Ausbildung kann auch die Schlußleistung noch auf der mittleren Höhe der Erwachsenen stehen. — Um das Ergebnis nicht mißzuverstehen, muß man beachten, daß der Test bloß die Schnelligkeit der Leistung mißt. In den Verstandesleistungen des mittleren und höheren Mannesalters kommen aber noch andere wichtige Faktoren in Betracht, die hier nicht untersucht wurden: so die beständig wachsende Erfahrung in Leben und Wissenschaft, die für die Wahl der Hypothesen alles bedeutet; ferner die Gewinnung der Kriterien für ein verlässliches Urteil; die für ausdauernde Arbeit wesentliche Konstanz des Willens. Die körperliche Gebrechlichkeit und Ermüdung scheint vor allem nach 80 einzutreten, wo die Kurve ein anderes Bild annimmt. — Die Arbeit ist gleichwohl ein äußerst wertvoller Beitrag zum Verständnis der Verstandesleistungen. F.

304. Spearman, C., Creative mind. 8° (XV u. 153 S.) London 1930, Nisbet. Geb. Sh 5.— Wie geht der Geist voran, wenn er etwas Neues schafft, das er so nie gesehen hat, in Kunst oder Wissenschaft oder Technik? Die sensistischen Erklärungen erweisen sich als ungenügend; es handelt sich um Verstandesleistungen. — S. verwendet hier seine Theorie der drei Verstandesprinzipien, die er in früheren Werken mit großem Erfolg entwickelt hat. Besonders in der Education von Korrelaten erblickt er die Grundfähigkeit zur Auffindung von Neuem. Daneben entwickelt er die sonstigen Grundgesetze der psychischen Tätigkeit, die hier in Frage kommen. Zum Beweis wird diese theoretische Grundlage auf die verschiedensten Gebiete angewandt, besonders eingehend auf die Malerei, deren Wirkungsprinzipien aufgesucht und zergliedert werden; dann kürzer bei der Architektur, der Musik, der Poesie und besonders bei der wissenschaftlichen Entdeckung. Schließlich meint Verf. auch den Aufbau der Außenwelt aus den gleichen Denkprinzipien herleiten zu müssen, und sieht darin die größte Schöpfung des Menschengeistes. Dieses letzte Kapitel möchte ich in dem vorzüglichen Buch lieber missen, da auch die Tiere dieselbe Anschauung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit

besitzen wie wir. Im übrigen ist der Beweis gut gelungen; auch ist aus der Besprechung der letzten Seelentätigkeiten noch viel Wichtiges zu erwarten.

F.

305. D ü i k e r, H., Willenspsychologische Untersuchungen an Schülern: ArchGsmPsych 83 (1932) 429—456. — D. mißt die über- oder unternormale Stärke des Willens durch Dauerarbeiten von etwa einer halben Stunde an zwölf aufeinanderfolgenden Tagen. Ist die Arbeit in einem vorgeschriebenen Rhythmus geboten (zwangsläufig), so wird sie bald leicht und vom Willen unabhängig; während bei freiem Arbeiten eine starke Willensspannung erforderlich ist. Bei Normalen bleibt an späteren Versuchstagen die Leistung der freien Arbeitsweise 20 bis 25 Prozent hinter der zwangsläufigen zurück; bei besonders starker Willensveranlagung weniger; bei schwacher Willensanlage, bei Neigung zum beständigen Abschweifen oft sehr viel mehr. Die so gewonnenen Ergebnisse stimmten mit den Urteilen der Lehrer überein.

F.

306. P r i n z h o r n, H a n s, Charakterkunde der Gegenwart (Heft 11 der „Philos. Forschungsberichte“). gr. 8° (IX u. 122 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. M 5.— Einen guten Ausgangspunkt bieten die Definitionen von Charakter und Charakterologie. Jener ist nach Seifert: die individuelle Prägung aller Wesensseiten der menschlichen Existenz; diese nach Pfänder: die Lehre von Grundlage, Wesen, Entwicklung, Ausdruck und Leistungsabdruck des Charakters. Den Hauptinhalt des Buches bilden die verschiedenen Methoden der Charakterforschung: die „objektive“, d. h. reine Experimental- und Testmethode, die psychopathologische bei Freud, Kretschmer, Jaspers u. a., die medizinisch-biologische (endokrine Drüsen, Eidekik u. ä. als Einteilungsprinzip), sowie einige andere, die nur gestreift werden, und ganze Systeme. Unter diesen werden ausführlich behandelt: Klages, McDougall, Janet und Freud. Am meisten befriedigt die Darstellung von McDougall, der den Unterbau der Instinkte und Emotionen in guter Gliederung errichtet, aber dann doch den Gesinnungen den Haupteinfluß beimitzt und einer von ihnen die Leitung zuerteilt. Bei Freud weist Pr. auf das „Sektorhafte“ von dessen Auffassung hin, bei gerechter Anerkennung seiner bahnbrechenden Leistung für das Verständnis des neurotischen Versagens und der „Fruchtbarkeit“ seines „monumentalen Irrtums“. Am ausführlichsten und günstigsten wird Klages behandelt, der „reine“ Charakterologie treibe, ohne jede pädagogische, ethische usw. Nebenabsicht. Sein Grundprinzip lautet: Der Leib ist die Erscheinung der Seele. Diese Erscheinung, und zwar nicht die statische, sondern die dynamische, ist der Schlüssel zum Verständnis des Charakters; die Ausdruckstatsachen: Haltung, Mimik, Sprechweise, Schreibbewegung u. a., was Klages als willkürbare Motorik zusammenfaßt, führen zu den Zonen des Charakters: Fähigkeiten oder Begabungen, Erregbarkeit des Gefühls und Willens, seinen Triebfedern, seiner einheitlichen oder uneinheitlichen Tektonik. — Pr. berührt wohl alles, was hier zu berühren ist, und macht vor allem auf die Bedeutung des Wertproblems einer sensistischen und materialistischen Auffassung gegenüber aufmerksam; aber er urteilt die Gegner zu scharf ab und verherrlicht Klages mit Nietzsche ins Ungemessene.

v. Frentz.

307. N e u m a n n, J o h a n n e s, Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit (Studien über Aufbau und Führung des Charakters und des religiösen Lebens. Bd. 2). gr. 8° (VIII u. 455 S.) Gütersloh 1931, Bertelsmann. M 15.—; geb. M 17.— Eine große Zahl von Gelehrten hat sich zu dieser Arbeit vereinigt, ähnlich wie es schon beim ersten Band dieser Reihe der Fall gewesen war (vgl. Schol 6 [1931] 315). — Im ersten

Teil werden die ethischen Grundanschauungen des Konfuzianismus, Buddhismus, des Judentums, der Urkirche, des Katholizismus, des orientalischen und des russischen Christentums, des Calvinismus, des Luthertums und der Mystik dargestellt. Bei der Lesung erkennt man klar die große Bedeutung der religiösen Lehren für die sittliche Erziehung, und die meisten Autoren haben gerade die dogmatischen Verschiedenheiten recht scharf herausgearbeitet. Man vermißt den Islam, wird eine eigene Behandlung der Urkirche, die sich mit der des Luthertums deckt, für überflüssig ansehen, die der Mystik dagegen wegen ihrer eigenen Seelenhaltung für vollauf berechtigt finden. Für den Aufsatz über die katholischen Auffassungen hätte man vor allem, gerade mit Rücksicht auf die klar geprägten evangelischen Sätze, eine gute Darlegung der einschlägigen katholischen Dogmen gewünscht. — Dem Hauptteil geht ein einführender Aufsatz von R. Allers voraus, der die biologischen Grundlagen: Konstitution und Umwelt, in ihrer Bedeutung und ihren Grenzen darstellt und auf die noch ziemlich geringen Ergebnisse der bisherigen Forschungen hinweist. Die Aufsätze über Entwicklungs-, Ganzheits-, Strukturpsychologie, Psychoanalyse und Individualpsychologie zeigen gut, wie sich die verschiedenen Zweige der Psychologie für unser Thema in die Hand arbeiten, wenn auch die Verfasser selbst teilweise zu exklusiv sind. Nicht gilt das von H. Hertz, die die Ergebnisse der exakten Erforschung des Jugendalters für die gestellte Frage vorlegt und das Werden und Reifen des Begriffs der Sittlichkeit anschaulich darstellt. — C. Schneider hebt hervor, daß es vor allem auf das Ganze und seine „Durchgliederung“ ankommt, die möglichst in die Tiefe geht und konträre seelische Haltungen in ihrer Weite vereinigt. Doch macht das „Ganze“ bei ihm etwas den Eindruck einer Schale ohne Kern. Im Zentrum jeder Erziehung steht notwendig die von ihm weniger geschätzte „Materialethik“, die nur im Geist des Erziehers und bei dem schon gereiften Zögling durch die formale gekrönt wird. — Die durch Spranger aufgestellte Struktur der „Lebensformen“ bietet für die ethische Betrachtung manches Anregende. Die Frage, wie die verschiedenen Formen sich den sittlichen Formen anpassen müssen, hätte E. Stern eingehender behandeln können. — Auch die Psychoanalyse bringt manches Wertvolle bei, wie C. Müller mit Recht sagt. Es besteht wenigstens irgendein Zusammenhang zwischen Entwicklung des Trieblebens und des sittlichen Lebens, wenn man auch Wesen und Kern der Freudischen Lehre verwirft. — Der Herausgeber des Werkes, J. Neumann, legt die ethische Bedeutung der Individualpsychologie dar. Sein Hauptgedanke ist, daß die sozialen Schäden unserer Zeit eine ungesunde Stellung des Individuums zur Gemeinschaft und dadurch die so zahlreichen Neurosen bewirkt haben. Adlers Lehre will das rechte Verhältnis zur Gemeinschaft wiedergeben, indem der Psychotherapeut erst das gute Beispiel des Gemeinschaftssinnes dem Patienten gegenüber gibt und ihn von da aus in die Gemeinschaft zurückführt. — Sowohl die glückliche Zusammenarbeit als die reichen Ergebnisse verdienen große Anerkennung, trotz abweichender Auffassung in vielen prinzipiellen Fragen.

v. Fr.

308. Winzen, Burkhardt, O. F. M., Ein Blick in das religiöse sittliche Leben des Jugendlichen (Jugendringen, Studien zur Erforschung jugendlichen Seelenlebens. Heft 1). gr. 8° (170 S.) M. Gladbach 1931, Kühlen. M 4.80; Lw. M 5.80. — W. beschreibt nach einer Darstellung der heute gebräuchlichen religionspsychologischen Methoden die von ihm angewandte: die Fragebogen- oder Erhebungsmethode. Er hat sie mit einigen guten Eigenschaften ausgestattet, die die gegen sie nicht selten erhobenen Bedenken ziemlich zerstreuen. Nur fünf Fragen stellt er, über den Gottesglauben, das Verhältnis zu Christus, das Gebet,

die Mittel zur Besserung und die Versuchungen, ganz kurz, klar, unter möglichster Vermeidung jeglicher Suggestion. Er selbst geht in die Schulen, versteht es, das Vertrauen der Jugendlichen zu gewinnen und Verständnis für den wissenschaftlich-praktischen Zweck seiner Erhebungen. Die Antworten läßt er aber erst zu Hause nach guter Überlegung und ohne Namennennung geben. Schon der Umstand, daß er von mehr als zwei Dritteln Antwort erhalten hat, beweist seinen Vorsprung ähnlichen Versuchen gegenüber. So liegen ihm 3400 Antworten vor, von werktätigen und studierenden Jugendlichen aus kleinen und großen Städten Rheinlands und Westfalens. — Im zweiten Teil legt W. eine Auswahl von 100 Antworten vollständig vor und wertet im dritten die Gesamtheit der Resultate für das ihm vorschwebende Ziel aus: ein Gegenwartsbild der religiösen Auffassung und Haltung katholischer Jugend in seinen Hauptlinien. Man muß ihm recht geben, wenn er ein sehr günstiges Gesamtbild zeichnet, für alle gestellten Fragen, besonders das Verhältnis zu Christus. Wenn man vielleicht seine Ergebnisse für etwas zu allgemein hält, ist zu bedenken, daß es sich um das erste Heft einer Reihe handelt, in dem eine Grundlage geboten werden sollte. Eines tritt besonders klar zutage: die Bedeutung des persönlichen Taktes des Versuchsleiters. Ist er vorhanden, so ist die Methode einwandfrei und erfolgreich; wo nicht, gerät sie notwendig in Mißkredit. v. Fr.

309. R a i t z v o n F r e n t z , E., Fragen der Religionspsychologie: ZAM 6 (1931) 255—265. — Zeigt den Zweck der Religionspsychologie (für Religionsphilosophie, für einzelne Disziplinen der Theologie, wie Schriftverständnis, Religionsgeschichte, Moral, Pastoral), ihre Ergebnisse (viele, wenn auch noch Unfertige), ihre Methode (Wertung besonders des Experimentes und der religiösen Dokumentenanalyse) und die Behandlung eines religionspsychologischen Einzelobjektes, des Kernes des Gebetsaktes (der als Willensakt erwiesen wird). Kösters.

310. M i c h a ē l i s , E d g a r , Die Menschheitsproblematik der Freudischen Psychoanalyse. Urbild und Maske. 2. Aufl. gr. 8° (X u. 131 S.) Leipzig 1931, Barth. M 6.30; geb. M 8.10. — Die Arbeit ist eine eigenartige Widerlegung Freuds. Zunächst erkennt Verf. das Richtigste und Wertvolle an dessen System an: Erkenntnis der Bedeutung des Unbewußten, der seelischen Struktur dem Symptom gegenüber, der Kindheitserlebnisse, kranken Geschlechtslebens und schadhaften Gemeinschaftslebens als Ursachen der Neurose, der Maske und des Symbols, der Tatsächlichkeit der Verdrängung und der psychischen und physiologischen Wirksamkeit des Verdrängten, der Traumdeutung durch frei assoziierte Elemente usw. Dann weist er klar auf das Falsche in Freuds Lehre hin: Materialismus, Determinismus, Triebpsychologie, Überbetonung des Unbewußten und des Symbolismus, falsche Rückprojizierung von der gegenwärtigen Neurose aus, Mangel eines objektiven Kriteriums der Deutung usw. M.s Hauptziel ist jedoch ein Argumentum ad hominem: Die nicht seltenen Erwähnungen des Idealuchs zusammen mit einigen von Freud selbst berichteten jugendlichen Träumen zeigen, daß er den ihm ursprünglichen, aber durch die schmerzlichen Erfahrungen gebrochenen Idealismus verdrängt und durch die Lehre von der unentzerrbaren Triebherrschaft ersetzt hat, ohne jedoch den Idealismus ganz verbannen zu können. Freud ist Zeuge nicht der verdrängten Sexualität, sondern der verdrängten Idealität. Das Idealich ist nicht sekundär, aus dem Oedipuskomplex, dem Gegensatz zum Vater, geboren, sondern primär. Der Zeitgeist, der den einzelnen zu stark von der Gemeinschaft abhängig macht, dadurch seine Individualität vergewaltigt, ihn dem Mitmenschen entfremdet und zur Maskierung des bessern Ich zwingt, erzeugt sowohl die Reaktion des Herrenmenschen, wie die Flucht

in die Sexualität. Gerade diese innere Zerrissenheit des modernen Menschen setzt notwendig einen positiven, edlen Kern voraus. Wege zur Heilung sind der von Freud beschrittene, wenn auch verdunkelte, der Ausstoßung des Krankhaften durch die Analyse und der von ihm nicht beschrittene der konsequenten Stärkung der ursprünglichen innern Kräfte. — Die letzte Lösung wird der Katholik nicht, wie M., von Kantischer Philosophie erwarten, sondern von der eigenen Weltanschauung. Sonst wird man die vorzügliche Auseinandersetzung mit Freud durchaus anerkennen müssen.

v. Frentz.

311. Lazarfeld, Paul F., Jugend und Beruf. Kritik und Material. Mit Beiträgen von Charl. Bühler, B. Biegeleisen, H. Hetzer, K. Reininger. Mit 7 Abbildungen im Text (Quellen u. Studien zur Jugendkunde, hrsg. v. Charl. Bühler. Heft 8). gr. 8° (V u. 206 S.) Jena 1931, Fischer. M 10.— Der Herausgeber beginnt mit einem methodisch lehrreichen Referat über die bisherige einschlägige Literatur. Es folgen Erhebungen über die Berufswünsche 3- bis 10jähriger Kinder, 12- bis 14jähriger Volksschüler, ausgewählter Krakauer Jugend, jugendlicher Arbeiter, Wiener Abiturienten von 1927—1930; der Einfluß von Begabung und Milieu auf die Berufswahl junger Mädchen und das Berufsproblem der Frau überhaupt werden behandelt. Alle Arbeiten sind am psychologischen Institut der Universität Wien unter Leitung von Charl. und Karl Bühler entstanden. Sie beruhen nicht allein auf der Experimentalmethoden; die Tiefenpsychologie wird herangezogen, während die Verstehenspsychologie eher Ablehnung erfährt. Ein zweiter Band auf Grund vollständigerer Erfahrungen und Methoden wird angekündigt, was allein schon die vorsichtige, abwägende Haltung aller Mitarbeiter andeutet. Das reichhaltige Werk mit seinen — in den Grenzen des Experimentes — wohlgegrundeten Einblicken in die psychische, soziale, morale und religiöse Lage der Gegenwartsjugend verdient allgemeinste Beachtung.

Gummel.

312. Stern, W., Psychologie der frühen Kindheit bis zum 6. Lebensjahr. 6. Aufl. 8° (XV u. 540 S., mit 11 Tafeln) Leipzig 1930, Quelle u. Meyer. M 10.80; geb. M 12.80. — Zu den 360 Seiten der ersten Auflage (1914) ist allmählich gegen 50 Prozent neuer Inhalt hinzugekommen, der dem Ganzen gut eingegliedert worden ist. Um einzelnes zu berühren, wird die Entwicklung der Wahrnehmung durchgeführt; für die scheinbare Größe reicht freilich das Einbeziehen der Tastgrößen nicht aus. In der Sprachentwicklung werden die interessanten Funde Piagets einbezogen sowie die Messungen der Sprachfähigkeit von Desceudres. Beim ästhetischen Verhalten ist die Musik eingefügt, beim Zeichnen die Bedeutung des Kritzelsstadiums gewürdigt. — Daß St.s bekannte Definition der Intelligenz das Wesentliche nicht trifft und die Kluft zwischen Mensch und Tier nicht erklärt, habe ich in meinem Lehrbuch weitläufig ausgeführt. Die neuen Forschungen werden übrigens gut vorgeführt, Piagets Herabdrückung des logischen Denkens beim Kind wird auf das richtige Maß zurückgeführt, die Ergebnisse der Form-Farbe-Vergleichungen werden sehr überzeugend auf eine einheitliche Formel gebracht. Die Behandlung des Gemüts- und Willenslebens leitet die Darlegung des eigenen Personalismus ein. Soweit er hier vorgeführt wird, ist es die Aristotelische Grundanschauung. Ein Anhang von K. Lewin behandelt die kindlichen Ausdrucksbewegungen; ein anderer von Werner das Magische, dem auch das Religiöse zu Unrecht untergeordnet wird. An vielen Orten des Buches kehren zwei Themen immer wieder, die Montessoribewegung und die Psychoanalyse. Bei ersterer werden gewisse Erfolge nicht gelehnt, aber die Einschränkung des Spieles, der Phantasietätigkeit verworfen. Noch viel

eindringlicher ist die Besprechung der psychoanalytischen Theorien, wie der sexuellen Symbolik, der Traumdeutung, der Inzesttheorie usw. Es ist ein Hauptverdienst des Buches, daß überall das Berechtigte ausgesondert wird und die Übertreibungen in ihrem Gegensatz zu den wirklichen Tatsachen im einzelnen richtiggestellt werden. Fröbes.

313. Kroh, Oswald, Die Psychologie des Grundschulkindes (Mann's Pädag. Magazin. Heft 1122). 7. u. 8. Aufl. 8° (352 S.) Langensalza 1930, Beyer. M 6.60; geb. M 7.40. — Das vorzügliche Buch hat in pädagogischen Kreisen eine warme Anerkennung gefunden. Psychologisch ist das Wichtigste die gut ausählende Lehre von der seelischen Entwicklung des Kindes. Die Gesamtentwicklung teilt Kr. in drei Stufen, die Frühkindheit, die schulfähige Kindheit und die Reifezeit. In der 1. Stufe (bis ins 3. Jahr) herrschen die körperlichen Bedürfnisse vor, eine naive egozentrische Haltung. Der Zweck ist die formale Übung der Seelenkräfte. Es beginnt mit der Reflextätigkeit und schließt mit der Periode des Laufen- und Sprechenlernens. Die Stufe der Schulfähigkeit reicht bis zum 12. Jahr: hier herrscht die Lernarbeit vor. Es beginnt mit dem starken Drang, die Erfahrungswelt kennenzulernen; aber das Ergebnis ist noch lückenhaft und teilweise phantastisch ergänzt. Das 7. bis 8. Jahr bringt eine Wandlung; von nun an tritt das objektive Interesse hervor, die willkürliche Arbeit, die Freude am wachsenden Wissen. Im 10. Jahr beginnen sich die bis dahin allgemeinen Interessen individuell zu scheiden; das Kind weiß nun von seinen Neigungen und Fähigkeiten. Es untersucht neben den Gegenständen nunmehr auch die Beziehungen, die Wirkungszusammenhänge. Die Beschreibung der dritten Stufe, der Reifezeit, schließt sich im wesentlichen an die anerkannte Lehre an. — Das Hauptthema des Buches, die Entwicklung der einzelnen Geistesfähigkeiten während der Grundschulzeit, behandelt das Ich, die Aufmerksamkeit, Wahrnehmung, Gedächtnis, Verstand, Gefühl, insbesondere das sittliche, religiöse und ästhetische Erleben, das soziale Leben, Ausdrucksformen, Spiel und Arbeit. Recht eingehend werden die eidetischen Vorgänge geschildert. Die logischen Operationen erweisen sich von Anfang an tätig, ebenso alle Arten von Werthaltung. Ein Gesamtbild des Schulkindes faßt die Eigenart dieses mittleren Stadiums zusammen. F.

314. Bergmann, Wilhelm, Religion und Seelenleiden. Vorträge der VI. Sondertagung des Katholischen Akademikerverbandes. 8° (207 S.) Augsburg 1931, Haas und Grabherr. Geb. M 7.— Nach einem anregenden Hinweis von E. Kamnitzer auf den Nutzen der Phantasie für harmonische Seelenentfaltung behandelt F. Schneider einige Ursachen jugendlicher Fehlentwicklung in unserer Zeit, vorab die weltanschaulichen Gegensätze in Familie, Schule, öffentlichem Leben, die ein Steckenbleiben in der negativen Phase fast notwendig machen, die vollständig auf den Kopf gestellten Begriffe von Sexualität, der zum Teil in dem schnellen Tempo des äußeren Fortschrittes begründete seelische Abstand zwischen Jugend und Erwachsenen. H. van Ackeren läßt auf dem dunklen Hintergrund der Werke von Lindsey und Van de Velde die „Vollkommene Ehe“ in katholischem Sinn aufleuchten. Die drei letzten Vorträge künden den Sieg der „verstehenden“ Psychologie. Die Medizin muß, so führt R. Hopmann aus, nicht bloß die Krankheit, sondern den kranken Menschen als leibseelisches Gebilde zum Gegenstand haben. W. Hinsen bescheinigt die noch immer recht bescheidenen Erfolge der Somatotherapie der Psychopathen, die, ätiologisch fast ergebnislos, sich auf Heilung von Symptomen beschränkt sieht. Demgegenüber kann R. Allers die Fortschritte der Psychotherapie ausführlich darlegen. Nach Widerlegung

der Psychoanalyse baut er über der Individualpsychologie, unter Verwerfung ihrer Übertreibungen und Einseitigkeiten, ein System auf, das in seiner Weite und in der Tiefe der Auffassung vom Menschengeist, der durch seine Wertsetzungen auch auf den Körper zurückwirkt, fast uneingeschränkt anerkannt werden kann.

v. Frentz.

5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

315. Schneider, Artur, Einführung in die Philosophie unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Pädagogik. II. Teil: Metaphysik. Ethik (Handbücherei d. Erziehungswiss., hrsg. v. Friedrich Schneider. Bd. 15 b). 8° (VIII u. 230 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 4.50. — Wir haben hier eine im Lichte der „philosophia perennis“ selbständig durchdachte, die Gegenwartsfragestellungen einbeziehende, leicht faßliche und darum weitesten Kreisen zu empfehlende Darstellung der Metaphysik und Ethik und ihrer wichtigsten pädagogischen Auswirkungen vor uns. Nach methodischen Voruntersuchungen zur Metaphysik werden u. a. behandelt die Substanz, Kausalität, Finalität, Materie, das Organische und das besonders vielseitig dargestellte Leib-Seele-Problem, schließlich das Gottesproblem mit treffender Befragung der dialektischen Theologie. Die Ethik enthält u. a. eine eindringende Behandlung der Schelerischen Wertethik in deren beiden Hauptphasen. Der pädagogische Anhang beschäftigt sich z. B. mit den Bildungszielen des Sozialismus, Spencers, des deutschen Idealismus. — Für zu wünschende spätere Auflagen: Es könnte die scholastische Verbindung der diskursiven *ratio* mit der an sich unfehlbaren *intuitio* des *intellectus* betont werden, ähnlich die scholastische Unterscheidung zwischen der *potentia subiectiva* (*δύναμις*) und *objiectiva* (*possibilitas*). — Nach S. folgt aus dem Satz vom hinreichenden Grunde das Kausalgesetz als Denknotwendigkeit; seine Anwendung auch als Seinsgesetz dagegen ergibt sich erst kraft des Postulats, die sonst drohende Sinnlosigkeit aller Wissenschaft und des Lebens zu vermeiden. Aber ist nicht schon die Anwendung des Satzes vom hinreichenden Grunde auf die dann wie ein objektives Sein gesehnen Denkakte eine Anwendung auf ein Seinsfeld? Dann besteht kein Grund, die unmittelbare Anwendung des Satzes vom Grunde auf die übrige physische Seinskausalität abzulehnen. Daß wir das Wie der äußeren Kausalität nicht ohne weiteres erfassen, ist kein Hindernis für die Gewißheit der Tatsache; übrigens ist uns das Wie auch bei der Denkfolge ein Geheimnis. — Der kosmologische Beweis S.s muß, angewandt auf die kontingenten Personen, auch die erste Ursache als Person ergeben. — Es könnte deutlicher auf den fundamentalen Unterschied der aristotelisch-scholastischen *εὐδαιμονία* (beatitudo) und *ἡδονή* (delectatio) hingewiesen werden. — Nach S. muß der Wille dem stärksten Motiv Folge leisten; seine Freiheit besteht darin, daß der Intellekt das stärkste Motiv aufzusuchen kann. Die Frage ist: Muß auch bei einer ersten Denkbeeinflussung der Wille dem stärksten Reize Folge leisten? Das würde geschlossenen Determinismus bedeuten. — S. 180 Anm. 1 muß es statt 173 offenbar 179 heißen. — Diese Bemerkungen möchten zur Vervollkommnung der vorzüglichen Schrift beitragen. Gemmel.

316. Althaus, Paul, Grundriß der Ethik. Neue Bearbeitung der „Leitsätze“ (4. bis 6. Tsd.). gr. 8° (125 S.) Erlangen 1931, Merkel. M 4.30; Lwd. M 5.50. — Die Eigenart dieser inhaltsreichen Systemskizze liegt darin, daß sie das Beste aus den verschiedensten evangelischen ethischen Richtungen, dazu manches Katholische, einzubauen sucht. Es liegt hier wirklich eine materiale Ethik vor, die u. a. die Euthanasie, die

soziale Indikation bei der Lebensvernichtung, den Antisemitismus ablehnt, eine Verteidigung des Privateigentums, der Todesstrafe, des Krieges, der Revolution, der Freiheit der Kirche durch öffentlich-rechtliche Anerkennung, jedoch ohne Staatskirchentum, bietet und über eine etwaige politische evangelische Partei handelt. Doch führt der Versuch der Synthese nicht stets zu voller Klarheit. G.

317. v. Rintelten, Fr. J., Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems (Philos. perennis, Festg. Jos. Geyser II 927—971). — Wert wird aufgefaßt als Sinngehalt eines Soseins, insofern er Zweck sein kann kraft seiner Vollkommenheit und sich eingliedern kann in eine höherstehende Ordnung. Nach einem kürzeren historischen Hinweis auf Plato, Aristoteles, Thomas, Kant und Lotze werden drei Hauptlösungsversuche des Wertproblems besprochen und kritisch geprüft: die psychologische Ableitung aus menschlichem Begehrten oder Lustempfinden (Ehrenfels, Meinong usw.), die es zu keiner Objektivität des Wertbegriffes bringt; die gegenstandstheoretische Ableitung und Auffassung der Neukantianer (Rickett), die über einen Formalismus nicht hinauskommt; endlich die phänomenologische materiale Wertlehre von Scheler, Hartmann. Hier aber wird der Wert anscheinend zu scharf vom konkreten Sein getrennt. In positiver Darlegung wird der Standpunkt des Wertrealismus verteidigt. Erst in der Wertrealität, nicht in der horizontal-flächenhaften, rein geistigen Idealität, findet eine Wertqualität eine dem individuellen Ideal hingewandte Ausprägung. Die Welt ist ein relatives Gut als *imitatio* der göttlichen Güte, nicht ein trostloses Reich wertindifferenter schicksalsmäßiger Notwendigkeit. Die metaphysische Wertrealität ist die Person. Gott aber ist die *ratio essendi* aller Werte, welche von ihr als der subsistierenden Güte und Heiligkeit selbst wesenhaft begründet werden. Der Wert wird schlechthin zu der Gott zugewandten Seite und der Unwert zu der ihm abgewandten Seite der Welt. Reiche Literaturverweise begleiten die Ausführungen, die gegenüber der Krisis des heutigen Wertglaubens eine Neuerweckung des Wertlebens fordern. Schuster.

318. v. Hildebrand, D., Die Rolle des „objektiven Gutes für die Person“ innerhalb des Sittlichen (Philos. perennis, Festg. Jos. Geyser II 973—995). — Diese feinsinnige Studie untersucht die Frage, ob es neben dem für mich Befriedigenden und dem Wertvollen (*delectabile* und *bonum per se*) noch eine eigene Kategorie des für eine Person Bedeutsamen als gesonderte Motivklasse gebe. Verf. bejaht dies und glaubt, daß die Philosophia perennis das *implicite* gelehrt habe. Der Unterschied zwischen dem Wertvollen an sich und dem für ein Subjekt Bedeutsamen liege darin, daß ersteres in sich selbst ruhe, während letzteres eine konstitutive Beziehung zu einem Subiectum cui habe. Zum Schluß wird das Ergebnis auf das ethische Problem von Egoismus und Altruismus angewendet. Richtiger scheint es uns, mit der Scholastik den objektiv ethischen Wert nicht als in sich abgeschlossen ruhend aufzufassen, weil ein „Wert“ bei der Negierung aller Subjekte wohl innerlich unmöglich würde. Höchstens könnte man das *bonum per se* noch unbestimmt (*remote*) betrachten, insofern es noch nicht in der Beziehung auf dieses bestimmte Subjekt gedacht ist, und es als das Wertvolle an sich bezeichnen. Sch.

319. Kug, Ignaz, Willensfreiheit und Persönlichkeit. Moralpsychologische Vorträge. Geleitwort v. J. M a y e r. gr. 8° (124 S.) Paderborn 1932, F. Schöningh. M 3.—; geb. M 4.50. — Der vollendet vorliegenden Nachlaßschrift K.s über den Aufbau der Persönlichkeit durch Charakterbildung, die den zweiten Teil dieses Buches darstellt, setzt M. mit Recht den Abschnitt über Willensfreiheit aus K.s Werk über

den Stufenstrafvollzug voran. K. bietet in seiner zugleich gründlichen, gefälligen und priesterlich warmen Art die Beweise für eine wahre Willensfreiheit, zeigt aber auch deren Voraussetzungen und Grenzen, um so ihre Entfaltungsmöglichkeiten zu erforschen. Die plasmogenen, endogenen und exogenen Einflüsse auf das Seelenleben werden dargestellt. Die Charaktererkennnis durch Intuition, Analogie und Differentialpsychologie, die bei K. das Richtige Alfred Adlers auswertet, wird besprochen. Ist das ganze Werk für alle Erzieher wertvoll und anregend, so verdienen besonderen Hinweis die Schlußausführungen über die Maximalidee der individuellen Persönlichkeit, die durch Ausgehen von der Minimalidee derselben Persönlichkeit erreicht und Gott angeglichen werden soll.

Gummel.

320. Steffes, J. P., Das Naturrecht im Rahmen einer religionsphilosophischen Weltbetrachtung (Philos. perennis, Festg. Jos. Geyser II 1017—1039). — Der Münsterische Religionsphilosoph will die Naturrechtsfrage nicht im Rahmen der heutigen juristischen Diskussion, sondern von einem höheren religionsphilosophischen und Weltanschauungsstandpunkt aus behandeln. Ein geschichtlicher Überblick unterscheidet glücklich drei Perioden: Naturrecht und positives Recht in organischer Verbindung bei den Griechen, im christlichen Altertum und in der Scholastik; Verabsolutierung des Naturrechts in der Aufklärung; die Reaktion des extremen Positivismus im 19. Jahrhundert auf dem Hintergrund der Romantik und des philosophischen Positivismus. Endlich werden die Versuche zur Wiederbelebung des Naturrechts in der Gegenwart skizziert und die Eigenart des „katholischen“ Naturrechts gezeichnet, die Verankerung im Gottesbegriff und in der Auffassung der Weltordnung als Ausdruck eines denkenden Gott-Geistes und göttlichen Wollens.

Schuster.

321. Schapp, Wilhelm, Die neue Wissenschaft vom Recht. 2. Bd. Wert, Werk und Eigentum. gr. 8° (VIII u. 171 S.) Berlin-Grunewald 1932, Rothschild. M 8.— Nach der Untersuchung des Vertrags- und Forderungsrechts im 1. Bd. (vgl. Schol 6 [1931] 475) wendet sich S. in diesem 2. Bd. dem Eigentumsrecht zu. Zunächst umreißt er, die phänomenologische Methode anwendend, eine Wertlehre, die u. a. über die Objektivität der Werte und ihre Zuordnung handelt. Sodann stellt er die Beziehung des Ich zum Wert, zum Schaffen, zum Werkwert, zum Eigentum und Besitz dar. — Das Hauptverdienst der „neuen“ Wissenschaft vom Recht wird man in dem Begriff des „Vorrechts“ erkennen dürfen, das unzweideutiger wohl Urrecht oder Naturrecht genannt würde. Ob es freilich nach S. schon „Recht“ ist? Moralelle Verpflichtung wird ihm zuerkannt (142). — Es konnte S. nicht gelingen, die Okkupation als primären Erwerbstitel zu entwurzeln. Sie steht logisch, vor allem geordnetem Schaffen, am Anfang. Niemand sieht das „Primäre“ dabei in der Quantität gegenüber anderen Titeln. — Möge auch der folgende Band, besonders in dem heute so wichtigen Familienrechte, die philosophische Selbständigkeit offenbaren!

Gummel.

322. Schönfeld, Walther, Günther Holstein: Logos (Tüb.) 20 (1931) 286—305. — Dieser Nachruf des Tübinger Juristen auf den früh verstorbenen evangelischen Theologen und Juristen H. verdient Beachtung wegen einer scharfen Kritik des Kelsen'schen Rechtspositivismus. Mit H. tritt S. für die unlösliche Verbindung des Rechtes mit Ethik und Religion ein; auch die Liebe sei intrajuristisch als des Gesetzes Erfüllung. Ebenso weisen beide Juristen Rudolf Sohms aus antikatholischer Einstellung entsprungenen, ja wiedertäuferischen „pneumatischen Anarchismus“ zurück.

G.

323. Winter, Ernst Karl, Der wahre Staat in der Soziologie des Rechtes. Ein Beitrag zur kritischen Abgrenzung der Transzendentalssoziologie von reiner Rechtslehre, scholastischer Sozialmetaphysik und Ganzheitsssoziologie (Sonderabdr. aus *Ztsch. f. öff. Recht*, Bd. 11, H. 2, 161—205). Wien u. Berlin 1931, Springer. — Die Fülle historischer und methodischer Probleme in dieser W.schen Arbeit, die an die ganze gegenwärtige soziologische und juristische Fragestellung röhrt, wird ihr Studium äußerst anregend und fruchtreich gestalten auch für den, der W. nicht in allem zu folgen vermag. Da die Arbeit sichtlich dem Naturrechtsproblem gilt, ist es fast peinlich, zu sehen, wie W., dessen Gesamtanlage und soziologischer Lebenssinn ihn zur Annahme einer materialen, inhaltlichen vorpositiven Rechtswelt drängen, durch die nun einmal nur formale neukantianische oder ähnlich verdünnte „platonische“ transzendentale Idee dem von ihm selbst (201) in seiner Unmöglichkeit gebrandmarkten Rechtspositivismus nicht zu entrinnen vermag. — Bei den Scholastikern besteht kein „Schwanken“ (175) darüber, daß ein gewissenswidriges positives Gesetz nicht den Ehrennamen eines Gesetzes verdient. — Bei Aristoteles wie Thomas ist sowohl die *iustitia generalis (legalis)* wie die *particularis* am Naturrecht zu messen. — Die Unterscheidung zwischen dem primären und sekundären Naturrecht erstreckt sich bei Thomas nur auf die Entfernung der Ableitung aus den obersten Prinzipien, so daß schon die primären Prinzipien material sind. Demnach können Sätze der partikulären Gerechtigkeit ebenso primär sein wie die der legalen. Auf ganz anderer Ebene liegt die Troeltsch'sche Bezeichnung des Paradiesesstandes als des Standes des primären Naturrechts gegenüber dem sekundären nach dem Sündenfall, eine ungenaue Bezeichnung, da es sich im Paradies nicht um die „reine“, sondern um die gnadenerhöhte Natur, also nicht um bloßes „Naturrecht“ handelte. — Zu S. 191 ff.: Die scholastische Lehre über die Unterschiede des *totum physicum, metaphysicum, logicum (specificum, genericum usw.)* sowie über die dementsprechend verschiedenen Bedeutungen der Analyse und Synthese könnten mit zur Klärung der Ganzheitslehre beitragen. G.

324. Eschmann, Ernst Wilhelm, Der Faschismus in Europa (Fachschriften zur Politik u. staatsbürg. Erziehung; hrsg. v. Ernst v. Hippel). gr. 8° (VI u. 93 S.) Berlin 1930, Junker u. Dünnhaupt. M 3.60. — Die inhaltsreiche, in ruhiger Sachlichkeit gehaltene Schrift ist gleichweit entfernt von den beiden von E. gezeichneten innerdeutschen extremen Einstellungen dem Faschismus gegenüber, von „idealistischer Verachtung“ und von unbedingter Bewunderung. Der „Sinn“ der italienischen Außenpolitik ist nicht irgendeine starre Partei-Ideologie, sondern der nüchterne Blick auf die wirtschaftlichen und politischen Notwendigkeiten Italiens. Faschismus als Ausfuhrware kann es nach E. wegen der italienischen Zweckgebundenheit des Faschismus nicht geben. Das hindere nicht, daß der Faschismus freundliche Bewegungen anderer Nationen, aber nur nach Maßgabe ihres Nutzens für Italien, begrüße. G.

325. Longert, Wilhelm, Liberale oder organische Staats- und Wirtschaftsordnung? (Bücherei des Ständestaates, hrsg. v. Dr. W. Longert, Berlin, 2. H.). 4. Aufl. 8° (63 S.) Berlin-Wien 1931, Erneuerungsverlag. M 1.20. — Das mit der in der Spanischen Schule üblichen Begeisterung und ihrem metaphysischen Wagemut geschriebene Büchlein bietet eine gute Einführung in die Methode wie in die praktischen Forderungen der organischen, universalistischen Staats- und Wirtschaftslehre. Dem liberalistischen, alle Ganzheit und alle Gemeinschaft atomisierenden Gesellschaftsprinzip mit seiner logisch notwendigen und geschichtlich tatsächlichen Auflösung der rechtlichen,

politischen, wissenschaftlichen, sittlich-religiösen und so auch der wirtschaftlichen Gebundenheiten wird das organische Ganzheitsprinzip entgegengestellt. Ein Unterganges, die Wirtschaftsverfassung, wird uns in verheißungsvoller Konkretheit umrissen, wie es sich im organischen Staate darstellt. Von der einzelnen, schon als Ganzheit aufgefaßten Betriebsgemeinschaft her baut sich der das Fach und das Wirtschaftsgebiet berücksichtigende Berufsstand auf. Dieser besitzt weitgehende Selbstverwaltung in Arbeitsbeschaffung, im Fortbildungs-, Schiedsgerichtsbarkeits-, Steuer-, Bank-, Zins-, Preis-, Lohn-, Versicherungswesen und in eigenen Fachausschüssen. Die Krönung aller Berufsstände bildet das „Wirtschaftliche Ständehaus“, immerhin in Abhängigkeit von der politischen Instanz. — Die Scholastik muß den Spann-Longertschen Universalismus in vielem als wertvollen Bundesgenossen begrüßen. Gerade darum bedauert man einige polemische Übertreibungen, die dem Universalismus keine Gegner gewinnen können. So sollte man die stärkste ideelle Stütze des Universalismus, das „Naturrecht“, nicht mit seiner Entstellung durch Rousseau verwechseln und verwerfen. Warum ferner, entgegen solchen „Universalisten“ wie Aristoteles und Thomas, jedwede „Demokratie“ ohne nähere Kennzeichnung verurteilen?

G.

326. *Ständisches Leben. Blätter für organische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre*. Hrsg. v. Othmar Spann, Wien; Schriftl. W. Longert, Berlin. 2. Jg. 1932, 1. H. gr. 8° (64 S.) Berlin-Wien 1932, Erneuerungsverlag. M 1.50; Jahrespr. (12 Hefte) M 18.— Th. Bräuer beschreibt die Fortbildung der Bismarckschen Sozialpolitik zur umfassenden Sozialreform durch Förderung der „Tarifgemeinschaften“ und der Selbstverwaltung in organischen Berufsständen, die Aufstiegsmöglichkeit bieten. Mit Dacqués Abhandlung über eine universalistische Geologie beginnt eine auch in den folgenden Heften fortzusetzende Aufsatzreihe über den Universalismusgedanken auf den verschiedensten Wissenschaftsgebieten. In den meisten Artikeln, den „zeitgeschichtlichen Mitteilungen“, die z. B. einen sorgfältigen Bericht über zehn Jahre Arbeitsdienstplicht in Bulgarien bieten, und den zahlreichen Buchbesprechungen ist der Spann'sche Universalismus- und Ständgedanke maßgebend. Auch derjenige, der in diesem Ganzheitsbegriff noch liberalistische und sozialistische Uneigengleichheiten finden zu müssen glaubt, wird die einflußreiche, von Spann ausgehende Bewegung beachten müssen.

G.

327. *Kautz, Heinrich, Die Welt des armen Mannes*. gr. 8° (318 S.) Einsiedeln 1932, Benziger. M 5.—; geb. M 6.— Ein erschütterndes Zeitdokument von internationaler Bedeutung! Wir müssen fürchten, daß in vielen Ländern Millionen nach dem Evangelium leben, das K. aus den Sozialromanen des dänischen Bolschewisten Martin Andersen Nexö heraus entwirft. Nach der sozialpsychologisch und soziologisch gesichteten Milieuvorführung umreißt K. die in jenen Dichtungen auftretenden Charaktertypen von Kapitalisten und Volkssozialisten, sodann letzterer Sozialreformideale (Exodi). K. hebt mit Recht die Ärmlichkeit solcher Menschheitserlösung hervor, zumal ein sichtbares Erlösungsziel überhaupt nicht oder nur in der Phrase vom „neuen Menschen“ erscheint. Es dürfte sich auch sehr fragen, ob solche Tendenzromane uns ein naturtreues Bild des „Volkssozialismus“, etwa des dänischen Proletariates, liefern können. — Zu S. 30 Anm. 1: H. George wollte das Privatgrundeigentum selbst nicht aufheben.

G.

328. *Kautz, Heinrich, Das Ende der sozialen Frage in der Schau* Franz Herwigs und Robert Hugh Bensons. gr. 8° (213 S.) Einsiedeln 1932, Benziger. M 5.—; geb. M 6.— Getreu seinem Plan, den „Volks-

sozialismus“ in seiner gelebten und in der führenden Kunst sich spiegelnden Wirklichkeit zum Verstehen zu bringen, untersucht K. hier sozialpsychologisch und soziologisch die Berliner Unterwelt der Herwigschen Romane und die Gesellschaftszukunftsbilder bei Robert Hugh Benson. Die Herwigschen Typen des Gesamtmilieus treten in den beiden Klassen der „Eingeengten“, die eben von Gott und allen guten Geistern abgesperrt sind, und der helfen wollenden Sebastiangruppe uns entgegen. K. findet Herwigs fast einzigen Rettungsaufruf an die proletarische Dekadenz, sich zur christlichen Nächstenliebe, zu Gott hin zu wenden, zu unvermündelt und einseitig. Die Gesinnungsreform, ob sie auch ausschlaggebend sei, verlange zugleich die Zuständereform im großen und kleinen. — Wenn K. der katholischen Sozialreform des 19. Jhs diese Erkenntnis abzusprechen scheint, so trifft dies v. Ketteler und Hitze u. a. gewiß nicht. — Mit dem eben berührten hängt der andere Tadel K.s zusammen, Herwig habe fast nirgendwo die heilende Kraft des Gemeinschaftslebens, der Familie aufleuchten lassen. Auch die priesterliche Helferliebe des Sebastianjüngers Bernhard erscheine wie herausgelöst aus der doch so mächtigen und unentbehrlichen Gemeinschaft seiner Kirche. G.

329. Cordes, Cord, Der Gemeinschaftsbegriff im deutschen Katholizismus und Protestantismus der Gegenwart. gr. 8° (III u. 69 S.) Leipzig 1931, Heinsius Nachf. Eger & Sievers. M 3. — C. schildert den bei den zwei Konfessionen herausgebildeten Gemeinschaftsbegriff, dessen Wichtigkeit für die Soziologie sowohl wie für die Theologie er mit Recht hervorhebt. Der katholische Gemeinschaftsbegriff wird vornehmlich in den drei Typen des Heinrich Pesch'schen Solidarismus, des Schrifttums des Volksvereins und Guardinis vorgeführt. Die heutigen Gemeinschaftsgedanken im Protestantismus, dem man seit dem Kriege nicht mehr „Individualismus“ vorwerfen solle, treten uns in der Formung entgegen, die sie in der Theologie der Krisis, bei Stange, Heitmann und Gutmann empfangen haben. — Man darf anerkennen, daß es C., der von Litt herkommt, weitgehend gelungen ist, in die katholische Gedankenwelt sich hineinzuversetzen. Zum Thema dienlich wären noch etwa Dieckmann, Gundlach, v. Hildebrand. Der Tadel des scholastischen Schemas Materie und Form in der Gemeinschaft übersieht, daß es sich um eine Metapher handelt ähnlich wie beim Organismus- oder Koordinatenvergleich; man denke an Stoff und Form in der Erkenntnis bei Kant; C. selbst spricht von Form und Inhalt in der Gemeinschaft. Die unübersehbare theoretische und praktische katholische Literatur über die Nächstenliebe, die er wenig erörtert findet (11), scheint C. entgangen zu sein. Zu S. 42: C. will wohl sagen, der Ausdruck *corpus mysticum* (nicht *corpus Christi*) sei von manchen Scholastikern auf andere Gemeinschaften übertragen worden; vgl. Suarez; *mysticum* bedeutet hier *morale*. G.

330. Gundlach, Gustav, S. J., Stand; Ständewesen. Ständestaat (Sonderabdr. aus d. Herderschen Staatslex., 5. Aufl., V. Bd. Sp. 45—62; 67—71). Freiburg i. B. 1932, Herder. — Das naturgemäß von unten, von der Familie, her sich aufbauende flutende Gesellschaftsleben muß schon in sich selbst Ordnungs- und Rechtlichkeitspfeiler aufweisen, öffentlich-rechtliche „Stände“, damit der Staat, der wohl letztes, stärkstes Rückgrat ist, doch nicht unmöglichweise alles selbst reglementieren muß. G. bespricht u. a. den Geburtsstand, den Berufsstand, den Lebens- (bes. Familien-) Stand; Stand und Klasse; die Bedeutung der Stände für die Wirtschaft und den Staat; die Bemühungen der Katholiken um den Ständgedanken und den Ständestaat. — In gedrängter Kürze wird hier alles Wesentliche über eine der wichtigsten Zeitbesreibungen geboten. Mit Recht wird von G. gegenüber bekannten

Tendenzen die Bedeutung des Familiensstandes betont. Besitzt doch dieser Stand naturrechtlich und, kraft der Verfassung, öffentlich-rechtlich mehr Unentbehrlichkeit und mehr Staatlichkeits- und Rechtscharakter als alle übrigen Stände, da er ja auch das entscheidende objektive Wertgebiet, die Erziehung, zu verwirklichen hat. So ist er, wie die anderen Stände, nicht bloßer „Stoff“ der Gesellschaft und des Staates.

G.

331. **Gundlach, Gustav**, Orden (Kirchliche Vereinigungen): Handwörterb. der Soziologie, hrsg. v. Vierkandt, 399—405. gr. 8°. Stuttgart, Enke. — Der in seiner Kirche fortlebende Christus will die ganze Menschheit heiligen und in einer auch sichtbaren Gemeinschaft, die aber die übrigen Interessen und Gemeinschaftsbildungen nicht anstastet, vereinigen. In den Orden schließen sich nun Menschen mit individuell gleichgerichtetem Christusbild frei zusammen, aber stets auf dem Boden der gemeinsamen Kirche, was sie von Sekten unterscheidet. So mit bleibt das einzige Heilungsziel aller Christen, die alle Nächstenliebe umschließende Gottesliebe, auch Ziel der Ordensleute, die in den „evangelischen“, dem Geiste Christi entstammenden Räten nur eine gottgeschenkte Erleichterung des Weges zum Ziel erblicken; das schließt eine „Doppelmorale“ aus. Im Ordenswesen kommt demgemäß außer der Übernatürliche menschliche Initiative nach Zeitgaben und -aufgaben zu reichlicher Geltung; die Satzungen führen zur Gottes- und Nächstenliebe hin und damit zur sichersten Persönlichkeitsentfaltung und zu tiefstem Weltdienst: „So rechtfertigt also der Orden seine „Weltflucht“ durch eine erhöhte Leistung für die „Welt“, für den sie durchdringenden „fortlebenden Christus“, die Kirche“ (402). — Die inhaltreiche Arbeit enthält u. a. berichtigende Hinweise auf Max Weber.

G.

332. **Antonius von Padua**. Festgabe zum 700. Todestag. Hrsg. v. Erhard Schlund, O. F. M. 8° (317 S.) Wien 1931, Gsur. Geh. M 6.75; geb. M 9.— Hier sei auf die soziologische Bedeutung dieses Jubiläumssammelwerkes zu Ehren des großen, aus der Kreuzzugszeit stammenden Volksheiligen hingewiesen, der von Leo XIII. der „Heilige der ganzen Welt“ genannt wurde (98). Zwei Beiträge von Ernst Karl Winter behandeln den Einfluß der Antoniusverehrung auf Staat und Kunst (238—290). Ähnlich bieten andere Abhandlungen, die zum Teil aus den Übungsseminarien der Münchner Franziskanerhochschule hervorgegangen sind, reiches geschichtliches Material zum Leben, zur Legende und zum Kultus des hl. Antonius sowie zu den kulturellen Auswirkungen der Antoniusverehrung vorab im bayrisch-österreichischen Kulturreis — das Vorbild einer Hagiogeographie. Der Anhang enthält u. a. eine Quellen- und Literaturangabe. Das vornehm ausgestattete Werk bietet 33 Bildnisse, die meist dem genannten Kulturreis entnommen sind.

G.

333. **Dominicus a Jesu Maria**, Ord. Carm. Disc., Seine Persönlichkeit und sein Werk. Eine Festschrift zum 300. Todestag des Ehrw. Diener Gottes. Hrsg. v. August M. Knoll, Ernst Karl Winter, H. K. Zessner-Spitzenberg. 8° (240 S.) Wien 1930, Gsur. M 5.25; geb. M 7.50. — In diesem für die Geschichte und Soziologie eines bedeutenden Ordens und eines seiner größten Söhne reichhaltigen Sammelwerke, dessen Beiträge zumeist von Karmelitern stammen, untersucht Ernst Karl Winter historisch-kritisch und soziologisch u. a. den Anteil des heiligmäßigen Karmeliters Dominicus a Jesu Maria an der Schlacht am Weißen Berge. Es wird ihm dies Anlaß, den Begriff der *Statastismystik* überhaupt zu entwerfen, sodann besonders den Reiz wie die Tragik der barocken Staatsmystik darzustellen.

G.

334. **Casotti, Mario**, La Pedagogia di S. Tommaso d'Aquino.

Saggi di pedagogia generale. 8° (207 S.) Brescia 1931, „La Scuola“. L 6.— Der erste dieser gesammelten Aufsätze, nach dem die ganze Sammlung benannt ist, sucht die Ursprünge und Anlässe der pädagogischen Lehre des hl. Thomas in Augustins *De magistro*, bei Averroes und Avicenna aufzuspüren; die Überbetonung der *doctrina* gegenüber der *inventio* im Mittelalter wird hervorgehoben. Falsche Auffassungen über die „natürliche Erziehung“, das „Schöpfertum“, die Selbsterziehung, die Freiheit, wie sie im früheren liberal-demokratischen Italien vertreten waren, finden eine gründliche Kritik. Aber auch neueste Probleme des Religionsunterrichts in den Volksschulen und der Philosophie in den höheren Schulen im Italien der Lateranverträge werden behandelt, zum Teil im Gegensatz zu Giovanni Gentile.

G.

335. Casotti, Mario, Il metodo Montessori e il metodo Agazzi. Saggi di didattica. 8° (224 S.) Brescia 1931, „La Scuola“. L 6.— Während Montessoris Methode in Auswahl des Kinderspielzeugs abstrakt vorgeht, beginnt Rosa Agazzi in ihren Kindergärten mit dem wahrhaft Natürlichen, Konkreten, durch Weckung des Eigentumsgefühls an praktischen Gegenständen und durch Anpassung an die Familienerziehung. — In folgenden Aufsätzen wendet sich C., Professor an der Kath. Mailänder Universität, gegen Auswüchse der auf Hegelschem Idealismus beruhenden „humanistischen“, die Pädagogik allmählich zu einer aprioristischen Philosophie erhebenden Gentileschen Schulreform, wie sie besonders von Ernesto Cordignola vertreten wird. C. setzt sich für eine Beibehaltung der Seminarübungsschulen ein. Gegen P. Domenico Bassi verteidigt C. die Zulassung der verheirateten Lehrerin, nachdem man einmal auch die übrige Außenarbeit der verheirateten Frau gestattet habe.

G.

336. M a a s, A n d r e w, O. M. C., Père Girard, Educator (Franciscan Studies, Nr. 9), gr. 8° (X u. 59 S.) New York 1931, J. F. Wagner. *Doll* — 50. — Der Franziskanerkonventuale Greg. Girard (1765—1850), Freund von Pestalozzi, Froebel, Rob. Owen, Wessenberg, Inspektor der Schulen zu Freiburg (Schw.), dessen Einfluß noch in der heutigen französischen Volksschulerziehung nachwirkt, wird in seiner philosophischen und vor allem pädagogischen Richtung auf Grund der größeren Biographien von Daguet, Compayré usw. gekennzeichnet. Philosophisch neigte er zu Jacobi, pädagogisch war er einer der ersten Vertreter der Pestalozzischen „mütterlichen Methode“, des Arbeitsprinzips, der Koedukation und, wenigstens in seiner Frühzeit, der gegenseitigen Schülererziehung. Eine Bibliographie der Werke Girards und über ihn ist beigegeben.

G.

337. B e l l e r s e n, H e i n r i c h, Georg Kerschensteiners Bildungslehre und die Grundlagen der christlichen Erziehungswissenschaft. 8° (VIII u. 116 S.) Paderborn 1931, F. Schöningh. M 5.40. — Das Werk führt gut ein in die Lebensarbeit des nun hingeschiedenen Münchener Pädagogen. B. geht von den wichtigsten Schriften K.s aus und läßt so allmählich das System erstehen, wie er dies ähnlich in seiner Arbeit über Natorp getan hat. Gleichzeitig aber wird der Leser auf dem Hintergrunde der K.schen Pädagogik den Umriß eines christlichen Bildungs- und Erziehungssystems sich abheben sehen, das alle wahrhaft fortschrittlichen Gedanken K.s in geklärter und geläuterter Form in das bewährte Alte einbaut. Es sei besonders auf die sorgfältige Darstellung des Arbeitsprinzips und der Berufsschulbestrebungen hingewiesen.

G.

338. K e i l h a c k e r, M a r t i n, Der ideale Lehrer nach der Auffassung der Schüler. Eine experimentelle Untersuchung. gr. 8° (VIII u. 156 S.) Freiburg i. B. 1932, Herder. M 3.— K. sammelte Aufsätze

von 4000 Schülern und Schülerinnen der verschiedensten Gegenden Deutschlands über das Thema: „Wie wünsche ich mir meinen Lehrer (meine Lehrerin)?“ Er entdeckte eine starke Wandelbarkeit des vom Jugendlichen her gesehenen Lehrerideals je nach den Altersstufen der Jugendlichen, nach Strömungen des Zeitgeistes, aber auch entsprechend der Vielgestaltigkeit der überzeitlichen Lehreridee selbst mit ihren zahlreichen Individuationsmöglichkeiten. Diese methodisch sorgfältig vorbereitete Sammelerarbeit mit ihrer ebenso gründlichen und abgewogenen, teilweise tabellarischen Auswertung ist für die pädagogische Theorie und Praxis ertragreich. Den Anhang der wiedergegebenen Aufsätze wünschte man nur noch vermehrt. Einige für Gegenwartsfragen wichtige Resultate seien zur Probe herausgegriffen: Der staatsbürgerliche Unterricht wird von den Jungen bedeutend mehr gewünscht als von den Mädchen. Die Sehnsucht nach körperlicher Betätigung sinkt von 16 Jahren an mit der steigenden Altersstufe sehr stark; so müßten Jugendvereine mit diesem mehr geistigen Bedürfnis der höheren Jahrgänge rechnen. Gerade auch von Jüngeren wird häufig der strenge Lehrer, der seinen Willen durchsetzen und auch strafen müsse, gefordert.

G.

Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts.

Von Stanislaus von Dunin Borkowski S. J.

I. Die Umfrage.

Das Bild der Antitrinitarier des 16. Jahrh. wurde bisher falsch entworfen. Man muß es neu formen und zeichnen. Es handelt sich da besonders um die richtige Einfügung der Unitarier, die sich später auch Sozinianer nannten, in die Reihe ihrer Glaubensverwandten. Wir werden eine Umgruppierung vornehmen müssen; denn die bisherige war unwirklich. Auch die Vorgeschichte dieser „Eingottleute“ (ein Gott nämlich, bei dem Wesen gleich Person ist) und die Entwicklung des unitarischen Schrifttums vor Fausto Socini mußten neu geschrieben werden; das Vorhandene war ungenügend. Das ist geschehen im ersten und zweiten Band der Festschrift zum 75jährigen Bestand der „Stella Matutina“ in Feldkirch (1931; I 91—138 und II 103—147). Wir setzen diese Studien hier voraus (vgl. Schol 7 [1932] 97 f.).

Um für die Neugruppierung einen festen Boden zu gewinnen, ist von Adam Pastor auszugehen, weil er der folgerichtigste und unentwegteste Vertreter des beginnenden Unitarismus war. Diesen Mann selbst kann man aber nicht richtig fassen, ohne einiges über die Anfänge der Täufer und über Pastors geistige Ahnherren zu sagen. Damit ist der einzuschlagende Weg umrissen.

Die Ergebnisse der bisherigen Forschung werden vorausgesetzt; wir ergänzen sie; die bekannten Resultate erwähnen wir nur soweit nötig. — Weder Wotschkes „Geschichte der Reformation in Polen“ (1911) noch Karol Völkers „Kirchengeschichte Polens“ (1930) reichen aus, so unentbehrlich auch beide Werke sind. Wotschkes „Briefwechsel der Schweizer mit den Polen“ (1908) war grundlegend; seine zahlreichen Monographien zur Reformationsgeschichte sind beständig, wenn auch sehr kritisch, zu benutzen. Wir werden aber hier eigene Wege gehen.

II. Taufgesinnte als Widertrinitarier.

Die Täufer, die in Zürich im Jahre 1522, ihrem eigentlichen Geburtsjahr, auftraten, vereinigten in sich fünf Merk-

male: Sie forderten die Taufe der Erwachsenen; glaubten an unmittelbare prophetische, göttliche Befehle, die alle ihre Taten, welcher Art immer, rechtfertigten; anerkannten außer diesen inneren Führungen Gottes nur die Heiligen Schriften; eiferten um eine Rückkehr zu den apostolischen Zeiten, wie sie es verstanden, zu einer abgetrennten Gemeinde der Heiligen, zu Kindern des Geistes, frei vom Buchstaben, allein auserwählt — und leiteten so eine soziale Revolution ein. Jedes dieser Merkmale, zunächst für sich allein, dann aber auch in Verbindung mit dem einen oder anderen der übrigen Kennzeichen, findet sich bereits im 15. Jahrh. und sogar früher, mehrmals. Eine verhängnisvolle geschichtliche Verwirrung entstand seit dem 16. Jahrh. bis auf neuere Zeiten dadurch, daß man jeden, der die Kindertaufe ablehnte und die Erwachsenentaufe forderte, und gar wenn er in Verbindung damit eine Rückkehr zur apostolischen Einfachheit und Liebe herbeisehnte, zu jenen historischen Täufern rechnete, die von der Schweiz aus sich unglaublich rasch über Deutschland und Böhmen, die Niederlande und Frankreich ausbreiteten; warf man sie aber mit den kommunistisch-anarchistischen Gewalttäufern zusammen, geradezu ein Tummelplatz für Dilettanten, so war das Chaos vollkommen.

Um die Zeit und die Menschen zu verstehen, muß man verschiedene Gruppen nach psychologischen Gesichtspunkten sondern. Menschen wie Heinrich Niclaes und David Joris, zum Teil auch Münzer, waren ganz prophetisch-egozentrisch eingestellt. Schrift, Christentum, Christus selbst beurteilten sie nach ihren seelischen Erlebnissen, für die sie keinerlei Überwachung und Überprüfung duldeten. Glaube und Sittengesetz hatten sich nach ihnen allein zu orientieren.

Ganz anders stellten sich Männer wie Denk, Langermann, Marbeck, Entfelder, Bünderlin; das innere Wort des Geistes stand bei ihnen allerdings auch an erster Stelle; aber sie beaufsichtigten und überprüften es durch die Heiligen Schriften (so freilich, wie sie ihre Bibel verstanden) und vor allem durch ein anständiges Leben nach christlichen Grundsätzen.

In der Mitte zwischen beiden standen Leute, die man damals Libertiner nannte; aber nur eine Klasse unter ihnen. Sie

setzten an die Stelle des inneren Wortes Vernunftspekulationen über Gott und die Natur, denen sie Schrift und Sittengesetz unterwarf en. Von diesen letzteren aus muß man z. B. Servede verstehen, darf ihn aber ihnen nicht einfach gleichsetzen.

Eine weitere Gruppe ging von einer möglichst wörtlichen Erklärung der Heiligen Schriften aus, unter Ablehnung aller späteren dogmatischen Formulierungen und mit dem Bestreben, womöglich alle philosophischen Erklärungen zu umgehen. Diese Linie führt von Melchior Hofmann über Menno Simons und eine Reihe anderer Taufgesinnten zu Adam Pastor und damit zu den ältesten methodologischen Grundsätzen der Unitarier.

Aber auch vom Antitrinitarismus der zwei hauptsächlichsten Messiasse, Heinrich Niclaes und David Joris, führen schwach sichtbare Linien zum Lehrgehalt der Unitarier. Man darf sie somit nicht ganz übergehen. Da aber die Forschung über beide ziemlich abgeschlossen ist, genügen wenige Striche.

Bei beiden Männern ist vor allem ein rein seelischer Gegenstand zu berücksichtigen. Weil man ihn bisher ganz nebensächlich behandelte, konnte man den Antitrinitarismus dieser Propheten nicht richtig einreihen. Da sie sich selbst für die letzte Offenbarung Gottes an die Menschen hielten, beurteilten sie Christi Selbstbewußtsein nach ihrem eigenen; seine Vergottung kann nicht wesentlich höher, sie kann höchstens von einer etwas anderen Färbung als die ihrige gewesen sein; denn sie selbst verwirklichten ja den Gipfel der alten messianischen Verheißenungen. Alles das war weniger bescheiden als pathologisch. Wie sie selbst als Kunde Gottes an die Menschen von Ewigkeit her in Gottes voraussehendem und vorausbestimmendem Wesen gegründet und enthalten waren, so nahm auch Christus an Gottes Wesen teil. Nicht mehr. Während aber Joris, noch weit egozentrischer, sich über Christus erhebt, betont Niclaes mehr die Rückkehr zum Weltursprung, durch Christi und Herrn Niclaes' Vermittlung, d. h. das Eingehen zum völli gen Einssein des Menschen mit Gott.

Die volle Gleichgültigkeit gegen alle trinitarischen Formeln, die notwendig zur Auflösung des Inhalts führen mußte, das wenigstens war der antitrinitarische Einschlag eines Niclaes und seiner Gemeinde; von hier strömte denn auch ein negativer Einfluß auf die entstehenden und erstarkenden Unitarier über. Die Erweiterung der Basis der Messianität und des Prophetentums machten aber die „Eingottleute“ nicht mit.

Noch klarer in seinem Antitrinitarismus steht David Joris da. Aber eindeutig war seine Stellung zum Dreifaltigkeitsgeheimnis auch nicht. Schon durch die Verkündigung seiner eigenen Parallelstellung mit Christus löst er das Geheimnis auf. Am Hauptstück des Unitarismus, nur der Vater sei Gott im strengsten Sinne, hält er fest. In manchen Punkten seiner Christuslehre erinnert er lebhaft an Servede. In seinem „Twonder-boeck waer in dat van der Werldt aen versloten gheobenbaert is“ (Ausg. von 1551) spricht er über und gegen die Dreieinigkeit (I 53 A [224], II 2 A [158 ff.], II F [155], II 10 D, II 2 L usw.). So bemerkt er im zehnten Kapitel des 2. Buches (22 A) zu den Worten „Im Anfang war das Wort“: „Hier werden geen andere Personen dan alleen Godt unde sijn Woord, die een dinck sijn, ghenoemt, mit welcken wy ons vernoeghen unde bevreden sollen...“ An der gleichen Stelle redet Joris auch über den Heiligen Geist unter merkwürdigen Anlehnungen an Servede. So auch im elften Kapitel zur Menschwerdung.

Deutlicher verbreitet sich über die drei Personen das dreizehnte Kapitel (27 B): „Siet, die drye Personen, sijn drye wtgesonderde hooch verkoren Menschen Godes: die tot Hoofden of beghinseken in der Persoon, stadt of plaatse Godes ghedient hebben: Namelijck Moses, Helias, unde Christus: Die selvige beghindt unde voleyndt alle dinck int rechte wesen. Dat sijn drye Tabernakelen, die alle Goden, nochtan in een, tot een wtghesprocken werden: daer die drye aertsche Vaderen, unde oock die die Huppe Moysi een schoone ghelyckenisse van afschilderen.“ Im folgenden wird aber die Stellung Christi für die Menschheit nach Servet gezeichnet. Christus ist Mittelpunkt, durch ihn allein kommen wir zu Gott. In Kap. XVII ff. wird eine wunderliche Naturlehre skizziert; dann eine Unsumme über Engel, Teufel, den Antichrist, das Weltende und die Seelen (bis Kap. 47 einschl.), lauter wahnwitzig-krankhafte Träumereien; Adam und Eva, Christus, die Kirche, das Wort Gottes usw. erscheinen sodann in buntem Chaos (bis Kap. 60 einschl.). David Joris' ungeheure schriftstellerische Fruchtbarkeit, von Nippold 1863—1864 in noch nicht überholten Artikeln geschildert, heute von Lindeboom in seinen „Stieffkinderen van het Christendom“ (den Haag 1929; 209 ff.) kurz aufgenommen, muß man immer noch an der Anklageschrift messen: „Davidis Georgii Holandi Haeresiarchae vita et doctrina. Quandiu Basileae fuit: tum quid post eius mortem, cum cadavere, libris, ac reliqua eius familia actum sit. Per Rectorem et Academiam Basilien. in gratiam Amplissimi Senatus eius urbis conscripta. Witebergae 1559.“

Wir meinen heute freilich, Senat und Rektor hätten sich sorgsamer um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern und die Leiche des „Joannes a Brück“ ruhig in ihrem Grab belassen sollen. Immerhin hat das, was in dieser salbungsvoll-zornigen Schrift (C 6 ff.) über die Lehre Joris' gesagt wird, Quellenwert.

Diese Verwischung der Grenzen zwischen dem Christologisch-Messianischen und dem Phantastisch-Prophetischen, von Joris' Schülern bis zu höchstem fanatischem Wahn übernommen, bildete von einem Blickpunkt aus eine gewisse seelische Vorbereitung für jene Männer, die, an sich religiös nüchtern, aber dogmatisch-kirchlich uninteressiert, das rein Menschliche in Christus hervorhoben und ihn dem Adamssohn möglichst anglichen. Auch hier haben wir eine Stufe zum Unitarismus Adam Pastors. Um aber unmittelbar an ihn heranzukommen, müssen wir noch einige Worte über Melchior Hofmann (auch Hoffmann) vorausschicken. Mit ihm kommen wir immerhin auf eine nüchternere Linie. Was er in seiner „Ordonnantie Gods“ über Christus sagt, konnten mit Ausnahme der Verwandlungstheorie (das Wort in Fleisch verwandelt) und der Rechtfertigungslehre alle Sozinianer unterschreiben. Christus verkündigt seinen Aposteln, daß er „van sijnen Hemelschen Vader, alle Ghewelt, Macht, Craft, Gheest, Ghemoet ende Wille ontfanghen heeft, ende beerft, dat by een Coninck, Vorst ende Hertoch sy, inde Hemel ende opter Aerden“¹. Er ist der Mund des allerhöchsten Gottes (149), er ist vom Vater zum Herrn über alle Geschöpfe gemacht (ebd.). Von einer Gemeinsamkeit des Wesens mit dem Vater wird im ganzen Buch nicht gesprochen. Hofmanns Lehre ist allerdings streng christozentrisch. An einer Stelle (161) nur spricht er von Gott dem barmherzigen Vater, der sein eigenes, ewiges Wort in dieser Welt in das Fleisch gesandt hat; das Wort hat aber nicht Fleisch angenommen, sondern ist selbst Fleisch und körperlich geworden. Ob dieses Wort vom Vater verschieden war, ob der Sohn Christus erst als Mensch Sohn geworden ist, sagt er nicht. Auch wenn er vom Vater, Sohn und Heiligen Geist spricht (an einer Stelle 150), kann man nichts schließen. Es ist zum Teil die alte Terminologie, der aber ein neuer Sinn unterlegt wird. Am ausführlichsten spricht Hofmann über die Menschwerdung in seiner

¹ Melch. Hoffman, Die Ordonnantie Gods, De welche hy, door zijnen Soone Christum Jesum, inghestelt ende bevesticht heeft. — Erster Druck 1530. Nachdruck 1611. — Hier nach dem V. Bd. der Bibliotheca Reformatioria Neerlandica (1909) 145 ff. (obige Stelle 148).

Erklärung des Sendbriefes an die Römer². Hier kommt das Bild vom Tautropfen vor, der in der Muschel zur Perle wird. Im Straßburger Gespräch vertrat er die Ansichten seines Römerbriefes. Christus nahm nicht aus Maria Fleisch und Blut an; er ist „wt Gods mont door den heylighen geest int lijf Marie ontfangen . . . ende is in haer een lijflick, grijpelick ende sichtbaerlick woordt Gods gheworden“ (Bibl. Ref. N. V 243). Hofmann gebrauchte schon dieselben Vergleiche wie später Menno, die Wortumwandlung zu Fleisch sei so, wie Wasser durch Wunder zu Wein wurde (229). Ganz ausdrücklich lehrte Hofmann, daß in Christus nur eine Natur sei, nicht zwei (227 ff.).

Mehrere holländische Gelehrte haben sich mit Hofmanns Lehrstücken befaßt, W. I. Leendertz, A. Hulshof, F. O. zur Linden (deutsch). Ich glaube, daß man bei objektivem Durchlesen seiner Schriften zur Wahrscheinlichkeit kommt, er habe an keine Präexistenz des Wortes Gottes als Person geglaubt³; die Menschwerdung sei für ihn eine Wundertat des eipersönlichen Gottes gewesen, welche die wunderbare Geburt Christi bewirkte. Klar ausgesprochen hat aber Hofmann diese Ansicht nie. Meiner Ansicht nach lehrte Bünderlin ähnliches. In Hofmanns „Verclaringe van den gevangenen ende vrien wil des menschen“ usw. (auch nach einem deutschen Original übersetzt; nur in einem Exemplar der Utrechter Bücherei erhalten; Bibl. Ref. N. V 183—198) steht nichts über die Menschwerdung.

Der Übergang von der Menschwerdungslehre Melchior Hofmanns, Mennos und anderer zur Leugnung der Gottheit Christi vollzog sich sozusagen automatisch. Die Grundidee

² Die eedele hoghe ende troostlike sendebrief, den die heylige Apostel Paulus to den Romeren geschreven heeft, verclaert ende . . . wtgelecht. 1533 o. N. Das einzige Exemplar in der Bibl. der Doopsgez. in Amsterdam. Ausführliche Widerlegung im Büchlein: Die handelinge vander openbaerde disputacie, die ghehouden is . . . te Straesburch, teghen Melchior Hofman, door die predicanter der selver stadt . . . 1538. Es ist dies eine niederländische Übersetzung des von Butzer (1533) herausgegebenen deutschen Werkes, von dem man nur acht Exemplare kennt. Der holl. Text in Bibl. Ref. N. V 219 ff. Die Polemik gegen den Römerbrief 310 ff.

³ Bullingers Notiz über die Straßburger Disputation Hofmanns (Adversus anabaptistas libri VI, S. 65) beweist das freilich nicht. Auch nicht die Acta der Disputation zu Flensburg . . . Wittenberg 1529. — In Hofmanns „Auslegung der heimlichen Offenbarung Johannis“ (Straßburg 1530; vgl. Bibl. Halens. VII 200) stehen S. B VI und VII zweideutige Sätze. In der Schrift: „Das 2^{te} Capitel des Propheten Danielis ausgelegt“ (1526) scheint nichts Antitrinitarisches vorzukommen.

war ja doch die, daß in jedem Fall und unter allen Umständen das Personsein mit der individuellen Natur vollkommen, auch begrifflich, zusammenfalle. So wurde die Doppelnatur innerhalb einer Person in Christus unmöglich. Und wer nicht die magische Verwandlungstheorie der Gottheit in die Menschheit annehmen wollte, kam notwendig zur Ansicht, Christus sei bloßer Mensch.

Aus Hofmann nahm M en n o die Verwandlungslehre. Er wollte aber sonst stets die orthodoxe Trinitätslehre festhalten. Seine „Wandlungen“ sind so merkwürdig und verwickelt, daß sie hier keinen Platz finden dürfen. Man müßte eine eigene Abhandlung schreiben, wollte man sich mit Mennos Entwicklung, dem Schrifttum darüber und der Umstellung seiner Jünger, der Mennoniten, auseinandersetzen. Dem Zeitgenossen A d a m P a s t o r galt er als Verteidiger der Trinitätslehre. Dieser Unitarier war von Menno ausgegangen und hat sich später ganz von ihm abgewandt. Seine Bücher und Ansichten sind bei uns so wenig bekannt und berücksichtigt, daß eine eingehende Behandlung nötig erscheint.

III. Adam Pastor(is).

Den Taufgesinnten Adam Pastor, eigentlich Roelf (Rudolf) Martens, nennt man wohl den „ersten Unitarier“. Unsere Arbeiten in der Feldkircher Festschrift schränken diesen Titel ein. Er war aber zweifellos im 16. Jahrh. einer der konsequensten Vertreter der Ansicht, der Vater allein sei im strengen Sinne Gott. Fausto Socinis und seines Anhangs Zugeständnisse, Christus sei durch Machtmitteilung zu Gott gemacht und deshalb anbetungswürdig, hat eigentlich schon Pastor als unmöglich nachgewiesen. Auf ihn gehen denn auch die Non-Adoranten zurück, die einzig folgerichtigen Unitarier, die Christus nicht anbeten wollten, ein Palaeologus, Davidis, Budny.

An erster Stelle steht ein Buch Pastors: *Underscheit tuschen rechte leer unde valsche leer der twistigen articulen, de hyr vor angetekent syn: dorh A. P.* Beigefügt ist diesem Büchlein eine titellose Schrift, die der Herausgeber S. Cramer (Bibl. Ref. N. V 361—581) mit Recht „Disputation van der

godtheit des V., S. unde H. G.“ nennt. Nach *P a s t o r* (in der *D i s p u t a t i o n*) ist Gottheit und Menschheit verschieden wie Himmel und Erde. So habe sich Christus selbst stets von Gott abgesondert. Aber der Vater ist in ihm und bleibt in ihm, des Vaters Wort, Wille, Gemüt und Sinn, Kraft und Wirksamkeit; auch des Vaters Seligmachung und Versöhnung. Wenn man von Christi Gottheit spricht, so meint man nur das und darf sich nichts anderes darunter denken. Auch Jesus selbst habe nicht höher von sich gedacht (517—519).

Pastor streitet dann mit zahllosen Bibelstellen gegen Mennos „Fundament Boek“. Es gibt einen unsterblichen Gott, den Vater, und einen sterblichen Gott, den Sohn. Das sei Mennos falscher Wahn (Pastor mißversteht Menno vollkommen). Er widerspricht diesem Satz mit einer Wolke von Texten. Wenn Gott in der Mehrzahl von sich spräche, so ist das nur eine Ausdrucksweise der Bibel (bis 525). Im folgenden wird das ermüdend und zwecklos breit ausgesponnen (525 ff.). Christus ist Gottes Weisheit uns, nicht sich (527). Gewiß sei zu glauben, daß Gottes Wort im Anfang war, bei Gott, und daß das Wort Gott war. „Nu vinde ick nicht yn de gantze Bibelen, dat darinne stat van ein personlick wort, dat nicht einmal gespraken ys, noch inwendich noch uthwendich“ (528). Durch das „Wort“ ist alles gemacht in demselben Sinn wie durch Gottes Sprache „Es werde Licht“. Wort ist Wirksamkeit. So ist es denn klar, daß Gottes „Wort“ stets bei ihm war, „wente Genesis I stat ock nicht, dat Hemmel unnde Erde geworden sy sonder sprecken“ (529). Also auch hier die Theorie, die uns so oft begegnet, „Wort“ stehe stets im gleichen, unpersönlichen Sinn. In der Schrift stehe nirgendwo, daß „de Soene den Vader gelyck ewig ys“ (530). Die Schrifttexte werden wunderlich dialektisch umgedeutet (531). So z. B. „Alle dingen synt dorch em, steiht nicht dorch em: sunder. Dorch dat sulve, yn allen uprechten Testamenten..., noemliken, datsulve wort“ (im obigen Sinn) (533). Dann werden von M(enno) eine Menge Gegentexte aufgeführt und von Pastor in recht willkürlicher, jeder strengen Methode baren Exegese widerlegt (533 ff.). „Phil. II stat, gestalt Gades, welcker ys nicht so vele gesecht, als Godt sulven, ock nicht so vele als, he ys even datsulve dat Godt ys.... Unde dar sick Christus (yn) ein ander gestalt apenbarde, do was he geen ander Mar. XVI. Do he de gestalt des knechtes an nam, do blef (he) allikewal de Here Phil. II.... Alsus gelt das wort gestalt Gades: nicht mehr dan gedaente [Aussehen, Form] off bilnisse Gades“ (537). Wir sollen ja alle „gestaltnisse des belde Gades Genes. I“ sein (537). Wie Engel und Menschen, die ein Teil von Gott sind, nämlich sein Wort und sein Besitz, um dieses Teilseins willen Gott genannt werden, so ähnlich auch Christus (540).

Wie Pastor Schrifttexte zusammenfügt und gegeneinander stellt, sieht man in einem ausnehmend auffälligen Beispiel aus seiner Deutung des

Namens Emmanuel⁴. Auf den Einwand (542), Jesus könne als bloßer Mensch (ein puer mensche) mit seinem menschlichen Blut niemand seligmachen oder reinigen, antwortet Pastor merkwürdig sophistisch (a. a. O.): „Wen sal ick hir geloeven? juw off Paulo? Paulus secht, de mensche Christus Jesus sy desulve midler, de sick sulven gegeven hefft tho eine vorloesinge vor vele 1 Tim. II. Averst na juwen reden most men seggen, de Godt Christus Jesus.“ — Ganz charakteristisch ist Pastors Erklärung zum Bekenntnis des Apostels Thomas (Ih. XX): „Mein Herr und mein Gott.“ Das sei ja der erste grammatischen Fall, sagt er; und dieser Nominativ beziehe sich auf die dritte Person, also nicht auf den, zu dem man spricht, sondern auf den, von dem man spricht. Diese köstliche grammatische Spielerei wird so formuliert (544): „Dat Thomas tho Christum sprack, dat ys recht: dar hebbe ick nuwerde tegen gespraken: Averst dat ick gesecht hebbe, da se nha den Bockstaven up einen anderen (dan de, dar de worde tho gespraken sint) vorstan werden. Unde dewile gy hyr van so grote Sünde maken: so frage ick. Secundum Grammaticam, unde na de Litter, off nha den Bockstaven: ys dat nicht ein dinck. Ich mene, Ja. Is dan ock dat Wordt, Deus meus, op Dûtsch mynn Godt: nicht nominativus? Dith frage ick, secundum Grammaticam, dat ys, na de Litter off Bockstaven. Noch frage ick, secundum grammaticam: Is nominativus nicht tertia Persona, offte up Dûtsch, de derde Person, dar men nicht tho sprekt, sunder dar men van sprekt? Ich mene, Ja.“ So sei es auch hier. „Off dan solcke Worde all rede anders genamen worden, so ys dat yo nicht, secundum Grammaticam, off na de litter.“ Das Pauluswort im Kolosserbrief 2, in Christus wohne die Fülle der Gottheit leibhaftig, beweise auch nichts, meint Pastor, denn Gott wohne auch inmitten der Kinder Israels, er wohne in unseren Herzen durch den Glauben, und dennoch sind diese Behältnisse nicht Gott selbst (546). — „Alie Gewalt“ bei Matth. 28 sei nicht Allmacht, „nicht Almogentheit, sonder alle Gewalt: de Almächticheit is em nicht gegeven“ (547). — Sobald man Pastor einen Einwand bringt, der sich nicht unmittelbar auf die Schrift stützt, lehnt er ihn ab. „Ick geloeve der vernuft nicht, bringet des Schrifft, und bewyset solckes“ (549).

Von besonderer Wichtigkeit sind die Ausführungen (549 ff.), die Pastor gegen „B.“ richtet, der von Christus sagt, er habe eine Macht, Kraft, Majestät, Klarheit und göttliche Herrlichkeit von Ewigkeit und sei mit dem Vater ein Gott und

⁴ 541: „Immanuel ys wal so vele gesecht, also: Godt mit uns. Averst daruth volget nicht, das de den namen hefft, sy de sulve Godt, de mit uns syn sal: so wy miß em syn: II Para. XV. Also Samuel, is ock so vele gesecht, als syn nam (is) Godt. De meni(n)ge ys nochtans nicht, dat Samuels name sy Godt: sunder sin Name, darvan de moder dith kinds gebeden hadde, were Godt.“

ein Herr. In seinen Antworten unterscheidet er sich ganz wesentlich von den späteren Sozinianern. Er gibt nie zu, wie diese es tun, daß Christus auch Gott im wahren Sinne sei, wenn auch dem Vater untergeordnet (549—551). Denselben Stoff behandelt er nochmals am Schluß, wo er vom Sohn und vom Heiligen Geist nur zugibt, daß sie eines Geistes, Sinnes und Willens sind mit dem Vater (der Geist sei aber kein persönliches Wesen), doch nicht von gleicher Macht und Weisheit (578 ff.). Alle Argumente Pastors richten sich gegen ein Zweigottsystem, gegen die Annahme, Christus sei ein Gott neben und unter dem Vater (524 532 534 543 550 551). Er denkt hier aber auch anders als die späteren Unitarier, Blandata, Socin, Schmalz.

Das Hauptproblem, Person und Natur, umgeht er. Von S. 551—559 stellt er alle neutestamentlichen Stellen zusammen, an denen der Sohn sich auf den Vater beruft⁵. Eine Fundgrube für spätere Antitrinitarier.

Wenn sodann Pastor, trotz seines Einspruchs gegen die Vernunftgründe, von S. 560 an über die Gottheit des Heiligen Geistes redet und dabei die philosophischen Elemente, Wesen, Substanz, Person, Persönlichkeit, berührt, so ist er auch da ganz weit entfernt vom Substanz—Person-Problem, das in der damaligen wissenschaftlichen Welt erörtert wurde. Er hat auch über diese Größen seine eigenen Anschauungen und Definitionen, nach seinem Belieben. Der Heilige Geist ist ihm jedenfalls nicht Gott; nach langen Erörterungen erklärt er (560—572): „Ick geloeve dat de Vader ein sulfstendlich wesent is, ock de Soene. Averst de hillige Geist is gein sulfstendlich edder personlike wesent: sunder ist wal ein wesent, als ein ahem, blasinge off wint ein wesent is, und ich achte Gades ahem off blasing wal so hoech, dat men wal in des-sulvigen namen Doepen mach“ (573). Die massenhaften Schrifttexte, die er für seine Ansicht anführt, wurden von den Sozinianern niemals überboten. Des Menschen Seele, so philosophiert Pastor (562), ist, wenn der Mensch lebt, wie ein Atem und Wind. Nach dem Tode wird die Seele noch Geist genannt um der ersten Einblasung willen. Sie ist aber „dann ein geistlick wesent, dat levendich, vorstendich, unlyflick unde krefftich is“ (562). Gottes Geist aber könne von Gott nicht getrennt werden, also könne er kein abgesondertes, selbständiges, persönliches Wesen sein (ebd.). — Pastor führt bei dieser Gelegenheit aus, wie

⁵ 559: „Dith hebbe ick so lange achter volget, dat men ys mercken solde, dat de schrift averal vul ys, van solche getüchenisse, dat Christus (syns personlichen wesendes halven) ein ander ys dan Godt, off ein ander dan de Vader: unnde ys darumme nicht sulve Godt.“

Christus uns nicht über Gottes Wesen unterrichten wolle, sondern über die Anbetung Gottes in uns (563). Denn Gott sei alles in allem, er wirke und vollbringe alles in uns; aber Gottes persönliches Wesen könne man aus keiner seiner Wirksamkeiten und aus keinem seiner Namen erkennen (ebd.)⁶.

Wichtig sind Pastors Schlußbemerkungen über Christus (559 f.), weil sie zeigen, wie er jenseits aller philosophischen Beobachtungen steht und nicht einmal seine damaligen Gegner richtig verstanden hat. Er will nicht gelten lassen, daß Christus an vielen Stellen nur von seiner Menschheit, als Mensch, spreche. Sein ganzer Leib, der tot am Kreuze hing und im Grabe lag, sei doch nicht Gott, „unnde dath ys nicht de Godtheit Christi, sunder dat ys de menscheit Christi“ (559). Das Problem Gott—Mensch ist also nicht einmal berührt. Aber auch die Seele Christi gehöre nicht zur Gottheit, sondern zur Menschheit. Es bleibe also nur ein Ausweg übrig, wenn man an Christus=Gott festhalten wolle, daß man nämlich erkläre, die Menschheit Christi sei auch die Gottheit Christi. Damit würde aber nicht allein die wahre Menschheit Christi, sondern auch die wahre Gottheit Christi vernichtet. „Wentte wath de ware Godtheit ys, datsulve kan gene ware Menscheit syn: unnde wath eine ware off warhaftige Menscheit ys, datsulve kan nicht syn, eine ware Godtheit“ (560). Zwischen beiden sei ein Unterschied wie zwischen Himmel und Erde. Pastor mag da an Hofmanns und Mennos wunderliche Verwandlungstheorie gedacht haben. Die wahre Frage ist nicht einmal gestreift.

Im 2. Abschnitt von Pastors „Underscheit Tusschen rechte

⁶ 568: „Ick begere dat du erst bedencken wult, wo de Patres yn dese materie des Godtheits dat wort Person gebruket hebben, wente se hebbent nicht gebruket na flesches wise, gelyck men secht, des fursten Person, off ein ryck off arm Person, sonder se hebbent allene gebruket tho ein ander underschet der materien off substantien off werkinge des wesens. Erstmal luden gy off gy van dat wort Person, wat anders maken willen, darna heten gy ydt widerumme, substantia: welck ys ein sulfstendich wesent, unnde dat, na yuwen vorigen worden, dat (569) sulven levendich, verstandich unde krefftich ys, dat ys eine Person. hy ys ein wesent unde Geist gewest, gelyck als dat Wort Ruah off Pnefma, eder Spiritus, ludt: noemliken, sulck ein wesent, als de Ahem, blasinge off windt: ein wesent ys.“ So auch 572 ff. Er glaube an alle Geistspendungen, an allen Geistbesitz im Neuen Testament, aber diese seien ebensowenig eine Person als die Gnade (569—572).

leer unde valsche leer der twistigen articulen, de hyr vor angetekent syn“ (Bibl. Ref. N. V 361—516) findet man eine ausführliche Darlegung der Menschwerdung Christi (374 ff.). Er hält an der wunderbaren Empfängnis Jesu Christi fest (375 ff.). Die Theorie Hofmanns und Mennos wird abgelehnt, ohne Namensnennung der Urheber (375 ff.). Unmerklich geht er dann auf seine Ansichten über.

Dem Einwurf, daß Christus kein sündiges Fleisch annehmen konnte, begegnet er mit dem Satz: „Unde wat Adam sundige fleisch (so jdt so heten sal) nicht vormochte, dat vormochte dat unschuldige wort und de Godtlike natur yn em“ (382). Das wird aber alsbald erklärt: Christus hatte eine Natur mit Gott; unter Natur versteht er aber gleichen Willen, Geist, Gemüt, Begierden des Herzens, also ein vollkommenes Bild Gottes (383). Gewiß habe in Christus die Gottesfülle gewohnt; aber „de person, dar de gantze vulle der Godtheit lyffhafftich ynne waent, is sülve nicht datgene, dat darinne waent“ (385). Christus ist gestorben, Gott kann nicht sterben. So kann denn Christi Fleisch, das gestorben ist, unmöglich Gottes Wort gewesen sein (385). Und gleich darauf: „Were ock Christus Jesus Gades wort personlick na den fleische, so were he nicht Messias gewest, wente Messias is so vele als de gesalffde. . . . Unde Gades wort kan nicht gesalfft werden...“ (385).

So kommt Pastor wie von ungefähr auf seine Theorie und sagt hier nicht mehr darüber. S. 386 ff. sucht er Christus als alleinigen Erlöser und Seligmacher aus der Schrift zu kennzeichnen; sodann als den allein richtigen Mittler (391 ff.). Eine einigermaßen wissenschaftliche Auseinandersetzung versucht er nur mit „N.“ (Menno und Hofmann). An der ganzen kirchlichen Lehre der Dreieinigkeit, Dreipersönlichkeit, Wesenseinheit geht er einfach vorüber. Alles wird rein grammatisch aus der Schrift abgeleitet, wobei von vornherein das Geheimnis ausgeschaltet bleibt; nur der nüchterne Verstand hat das Wort, mit alleiniger Ausnahme der Empfängnis Jesu. Der „bloße Mensch“ Christus reichte aus, meinte er, um Vernunft und Schrift zufriedenzustellen, wenn es nur gelang, den Begriff „Gott“ so zu erweitern, daß auch Endliches und Menschliches unter gewissen Rücksichten mit dem Gottesnamen belegt werden könnte; wenn es vor allem gelang, das Johanneische Wort, das von Ewigkeit bei Gott war und Fleisch wurde, mit der sicher metaphorischen „Sprache des schaffenden Gottes“ zu identifizieren. Und so verwarf sich Pastor auf

die Schrift, die er offenbar fast auswendig wußte, und bemühte sich, alle Stellen in seinem Sinne aus- und umzudeuten. Er steht Davidis und Budny weit näher als Blandrata und Socin. Er ist konsequenter Unitarier.

IV. Von den Altunitariern des 16. Jahrhunderts zum Neuunitarismus.

Die Entwicklung des Unitarismus zwischen 1550 und 1567 ist noch bei weitem nicht aufgeklärt. Auch für den Osten nicht. Zumal die hauptsächlichste Frage bleibt ungelöst, wie die Dreigottleute unter den Antitrinitariern zu Eingottleuten (Unitariern) wurden. Man muß weit mehr als bisher das Schrifttum neben den Akten berücksichtigen, die psychologischen Momente neben den rein geschichtlichen. Die folgende Darstellung berührt das bereits Bekannte nur insoweit, als es zum Verständnis des Neugebotenen erforderlich ist. Sie füllt einige Lücken aus, muß aber viele andere offenlassen.

1. Die Altunitarier bis 1554.

Ein eingebürgertes geschichtliches Mißverständnis, das den raschen Übergang des Tritheismus zum Unitarismus um 1554 bis 1565 unverständlich macht, muß zuerst behoben werden. Fast alle schriftstellernden Unitarier des Ostens nach der Mitte des 16. Jahrh. bis 1580 waren zuerst Tritheiten oder Ditheiten aus der Schule Campanus' oder Gribaldo und Gentilis'; so Johannes Paulus Alciati, Blandrata, Gregor Pauli, Martin Czechowic, Franz Lismanino (?), Johann Niemjowski, Petrus Statorius sen. und andere. So gewöhnte man sich, den Tritheismus als eine Vorstufe zum Unitarismus anzusehen. Das gibt ein geschichtliches Falschbild. Der Tritheismus war nur eine kurze Episode, die mit dem italienischen Rechtslehrer Matthäus Gribaldo, nicht vor 1554, begann und zur Not ein zwölfjähriges Leben aufwies. Was dann übrigblieb, war ein literarischer Tritheismus mit einem geistig unbedeutenden Anhang. Die vorhergehenden Antitrinitarier, denen wir bereits zum Teil begegnet sind, waren meist Unitarier. Einige bezeichnet man freilich besser als Freigeister, deren Schriftdeutungen und Spekulationen aber den Unitariern dienlich waren. Auch von Servets Gedankengängen

konnte man viel leichter zum Unitarismus kommen als zu einem Dreigottsystem. Ein Einfluß des Dittheiten Campanus auf Servet ist nicht unmöglich.

Diese Dittheiten hatten einen doppelten Ursprung. Die einen gingen von Campanus aus, der immer Ditheit war. Andere lösten sich vom Tritheismus Gribaldos und Gentilis' durch Servets Einfluß ab, dessen Argumente sie annahmen, ohne sein System. Beide Gruppen glaubten an die Präexistenz Christi und leugneten die persönliche Gottheit des Heiligen Geistes⁷. Da es sich nun bald herausstellte, daß das Dreigottsystem und Zweigottsystem (Leugnung der Gottheit des Heiligen Geistes) im Kampf gegen das (alte) Dogma unhaltbar waren, ging man nach einigen Versuchen, einen neutralen Boden zu finden, auf den vor Gribaldo bereits festgegründeten, ja fertigen Unitarismus („Altunitarismus“ nenne ich ihn) zurück. Eine um so leichtere Aufgabe, als viele Beweisgänge der Trittheiten unmittelbar für die Eingottlehre brauchbar erschienen. Der Übergang vollzog sich also notwendig, automatisch, selbstverständlich. Der Tritheismus war nur eine kurzlebige Zufalls- und Zwischenerscheinung.

Sehen wir uns nun diese Entwicklung im einzelnen an.

Um sie in ihren Grundlagen zu verstehen, muß man auf den Bericht eingehen, den Lubieniecius in seiner Reformationsgeschichte Polens II 1 (38 ff.) über den Lehrgehalt der geheimnisvollen Vicenzer Versammlungen 1546 liefert. Er mag in mancher Hinsicht der Kritik nicht standhalten, wenn auch die Existenz dieser Zusammenkünfte feststeht. Lubieniecki schöpft aber hier, wie meist, aus einer Handschrift Budzinskis, der mit den ältesten Antitrinitariern Polens vertraut war und gut unterrichtet ist⁸. Wenn man nun dieses Budzinskische Bekenntnis mit

⁷ Unklarheit herrscht über Kazanowski (ob er je Unitarier wurde), Nikolaus Paruta (ob er je Tritheit war), Martin Krowicki (seinen Schriften nach überhaupt kein Antitrinitarier; aus seinem Brief an die Züricher, Nov. 1562, kann man nichts ersehen [Wotschke, Briefwechsel 156 ff. Nr. 264]). Er nahm aber an den antitrinitarischen Synoden teil, in Pielesznicy 1568; sein Name dort an 7. Stelle; in Belzyce 1569; Name an 12. Stelle; und zwar saß er unter den Unitariern, nicht unter den Trittheiten. Aber auch Goniądz saß damals unter den Unitariern [!]). Von Alexander Vitrelin und Johann Sommer weiß man nicht, ob sie früher Trittheiten waren. Von Stanislaus Pakleczka (Paclecius), Jan Albinus weiß man nichts Bestimmtes. Einen Brief Pakleczkas werden wir gleich erwähnen.

⁸ Wo Lubieniecki nicht aus unmittelbaren Quellen schöpft, kennt seine Unzuverlässigkeit keine Grenzen.

allem vergleicht, was wir sonst über die Entwicklung des Unitarismus wissen, ist das Ergebnis sehr klar. Ob es Vicenzer Gespräche waren oder nicht, erscheint ganz gleichgültig; der älteste Bestand ist es jedenfalls⁹.

Der ursprüngliche antitrinitarische Ausgang im 16. Jahrh. war nicht philosophisch, sondern biblisch. Man wollte die Ausdrücke ausschließlich behalten, welche die Schrift über Gott gebraucht, und alles übrige als „griechisch“ und „scho-lastisch“ ausmerzen. Damit verband sich aber alsbald, ob man wollte oder nicht, eine ganz bestimmte Theorie der Schrift-erklärung. Voraussetzung war die „Einfachheit“ und Selbst-verständlichkeit der Schriftberichte. Man versuchte demnach neue Deutungen, die alle Dunkelheiten als erfunden und hineingekünstelt leugneten, alle scheinbar entgegengesetzten Texte in möglichst einfacher Weise zu einigen versprachen. So redete man von dem einen Gott, dem Vater allein; von seinem eingeborenen Sohn Jesus Christus, einem wahren Menschen; aber keinen bloßen Menschen, da er auf wunderbare Weise zur Welt gekommen, der Menschheit Haupt, Welten-richter, Herr über alles sei; die an ihn glauben und sittlich leben, werden von Gott gerechtfertigt.

In dieser ältesten, vorsichtigen und vieldeutigen Fassung, die mit philosophisch-terministischen Gedankengängen nichts zu tun hat, war bereits der Kern des späteren Unitarismus im Keim enthalten. Aber nur vereinzelte Antitrinitarier haben ihn in jenen ersten Zeiten in solcher Ursprünglichkeit ange-nommen und ausgebaut, vor allem, wie wir sahen, Adam Pastor.

Man darf sodann nicht vergessen, daß bereits um 1541 Schwenckfeld eine große Zahl Schriftargumente der „Neu-arianer“ (es sind unitarische Gedankengänge) gegen Christi Gottheit kennt. Wir lesen sie in seinem Epistolar (Edit. 1566); z. B. Brief 75 an Wolff Thalheusern vom Jahre 1541 (514 ff.); 76 an Georg S. (519 ff.); 77 nach Augsburg und Straßburg aus dem Jahre 1542; 1554 und in anderen Briefen (bis S. 629). Diese Theorien müssen also einige Jahre zurückliegen. Was aber Schwenckfeld in Schlesien genau

⁹ Die Kritik Trechsels (Antitrin. II, Beil. 1, 402—408) ist gegen-standslos, weil er die Hauptsache, die Altunitarier vor 1560, übersieht.

wußte, kannte man wohl einigermaßen in bestimmten Kreisen der anliegenden östlichen Gebiete. Auf der polnischen protestantischen Synode in Slomniki (Nov. 1554) war man gelegentlich der Thesen Stancaros auf Antitrinitarier aufmerksam geworden (Adr. Wengierski [= Regenvolscius], *Systema historico-chronolog. ecclesiarum Slavonicarum*, Utrecht 1652, S. 83). Für polnische Trittheiten war das zu früh. Es muß sich um Unitarier oder Servetianer handeln. Über Anhänger Servets in Polen schreibt auch Vitrelin von Pinczow aus im November 1555 an Kalvin (Opp. Calv. XV Nr. 2350). Ein Jahr später berichtet dasselbe Felix Cruciger in Briefen nach Zürich und an Musculus (Wotschke, *Briefwechsel* 47 ff. 56 ff.). Der Züricher Joh. Wolff (Wolph) weiß bereits im Febr. 1566 von vielen Sектen in Polen (ebd. 41 ff.). Auch Modrzewski erzählt aus eigener Anschauung in der Vorrede an den König von Polen vor dem 1. Buch seiner „*Sylvae*“ (Dezember 1565), wie vor „ungefähr“ 30 Jahren, also bereits zwischen 1535 und 1540, antitrinitarische Bücher (Servet) in geheimen Winkeln von einigen in seiner Heimat gelesen wurden. Servet war 1565 erst zwölf Jahre tot (1553). Seine ersten Werke stammen aus den Jahren 1531 und 1532. Auch Handschriften gingen von Hand zu Hand. — Solche Heimlichkeiten drangen erst nach 1546 an die breitere Öffentlichkeit; sie bereiteten aber umstürzende Bewegungen vor.

Claudius Allobrox, Haetzer, Camillus Renatus, Adam Pastor und einige Wiedertäufer, alle vor dem Auftreten Gribaldos, bereiteten den Unitariern, nicht den Trittheiten, die Wege.

Sicher ist der Zusammenhang freigeistiger (nicht atheistischer) Strömungen in den Niederlanden mit dem ersten Auftreten eines Antitrinitariers, dessen Ansichten zum Unitarismus, nicht zum Tritheismus, führten, in Polen 1546. Zwei Augenzeugen berichten uns darüber, Andreas Frycz Modrzewski in seinem Buch *Sylvae quattuor* (I 2, 2) und Budzinski in jener vielbesprochenen handschriftlichen Geschichte der Unitarier (Kap. 4), die allerdings kein Mensch nach Sandius gesehen hat. Im Anhang der „*Narratio compendiosa*“ des Andreas Wiszowaty finden wir die Berichte (Sandius, *Bibliotheca Antitrinit.* 216 f.).

Bei einem Gastmahl, das Johann Tricesius (Trzeciecki), ein Schüler des Erasmus, einigen Freunden in Krakau gab, trat ein Niederländer

(Belga) auf, der *Spiritus* hieß, und brachte Schwierigkeiten gegen die Dreifaltigkeit vor, aber aus der Vernunft, nicht aus der Schrift, ganz offenbar im unitarischen Sinn. Sandius (denn der Anhang ist von ihm, nicht von Wiszowaty) vermutet in diesem belgischen *Spiritus Adam Pastor*; Gründe dafür führt er nicht an. Ob er an „Adam“ (*Spiritus*) dachte? Pastor(is), Rudolf Martens, war freilich kein „Belgier“, sondern „Westfale aus Dorpen“ (d. i. wohl aus Dörpen a. d. Ems im damaligen Münsterischen Niederstift, im heutigen Hannover). Seine drei Bücher schrieb er im „sächsischen“ Dialekt. Wir haben das bereits gesehen. Allerdings war Pastor in Holland durch seine Polemik mit Menno Simons bekannt und erlangte dort seine Bedeutung. Die Chronologie seines Lebens macht einen Aufenthalt in Polen 1546 ganz unmöglich.

Nicht viel mehr Grund hat man, mit Zeltner (*Notae ad Ruari epistolas* 503 326) einen Holländer *Everard Geesteranus* zu nennen. Kühler wiederholt diese Behauptung in seinem Werk *Het Socinianisme in Nederland* (5) ohne jeden Beweis. Es kann sich schon gar nicht, wie er meint, um Everard Geesteranus handeln, den Vater der viel bekannteren Joannes und Petrus, die im 17. Jahrh. des Sozinianismus verdächtig wurden (*Acta Synodi nationalis Dordrechti a. 1618 und 1619. Dordrecht 1620 Nr. 7*). Die Geesteranus-Hypothese nahm in neuer Form I. G. de Hoop Scheffer auf: *Overzicht der geschiedenis van den doop bij onderdompeling (Verslagen en mededeelingen der koninklijke Academie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Tweede reeks, Deel 12, 119—170)*. Auf S. 156 ff. schreibt er über Trzeciecki (Tricesius), Modrevius, Adam Pastor und andere. Seine Ablehnung Adam Pastors als „*Spiritus Belga*“ ist wohl begründet. Daß er aber einen Geesteranus mit jenem *Spiritus* gleichsetzt, beruht nur auf der Namensähnlichkeit (*geest = spiritus*). Mit Recht verwirft er die Annahme, daß Evert Geesteranus bereits um 1546 in Polen gewesen sein kann. Der Rückzug auf den Großvater (!) ist allerdings eine durch nichts gestützte Waghalsigkeit.

Im vierten Kapitel seiner verschollenen handschriftlichen Geschichte erzählt Budzinski (Bibl. Antitrinit. 217), daß die ersten Hörer jener geheimnisvollen Andeutungen des belgischen „*Geistes*“ bei dem Tricesischen Gastmahl diese dornige Frage mit nach Hause nahmen. Ein für die damalige Zeit bedeutungsvolles Wort. Wir wissen aus demselben Budzinius, dem Lubieniecki hier folgt (*Hist. Reform. Polon. III 1 Anfang*), wie Stanislaus Lutomirski 1562 an 20 antitrinitarische Thesen¹⁰, die Budzinius einem Freund Jan Pustelnik geliehen hatte, begierig las, durch sie zum Widerpart der Dreifaltigkeit wurde und andere gewann. Auch hier handelt es sich um unitarische Thesen.

¹⁰ Von Laelius Socini oder von Nikolaus Paruta, wie ich glaube möchten.

Als freilich Johann Maczinski im März 1547 an Konrad Pellikan über die in Padua studierenden Polen schrieb, die zur neuen Religion neigten¹¹, wußte er selbst noch nicht, daß dort bereits um diese Zeit antitrinitarische Ansichten vorsichtig verbreitet wurden. In seinem Brief vom August 1550 an denselben erwähnt er den Einfluß *Lelio Socini*s in Wittenberg auf Melanchthon, ohne den Antitrinitarismus irgendwie zu erwähnen. Im Jahre 1551 kam Lelio selbst, was nicht zu bezweifeln ist, zum erstenmal nach Polen, ließ aber dort keinen stärkeren Eindruck zurück. Vorsichtig, wie er es zu sein pflegte, wird er wohl nur, seiner sonstigen Art gemäß, eine Menge zweifelnder Fragen, auch über die Trinität, hingeworfen haben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er bereits 1547 im geheimen ausgesprochener Antitrinitarier war, es aber öffentlich leugnete. Im Jahre 1551 wurden auch die ersten Polen in Basel immatrikuliert¹². Von den drei 1546/47 eingeschriebenen Italienern Bernardin Ochino, Franz Stancaro und Celio Secundo Curione war 1551 nur noch der dritte in Basel. An ihn und an Sebastian Castellio (Chatillon) schlossen sich viele Polen an. Curiones Werk (1553): *De amplitudine regni Dei* erschütterte, wohl gegen die Absicht des Verfassers, mit seinen pelagianisch-rationalistischen Grundlagen die christliche Offenbarung und die übernatürlichen Grundlagen des Christentums. Die späteren Unitarier lernten viel aus diesem Buch für ihre ethischen Anschauungen. Ob die polnischen Adeligen in Basel unmittelbaren antitrinitarischen Einflüssen von irgendwelcher Seite unterlagen, wissen wir nicht. Sie teilten wohl 1553 Curiones und Castellios Entrüstung über Servets Verbrennung.

2. Der Ursprung des Neutrithismus.

Die unglaublichste Verwirrung entstand seit 1554 durch den Einbruch der Spekulation Gribaldos in jene oben erwähnte

¹¹ Theod. Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen* (1908): Arch. f. Ref.-gesch. Texte u. Unters. Ergänzungsband III S. 5 ff. Die Briefe in der Zürcher Coll. Simleriana, aus der W. schöpft, sind manchmal ungenaue Kopien.

¹² Vgl. Stan. Kot, *Polacy w Bazylei za czasów Zygma. Augusta* (Die Polen in Basel zur Zeit Sigm. Aug.). In der Zeitschr. *Reformacja w Polsce* 1 (1921) 105—133.

Grundannahme einer einfachen Schriftsprache und auf die daraus ausgedeutete unitarische Theorie. Gribaldo versuchte eine neue spekulative Erklärung des Vater—Sohn-Verhältnisses. Alciati und Valentin Gentilis stützten sich auf Gribaldo und in vielen Punkten, mochten sie es noch so heftig leugnen, auf Servet.

Die merkwürdigen Widersprüche der älteren Antitrinitarier um Gribaldo und Gentilis sind nur verständlich, wenn man den Ausgangspunkt ihrer Polemik im Auge behält. Er war genau derselbe wie bei dem Abt Joachim, der vom 4. Laterankonzil (1215) verurteilt wurde und auf den sich die Antitrinitarier ausdrücklich beriefen. Der Gang der Erwägung war folgender: Wenn man neben drei Menschenpersonen, welche dieselbe menschliche „Wesenheit“ (= Natur) haben, die ja bei jeder dieser Personen mit dem individuellen Sein eins ist, eine allen dreien gemeinsame Wesenheit annähme, so hätte man keine Dreiheit, sondern eine Vierheit, eine hypostasierte Menschenidee. Dasselbe wäre bei Gott der Fall. Hier war also der absolute und der relative Gesichtspunkt im Unendlichen außer acht gelassen. Es war ein anthropomorpher Gedankengang. Man müsse also, meinten jene Antitrinitarier, die Gottwesenheit jeder der drei Individualwesenheiten so vollkommen gleichsetzen, daß zwischen den göttlichen Personen kein anderer Unterschied obwalte als die Art, wie sie diese ihre Wesenheit innehaben. Der Vater hat sie aus sich (er allein ist Autotheos, sagten Gribaldo und Gentilis); die anderen haben sie vom Vater; dem Wesensbesitz des Sohnes und Geistes fehlt also die volle Selbständigkeit, das wesenhafte Aussichsein. Trotzdem sind Sohn und Geist Gott, weil dies Aussichsein nicht die Natur selbst berührt, sondern nur die Art des Ursprungs andeutet. Und dennoch darf man nicht von drei Göttern reden, weil die vollständige Gleichheit des Willens, der Macht, der unendlichen Eigenschaften das „Einssein“ ausmacht; der Substanzunterschied zwischen Vater und Sohn begründet keine Zweiheit des Gottseins. Vater, Sohn und Geist sind substantiell verschieden, in der Machtfülle aber gleich, im Willen eins; unzertrennlich voneinander; und eben diese Gleichheit, Einheit und Unzertrennlichkeit nennt man Gottwesenheit; insofern bilden die drei zusammen ein Gottwesen¹³.

Man muß sich diese ursprüngliche Auffassung klarmachen, um zu sehen, wie die späteren Antitrinitarier rein logisch diese Theorie Gott = Macht nur auszubauen brauchten, um zur Leugnung der ewigen Geburt des Sohnes aus dem Vater vorzudringen. Denn wenn die Gottheit des Sohnes in nichts ande-

¹³ Eine gute Zusammenfassung der Lehrstücke Gribaldo-Gentilis' in der Schrift: *Impietas Val. Gentilis detecta* (in Bd. 9 der Opp. Calv. [Corp. Ref.] 361—420).

rem besteht als in der Mitteilung der Gottesmacht, wird die ewige Geburt vollkommen zwecklos. Dieser Weg war um so leichter einzuschlagen, als die Metaphysik der Gribaldianer und Gentilisten gewöhnlich nicht abgesondert und unverfälscht um Schüler warb, sondern meist in Verbindung mit unitarischen Vorgängern und mit Servet als einer Art Gegengift. Als Gribaldo Schüler Goniądz seinen Meister in Polen einführte, brachte er dorthin zugleich, wohl ahnungslos den Folgen gegenüber, den dort übrigens, wie wir sahen, nicht mehr unbekannten Servet. Auch Stanislaus Kokoszka, der arme Student, der 1557 in die Dienste Lelio Socinis trat, suchte Servets Schriften in Polen zu verbreiten. Als Lelioschüler war er natürlich Unitarier. Ein Gribaldojünger, Michael Zalewski, seit 1553 in der Schweiz, lernte dort 1554 oder 1556 Gribaldo kennen und folgte ihm nach Tübingen. Hier fiel er 1559 einem Mord zum Opfer und konnte seine Absicht nicht durchführen, ein antitrinitarisches Werk, das er bei sich trug, wahrscheinlich Servets „Restitutio“, nach Polen zu bringen (Kot a. a. O. 113; Wotschke, Briefwechsel 270 ff.). Dort wurde inzwischen eifrig für den Antitrinitarismus geworben.

Der in seinen Maßnahmen und Ratschlägen wenig glückliche Nuntius Lippomani hat leider einen ausführlichen Brief des Fürsten Radziwiłł aus dem Jahre 1556 nur zum geringsten Teil aufbewahrt (Bibl. Barb. N. 3845; Relacye Nuncyusów Apostolskich i innych osób o Polsce I [1864] 25)¹⁴. Über das Buch des Andreas Fricius Modrevius „De emendanda Re publica“ (1. Ausg. 1551; 2. 1554) war man in Rom unterrichtet und empört. Zur Sache der Antitrinitarier schreibt Lippomani an Di Palliano 7. August 1556 (ebd. 32 ff.). Er berichtet von ihnen (38 ff.), daß sie die Dreipersönlichkeit leugnen, den Erlöser nur als Mittler und Meister anerkennen und die Gottheit des Heiligen Geistes leugnen. Eine sehr interessante Mitteilung, weil unitarisch, nicht tritheistisch. In der kurzen Formel (37 Punkte), die damals auf der katholischen Provinzialsynode zu Lowicz aufgestellt wurde (ebd. 40), heißt es von Christus ausdrücklich, er sei wie Gott anzubeten, er sei die zweite Person der Gottheit, „esse illum advocatum et media-

¹⁴ Die Übersetzung dieser Nuntiusberichte ist von Rykaczewski. — Vgl. auch: Monumenta Polonica Vaticana 4: I. A. Caligarii, Nuntii Apostolici in Polonia, Epistolae et Acta 1578—1581. Ed. L. Boratyński (1915); Commandones Korrespondenz mit K. Borromäus (übers. von Malinowski, Wilna 1851); Korzeniowski, Orichoviana (Krakau 1891); aus den Scriptores rerum Polonicarum (Krakau 1872 ff.) Bd. 7 10 14 15 17.

torem nostrum secundum humanam naturam, qua minor est Patre, secundum Divinam vero aequalem esse Patri“ (Nr. 5); also mit ausdrücklicher Spalte gegen Stancaro-Gegner und Antitrinitarier. — Die Stellungnahme Lippomanis wird uns aus folgender Erwägung ganz klar. Gribaldo hatte keine größere Schrift über seinen Tritheismus herausgegeben. Goniądz, sein Schüler, schöpft nur aus mündlichen Unterredungen mit seinem Lehrer oder vielleicht aus handschriftlichen Notizen; so auch Michael Zalewski. Beide sahen den Unterschied dieser Lehre von der Servetianischen nur undeutlich. Gentilis aber schrieb seine Hauptbücher erst nach 1558. Er wird sie wohl zuerst bei seinem Besuch in Polen 1562 (oder 1563) mitgebracht haben. Damals suchte man aber in Polen bereits nach Brücken zwischen dem Tritheismus und Unitarismus. So erklärt sich die schwankende Haltung Goniądz', etwas später Blandratas und Paulis, die sich Tritheisten nannten, aber mit Gribaldo nicht viel mehr gemein hatten als die Ansicht von der Präexistenz des Wortes: Der Tritheismus war eine sehr dehbare Formel. Schon in seinen Anfängen in Polen war er nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt am Arbeiten. Servetianische Ansichten, wohl auch die des Claudius Allobrox und der anderen heute verschollenen Antitrinitarier, die Schwenckfeld gekannt hat, ließen nebenher.

Auch der Mann, der den Gribaldo-Gentilismus in den Osten einführte, war kein reiner Tritheit, obwohl Trittheitenführer. Die Mittellage zwischen Tritheismus und Unitarismus begann sich bereits 1555 zu bilden.

3. Zwischen Tritheismus und Unitarismus.

Seit 1555 war in Polen Peter a Goniądz (Gonesius, Gonedijs, Conysa [!]) Trittheitenführer. Er hatte 1554 Vorlesungen in Padua als „Explicator sophisticae“ gehalten (Riccobona Ant., De gymnasio Patavino commentariorum libri sex, 1598). Damals war Matth. Gribaldo nicht mehr dort; aber seine Anhänger konnten Goniądz einführen. Auf seiner Schweizer Reise wurde er mit Antitrinitariern bekannt und suchte Gribaldo in Tübingen auf.

Seine Bücher sind teils untergegangen, teils sehr schwer zu erreichen. Hieronymus Zanchi hat gegen eine seiner lateinischen Schriften eine „Antwort“ geschrieben (Operum theologicorum Tom. 8 [1613] 533—551): „Hieronymi Zanchii adversus blasphemum Petri Gonedi libellum Responsio.“ Er nennt Goniądz' Buch richtig: „Doctrina pura et clara de praecipuis Christianae religionis articulis contra Sabellianorum,

Ebionitarum, Nestorianorum et aliorum Haereticorum impia et perplexa sophismata, ex puro et expresso Dei verbo collecta idque secundum veterem eius illustrationem.“ In den vier Kapiteln dieses Buches (um 1562) legt Goniądz größeres Gewicht auf die Vernunftgründe als auf die Schriftbeweise. Auch scheint ihm an der Präexistenz des Wortes nicht so viel zu liegen. Sein Hauptangriff gilt dem nizänischen Homousios und dem Lehrgehalt des athanasianischen Credo. Wenn die Schrift von Gott spreche, meine sie nur den Vater, den Obergott; Götter seien auch Sohn und Geist, aber nur durch Mitteilung; diese Vielheit widerspreche nicht der Bibel. In Christus seien nicht zwei Naturen. Gonedzius scheint, ähnlich wie Hofmann, eine Verwandlung des Wortes in den Menschen Christus anzunehmen. Dann brauche man keine „communicatio idiomatum“. Gonedzius’ Lehre ging also von Gribaldo aus, bahnte aber bereits dem Unitarismus bequeme Pfade. Die Bezeichnung „Gott“ wurde vieldeutig und damit auch auf einen bloßen Menschen anwendbar.

Ähnlich scheint der Inhalt des dickeleibigen Buches (*grandis liber*) gewesen zu sein, das Goniądz nach dem Zeugnis Melanchthons und zu dessen Entsetzen aus Italien mitbrachte und in Wittenberg vorzeigte¹⁵. Die Rede, die er vor der Wittenberger Reise auf der Secyminschen Synode (21. bis 25. Januar 1556) hielt (*Lubieniecki II, VI* 111 ff.), bestätigt die Ausführungen Zanchis und Melanchthons. Der eine Gott, der Vater, sei aller Dinge Schöpfer; der Sohn als Sohn sei geringer als der Vater, von dem er alles empfangen habe. Trotzdem sei auch der Sohn Gott, denn er sei der uranfängliche Logos, der sich zu Fleisch verwandelt habe in Maria. Dreipersönlichkeit, gleiche Wesenheit, Eigenschaftsteilnahme seien Erfindungen des Menschenhirns.

Der Pariser Theologe G. Genebrardus kennt auch das Buch Goniądz’ gegen die Sabellianer; er hält es allerdings irrtümlich für ein Werk des Gregor Pauli, dessen „*Tabula*“ er übrigens besaß. Er erwähnt Goniądz-Pauli zweimal in seinen gelehrten drei Büchern „*De S. Trinitate*“ (Paris 1569) S. 27 und 87. Goniądz erklärt es für eine durchgehende Regel in den Heiligen Schriften, „daß der Vater allein gemeint ist, so oft der Name Gott absolut steht, sowohl im Alten als im Neuen Testamente“. Der Ausdruck Wesenheit (*essentia*) sei von Mercurius Trismegistus übernommen und fälschlich in das christliche Dogma hineingetragen.

¹⁵ Coll. *epistol. Phil. Melanchthonis ad Camerarium S. 701* (Corp. Ref. VIII 677). Vgl. auch drei Briefe Mel. vom Sept. 1556 an Hardenberg, Besold und Vincentius (ebd. 845 ff.).

Goniądz bemühte sich freilich auch, auf den oben berührten Standpunkt der „Einfachheit“ zurückzukehren, den die Altunitarier betont hatten. Gewiß, er kannte und schätzte Servet, führte ihn ein, aber benutzte ihn doch nur in gewissen einfachen, negativen, der Schrift entnommenen Einwänden gegen das Trinitätsdogma. Nur solche Schriftdeutungen nahm er auch aus anderen zeitgenössischen Versuchen, zumal wohl aus Gribaldo. In seinem Buch gegen die Sabellianer erklärt er, daß ein Dogma, das dunkel ist, schon deshalb falsch sein müsse. Diese Methode verteidigt er in der eben erwähnten Rede auf der Synode in Secymin. Die Schrift sei wörtlich und gleichsam naiv zu nehmen. Mit Hilfe dieses Grundsatzes verteidigt er die Präexistenz des Logos, denn die stehe klar im Johannesprolog. Unter Präexistenz konnte sich freilich jeder denken, was er wollte. Den Prolog künstlich und in einer bestimmten Richtung zu deuten, widersprach der „Einfachheit“. Das Wort: „Ehe Abraham war, bin ich“, müsse man auch einfach nehmen, wie es da stehe. „Der Vater ist größer als der Sohn“; das sei schlecht-hin wörtlich zu verstehen (114). Weil die Schrift nicht *ausdrücklich* sage, der Sohn sei wesensgleich mit dem Vater, müsse man das als leere Formel betrachten. Sie sei ein „Hirngespinst“ wie alle trinitarischen Ausdrücke (115). Die Schrift müsse so schlicht-naiv gedeutet werden, daß „ein Elefant in diesem weiten und tiefen Strom schwimmen und ein Lamm darin spazieren gehen könne“ (112). Die alte „Fischer-einfalt“ müsse wieder aufkommen. So genüge denn der Name „Sohn Gottes“, der Glaube an „einen Gott“, an einen Welterlöser, der auch Gott sei, an ein ewiges Wort, in Fleisch verwandelt (114 f.).

Diese merkwürdige Einstellung auf Einfachheit und Wörtlichkeit, die wir oben als methodische Grundregel der Exegese bei den ersten Unitariern bezeichneten und hier bei Goniądz als Theorie, die er ständig in seinen anderen Ansichten verleugnet, wiederfinden, muß man genau im Auge behalten, um die unsichere und zweideutige Ausdrucksweise richtig einzuschätzen, die damals ganz allgemein bei Trittheiten und Unitariern in Anwendung kam.

Es wurde, nachdem die ersten Synoden die vollkommene Aussichtslosigkeit eines Ausgleiches bewiesen hatten, außerdem der Weg versucht, gewisse neutrale Formeln zu gebrauchen, unter denen sich jeder über das Geheimnis der Dreifaltigkeit denken konnte, was immer er wollte, und die man nicht näher erklären durfte. Dieses unmögliche Kompromiß konnte sich natürlich nicht lange halten. Es war ein Verstandesopfer, das kein denkender Mensch auf die Dauer aushielt. Gerade jetzt kam ein Italiener nach Polen, ein Arzt, Georg Blandrata, der sich mit größtem Eifer dieses Kompromisses annahm. In der Schweiz galt er als Anhänger

Gribaldos und Gentilis'. Das hatte ihm die heftigste Gegnerschaft Kalvins und der Züricher zugezogen. Er hatte 1558 Fragen an Calvin gerichtet, den er höchst ehrerbietig als Meister bezeichnet (Treichsel II 467 ff., Beil. XV). Sie neigten mehr nach der unitarischen Richtung hin als nach der tri-theistischen. So auch ein anonymes „Schediasma“ von ihm oder einem anderen (ebd. 469 ff.). Calvin antwortete 1558 sehr obenhin und oberflächlich (Opp. IX 321—332). Lubieniecius erwähnt (II, VI 126) einen Züricher Brief des Petrus Martyr an einen Genfer Minister vom 11. Juni 1558, in dem dieser den Blandrata beschuldigt, er führe die Monarchie in die Gottheit ein und räume dem Sohne nicht dieselbe Wesenheit wie dem Vater ein. Wir hätten also damals bereits bei Blandrata einen Versuch, über Gribaldo hinauszukommen auf der Linie zum Unitarismus. Zunächst aber tritt er als Tritheit auf. Ob aus Überzeugung oder aus Opportunitätsgründen, wissen wir nicht. Blandratas unitarische Neigungen verwundern uns nicht, wenn wir bedenken, daß er seine Polenreise in Begleitung Lelio Socinis machte, dessen ganz im unitarischen Geiste abgefaßte antitrinitarische Sammelmappe damals bereits wohl zum größten Teil (er starb 16. Mai 1562) abgeschlossen war.

Lelio hatte vor drei Jahren an Joh. Wolff einen Fragebogen über das Geheimnis der Dreifaltigkeit im unitarischen Sinne geschickt (Hottingerische Sammlung auf der Kantonalbibl. Zürich V 332); Wolff antwortet am 10. August 1555 und sucht Lelios Zweifel zu lösen (Hottinger, Hist. Eccl. N. Test. IX 437 ff.; beides bei Trechsel II 176 ff.). Um sich von allem Verdacht reinzuwaschen, unterschrieb Lelio am 15. Juli 1555, zweifellos gegen seine Überzeugung, eine große, hochorthodoxe Erklärung, die er selbst aufgesetzt, sein rechtgläubiger kalvinischer Freund Bullinger wohl ein wenig geebnet hatte. Sie findet sich in einem beruhigenden Brief Bullingers an den mißtrauischen Giulio Milanese (Hottinger IX 417 ff.; abgedr. bei Bock II 597 ff.). Giulio, der Lelios Unaufrechtheit durchschaute, beruhigte sich indes nicht, wie man aus einem Brief vom 5. November 1555 sehen kann (Bock II 603 ff.). Er kannte ihn vielleicht schon von Italien her, wo Lelio den etwas sagenhaften „Collegia Vicentina“ (1546) angehört haben mag. Sein Einfluß in Polen mußte die niemals ausgestorbene unitarische Bewegung fördern. Aber klug, wie er immer war, scheint er nur äußerst vorsichtig im vertrauten Kreis gearbeitet zu haben. Man hört wenig von seiner „unitarischen“ Wirksamkeit in Polen.

Das Jahr 1558 war von unheilvoller Entscheidung für die reformierte Kirche Polens. Auf der Pinczower Synode trat der Mantuaner **Franz Stancaro** mit seiner Mittlertheorie von neuem hervor, die er schon seit mehr als zwölf Jahren verteidigte und mit der er bereits 1553 Ungarn beunruhigt hatte. Auch in Pinczow fand er Fürsprecher und Gegner; zu einer Einigung kam es nicht. Lubieniecius (II, VI 117) stützt sich bei seinem Bericht auf eine Mitteilung des älteren Andreas Lubieniecki, die Glauben verdient¹⁶.

Stancaro wird von den Zeitgenossen aller Richtungen und Parteien als überaus zanksüchtig und fanatisch geschildert, freilich auch von seinen Gegnern mißhandelt und verleumdet. Trinitätsgläubig war er immer. Seine Theorie, daß Christus nur seiner menschlichen Natur nach Mittler sei, war an sich uralt, von den bedeutendsten Vätern und Theologen verteidigt. Sie beruhte aber bei Stancaro auf einem theologischen Mißverständnis. Er unterschied nicht genug zwischen den Werken und dem Verdienststand der Mittlerschaft Christi; er schloß in einseitiger Übertreibung auch die indirekten Einflüsse der göttlichen Natur, ja, wie es scheint, in zornigen Stunden (denn bei ihm war alles Leidenschaft) auch die der göttlichen Person aus und gebrauchte dabei Ausdrücke, die ihm von seinen Gegnern die allerdings ungerechte Anklage auf eine stattliche Reihe trinitarischer Häresien einbrachten. In seiner „*Disputatio de Trinitate*“ vom 20. Juni 1551 spricht er von seiner Ansicht noch nicht; wohl aber im folgenden Jahre (1. Februar) auf einer Küstriner Synode. Seine *Confessio* vom gleichen Jahre (Wotschke a. a. O. 607 ff.) ist an sich genauer und der altchristlichen trinitarischen Auffassung der großen Kirchenväter angepaßter als die seiner Gegner. Wenn er von Trideiten bereits seit 1552 spricht (vgl. z. B. Wotschke 487 ff. Anm. 3), so meint er natürlich nicht Gribaldo-Gentilisten, sondern seine rechtgläubigen Gegner, denen er ein gerütteltes Maß verschiedener Ketzereien andichtete, sobald sie ihm seine Mittlerhypothese nicht zugaben. Der Ausdruck Tritheit (Trideit) ist uralt und bereits in Suidas' Lexikon aufgenommen.

Um Stancaro erhob sich seit 1558 ein erbitterter Kampf. Man warf ihm damals wie heute vor, die protestantische, besser

¹⁶ Über Francesco Stancaro schrieb ausführlich Th. Wotschke in der Altpreuß. Monatschr. 47 (1910) 465 ff. 570 ff. Nicht richtig sind aber die von ihm hier und in seiner Arbeit über Chr. Thretius (ebd. 44 [1907] 1 ff. 151 ff.) hergestellten Zusammenhänge zwischen den Trittheiten und Stancaro (vgl. zumal „Thretius“ 156 ff.). Auch ist leider trotz Wotschkes genauem Forschen über das älteste Schrifttum Stancaros keine Klarheit erzielt. Die dogmatische Frage um Stancaro behandelt Wotschke nicht klar und einleuchtend. So bedarf es hier zahlreicher Verbesserungen und Ergänzungen.

gesagt die kalvinische, Kirche Polens zerrissen zu haben. Das ist in gewissem Sinne wahr; und dennoch wurde das eigentliche geschichtliche Bild bis jetzt nicht richtig gesehen.

Da sich alle Parteien in der Bekämpfung des Stancarismus einig waren, hätte man eher an eine Fronteinheit als an einen Zwiespalt denken müssen. Die Synodalgeschichte der Zeit und der Briefwechsel der Polen mit den Schweizern beweisen allerdings, daß seit 1558 der Streit um Stancaro laut tobte; man sieht aber auch deutlich genug, wie gern diese Meinungsverschiedenheit von Antitrinitariern vorgeschenben ward, nur um der Vorherrschaft des Vaters über den Sohn, der monarchischen Idee in der Gottheit, zum Siege zu verhelfen.

Die äußere Geschichte der Polemik gegen Stancaro ist oft genug geschildert worden. Ausführlich von Wotschke (Reformation in Polen 179 ff.). Dagegen wurde niemals genügend hervorgehoben, daß diese Polemik von seiten der langsam zum Unitarismus abschwenkenden Trittheiten, seit 1559, eigentlich nur ein Vorwand war, ihre Hauptthese vom Vorrang des Vaters herauszuarbeiten. Die Antitrinitarier verschiedener Richtungen wollten sich vor allem auf diesen Satz einigen. Der Hauptgegner schien ihnen Stancaro zu sein. Die Mittlerschaftsthese an sich war ihnen ganz gleichgültig.

Der bisher immer unrichtig geschilderte Gang der Entwicklung verlief folgendermaßen. Die schwach begründete Theorie lutherischer und Schweizer Theologen, Christus sei auch einer göttlichen Natur nach unmittelbar Mittler, ist, mit den Anfängen der Stancaroschen Meinung verglichen, zunächst großenteils ein Wortstreit, wie Frycz Modrevius in seinen drei Büchern *De Mediatore* (Basel 1562) S. 11 19 21 richtig bemerkt¹⁷. Wenn aber Josias Simler im folgenden Jahre in seiner „*Responsio ad maledicu[m] Francisci Stancari librum*“ (Zürich 1563; Abschnitt 2 3 7) weitgehende Unterschiede der beiden Ansichten betont, so hat er von einer anderen Seite her ebenfalls recht. Beider Parteien Standpunkte hatten sich verschoben im Feuer einer ungemein leidenschaftlichen Polemik. Stancaro lehnte zu stark alle Ein-

¹⁷ Ein von Wotschke (Stancaro S. 570) erwähntes, dem Modrzewski zugeschriebenes Buch aus dem Jahre 1561 „*Narratio historica eorum, quae per Stancarum iam denuo in Pinczowia sunt acta*“, nur in der Bibl. in Dzików (Tarnowski) vorhanden, ist nicht von Modrzewski.

flüsse der göttlichen Natur, ja sogar der Person, ab; die Schweizer und Lutheraner begannen ihre willkürliche Theorie von einer Mittlerschaft des Wortes vor der Menschwerdung mit merkwürdiger Aufregung zu verfechten¹⁸. Und eben hier liegt der Angelpunkt des Stancaroschen Streites als Werbemittel der Antitrinitarier. Der Mantuaner betonte mit vollem Recht, daß aus einer ewigen Mittlerrolle des Logos dem Vater gegenüber ganz offenbar ein Vorrang des Vaters abzuleiten sei. Die dialektischen Kunststücke der Schweizer und Heidelberger waren da machtlos. Eben das griffen die Antitrinitarier begierig auf. Die Trittheiten betonten mit den Calvinern gegen Stancaro, daß Christus auch als Gott (wie sie ihn verstanden) Mittler sein müsse; das beweise aber zugleich, fügten sie hinzu, seine Unterordnung auch als Gott unter den Vater. Sie hofften, die Schweizer würden sich den klaren Gründen Stancaros soweit fügen, daß sie, um ihn endgültig abzuschütteln, den Vorrang des Vaters einfach und unumwunden zugäben, um ihre Theorie von der göttlichen Mittlerschaft zu retten. Das würde dann den vollen Frieden bedeuten. Stancaros Meinung verabscheuten die Trittheiten nur, weil sie ihnen ein Hauptargument für den Vorrang des Vaters wegzog. Die Unitarier waren in derselben Lage; sie folgerten aus jeder Mittlerschaft die Unmöglichkeit der Gleichwesenheit; eben aus dem Charakter der göttlichen Mittlerschaft schlossen sie auf eine besondere Art des Gottseins in Christus.

Es heißt also den wahren Sachverhalt gerade umkehren, wenn man, wie es immer wieder geschieht, behauptet, die Leute um Blandrata, Pauli, Lismanino hätten die Lehre verfochten, nur der Vater sei im strengsten und eigentlichsten Sinne Gott, um so die Stancarosche Theorie gründlich und endgültig zu entkräften. An dieser dialektisch spitzfindigen Aufstellung Stancaros lag ihnen an sich gar nichts. Sie wurde nur wichtig gemacht, um die Lehre des Vatenvorrangs in der Gottheit leichter durchzudrücken. Daß man dem Mantuaner wegen seiner zwecklosen Spekulationen und zornigen Übertreibungen, die in

¹⁸ Kalvins Responsum ad Polonus contra Stancarum (1560; Opp. IX 333—342; vgl. 629). Responso ad Polonus de controversia mediatoris (1561; Calv. Opp. IX 345—358). Brevis admonitio ad Polonus (1563; Opp. IX 629—638). Epistola qua fidem admonitionis ad Polonus confirmat (1563; Opp. IX 641—659).

ihrem Grundton freilich orthodox waren, eine Häresie schlimmster Art vorwarf („insulsus sophista et rabula improbissimus“ nennt ihn Kalvin höchst unliebenswürdig), war eine bedauernswerte Ungerechtigkeit. Aber Stancaro hatte seine Gegner durch den Vorwurf der Häresie in die höchste Wut versetzt. In Ungarn hatte er in einem Brief an die Großfürstin-Witwe Isabella (1558) gefordert, daß man seine Gegner samt ihren Büchern (Hetus, Davidis, Hebler) kurzerhand verbrenne, und zwar nach göttlichem, weltlichem und kanonischem Recht (Lampe, *Historia Eccles. Reform. in Hungaria et Transylvania* 106 ff.).

Ausnehmend lehrreich für den Stancarostreit ist ein Brief L is m a n i n o s an Iwan Karminski (Lubieniecius, *Historia Reform. Polon. II*, VI 119 ff.). Lismanino, der Franziskanerprovinzial, Kommissar, Beichtvater der Königin Bona, dann Lutheraner und Kalviner, war damals, im Dezember 1561, Kryptoanhänger der Gribaldo-Gentilisschen Lehre, aber schwankend, unsicher, bald zum alten Dogma, bald zum Unitarismus geneigt; vor allem darauf bedacht, eine Einigungsformel für alle Parteien zu finden¹⁹. Zum Zwecke der Verteidigung gegen Stancaro verfocht er Kalvins Ansicht, der göttliche Logos sei schon vor der Menschwerdung Mittler beim Vater gewesen; das könne er aber nur sein, betonte Lismanino, wenn der Vater auch als Gott ihm übergeordnet wäre. „Ich sage und wiederhole“, so schreibt er in jenem Briefe (Lub. 122), „daß unsere Brüder niemals vom Stancarismus abrücken werden, wenn nicht ganz deutlich gezeigt wird, inwiefern der Sohn dem Vater gleich und inwiefern der Vater größer sei als der Sohn, bevor dieser Mensch wurde.“

Hier sieht man deutlich, wie diese neue, den Unitarismus vorbereitende Theorie, der Sohn sei auch als Gott geringer als der Vater, mit Gewalt gegen den Stancarismus vorgeschoben wurde, mit dem sie an sich nichts zu tun hatte. Der Stancarismus wurde überhaupt erst akut, als die von den Schweizern, vielen Lutheranern, zumal Melanchthon, und den Heidelbergern aufgestellte, meist an Tertullian „Adversus Marcionem“ angelehnte, unbegründete Theorie von der Mittlerschaft des Logos vor der Menschwerdung gegen Stancaro aufgeboten wurde. Josias Simler verkannte die wahre Sachlage vollkommen, da er in seinem leidenschaftlichen Buch gegen Stancaro diesem alle Schuld am Zwist zuschob. Für die Antitrinitarier war in erster Linie die gegen Stancaro aufgestellte Behauptung von

¹⁹ Ich kann die apologetischen Versuche Wotschkes zugunsten Lismaninos nicht teilen, weil ich sie ganz schwach begründet finde.

der „ewigen Mittlerschaft“ bedeutsam, denn sie leiteten daraus ihre schon lange vorher feststehende These vom „Vorrang des Vaters“, auch innerhalb der Gottheit, ab. Das war der Angelpunkt. Stancaros rein menschliche Mittlerschaft Christi kam ihnen gelegen; nicht in sich, sondern um der Beweisführung Stancaros willen, „die göttliche Mittlerschaft bringe notwendig den Vorrang des Vaters mit sich“. Hier lag die Hauptsache.

Lismanino sprach niemals deutlicher, als da er in einer Rede, die wir gleich erwähnen, erklärte, wenn man ihm den Vorrang des Vaters einräume und von Personen in der Gottheit nicht spreche, lasse er jeden über den „Mittler“ behaupten, was ihm beliebe (Lub. II, VI 129). Dieser Ausspruch erhellt die wahre Sachlage deutlicher als alles diplomatische Gerede über den Stancarostreit.

Nun galt es aber, den metaphysischen Vorrang des Vaters so zu umschreiben, daß man mit gewissen Vorbehalten von einer „Gottheit“ des Sohnes sprechen durfte. Wenn es in jenem Brief Lismaninos an Karminski hieß, der Vater stehe nicht der Wesenheit, nicht der Macht, nicht der Ehre nach über dem Sohn, sondern nur dem Grund und Ursprung nach, so war das ja auch bekanntlich eine von Gribaldo-Gentilis mit Vorliebe gebrauchte Formel, die aber ganz anders als im Lehrgehalt der Orthodoxen gemeint war und einen Unterton hatte: es handle sich um keine numerische Einheit, sondern um eine Arteinheit; es handle sich nicht um eine Macht rein aus sich, sondern bei dem Sohn um eine Macht, die er vom Vater empfangen. Damit waren eine Menge Möglichkeiten der Deutung eröffnet, die alle auf der Linie des Unitarismus lagen.

Alles, was Lismanino und Blandrata auf den Synoden in Pinczow (1561), den beiden in Krakau (1561), in Ksiadz (1562) und Pinczow (1562)²⁰ vorbrachten, war ein Versuch, vieldeutige Formeln zu finden, die schriftmäßig waren, aber nicht näher erklärt werden sollten; jedermann durfte seine Meinung darunter verbergen. Die Ausdrücke sahen orthodox aus wie der eben erwähnte Brief Lismaninos. Aber dieser selbst führte kurz darauf, 1561 auf der Krakauer Synode, in einer von Lubieniecki mitgeteilten Rede (S. 128) aus, man dürfe die gangbare Ansicht über den dreieinigen Gott nicht beibehalten. Auszumerzen seien die Ausdrücke Trinität, Hy-

²⁰ Zachorowski, Najstarsze synody arjan polskich (Die ältesten Synoden der poln. Arianer), Krakau 1922, S. 5 ff.

postase, Person, „communicatio idiomatum“; könne man das aber zur Stunde noch nicht durchführen, so möge man sie vorläufig dulden. Man begnüge sich am besten mit dem einen Gott; es sei nicht notwendig, in ihm Personen zu unterscheiden und damit mehrere Substanzen, oder, was dasselbe sei (!), mehrere Wesenheiten und NATUREN aufzustellen. Überhaupt solle man in Gott in keiner Weise eine Teilung hineinragen, nicht einmal eine Unterscheidung in der „Ökonomie“ der Gottheit (d. h. nach der Sprechweise der ältesten Kirchenschriftsteller in der Aufzählung verschiedener Phasen des Logos oder bestimmter Unterscheidungen innerhalb der Gottheit). Diese unerhört radikale Ansicht vertrat also Lismanino bereits im Jahre 1561. Die strengste unitarische Monarchie ist damit angedeutet, wenn nicht ausgesprochen. Aber noch 1563 behauptet er in einem Briefe an den Schweizer Wolff (Wotschke 187 ff.), er sei trinitarisch rechtgläubig wie Kalvin. So begreift man denn, wie viele in Zürich diesem und den zahlreichen anderen scheinbar rechtgläubigen Briefen Lismaninos an die Schweizer sogar noch im Jahre 1564 nicht trauten. Bullinger und Wolff glaubten ihm nicht (Wotschke, Briefwechsel 181 ff.). Sie hatten ihre guten Gründe. Für uns heute ist ein Urteil sehr schwer. Man vergesse nicht, daß diese Zweideutigkeiten damals Sitte waren. So handelten und sprachen Gribaldo und Gentilis, Lelio Socini, Blandrata und Gregor Pauli.

Wir stehen hier an einer Grenze, deren Linie in der Entwicklung des Antitrinitarismus bisher stets übersehen wurde. Als unter den Trittheiten unversöhnliche Gegensätze entstanden, die ganz deutlich zu einer Leugnung der Präexistenz Christi und damit zum Unitarismus drängten, versuchte man zunächst eine Einigung auf der Basis des „Vorrangs des Vaters, auch vor der Menschwerdung“. Wir haben darüber Lismanino gehört. Er und Blandrata einigten sich in diesem Punkte im April 1562 (Zachorowski S. 11). Inzwischen kam aber, von Blandrata berufen, Valentin Gentilis 1562 nach Polen und blieb dort wenigstens zwei Jahre. Die Trittheiten bekamen Mut, die Unitarier zogen ihre logischen Folgerungen aus Gentilis' Zweideutigkeiten, Lismanino aber sah bald ein,

daß die eben erzielte, sehr labile Übereinstimmung, die der kalvinischen Auffassung im Kernpunkt bereits widersprach, den Zwiespalt nicht aufhalte. Nun erfand er eine neue Theorie und verbreitete sie 1563 handschriftlich: „*Brevis explicatio doctrinae de sanctissima Trinitate.*“ Sie wurde erst 1565 gedruckt. Der Grundgedanke ist hier, daß man von einer numerischen und individuellen Einheit in Gott nicht sprechen könne. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist seien selbständige Wesen, von denen zusammen man sagen müsse, sie seien „ein Gott“; wobei aber dieses eine göttliche Dreisein eine „indifferenten“ Natur darstelle, die sie befähige, sich in jenen drei „Verschiedenen“ anders zu verwirklichen. So könne man, meinte Lismanino, die alten Ausdrücke beibehalten, man umgehe die Schwierigkeit der Trittheiten, man brauche nicht mehr den Vorrang des Vaters so stark zu betonen; alle Theorien lassen sich da unterbringen, wenigstens den Worten nach, auch die kalvinische. Alles liege da im schönsten Frieden. Lismanino sah nicht, daß er mit dieser These vom „indifferenten“ Gottsein die Lehre Adam Pastors aufnahm, Gott sei ein vieldeutiger Name, der sich auch in der Natur eines bloßen Menschen wahrmachen könne. Die Unitarier gewannen damit eine Plattform, von der aus sie die Trittheiten leicht aus dem Feld schlugen. Die Ablehnung Lismaninos durch die entrüsteten Trittheiten schildert Radziwill in seinem Brief an Calvin (S. 16—26 der Hs in der Coll. Simler. in Zürich).

Lismanino, aufrichtig verlegen und verzweifelt über den wachsenden Zwiespalt in den protestantischen Kirchen Polens und Litauens, glaubte in seinem „indifferenten Gottsein“ des Rätsels Lösung gefunden zu haben, nachdem seine Einigungsversuche auf der Krakauer Synode (Mai 1562) und auf der Juniversammlung in Mordy gescheitert waren. In seinen Briefen eifert er noch 1564 (Wotschke 218 ff.) gegen Gentilis und die Pinczower Synode vom September 1563. Lismaninos Lösungsversuch war der denkbar ungeeignetste. Er verschwand 1566 mit seinem Urheber.

Auch Blandrata machte auf der Septembersynode in Krakau 1561 (Lubieniecki vermengt sie mit der Dezembersynode) verzweifelte Versuche, alle Formeln auf die Einfachheit des biblischen Ausdrucks („*primaeva illa simplicitas*“) einzuschränken (Zachorowski 8; Lubieniecki II, VI 127). Auf der Synode in

Ksiądz im März 1562 händigte er ein Glaubensbekenntnis aus, das aber erst auf der Pinczower Synode, April 1562, vorgelesen wurde. Ich kenne es leider nur in dem von Wengierski (Regenvolscius) überlieferten Auszug (Histor. eccl. Slavon. 86). Lubieniecki (130) schöpft aus Wengierski²¹. Auch hier gebraucht Blandrata möglichst einfache Formeln. Unangenehm berührt es, daß er einige philosophische Ausdrücke einmischt, obwohl ebendort eigens ausgemacht war, man dürfe nie über „essentia, generatio, modus procedendi“ reden (Zachorowski 10). Die Schweizer Reformierten sollten eingeschläfert werden. Diese ließen sich denn auch täuschen, ähnlich wie im Falle Lismanino. Aber nur vorübergehend. Denn die Forderungen Blandratas an Kalvin waren merkwürdig genug: Kalvin soll zugeben, Jesus sei der Sohn „des höchsten und großen Gottes“; über den „einen Gott“ soll er einfach ohne jede Erklärung reden (simpliciter, sine ulla interpretatione); wenigstens soll er sich mit dem schlichten Gotteswort und dem apostolischen Credo begnügen (Zachorowski 10).

Noch längere Zeit hielt man sich im antitrinitarischen Lager an die Methode, die Ausdrucksweise, von Zeit zu Zeit wenigstens, genau der orthodoxen anzugeleichen, aber einen ganz anderen Sinn damit zu verbinden. Wer das übersieht, kann die Geschichte jener Tage nicht schreiben.

Ein deutliches Beispiel liefert uns Paul Statorius. Auf der Pinczower Synode vom Jahre 1561 erklärt er sich einer Meinung mit Blandrata.

²¹ „Fateor me credere in unum Deum Patrem, in unum Dominum Iesum Christum filium eius, et in unum Spiritum sanctum, quorum quilibet est essentialiter Deus. Deorum pluralitatem detestor, cum unus nobis sit tantum Deus essentia indivisibilis. Fateor, tres esse distinctas hypostases, et aeternam Christi divinitatem et generationem: Et spiritum sanctum verum et aeternum Deum, ab utroque procedentem“ (!). — Diese Formulierung, nur dem Wortlaut, nicht dem Sinn nach orthodox, war nur Blandratas Spiel mit seinen Gegnern. Ein Kommentar zu diesem Bekenntnis müßte nach Blandratas wirklicher Meinung so lauten: Jeder, Vater, Sohn und Heiliger Geist, ist wesenhaft Gott; d. h. jeder besitzt die göttliche Natur, als eines der drei Individuen in der Gottart. Eine Mehrheit von Göttern gibt es trotzdem nicht, weil die eine göttliche Natur als solche (im abstrakten Sinn) unteilbar ist. Es gibt drei verschiedene göttliche Hypostasen, die aber dem Rang nach gesondert sind; nur der Vater ist ein Wesen aus sich; der ewige Sohn erhält seine Gottheit vom Vater mitgeteilt. Der Heilige Geist geht als wahrer Gott, d. h. als Gottesliebe, vom Vater und Sohne aus. Kalvin hätte hier alles abgelehnt, wenn er Blandratas Sinn gekannt hätte.

Wir sind, sagt er, doch unmöglich Ketzer, wenn wir an den Vater, Sohn und Heiligen Geist glauben²². Darauf folgt der schwer verständliche Satz: „Nondum querit [lies: quievit]²³ illa de Spiritu S^o invidia, quam malus ille Demon mihi concitaverat, sed ego in bona mea conscientia acquiesco.“ Diese hier dem Teufel zugeschriebene Mißgunst wegen des Heiligen Geistes war doch nicht so unbegründet, wenn man sich nur erinnert, daß Statorius bereits 1559 an der Gottheit des Heiligen Geistes zweifelte und bald nach jener Pinczower Synode gemäß dem Zeugnis des gut unterrichteten Budzinski lehrte, der Heilige Geist sei keine Person, sondern nur eine Gabe Gottes an die Gläubigen, von der Christus mehr als die anderen empfangen habe (Lubieniecki III, VII 209). Noch 1560 gibt er aber in seinem Werk gegen Stancaro vor²⁴, ganz rechtgläubig über die Dreieinigkeit zu denken.

Diesen Übergang vom Tritheismus zum Unitarismus sieht man gut ausgeprägt in einer bisher in ihrer Wichtigkeit nicht erkannten Rede des Hieronymus Piekarski auf einer Brester Synode bereits im Dezember 1558 (Lubieniecius II, VIII 144 ff.). Er war Anhänger des Trittheiten Goniądz. Aber an der Präexistenz des Wortes liegt ihm offenbar sehr wenig. Die Lehre vom dreieinigen Gott müsse man vor allem verwerfen, beantragte er. Das älteste Christentum kannte sie nicht. Gleichwesenheit des Vaters, die zwei Naturen in Christus, ihre Verbindung in einer Person, die Communicatio idiomatum, die Tätigkeit der Dreieinigkeit nach innen und außen und andere unzählige Dinge seien abzulehnen. Alles das konnte jeder strenge Unitarier später unterschreiben. Aber in dieser Rede offenbart sich auch jener Grundsatz, der sich wie ein roter Faden durch den ganzen Antitrinitarismus hindurchzieht und im berühmten Brief Radziwiłls an Calvin seinen klassischen Ausdruck fand, es helfe nichts, wenn man die römische Kirche nur in ihren peripheren Dogmen angreife, die Hauptdogmen aber unangetastet lasse. Gerade diese müsse man entwurzeln, um die katholische Kirche zu vernichten. Seit Servede wurde diesem Motiv die stärkste Bedeutung beigelegt. Goniądz und Piekarski, Statorius und Gregor Pauli, Blandata und Davidis, ja fast alle stellen es als ein Axiom der

²² Brief an Remian Chelmski (Zachorowski 6).

²³ Bei Lubieniecius II, VIII 149 und III, VII 209 steht „venit“. Die richtige Lesart steht bereits in der Epitome des Stoinius (Sand 185).

²⁴ Brevis Apologia Petri Statorii Galli ad diluendas Stancari cuiusdam calumnias ... Fol. A7-B6.

religiösen Bewegung hin. So ist es auch psychologisch zu verstehen, daß sie den vollen Umsturz aller Hauptdogmen geradezu als Lebensbedingung der Reformation hinstellen²⁵.

Die Linie „zwischen Dreigott- und Eingottsystem“ erkennt man auch deutlich im Reden und Schreiben eines Schülers Goniądz', Gregor Pauli.

Man erhält zunächst ein außerordentlich ungünstiges Bild von diesem Trittheiten und späteren Unitarier aus den von Wotschke veröffentlichten Briefen. In einem Schreiben an Heinrich Bullinger aus dem Jahre 1557 (Wotschke 59 ff. Nr. 96) meldet Lismanino, Gregor Pauli stimme in allem mit den Züricher und Genfer Kirchen überein. Pauli war aber schon damals wenigstens schwankend geworden und neigte mit Goniądz zum Tritheismus. Die Züricher machten erst seit 1560 energisch gegen die polnischen Antitrinitarier Front. Bullinger schreibt am 27. Mai an Uchanski (ebd. 108 ff. Nr. 189), man müsse Blandrata, Servet und die Servetianer wie eine Pest betrachten. Aber am 1. Oktober desselben Jahres berichtet noch Pauli an Calvin über seine Gegnerschaft zu Stancarus und gibt sich den Schein der Rechtgläubigkeit (Opp. Calv. XVIII 3355). Und noch 1562 spielt er den Reformierten in einem Brief an Bullinger (Wotschke a. a. O. 147 Nr. 248); also in dem Jahr, da er an seiner radikal antitrinitarischen „Tabula Trinitatis“ schrieb.

Erst am 17. November 1562 beginnt er, Farbe zu bekennen in einem Brief an die Züricher (Opp. Calv. XIX 3877). Inzwischen hatte er aber bereits in zwei Reden am 14. Juli 1562 seine Meinung, freilich außerordentlich unklar, ausgedrückt (Lubien. II, VII 133—138 und 139 f.). Liest man beide Reden unbefangen, so gewinnt man den Eindruck, daß Gregor Pauli damals bereits vom Tritheismus zum Unitarismus langsam überging. Er behauptet, daß die Dogmen von drei Personen in einer göttlichen Natur, von zwei Naturen in einer Person und „unendlich viele andere Dinge“ den Aposteln unbekannt

²⁵ Piekarski bei Lubien. 146: „Audistis quas papatus reliquias nos in articulo de Trinitate et Paedobaptismo retinere Petrus Gonesius vobis demonstravit.“ Die Trittheiten kämpften nicht um Worte, sondern um das Wesen der Sache, die sie verwarf. So in stärksten Ausdrücken Goniądz (bei Lubien. II, VIII 145 ff.). Radziwill an Calvin: „Ex his et similibus doctrinis inferre et concludere conantur, totam doctrinam in Papatu, etiam de hoc fidei nostrae fundamento, fuisse corruptam, nihilque intactum reliquisse Antichristum, quod tetris et horrendis ille abominationibus non contaminaret, non pollueret, non profanaret“ (nicht nach dem Druck, sondern nach der Originalabschrift in der Zür. Coll. Simler. S. 12 unten).

gewesen seien. Von der Präexistenz Christi rückt er ab. Christus ist für ihn der vom Heiligen Geist Gesalbte, der Auferstandene, der zur Rechten Gottes sitzt. Der Vater sei Ursprung auch der Gottheit des Sohnes. Der Sohn sei vergöttlicht (deificatus). Das sei genug. Diese ganze Ausdrucksweise konnten auch die späteren Unitarier beibehalten. Was Gregor auf der Petrikauer (Piotrkower) Synode 1565 hinzufügte (Lubien. 202 ff.), ist nichts als eine kühne Sprache. Aber alle Ausführungen der Antitrinitarier auf dieser Versammlung (Zachorowski 16—24) zeigen einleuchtend, daß auf die Präexistenz Christi gar kein Wert mehr gelegt wurde. Der Unitarismus war tatsächlich von selbst auf dem Marsche.

Genau denselben Eindruck gewinnt man, wenn man die Werke Paulis, die Bock wohl mit Recht mit dem Jahre 1562 beginnen läßt, zu Rate zieht. Freilich darf man nicht sein erstes Buch „Tabula de Trinitate“ identifizieren mit seiner polnischen Schrift „Ukazanie y zborzenie wszystkich wiar od ludzy rozmaitich, o Bogu y o synu iego nawymislanich, przes prawdziwe proste y iasne wyznanie z pisma swiętego Prorockiego y Apostolskiego, zebrane“ usw.²⁶. Hier erscheint Christus als bloßer Mensch, der von jeher vom Vater vorhergesehen ward. Christus ist nur ein heiliger Mann, weder Gott, noch von Ewigkeit her, noch vor der Welt (100—202). Ganz und gar also die Lehre Adam Pastors. Auch über den Heiligen Geist spricht er nach Pastors Weise (202—210)²⁷. Die „Tabula“ war noch tritheistisch; dieses Werk ist ausgesprochen unitarisch. Es wird kaum vor 1565 erschienen sein; haben wir doch noch nach Bock II 56 einen handschriftlichen Brief Blandratas an Gregor Pauli, in dem er ihn vom Tritheismus zum Unitarismus zu bekehren sucht; der Brief ist vom 30. November 1565.

Von einem selbständigen Forschen Gregors kann schwerlich die Rede sein. Auch seine Sammlungen von Schrifttexten im 2. Teil der polnisch

²⁶ „Erweis und Vernichtung aller Glaubensartikel, von verschiedenen Menschen über Gott und seinen Sohn erdacht, durch das wahre, einfache und klare Bekenntnis aus den Heiligen Schriften der Propheten und Apostel gesammelt.“

²⁷ Bei den Büchern Paulis muß man sich immer noch an Bocks Hist. Antitrin. I 597 ff. halten, weil er vieles einsah, was heute kaum zugänglich ist.

geschriebenen Schrift „Erklärung einiger Stellen des Alten und des Neuen Testamentes“ usw. sind die bekannten, altüberkommenen. Immerhin erinnern sie uns an die Tatsache, daß die sozinianischen Schriftdeutungen nur altes Erbgut sind. Im allgemeinen kann man wohl sagen, daß Pauli ein unbedeutender Mann war, der aber laut und unermüdlich viel Aufhebens von sich machte.

Ihm überlegen, aber ruhiger, bescheidener war Jan Kazanowski (Casanovius). Seine wohl auf Ochino und vielleicht auf Adam Pastor zurückgehenden Sammlungen von Bibeltexten, die er im antitrinitarischen Sinn deutet, erschienen dem damals besten Kenner des „Pinczowianischen“ Schrifttums, Frycz Modrzewski, als ausnehmend brauchbar (Sylvae I 6 S. 55). Der Titel des Buches wird nicht genannt. Casanovius schrieb lateinisch, und wurde so in der Schweiz und in Paris bekannt. Genebrard eifert gegen Kazanowskis ersten Brief an Kalvin (ebd. 186 ff.)²⁸, weil er die Echtheit des Athanasianischen Symbols bezweifle. Zanchi erwähnt, daß Kazanowski in einem Buch, das er nicht eingesehen (wohl das eben genannte), den Namen Jehovah nur auf den Vater angewendet wissen wolle (De tribus Elohim, Ed. 2, 679 b).

Ausführlich befaßt sich mit Kazanowski Josias Simler in seinem Werk *De aeterno Dei Filio et Servatore nostro Iesu Christo et de Spiritu Sancto . . .*, 1568 und 1582. Ganz klar ausgeprägt hat schon Kazanowski die später bei den Unitariern allgemein üblichen Formeln: die Anrufung des Namens Jesu beweise nicht seine Gleichheit mit dem Vater, sondern nur die Machtmitteilung²⁹. Er stellt auch einen Übergang dar vom Tritheismus zu den Unitariern. In einem Antwortschreiben an Radziwiłł vom März 1565 (Wotschke 232 ff.) führen die Zürcher diesen Casanovius an. Es handelt sich um

²⁸ Gemeint ist die um 1563 erschienene Schrift: „Contra Calvini brevem admonitionem ad Fratres Polonos et contra Calvini epistolam, qua fidem admonitionis apud Polonos confirmat.“

²⁹ Simler (1582) 199 b: „. . . addit [Casanovius] veteres in primitiva ecclesia, Stephanum et alios non ideo Christi nomen invocasse, quod scilicet unum ac eundem cum Patre Deum Christum credidissent, sed eos non ignorasse Christo omnem potestatem cum in caelo tum in terra datam iam ab initio fuisse et nomen super omne nomen, in quo omne genu flecti oporteat, donatum esse.“ Vgl. Zitate aus Kaz. bei Simler 197 b, 198 a und b, 201 a.

dasselbe lateinische Buch gegen die Dreieinigkeit, das Simler anführt; auf Blatt B 5 und B 7 leugne Kazanowski, daß man den Sohn einschließe, wenn man den Namen „Gott“ nenne. Er scheint also mehr in unitarischer Weise den Namen „Gott“ in vielfachem Sinne zu nehmen; denn daß Christus Gott sei, leugnet er nicht.

Radziwill war am 28. März 1565 gestorben. In seinem Brief an Calvin und in zwei anderen an die Zürcher Theologen (Wotschke 225—232, Nr. 328 f.) betont er scharf, wie Calvin durch seine Mahnbriefe schwere Unruhe gebracht, da seine Anhänger von ihm wie von einem delphischen Orakel und einer Stimme aus Himmelshöhen sprechen. Auf kritische Köpfe habe das einen Rückstoß geübt. Aber Radziwill war rückständig in seinem Gegenwartswissen. Er wußte nicht oder wollte nicht wissen, daß die Gribaldo-Gentilisten, denen er mit einigem Vorbehalt anhängt, im Kampfe mit den Unitariern damals schon langsam zu unterliegen begannen. Ein Brief Blandratis an Gregor Pauli (Wotschke 263—268, Nr. 348) zeigt uns den italienischen Arzt mitten im Übergang vom Gentilismus zu den Theorien Adam Pastors: Christus reiner Mensch, ohne göttliches Vorleben, nur als Davidsohn Gottessohn, aber dennoch Gott und Mensch; vielleicht nicht Gott seiner Natur nach, sondern nur durch Mitteilung der Allmacht („omnipotens factus“ 265). Blandratis theologischer Dilettantismus fällt hier besonders auf. Man steht mitten in einer flüssigen Terminologie und in einer heillosen Begriffsverwirrung. Aber was Blandrata hier tastend für sich suchte, war bereits von anderen mit fester Hand ergriffen worden.

4. Der Sieg des Neuunitarismus.

Der Übergang vom Tritheismus zum Unitarismus vollzog sich überraschend schnell zwischen 1560 und 1568. Viele günstige Umstände kamen zusammen. Die Verbreitung der Schriften Servets, Ochinos Dialoge (1563), sein Besuch in Polen (1564), wobei er natürlich offener sprach als in seinen Büchern, die zwei Erklärungen zum Prolog des Johannesevangeliums von Lelio und Fausto Socini (1562), der Umlauf der Manuskripte Lelios (seit 1563, bald nach seinem Tod), der Übergang vieler Tritheiten zum Ditheismus, das allgemeine Bekanntwerden der Schriften Adam Pastors um dieselbe Zeit, Parutas unitarische Thesen, die Erkenntnis, daß Servedes und Ochinos Beweisarsenal dem Unitarismus förderlicher sei als den Tritheiten, zwingende logische Folgerungen aus den Vordersätzen der Gribaldo-Gentilisten, die sich immer deut-

licher als philosophisch und theologisch unhaltbar erwiesen ³⁰: alle diese Umstände zusammen erschütterten den Dreigottglauben bedeutender Trittheiten. Der Sieg der Unitarier erfolgte automatisch. Man suchte den unvermeidlichen Bruch durch die Formel vom „Vorrang des Vaters ohne Kommentar“ zu verdecken. Ein unnützes Beginnen.

So erhebt sich denn zuerst die wichtige und bisher noch niemals richtig gelöste Aufgabe, den klaren Übergang vom Tritheismus eines Gribaldo und Gentilis (Alciatus wurde vor Pauli eifriger Unitarier) zum Unitarismus zu finden. Schon in seinen ältesten Schriften verficht Gentilis die Ansicht seines Lehrers Gribaldo, „daß der Vater allein jener eine Gott ist, der in der Schrift der eine und alleinige Gott genannt wird ³¹“. Die ganze übrige Theorie von den drei Geistern (spiritus), die der Ordnung, der Würde, der Wesenseigentümlichkeit nach verschieden sind (ebd. Nr. 7), deren jeder aber Gott ist, bei denen Person und Individualwesen in jedem der drei zusammenfallen, während sie in der Artnatur eins sind (4 5 6), hängt logisch an der ersten Voraussetzung, aus der man aber noch leichter die unitarische These unmittelbar ableiten kann und muß. In einem zweiten Lyoner Druck (S. 15) und in der handschriftlichen Abhandlung (fol. 44; in unserer Streitschrift S. 40 ff., Kap. 17 f.) wird der von den Unitariern unzählige Male wiederholte Satz eingeprägt, der Grundpfeiler des Lehrgehaltes, daß sowohl die „Person“ des Vaters als die innergöttlichen Relationen häßliche „Larven“ und wesenlose Gespenster seien ³².

³⁰ Im Dial. II 46 lehnt Ochino die neueren Trittheiten vollkommen ab. „Ista opinio non solum defendi, sed ne cogitari quidem potest, utpote quae ipsa secum pugnet. Nam generans producensve prima persona secundam, aut de nihilo generat aut de aliquo. Si de nihilo, erit omnino creatura ideoque non Deus, sicut ipsi volunt, licet verbis negent, plures esse deos.“ Wenn aber der Vater aus sich zeugt, so folgt das „Homousios“.

³¹ Valentini Gentilis iusto capit is supplicio Bernae affecti brevis historia... Auctore D. Benedicto Aretio... Genevae 1567. Die Exzerpte aus Gentilis' Schriften, Antidota (in Lyon gedruckt), ein Manuskript gegen die Trinität, antitrinitarische Oden, ein italienisches Buch über die Menschwerdung. Vgl. Aretius S. 13 u. 15 ff. cap. 4 f. aus der Lyoner Druckschrift.

³² „... tripartitum et in alium transformatum Deum Patrem sterilem, otiosum, ignotum Deum“ (esse).

Ähnlich spricht Gentilis in zwei Bekennnissen, die er den Genfern vorlegte und die in vollem Widerspruche stehen zu der von ihm am 18. Mai 1558 unterschriebenen, aber niemals geglaubten Confessio. Der Vater sei die einzige Gottwesenheit als solche. Das Wort, der Sohn, sei „wahrer Gott“ „mit Ausnahme der Eigentümlichkeiten und Unterschiede“; er werde aber nicht als „diabolische Person“ gezeugt, sondern als ein Gottwesen³³. Die orthodoxe Lehre führe dagegen zu einer Vierpersönlichkeit. Hier ist der Verbindungspunkt ganz durchsichtig. Die Unitarier machten ganz folgerichtig aus den „proprietates sive distinctiones“, die den Vater vom Sohne unterscheiden, eine Gottwesenheit, die nicht mitteilbar sei; damit fiel die Präexistenz als zweckloses, ja unmögliches Vorleben des Menschen Christus. — Gentilis verbesserte sich, nahm von Zeit zu Zeit alles zurück, so auch wieder Ende August desselben Jahres; aber seine wahre Ansicht und seine Abhängigkeit von Gribaldo waren den Richtern klar.

Alle Folgerungen, welche kurz nachher die Unitarier zogen, sah bereits Calvin ganz klar (ebd. 32 ff.). Im Sohne sei nach dieser Theorie keine Gottwesenheit, sondern nur eine geschaffene Natur; es sei eine Art Apotheose. — Gewisse Sätze Gribaldo-Gentilis', die Calvin (ebd. 39 ff.) anführt, zeigen die unitarische Linie noch deutlicher. Zwei unendliche Wesen sind unmöglich (I und XXII). Nur der Vater ist der eine Gott, ursachlos, ursprunglos (VII), er allein ist aus sich (VIII). Der Vater allein ist der Substanz nach unendlich. Aber beide, Vater und Sohn, haben dieselbe unendliche Macht und Vollkommenheit (XXIV)³⁴. Die Unitarier gaben die unmögliche Unterscheidung zwischen Substanz und Wesen, Unendlichkeit und Vollkommenheit auf und behielten nur die Gleichheit der Macht.

Um die Präexistenz und das Gottsein des Logos zu halten, verteidigten Gribaldo-Gentilis unentwegt den Satz, daß der Sohn vom Vater nur das Sosein durch Zeugung habe, nicht das Dasein; daß aber Vater, Sohn und Geist drei real verschiedene geistige Substanzen seien, desselben Wesens, derselben Artnatur, und daß man die Fülle der Gottheit, also die Gottesnatur selbst, als die eine Gottwesenheit bezeichnen müsse; diese sei aber verschieden von dem einen Gott selbst, dem einen Jehovah³⁵. Alles das führte zu einer Art Tritheismus, den die Uni-

³³ Valentini Gentilis teterimi haeretici impietatum ac triplicis perfidiae et perjurii brevis explicatio, ex actis publicis senatus Genevensis optima fide descripta Genevae 1567. Die obigen Zitate S. 3—7 der neuen Paganierung nach der Praefatio.

³⁴ Genau dasselbe Bild von Gribaldo erhalten wir aus der Polemik Simlers De aeterno Dei Filio . . . 1582, 265 ff. und aus den von Trechsel (II 277 ff.) veröffentlichten Briefen und Dokumenten (auch 460 ff.).

³⁵ Ebd. XI: „Aeterna $\lambda\circ\gamma\circ\gamma$ substantia, principium et originem habet a Deo, quatenus genita ac distincta sit, non quatenus sit. Non enim est ex nihilo creata, aut de aliqua non extante materia facta, sed de immensa substantia illius summi Dei genita.“ XX: „Genitus a genitore substantiali numero differt, non potestate, sententia, aut diversitate

tarier verabscheut. Unmittelbar brauchbar waren dagegen für sie Sätze wie: „Wer immer nach der Geburt der Jungfrau das ewige Wort vom sichtbaren Christus gesondert betrachtet, stellt notwendig zwei Söhne auf, von denen der eine unsichtbar und leidensunfähig ist“ (XXVI). „Der Vater ist keine Hypostase und keine Person in dem einen Gott, sondern nach dem Zeugnis des Apostels jener eine Gott, aus dem alles“ (VI).

Schon Wigand hat in seiner Abhandlung „De Deo contra novos Arianos“³⁶ erkannt, daß die Trittheiten allmählich bereits die göttliche Natur auf die Macht zurückführen, während das Wesen gleich sei „der Natur zusammen mit der Individualität“.

Es bedurfte also nur eines geringen Nachdenkens, um aus dem Tritheismus oder gar Ditheismus heraus zum Unitarismus fortzuschreiten. Ein Umschwung, der sich im Osten um so reibungsloser vollzog, als die ersten polnischen Trittheiten, wie wir gesehen haben, an Gribaldos und Gentilis' Spekulationskünsten wenig Gefallen fanden und sich auf die „Einfachheit“ der Begriffe und Texte zurückzogen. Das wurde noch mehr betont, als durch die Parczower Edikte des polnischen Königs Sigmund August vom 7. August 1564 die „ausländischen Häretiker“ Polen verlassen mußten und religiöse Neuerungen, unter denen man praktisch nur Antitrinitarier und Anabaptisten verstand, verboten wurden. So war denn große Vorsicht und Verstellungskunst zur Forderung des Tages geworden. Vor solchen Ausweisungsmaßregeln fürchteten sich die Trittheiten, Ditheiten und Unitarier Polens schon lange. Das war ein Hauptgrund, weshalb sie sich hinter mehrdeutigen Formeln verborgen hatten und noch in den nächsten Jahren verschleiert, freilich auch unaufrechtig, sprachen.

Mit den Parczower Dekreten nahm man es aber nach den Vorstößen des ersten Eifers nicht streng. Die Verbannung der italienischen Antitrinitarier hatten die Calviner beim König betrieben, während der Nuntius Commendone im Einver-

naturae.“ XXIX: „Nisi Pater, Filius et Spiritus tres essent intelligentes substantiae eiusdem naturae, falso consubstantiales dicerentur.“ Also eine an die Orthodoxie angelehnte Sprechweise mit einem anders unterlegten Sinn.

³⁶ In dem zitierten Werk als „liber secundus“ (!) bezeichnet. S. 76—100.

nehmen mit dem Kardinal Hosius Partikulardekrete grundsätzlich mißbilligte, weil er nur Allgemeinmaßregeln für richtig hielt. So war der Beschuß von 1564 das Ergebnis einer überschlagenden Staatskunst³⁷.

Bereits im März und April 1565 kam es übrigens auf dem Sejm und der darauffolgenden Synode in Piotrkow zum endgültigen Bruch zwischen den trinitätsgläubigen Protestanten und den Antitrinitariern aller Richtungen (Zachorowski 16 ff.; Lubieniecki 201—207). Damit nahm die religiöse Verwirrung so zu, daß die nach der Schweiz schreibenden kalvinischen Polen die Lage in düsteren Farben schildern (Wotschke, Briefw. Nr. 294, 323, 342, und später 368; vgl. 352 [Zanchi an Bullinger]). Kaum hatten sich aber die antitrinitarischen Gruppen etwas zusammengeschlossen (1565), als bereits im Juni desselben Jahres die litauischen und polnischen Antitrinitarier miteinander in den heftigsten Streit über die Kindertaufe gerieten. Auf der Synode zu Brzezine (Juni 1565) und Węgrów (Dezember 1565) kam es zu keiner Einigung (Zachorowski 24 ff., Lubien. 177 und 179—184). Man wechselte streitbare Briefe (Lubien. 185—189). Über dieser leidenschaftlichen Polemik trat die Trinitätsfrage etwas in den Hintergrund. Eine Rückkehr zur alten Kirche setzte ein (Commendone, Korresp. mit Karl Borromeo; poln. Übers. v. Malinowski 1851, II 167 212 315. Hosius Opera II 219). Obwohl damals (1565) schon der Tritheismus am Schwinden und der Unitarismus am Vordringen war, sahen die Zeitgenossen, z. B. Frycz Modrzewski, die wahre Sachlage falsch, als wären die Verteidiger der Präexistenz Christi die ersten auf dem Plan. Der einfache Grund dieser Täuschung war, daß sie weniger das Leben als das Schrifttum beobachteten; hier standen die Trittheiten und Dittheiten noch im Vorrang. Aber seit 1567 war kein Irrtum mehr möglich. Blandrata und Alciati schreiben an Gregor Pauli, um ihn von der Lehre des Vorlebens des Logos abzubringen. Es war kaum mehr nötig. Die Unitarier nennen sich zwischen 1562 und 1572 einfach die „Christen“, im Gegensatz zu den „Evangelischen“. Der uns das berichtet, der alte Andreas Lubieniecki (1623), kannte

³⁷ Vgl. Berga, Pierre Skarga, Paris 1916, 122—147.

elf verschiedene Sekten der Antitrinitarier in Polen und noch sechs andere religiöse Gruppen³⁸.

Ein merkwürdiges Bild ergibt sich aus den antitrinitarischen Synoden der Zeit. Auf der Synode in Belżyce (März 1569) saßen unter den Trittheiten Kazanowski, Farnowski, Falconius; dagegen finden wir „Petrus Gonesius“ auf der Bank der Unitarier (!) neben Gregor Pauli, Schomann, Czechowic, Budny, Krowicki, Witrelin (Zachorowski 28). Auf der Synode in Pielesznice, ein Jahr vorher, war Martin Czechowic mit Goniądz, Tarnowski und Wisniowski eifriger Verteidiger der Präexistenz Christi. Und gerade des Gonesius Schüler zeichneten sich durch ausnehmende Starre und Schroffheit aus. Die Unitarier selbst beklagten sich erregt über die leidenschaftlichen Angriffe eines Iwan Karminski und Stanislaus Farnowiusz (Lubieniecki III, VIII 216 ff.).

Über des Farnowiusz Heidelberger Aufenthalt und seine dortige antitrinitarische Gemeinschaft ist einiges wenige bekannt³⁹. Seine antitrinitarischen Ansichten wird er bereits aus Polen nach Heidelberg gebracht haben. Unter den Zweigottleuten erscheint er auf den antitrinitarischen Synoden in Lancut und Skrzynno (1567), vor allem aber tritt er im März 1569 zu Belżyce hervor. Lärmend und unversöhnlich eifert er gegen die Unitarier. Er allein will recht haben, obwohl er ganz eigenartige Sonderansichten vertritt. Man hat es offenbar mit einem Psychopathen zu tun. In seinem 1573 am 1. Januar erschienenen polnischen Buch „Über die Erkenntnis und das Bekenntnis des allzeit einen Gottes, aller Dinge Schöpfer, und seines einzigen Sohnes, durch den alle Dinge sind, und des einen göttlichen Geistes, durch den wir, die Bekehrten, rufen: Vater“ usw., tritt er für eine möglichst wörtliche Schriftdeutung ein. So nimmt er die Präexistenz des Logos an, weil der Johanneische Prolog und Joh. 8, 28 das wörtlich sagen (S. 100—127). Der Heilige Geist ist nicht anzubeten, weil das nicht wörtlich in der Schrift zu lesen ist; er ist aber abgesondert und persönlich, weil er in der Taufformel in einer Linie mit den zwei anderen Personen genannt wird und als Taube sichtbar erscheint (170 ff. 193). Farnowiusz steht ganz auf den Schultern Servets,

³⁸ Im St. Petersburger Msgr. seines Werkes *Polono-Etychia*; bei Merczyng, Polnische Deisten und Freidenker (6—15).

³⁹ Vgl. Curt Horn, Joh. Sylvan und die Anfänge des Heidelberger Antitrinitarismus (Neue Heidelb. Jbb 17 [1913] 219 ff.). Was aber hier über die Anfänge des Antitrinitarismus — Servet, Gribaldo, Alciati, Gentilis — (220 ff.) erzählt wird, ist eine geschichtlich unhaltbare Konstruktion.

Ochinos, Gentilis', Goniądz', gefällt sich aber in einer naiv-populären Gewandung.

Nach der Synode in Belżyce kam es bei „mehrjährigen“, genauer dreijährigen (1569—1572) Verhandlungen der verschiedenen antitrinitarischen Gruppen in Raków zu den heftigsten Auseinandersetzungen. Wir haben Nachrichten darüber in Georg Schomanns „Testamentum ultimae voluntatis“ (Sand 195 und in jenem Ms der Polono-Etychia [Merczyng 14]). Schomann und Lubieniecki waren Augenzeugen. Man nannte sich gegenseitig, wie Schomann berichtet, „Pharisäer, Sadduzäer, Juden, Atheisten“. Es wäre zum vollen Bruch gekommen, hätte nicht „Simon der Apotheker“ (so von Schomann genannt) und ein gewisser Konemberg, als zweiter „Esdras“ (Schomann), die streitenden Parteien beschwichtigt und versöhnt. Die bedeutendsten Dithheiten waren inzwischen zur Leugnung der Präexistenz des Logos fortgeschritten und schrieben darüber. Die Nachrichten, daß Goniądz noch nach 1570 gegen diese Dreigott- und Zweigottleute eine oder mehrere Schriften gedruckt habe, sind ganz unzuverlässig.

Praktisch hatten die Dreigottleute wenig mehr zu bedeuten; nur literarisch lebten sie noch einige Jahre fort.

Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

(Schluß.)

Die Wiederholbarkeit des Sakramentes.

Eine der spekulativ umstrittensten Fragen der ersten Frühscholastik über das Sakrament der Letzten Ölung war die der Wiederholbarkeit. Fast alle Summen beschäftigen sich mit ihr. Auf der einen Seite stand die Praxis, welche eine Wiederholung meist wenigstens nach Jahresfrist zuließ und ausübte, auf der anderen scheinbar die Autorität des hl. Augustin, der in der Wiederholung ein Unrecht zu sehen schien, das man dem Sakrament antat, wenn man es erneut spendete. Denn dadurch gab man zu, daß die Kraft des Sakramentes begrenzt war. Es handelte sich daher wesentlich darum, beides in Einklang zu bringen. Das war leicht in jenen Gegenden, wo eine Wiederholung nicht stattfand. Daß es solche gab, zeigen der *Madrid* der Traktat *De septem sacramentis*¹ und *Magister Simon*², die beide auf der Nichtwiederholbarkeit bestehen. Das hätten sie sicher nicht tun können, wenn in ihren Gegenden die Praxis eine andere gewesen wäre. Außerdem setzen dies auch andere Summen voraus. So z. B. die *Epitome* und *Magister Bandinus*, die das Problem lösen, indem sie befehlen, sich nach der Praxis der verschiedenen Länder zu richten³. Ja, es scheint, daß z. B. in

¹ A. a. O. fol. 10v: „non ergo debet repeti“. — Zum Augustinustext vgl. *Contra epist. Parmeniani* II 13, 28 (ML 43, 71).

² A. a. O. fol. 30v: „Melius vero videtur, ut ... non iteretur.“ — Vgl. über die ganze Frage *Launoy* a. a. O. 349 ff.; *Kern* a. a. O. 331 ff.

³ *Epitome* a. a. O. (ML 178, 1745): „De iteratione secundum diversas consuetudines fiat ecclesiarum.“ — *Bandinus* a. a. O. (ML 192, 1102): „Haec autem unctio pro vario usu ecclesiarum iteratur vel tantum semel praestatur.“ — Die Mitteilungen der systematischen Summen der Mitte des Jahrhunderts über die Praxis der Kirche sind noch recht widerspruchsvoll und wohl nur daraus zu erklären, daß jeder mehr die Praxis seines Landes und seiner Gegend berücksichtigt. So sagt der *Lombarde* (a. a. O.): „in omni paene ecclesia saepe repeti-

weiten Teilen Galliens am Ende des 11. und zu Beginn des 12. Jahrhunderts die Ansicht, nicht wiederzuölen, außerhalb der Klostergewohnheiten die allgemeinere war. Denn nur so erklärt sich die Anfrage des Abtes **Gottfried** an **Ivo von Chartres**⁴ und dessen Antwort⁵, die beide, wie Kern schon mitteilte⁶, die Wiederholung ablehnen. Den Grund, weshalb sie gegen die Gewohnheit der Ordensleute Stellung nehmen, liegt in der erwähnten Ansicht, daß kein Sakrament zu wiederholen sei, da ihm sonst Unrecht geschehe.

Die Gewohnheit der Kluniazenser, das Sakrament zu wiederholen, verteidigte jedoch **Petrus Venerabilis** in einem Antwortschreiben auf eine Anfrage des Abtes des Klosters **S. Columba in Sens**, **Theobald**. Wichtig für die ganze Entwicklung sind die von ihm angegebenen Gründe. Der Hauptgrund für die Wiederholbarkeit liegt im **Zweck** des Sakramentes, das eingesetzt ist zur Vergebung der Sündenschuld. Wie die Sünde wiederholt werden kann, so auch ihre Arznei. Auch gibt der Jakobusbrief keine Einschränkung an. Wie vielmehr das Gebet für den Kranken, von dem er spricht, erneuert werden kann, so auch die Ölung⁷.

Die beiden spekulativen Gründe des **Petrus Venerabilis** finden sich auch bei **Hugo von St. Victor**. Während die Wirkung der Taufe nicht erneut eintreten kann, da der Getaufte immerfort ihre Wirkung, Christ zu sein, behält, kann die Wirkung der Ölung verloren gehen. Man kann wiederum neu an der Seele krank werden. Warum soll dann nicht

tur“, während die **Summa sententiarum** meint: „in quibusdam ecclesiis solet reiterari“ (a. a. O.). **Omnebene** spricht wiederum ganz allgemein von einer „Gewohnheit“ der Kirche, das Sakrament öfter zu spenden; vgl. Anm. 18.

⁴ **Goffridi abbatis Vindocinensis epistolae**, lib. 2 ep. 19 (ML 157, 87 f.).

⁵ A. a. O. ep. 20 (ML 157, 88).

⁶ A. a. O. 331 f. — Vgl. auch die Anfrage **Theobalds** an **Petrus den Ehrwürdigen**: „Cur unctionis infirmorum sola, et hoc apud Cluniacum solummodo, reiteretur“ (ML 189, 392).

⁷ **Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis epistolarum libri VI**, lib. 5 ep. 7 (ML 189, 392 ff.). Vgl. Kern a. a. O. 331 f.

auch die Arznei wiederum angewendet werden können⁸? Auch der zweite spekulative Grund des Petrus Venerabilis ist von Hugo übernommen: Das Gebet für den Kranken kann erneuert werden. Also auch die Salbung. Nur ist er von Hugo noch tiefer geführt als bei Petrus Venerabilis, der Gebet und Salbung nur nebeneinanderstellt. Hugo hat dazu noch bemerkt, daß beides eine innere sakramentale Einheit bildet. Wenn also der eine Teil wiederholt werden kann, dann auch der andere⁹. Als dritten Grund fügt Hugo noch hinzu, daß doch auch andere „Sakramente“ wiederholt empfangen werden können, wie das Altarssakrament oder das Weihwasser. Also gilt der Satz, daß kein Sakrament erneut gespendet werden dürfe, um ihm nicht Unrecht zu tun, nicht unumschränkt¹⁰. Man hatte jedoch offenbar bereits vor Hugo diesen letzten Beweis vorgelegt und die Gegner hatten schon auf ihn geantwortet: Diese beiden Beispiele der Eucharistie und des Weihwassers können nicht angezogen werden, weil in ihnen im Gegensatz zur Ölung keine neue Weihe stattfindet. Die eucharistischen Gestalten und das Weihwasser werden zwar öfter ausgeteilt, aber nur einmal gesegnet. Mit Recht entgegnet Hugo, daß eine zweite eigentliche Segnung auch bei der Ölung nicht stattfinde. Die Gegner hatten wohl

⁸ A. a. O. c. 3 (ML 176, 578): „Qui enim baptizatus est, ideo baptizatus est, ut christianus sit. Qui autem semel christianus factus est, amplius christianus hic esse non potest, etiam si malus fiat, quia et christianus malus esse potest; nec tamen christianus esse desinit, etiam si bonus esse desinit. ... Qui autem oleo ungitur, ideo ungitur, ut ei peccata dimittantur et infirmitas allevetur. — Sed qui iustificatur, potest iterum peccare; et qui sanatur, potest iterum aegrotare. ... Si morbus non revertitur, medicina non iteretur. Si autem morbus non potest cohiberi, quare deberet medicina prohiberi?“

⁹ A. a. O.: „Si unctione iterari non potest, nec oratio iterari potest. Utraque enim illuc commemorata sunt: Orent, inquit, pro eo, ungentes.... Sed fortassis dices, quod unctione non pertinet nisi ad peccatorum remissionem; et oratio non pertinet nisi ad corporis allevationem.... Utrumque vadit ad utrumque. ... Quod in sacramento non dividitur, in virtute sacramenti non separatur.... Quare ergo negetur, quod unctionis sacramentum super infirmum iterari possit ad reparandam saepius sanitatem et ad impetrandam saepius peccatorum remissionem, cum negari non possit pro eadem corporis sanitate et similiter pro peccatorum remissione saepius iterandam esse orationem?“

¹⁰ A. a. O. (ML 176, 580): „Et ut in sacramentis idem demonstremus, quis dicat hominem aqua aspersio semel lustratum, amplius aspergi non posse; et quod maius est, sacramento corporis et sanguinis Christi semel percepto amplius illud suscipere non debere?“

die Spendung der Letzten Öl lung als eine „Segnung“ angesehen, weil in ihr das Sakrament zustande kommt, während Hugo an die eigentliche Segnung des Öles durch den Bischof denkt, die nicht erneuert wird¹¹.

Bei Petrus Venerabilis wie bei Hugo ist der Augustinus-text also auf einzelne Sakramente eingeschränkt worden. Nach Hugo können jedenfalls jene Sakramente wiederholt werden, in denen eine Erneuerung der Segnung der Materie nicht stattfindet. Durch Omnebene erfahren wir nun, daß diese zunächst noch dunklen Lösungsversuche bald zu einer Zweiteilung der Ansichten über die Auslegung des Augustinustextes führten. Die eine der geläufigen Lösungen war die Einschränkung der Stelle auf bestimmte Sakramente, d. h. die Taufe und Priesterweihe, zu denen nachher auch noch die Firmung hinzugefügt wurde: „Quidam dicunt hoc [verbum Augustini] esse dictum de baptismo et ordinatione, quia postquam baptizatus est et ordinatus quis, non debet rebaptizari sive reordinari¹².“ Doch gefällt Omnebene diese Lösung nicht. Er meint mit der anderen Klasse der Ausleger des Textes, daß er auf alle Sakramente anzuwenden sei; freilich auf das ganz Sakrament, nicht nur einen Teil. Daher kann nach Omnebene auf Grund des Augustinustextes kein Sakrament ganz wiederholt werden, d. h. seine Segnung und Austeilung; wohl aber kann bei allen ein Teil, z. B. der Empfang, öfter geschehen, wenn er nicht zugleich auch die Segnung enthält¹³.

Die Lösung in der Abaelardschule ist jedoch nicht einheitlich. Denn im Gegensatz zu Omnebene hält die Epitome auch die erste Lösung für möglich: „De maioribus enim,

¹¹ A. a. O.: „Sed si forte ad haec respondendum existimes, quia corpus semel consecratum denuo in eodem sacramento non benedicitur, neque aspersionis benedictio saepius in eadem aqua reiteratur, vide quod similiter idem oleum... non sanctificatur.“

¹² A. a. O. fol. 206.

¹³ A. a. O.: „Sed sciendum est, quod nullum sacramentum iterandum est. Non dico secundum partem sui sed secundum se totum. Secundum partem sui fit iteratio, quando bis inungitur et corpus domini sepe sumimus. Secundum se totum fieret, si idem oleum bis benediceretur et eadem ostia et aqua baptismi circa personam eandem benediceretur bis et bis submergeretur. Sed hoc numquam faciendum est, quia hoc esset iniuriam facere sacramento.“

ut baptismō, confirmationē et altaris sacramento dictum est, nullum sacramentum reiterandum¹⁴.“ Daneben kennt sie auch die andere Lösung, daß die Weihe nicht wiederholt werden darf, wohl aber der Empfang: „Neque eadem hostia consecratur bis, cum tamen idem corpus ab eodem frequenter sumatur¹⁵.“ Auch hindert, so sagt sie mit Petrus Venerabilis, kein Wort im Jakobustext die Wiederholung¹⁶. So mit löst sie die Schwierigkeiten, die der Erneuerung des Sakramentes entgegenstehen, klar. Aber für die Praxis wünscht sie doch, daß man sich an die Gewohnheit der Gegend halte¹⁷.

Roland gibt die gleiche Lösung wie Omnebene: Die Augustinusstelle ist von allen Sakramenten zu verstehen. Doch darf ein Teil des Sakramentes wiederholt werden und damit auch die Spendung der Ölung; nicht aber die Weihe des Öles¹⁸. Über Omnebene geht Roland hinaus, wenn er einen weiteren Einwurf löst, den Omnebene nicht beachtet. Wenn die Ausspendung wiederholt werden kann, solange die Weihe der Materie nicht erneuert wird, weshalb kann dann nicht auch die Spendung der Taufe wiederholt werden, wenn nur die neue Weihe des Taufwassers unterbleibt? Gut löst Roland diese Schwierigkeit. Die Weihe des Taufwassers bildet kein Wesenselement bei der Taufe, deren Wesen allein in der Spendung besteht. Wird die Spendung also wiederholt, so

¹⁴ A. a. O. (ML 178, 1745). — ¹⁵ A. a. O.

¹⁶ A. a. O.: „Iacobus enim, cum dicat: Infirmatur..., non videtur prohibere, quin repetatur.“

¹⁷ A. a. O.: „De iteratione secundum diversas consuetudines fiat ecclesiarum.“

¹⁸ Ed. Giel 262 ff.: „Quod non debeat reiterari, inde probatur, quia nulli sacramento est iniuria facienda; fit autem ei iniuria, cum reiteratur. Nunquam ergo est reiterandum. Sed videtur fore reiterandum consuetudine ecclesie utens in contrarium. Quociescumque enim aliquis ad mortem infirmatur, tociens ei ecclesia prestat hoc sacramentum. Ad hec dicimus, quod quamvis multociens uni et eidem persone conferatur, non tamen propterea reiteratur. Tunc enim reiteraretur, si secundum se totum fieret reiteracio, id est secundum consecrationem et unctionem, que ipsius sacramenti sunt partes, quod fieret, si ipsi oleum primo consecratum iterum consecrarent et sic traderent, ut ex sequentibus liquido potest perpendi. Cottidie enim corpus Christi assumitur, non tamen propterea fit sacramenti reiteracio vel ei fit iniuria. Tunc enim sacramentum reiteraretur et iniuria afficeretur, si secundum se totum, id est primo consecratum iterum consecraretur et demum traderetur.“

wird bei der Taufe das ganze Sakrament erneuert. Das aber ist durch Augustin verboten¹⁹.

Außerhalb der Abaelardschule vertritt die *Summa sententiarum* die gleiche Ansicht wie Omnebene und Roland: Die bessere Auslegung der Augustinusstelle ist ihre Ausdehnung auf alle Sakramente. Keines darf wiederholt werden nach allen seinen Teilen, wohl aber der eine Teil, die Spendung oder auch die Weihe. So wird z. B. bei der Taufe das Taufwasser öfter gesegnet, ohne daß damit eine Wiederholung des Sakramentes stattfindet. Ähnlich kann also auch der eine Teil der Letzten Ölung erneuert werden, d. h. die Spendung, wenn nur nicht zugleich auch der andere Teil, die Weihe des Öles, wiederholt wird²⁰. Bemerkenswert ist, daß die *Summa sententiarum* mit Omnebene noch das Beispiel der Taufe anführt, das Roland widerlegte.

Wie stellt sich nun der Lombard zu diesen Lösungen? Zunächst führt er die Ansicht der „Quidam“ an, die nach unseren Feststellungen von Omnebene, Roland und der

¹⁹ A. a. O. 264: „Sed hac ratione videtur, quod puer iterum possit baptizari, dummodo alia aqua sanctificetur in eaque inmergatur. Quod penitus inficiamur. Non enim baptismi sacramentum est in aqua consecracione, que nullam baptismi prestat efficaciam, sed ad ipsius sacramenti decorum fit, sed in ablucione trinaque immersione. Cum ergo in pueri iterum baptizato harum fieret reiteratio, et sacramentum secundum se totum reiteraretur. Quare et iniuria afficeretur.“

²⁰ A. a. O. (ML 176, 154): „Hoc sacramentum in quibusdam ecclesiis solet reiterari, cum dicat Augustinus sacramentum non esse iterandum et nulli sacramento faciendam esse iniuriam. Sed contra illud potest opponi de sacramento altaris. Saepe enim iteratur in eodem. Dicunt quidam illud dictum esse de sacramento baptismi et de sacramento ordinationis, quae numquam debent iterari. Sed de aliis, ut dicunt, non est illud intelligendum. Sed melius est, ut de omnibus generaliter dicatur. Cum enim dicitur, sacramentum non esse iterandum, non est intelligendum de sacramento secundum partem sui, sed secundum se totum. Verbi gratia: Cum baptizatur aliquis, benedicitur aqua per invocationem trinitatis. Si in eadem aqua iterum baptizatur alius, eadem benedictio aquae, scilicet invocatione trinitatis, qua sanctificatur aqua, iteratur; nec tamen dicitur iterari baptismus, quia pro parte iterata non iteratur ipsum sacramentum. Sed si illa sanctificatio aquae iteraretur et in eadem persona hoc fieret, tunc iniuria fieret sacramento. Ita et de sacramento altaris vel unctionis. Licet iteratio fiat quantum ad personam, quae iterum suscipit sacramentum, tamen, quia non iterum benedicitur eadem hostia vel idem oleum, non iteratur sacramentum. Si enim pro parte iterata dicuntur haec sacramenta iterari, eadem ratione et baptismus iteratur, cum ibi, ut diximus, partis fiat iteratio, scilicet illius sanctificationis, quam suscipit aqua per invocationem trinitatis.“

Summa sententiarum verworfen wird: Der Augustinustext ist nicht von allen Sakramenten zu verstehen: „*Sed hoc dicit Augustinus, ubi agit de sacramento baptismi et ordinatio-nis*“²¹. Interessant ist an diesem Satz ein Zweifaches. Zunächst fehlt wie bei Omnebene und der Summa sententiarum das dritte Sakrament: die Firmung. Dann folgt zweitens aus den weiteren Worten des Lombarden, daß er diesen Satz als Zitat und Autoritasstelle betrachtet. Er fährt nämlich mit eigenen Worten fort: „*U n d e non videtur illud generaliter accipiendum, sed de sacramento baptismi, c o n f i r m a t i o-n i s et ordinationis*“²². Woher er den Satz genommen hat, kann ich freilich nicht feststellen. Denn wörtlich findet er sich in keiner der bekannten Summen. Neben dieser äußereren Autorität nimmt er als innere Gründe, weshalb die Ölung wiederholbar ist, die gleichen an wie Hugo: Die Wirkung der Seelenheilung kann neu eintreten, da die Sünde wiederholt werden kann. Genau wie das Gebet für den Kranken erneuert wird, so auch die Salbung. Dann aber erwähnt der Lombarde auch die andere Lösung der Augustinusschwierigkeit, nach welcher der Text von *all e n* Sakramenten, wenn auch nur nach ihrer Ganzheit, verstanden sein will²³. Über die Summa sententiarum geht er jedoch hier hinaus, wenn er gegen das von ihr und den anderen Anhängern dieser Ansicht vorgelegte Taufbeispiel den Einwurf, bringt, den wir schon bei Roland sahen: Wenn es möglich ist, die Spendung eines Sakramentes zu wiederholen, falls nur die Weihe der Materie nicht erneuert wird, so kann auch die Taufspendung wiederholt werden, solange nur das Taufwasser nicht wieder gesegnet wird²⁴. Die Lösung ist die gleiche wie bei Roland: Die Segnung des Taufwassers ge-

²¹ A. a. O. c. 4. — ²² A. a. O.

²³ A. a. O.: „*Quidam autem de omni sacramento intelligi volunt, quod non sit iterandum, scilicet secundum totum illud, quod pertinet ad sacramentum, dicentes, quaedam sacramenta saepius posse suscipi; quae-dam vero non; nec tamen, quae saepius sumuntur, totaliter iterantur, ut sacramentum altaris et unctionis, quae licet saepius sumantur, tamen, quia non iterum benedicitur eadem hostia vel idem oleum, non iteratur sacramentum cum iniuria.*“

²⁴ A. a. O.: „*Sed dicet quis: Sic et baptismus non iteratur, etsi ali-quis frequenter baptizetur, dum eadem aqua non iterum benedicatur.*“

schieht nur zur Zierde des Sakramentes. Doch ist die Lösung tiefer durchgeführt. Über Roland hinaus bemerkt nämlich der Lombarde, daß die Weihe des Taufwassers nicht zur „Kraft“ (*virtus*) des Sakramentes gehöre, während das bei der Weihe der Eucharistie und des Öles der Letzten Ölung der Fall ist. Daher wird die Wirkung bei der Taufe auch ohne die Segnung erreicht. Eine weitere Ausgestaltung findet sich auch darin, daß der Lombarde zum erstenmal die Wiederholbarkeit der Ehe heranzieht. Aber auch sie ist nicht gegen den Augustinustext, selbst wenn er im Sinn der zweiten Lösung vom ganzen Sakrament verstanden wird. Denn auch bei der Ehe wird nicht das ganze Sakrament wiederholt, da die zweite Segnung wegfällt²⁵. So zeigt dieses Kapitel wieder deutlich den großen Vorteil, den das Werk des Lombarden seiner Zeit bot. Es gibt wirklich eine kurze und klare Übersicht über die verschiedenen vertretenen Ansichten und führt sie weiter²⁶.

Eine ganz extreme Stellung nehmen, wie schon kurz erwähnt, in dieser Zeit der Madrider Traktat *De septem sacramentis* und Magister Simon ein, welche die Wiederholung einfach hin untersagen. So schreibt die *M a d r i d e r Summe* kurz und knapp: „Es ist zu bemerken, daß, wie anderen Sakramenten kein Unrecht geschehen darf, so auch diesem nicht. Daher darf es nicht wiederholt werden²⁷.“ Ein gehender belegt diese Auffassung Magister Simon. Erste

²⁵ A. a. O.: „*Sed aliud est, inquit illi, de benedictione aquae, quam fit baptismus; aliud de benedictione panis et olei. Potest enim baptismus celebrari in aqua etiam non benedicta, quia illa benedictio pro reverentia tantum fit et decore, non virtute sacramenti. Sed corpus Christi non potest confici nisi de pane consecrato, nec unctionis illa fieri potest nisi de oleo ab episcopo sanctificato; ideoque illa sanctificatio ad virtutem sacramenti pertinere videtur. In coniugio quoque semel tantum benedicitur quisque, non saepius. Benedicitur enim, ut ait Ambrosius, cum prima et non cum secunda uxore.*“

²⁶ Der Petrus *Comestor* zugeschriebene *Liber de sacramentis ecclesie* entscheidet sich für die zweite der beiden Ansichten. Er führt beide auf und sagt dann: „*Eucharistia fit cottidie, sed non oportet tamen dicere, quod iteratur, quia non est in eadem materia, licet sit in eadem persona. Idem corpus Christi est, sed non idem panis*“ (Münster, Bibl. Paul. Cod. 491, fol. 85v).

²⁷ A. a. O. fol. 10v: „*Notandum item, quod sicut aliis sacramentis non est facienda iniuria, sic neque huic. Non ergo debet repeti.*“

Beweisstelle ist ihm natürlich der Augustinustext, den er ohne jede Einschränkung²⁸ und auch für die Letzte Ölung ohne die Unterscheidung der zweiten Ansicht „secundum totum“ bzw. „secundum partem“ verstanden wissen will. Um die letztere auszuschließen, analysiert er eingehend das Wesen der einzelnen Sakramente. Die Darlegungen des Magisters sind so fein gearbeitet, daß nur ein Abdruck einen wirklichen Einblick gewähren kann:

„Sicut autem diversa sunt sacramenta, sic diverse in eis fieri possunt iterationes. In baptismo quippe, si aqua benedicta denuo benedicatur, non ideo sacramentum iteratur. Neque enim aque benedictio sed hominis ex aqua benedicta ablutio sacramentum est. Corpus autem et sanguis domini, si denuo consecratur, licet a nemine denuo consecratum suscipiatur, sacramentum tamen iteratur. Licet enim hoc nullus accipiat, per officium sacerdotum consecratum sacramentum est, quod in aliis sacramentis non sic est. Alia quippe non vocantur sacramenta, nisi dum percipientibus conferuntur, ut de baptismo patet. Posset enim semper esse aqua sanctificata per verbum, nisi tamen ea aliquis ablueretur, non esset sacramentum. Corpus vero dominicum etiam sine perceptione hominum est et vocatur sacramentum. Unctionis autem, de quo loquimur, sacramentum, tunc iteraretur, si oleo sanctificato infirmus bis aut eo sepius ungeretur; non si oleum bis consecraretur. Nec enim, ut et de baptismo dictum est, olei benedictio sed ex oleo benedicto solemnis unctionis sacramentum est²⁹.“

²⁸ A. a. O. fol. 30: „Huic sicut et ceteris iniuriam non esse faciendum, id est ipsum iterari non debere, manifestum est teste beato Augustino, qui nulli sacramento dicit esse faciendum iniuriam, licet tamen quidam verba beati Augustini tantum de baptismo et sacris ordinibus, que numquam iteranda sunt, velint intelligi, hoc vero sacramentum et quedam alia dicant posse iterari. Melius vero dicitur, ut nec hoc nec aliud sacramentum iteretur.“ — Vgl. auch fol. 21v: „His prelibatis generaliter de omnibus [sacramentis] sciendum est, quod ut beatus ait Augustinus, nulli sacramento facienda est iniuria. Sacramento iniuriam facit, qui ex prima susceptione ad emundationem illud sufficere non credens sacramentum iterare presumit. Quid autem sit iteratio, suo loco plenius dicetur. Hic hoc solum notandum, quod cum penitentia et unctione infirmorum, sollempnis dico, que fit in oleo sanctificato, inter sacramenta computentur, nequaquam iteranda sunt, ne sacramento iniuria illata videatur.“

²⁹ A. a. O. fol. 30 f. — Aus dem in Löwen verbrannten Clm 19134 veröffentlichte schon Fr. Gillmann den Text in seiner Arbeit: *Die Siebenzahl...* (S. 34), wo u. a. von Kanonisten als Vertreter der Wiederholbarkeit Huguccio, Stephan von Tournai und Johannes von Faenza aufgeführt sind. Von anderen Magistri nennt Gillmann als Vertreter dieser Ansicht: Petrus Venerabilis, Hugo, Petrus Lombardus, die Summa sententiarum, Roland, Omnebene, Robert Paululus, Alanus, Präpositin. — Der hier veröffentlichte Text aus Clm 22267 zeigt schon,

In geistreicher Untersuchung ist also von Magister Simon gezeigt, daß es nicht möglich ist, wie so manche es versuchten, eine Teilung des Sakramentes in die Segnung des Öles und dessen Spendung vorzunehmen. Gewiß wird geweihtes Öl verlangt. Aber das ganze Sakrament liegt, genau wie bei der Taufe, in der Anwendung. Wird also diese wiederholt, so wird, wie bei der Taufe, das ganze Sakrament erneuert. Ein Einfluß dieser zweifellos richtigen Auffassung, die einen ganz bedeutenden Lehrer zum Urheber gehabt haben muß, auf andere Summen konnte nicht festgestellt werden. Schon Dhanis hat auf die enge Verwandtschaft des Madrider Traktates und des Magister Simon unter sich wie auch mit den *Sententiae divinitatis* der Gilbertschen Schule hingewiesen³⁰. Leider fehlt in den *Sententiae divinitatis* der Traktat über die Letzte Öl lung³¹; sonst könnte man wohl tiefer sehen. Vorläufig muß, bis uns andere Funde aufklären, dieser Hinweis genügen.

Robert Paululus geht in *De officiis ecclesiasticis* ganz in den alten Spuren, wenn er wiederum beide Lösungen der Augustinschwierigkeit nebeneinander als möglich vorlegt³². Auch das von Hugo und der *Summa sententiarum* beeinflußte Werk des Clm 7972 bringt nichts Neues. Es hält sich an die *Summa sententiarum* und erlaubt die Wiederholung aller Sakramente in ihren einzelnen Teilen³³. Al-

wie viel besser diese neugefundene Überlieferung ist. Mit Hilfe der mir von J. de Ghellinck freundlichst zur Verfügung gestellten Photographien des verbrannten Clm 19134 werde ich das Werk im *Spicilegium Lovaniense* edieren. Eine weitere neue Hs fand ich in Clm 3220 (in. s. 13) fol. 128v ff.

³⁰ A. a. O. Vorher tat das schon: P. Schmoll, *Die Bußlehre in der Frühscholastik*, München 1909, 56; Grabmann, *Schol. Methode* II 438; J. Creusen, *ThRev* 1912, 125 f.; B. Geyer a. a. O. 341 f.

³¹ Vgl. die Edition von G. Geyer, *BeitrGPhMA* VII 2—3 (1909).

³² A. a. O. (ML 177, 396): „*Hoc sacramentum saepius iterari potest, sicut et, quod maius est, eucharistiae sacramentum.* Augustinus tamen dicit, sacramentum non esse iterandum. Sed hoc de sacramentis baptismi et confirmationis, de quibus tunc sermo erat, intelligendum est. Vel forte non dicitur iteratio sacramenti, etsi pro parte iteretur. Licet enim iteratio fiat quantum ad personam, quae iterum suscipit sacramentum, tamen non est iteratio quantum ad hostiam vel oleum.“

³³ Fol. 42v f.: „*Sed sciendum est, hoc non esse intelligendum secundum partem sacramenti sed secundum totum sacramentum...*“

nus von Lille kommt in den Theologicae regulae auf die Wiederholbarkeit zu sprechen und macht dabei einen neuen Lösungsversuch. Er führt, wie schon gezeigt, die einzelnen Sakramente auf die Haupttugenden zurück. Dabei wird die Letzte Ölung der Buße zugewiesen. Wie diese wiederholt werden kann, so auch das ihr entsprechende Sakrament, die Letzte Ölung³⁴.

Hiermit sind die Lösungsversuche des Problems der Wiederholbarkeit der Sakramente als solche im wesentlichen abgeschlossen.

Petrus Cantor widmet nur einem besonderen Teil des Gesamtproblems eine eigene Abhandlung. Bezeichnenderweise fehlt nämlich bei ihm die allgemeinere Frage, ob das Sakrament überhaupt wiederholt werden darf. Das war für ihn offenbar durch die früheren Scholastiker schon entschieden, da er in seinem Werke *De sacramentis* nur Fragen behandeln will, die noch offenstehen³⁵. Nicht gelöst oder doch wenigstens noch spekulativ diskutierbar ist ihm nur das Teilproblem, ob und wann die Letzte Ölung in der gleichen Krankheit oder bei schnell aufeinanderfolgenden Erkrankungen wiederholt werden dürfe und solle³⁶. In der Antwort weist er auf die bekannte Art der Zisterzienser hin, die nach Jahresfrist die Salbung wieder gestatteten, während sie die Eucharistie den Kranken schon nach einer Woche wieder gaben³⁷. Petrus Cantor erklärt diese Praxis, nach der das eine Sakrament öfter als das andere gewährt wurde, damit, daß der Empfang der Eucharistie andere und größere Früchte

³⁴ A. a. O. (ML 210, 681): „Sunt qui dicunt de hoc sacramento, quod iterari non possit sicut nec baptismus; sed quia sacramentum paenitentiae est et paenitentia potest iterari, probabile est hoc sacramentum posse iterari.“ — Radulphus Ardens sagt im Speculum: „Dicebat Gilbertus Pictaviensis quoque, quod iterari poterat semel in anno, si necessitas infirmitatis exigeret“ (a. a. O. fol. 139v).

³⁵ A. a. O. fol. 168 f.: „ommissis illis que in ore omnium versantur“.

³⁶ A. a. O. fol. 169v: „Item dubitatur, an sit facienda iteratio huius sacramenti in una et eadem egritudine, si cronica fuerit vel etiam in diversis, si cum aliquo intervallo successerint.“

³⁷ „Mos est cisterciensibus, ut non nisi interiecto anni spatio repeatant unctionem; eucharistie collationem non nisi interiecto spatio septimane, quantumcunque quis egrotet.“

hervorbringe. Er ist daher mit der Wiederholung der Ölung nach einem Jahre einverstanden³⁸. Das sagt er auch in der Summa Abel³⁹ wie in seinem Evangelienkommentar⁴⁰.

Einen Schritt weiter in der Entwicklung des Problems geht Robert von Courçon, wenn er die Wiederholung auch innerhalb desselben Jahres gestattet. Er sagt zwar, daß die Letzte Ölung nicht so oft erneuert werde wie die Spendung anderer Sakramente, die gegen die täglichen Fehler eingesetzt seien. Daher genüge es, der Gewohnheit der Zisterzienser zu folgen. Wenn man aber den Kranken öfter salbe, so sei auch das nicht unerlaubt⁴¹.

Doch hat sich diese Ansicht in den systematischen Summen der Zeit nicht schnell durchgesetzt. Die übrigen schweigen von ihr. So hat Simon von Tournai, obschon er der Frage der Wiederholbarkeit eine eigene Abhandlung widmet⁴², nur wiederum die beiden bekannten Lösungen

³⁸ A. a. O.: „Et quare plus spatii interiecti sit in illo quam in isto, non video, nisi quia magis confert sumptio eucharistie et ideo frequenter sumitur. Ad aliud etiam remedium eucharistia est instituta quam unctio illa. Constat tamen maius esse sacramentum eucharistie. Nichil ergo rationi contrarium fit, si... post annum fiat repetitio.“

³⁹ Clm 22283 fol. 105v: „Unctio extrema potest et debet fieri semel in anno, sicut corpus Christi dari singulis dominicis diebus.“

⁴⁰ Clm 7937 fol. 62: „secundum morem clarevallensium repetitur post annum a tempore, quo facta fuit“. — In der Summa de sacramentis führt er an anderer Stelle die Möglichkeit der Wiederholung auf das Fehlen des Charakters zurück: „Potest tamen iterari, quia nullus character imprimitur“ (Paris, Bibl. nat. cod. lat. 14521 fol. 114; vgl. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, Paderborn 1908, 15).

⁴¹ A. a. O. fol. 173v: „Sed si semel collatum fuerit in anno alicui hoc sacramentum, an idem sit iterato illi in eodem anno conferendum vel in breviori tempore queritur an prolixiori; et si hoc sacramentum est pluries iterandum, quare similiter alia sacramenta non iteranda ut baptismus, confirmatio vel ordo. Solucio: Quedam enim sacramenta sunt impressiva characteris ut baptismus, confirmatio et ordo. Et illa semel collata numquam sunt iteranda. Alia sunt cotidiane necessitatis contra ruinas nostre fragilitatis ut penitentia, eucharistia, extrema inunctio; et quia cotidianis contra infirmitates nostras egemus remediis, ideo sepius iteramus huiusmodi sacramenta. Sed non ita sepe iteratur extrema inunctio sicut alia; sed sufficit secundum consuetudinem clarevalensium, ut semel in anno conferatur. Tamen, si breviori tempore iterato conferatur, hoc non fit contra canonicam scripturam, quia nichil est super hoc diffinitum in veteri vel in novo vel in sacris canonibus.“

⁴² A. a. O. fol. 62: „Queritur an iterari valeat hoc sacramentum.“

der Augustinusschwierigkeit⁴³. Ja, Präpositin verbietet sogar ausdrücklich eine öftere Salbung des Kranken: „Unde si contingat infirmum liberari et postea infra annum infirmari et mori, non debet inungi denuo⁴⁴.“ Neu ist aber bei ihm der Beweis für diese strenge Entscheidung. Er verbindet nämlich unser Problem mit der Frage nach dem „Sakrament“ und der „Sache“ des Sakramentes. Man könnte zunächst die Ölung selber „Sakrament“ nennen. Dann aber, so meint er, entsteht die gleiche Schwierigkeit wie bei der Priesterweihe, wo der äußere Ritus vorübergeht und doch das „Sakrament“ bleibt⁴⁵. Man könnte auch als „Sakrament“ ein gewisses inneres bleibendes Zeichen, das der „Sache“ noch vorausgeht, bezeichnen. Dann aber, so schließt er, entsteht sofort die Schwierigkeit, wie denn die Ölung überhaupt wiederholt werden darf, da dann das „Sakrament“ genau wie bei der Priesterweihe, fortbesteht⁴⁶. Man sieht, wie hier die Ideen des Charakters hineinspielen. Während Petrus Cantor und Robert von Courçon den Charakter für die Letzte Ölung einfach hin leugnen, will Präpositin, um die Schwierigkeit der gewissen Fortdauer des „Sakramentes“ zu lösen, auf ein bleibendes inneres „Sakrament“ nicht verzichten. Aber er meint, es sei nicht notwendig, daß dieses innere Zeichen (signaculum) bei allen Sakramenten immerfort bleiben müsse. Bei der Ölung verschwindet es nach ihm nach Jahresfrist. Daher darf dann, aber nicht früher, die Wiederholung vorgenommen werden⁴⁷. Neben diesem neuen Beweis für die

⁴³ A. a. O.: „Quod non videtur. Dicit enim Augustinus sacramentum non iterandum et sacramento non esse faciendam iniuriam. Hoc intelligunt quidam non generaliter sed specialiter dictum de sacramento baptismi . . . Alii sentiunt sacramenta generaliter non esse iteranda“

⁴⁴ A. a. O. fol. 132.

⁴⁵ A. a. O.: „Si dicatur, quod ipsa unctione sit ipsum sacramentum, eadem est obiectio que et de ordine.“

⁴⁶ A. a. O.: „Si dicatur, quod quoddam signaculum, quod in unctione confertur, videtur non debere iterari, ne fiat iniuria sacramento, quod videtur permanere in homine sicut et ordo.“

⁴⁷ A. a. O.: „Potest dici, quod quoddam signaculum, quod in ipsa unctione confertur, sacramentum est, et tamen non oportet, quod semper maneat. Tantum enim tria sacramenta hoc habent, scilicet baptismus, confirmatio et ordo. Manet tantum, ut quibusdam placet, per annum. Unde si contingat infirmum liberari et postea infra annum infirmari et mori, non debet inungi denuo.“ — Vgl. dazu Gillmann, Die Siebenzahl 35. — Über die Lehre des Charakters bei Präpositin siehe: Brommer a. a. O. 14.

Wiederholbarkeit wenigstens nach einem Jahr, macht uns Präpositin auch mit einem neuen Grund bekannt, der von andern Verteidigern der Erneuerung vorgebracht wurde: „Das gleiche Tuch wird bei der zweiten Salbung nicht mehr gebraucht. Also kann man von einer ganzen Wiederholung nicht reden.“ Mit Recht weist Präpositin diesen doch reichlich formalen Grund zurück⁴⁸.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, daß Zeugen einer extremen Ansicht, das Sakrament sei nicht wiederholbar, sich in den systematischen Werken der Frühzeit nur in dem *M a d r i d e r* Traktat *De septem sacramentis* und bei *Magister Simon* nachweisen lassen. Die übrigen Summen urteilen milder, indem sie die öftere Spendung zu lassen. Wesentliche Schwierigkeit war der *Augustinustext*, nach dem man keinem Sakrament ein Unrecht zufügen dürfe, wie es die Wiederholung zu sein schien, da man dann an der vollen Kraft des Sakramentes zweifelte. Zwei Lösungsversuche kamen auf. Die einen beschränkten diesen Text auf die zwei bzw. drei Sakramente der Taufe, Priesterweihe und Firmung. Andere dehnten ihn auf alle Sakramente aus, aber nur ihrer Ganzheit nach. Sie ließen zu, daß ein Teil des Sakramentes, wie z. B. die Spendung, wenn er nicht zugleich das ganze Sakrament darstellte, wiederholt werden dürfe. Soweit die Summen von dem Zeitpunkt sprechen, an dem die Wiederholung erlaubt ist, entscheiden sie sich meist für die Gewohnheit der Ordensleute, die nach einem Jahr das Sakrament wieder spendeten. Die Ansicht des *Robert von Courçon*, es sei eine öftere Wiederholung nicht unerlaubt, konnte sich daher nur langsam einbürgern, so daß bis weit in das 13. Jahrh. die Möglichkeit der Wiederholung erst nach einem Jahr vertreten wird. Den Umschwung im 13. Jahrh. charakterisiert ausgezeichnet eine Glosse in mehreren Lombardushss der Wende des 13. zum 14. Jahrh., die *J. de Ghellinck* in seiner Untersuchung: *Les notes marginales du Liber sententiarum* (RevHistEccl 14 [1913] 533) veröffent-

⁴⁸ A. a. O.: „Dicunt etiam quidam, quod non iteratur, quia eodem panno non utitur in prima et in secunda unctione. Sed hoc non multum valet.“ — Vgl. *Gillmann* a. a. O.

licht: „Cistercienses non reinungunt nisi post annum nec eucharistiam dant nisi post septem dies; forte hoc ideo faciunt, ut inunctionis non parva sit reverentia.“ Hier ist also die Zisterzienser gewohnheit schon zur Ausnahme nach der strengen Seite hin geworden.

Der Spender der Letzten Ölung.

Über den Spender wie den Empfänger des Sakramentes sagen die frühesten Summen wenig⁴⁹. Die Entfaltung der Lehre war noch nicht so groß, daß über die klaren Aussagen des Jakobusbriefes hinaus Einzelfragen notwendig wurden. Erst die spätere Spekulation hat diese angeregt, wenn auch noch nicht in dem Umfang, wie man es in der Hochscholastik und noch mehr später mit all den Spitzfindigkeiten findet, die mehr zur Kasuistik als zu einer systematischen Darstellung gehören.

Daß der Spender der Letzten Ölung der Priester ist, wird auch noch in den späteren Summen der ersten Frühscholastik meist vorausgesetzt und ergibt sich aus anderen beantworteten Fragen, wie der schon früher behandelten, ob ein oder mehrere Priester erfordert sind. Eine eigene Frage stellt jedoch Petrus Cantor in seiner Summe: „Queritur si forte non habeatur copia sacerdotis et alicui immineat vite articulus extremus, an per alium possit consuli infirmo quam per sacerdotem an soli sacerdoti sit hoc officium deputatum etiam in extrema necessitate⁵⁰.“ Es handelt sich also um den Notfall. Kann wenigstens in ihm ein anderer das Sakrament spenden? Die Antwort beleuchtet sehr gut und klassisch die Geistesschärfe wie auch die Gesamteinstellung des großen Pariser Meisters. Ein Vergleich mit den anderen Sakramenten zeigt ihm zunächst, daß einige Sakramente auch von Nichtpriestern gespendet werden dürfen. So die Taufe, während von der Firmung sicher das Gegenteil

⁴⁹ Roland bemerkt kurz: „A solis sacerdotibus et episcopis tradi debet“ (ed. Gietl 262). Ähnlich der Petrus Comestor zugeschriebene Liber de sacramentis ecclesie: „Tertia [unctio] ... a minoribus sacerdotibus, que est infirmorum“ (z. B. Leipzig, Cod. 643, fol. 8v).

⁵⁰ A. a. O. fol. 170.

feststeht. Wie ist es nun bei der Eucharistie und der Letzten Ölung? In der Antwort erfährt man die interessante Tatsache, daß schon zur Zeit des Petrus Cantor einige Theologen im Notfall die Spendung der Letzten Ölung durch Diacone für erlaubt hielten: „*Videtur aliquibus non absurdum, quod in hiis, scilicet in unctione et eucharistia, possit per diaconem egroto subveniri in summa necessitate et iudicabitur inunctus quantum ad habendum ecclesie communio-nem plenam*“⁵¹. Petrus selbst hält das freilich für recht fraglich und rät daher, da die Sache unter den Fachtheologen umstritten sei, zu einer neuen Ölung im Falle einer Wiedererkrankung: „*Quia tamen super hoc dubitatio est inter peritos, est consultum, ut si convaluerit et recidiverit, a sacer-dote, quod minus factum est, impleatur*“⁵². Der Hauptbeweis für die Gegner der durch den Diakon gespendeten Ölung waren natürlich die klaren Worte des Jakobusbriefes: „*vocet presbyteros*“⁵³. Doch scheint dem kritischen Petrus Cantor dieser Beweis noch nicht ganz stichhaltig. Man könnte die Stelle des hl. Jakobus, so meint er, vielleicht ähnlich auslegen wie die Texte der Heiligen Schrift über die Eucharistie. Die Wandlung muß bei dieser freilich nach den klaren Worten der Schrift vom Priester vollzogen werden; doch darf das Sakrament auch vom Diakon a u s g e - t e i l t werden. Ist das nicht auch im Notfall bei der Letzten Ölung erlaubt? Es müßte dann freilich, ähnlich wie bei der Eucharistie, die Weihe des Öles von der in der Schrift und der Tradition bezeichneten Person, d. h. hier vom Bischof, vorgenommen werden, und eine Salbung ohne solches vom Bischof geweihtes Öl wäre, ähnlich wie die Auseilung der heiligen Kommunion ohne die Konsekration durch den Priester, ungültig⁵⁴. Doch bieten ihm diese Überlegungen

⁵¹ A. a. O. — Daher ist hier Kern zu verbessern (a. a. O. 241 ff.). Denn über die indirekten Beweise von Launoy, gegen die sich Kern mit Recht wehrte, hinaus liegen jetzt direkte Zeugnisse vor, daß die falsche Ansicht tatsächlich verteidigt worden ist.

⁵² A. a. O.

⁵³ A. a. O.: „*Aliquibus forte super questione premissa videbitur, quod, quia dicitur: vocet presbyteros, non posse per alium nisi per sacerdotem officium illud impleri.*“

⁵⁴ A. a. O. fol. 170 f.: „*Sed movet nos, quod in confectione eucharistie*

offenbar keine genügende Sicherheit. Daher rät er zur neuen Ölung, wenn ein Diakon sie gespendet hat.

Wer zu den Vertretern der Möglichkeit einer im Notfall gültigen Ölung durch einen Diakon gehört hat, konnte ich aus den systematischen Werken nicht feststellen. Eine größere Verbreitung scheint diese Ansicht jedoch nicht gehabt zu haben, die wohl auch mehr theoretischen als praktischen Wert gehabt haben dürfte. Die geringe Verbreitung folgt mit großer Wahrscheinlichkeit daraus, daß schon Robert von Courçon sie ganz eindeutig ablehnt: „Wir sagen, daß auch im Notfall... die Ölung nur von einem Priester gegeben werden kann⁵⁵.“

Auch über das Amt dessen, der das Krankenöl segnen, und die Zeit, wann das geschehen muß, findet sich in den späteren Summen des 12. Jahrh. eine eigene Abhandlung, nachdem schon in allen früheren kurz die Weihe durch den Bischof gefordert war⁵⁶. Bei Petrus Cantor muß man hier wiederum zwischen der einfachen Krankenölung und der Letzten Ölung unterscheiden. Für die erstere bringt er das schon angeführte Beispiel aus dem Leben der hl. Genoveva. Wenn ihr bei der von ihr geübten Krankensalbung des geweihte Öl ausging, so wandte sie sich an

persona determinata est; in prestatione non ita. Sed ut diximus, potest in necessitate per diaconem conferri. Similiter de persona consecrante oleum, quo fit inunctio, diffinitum est, quod ad solos episcopos pertinet. Numquid ita diffinitum est de persona conferentis?

⁵⁵ A. a. O. fol. 174v: „Queritur, utrum pro aliqua necessitate possit hoc sacramentum ministrari ab alia persona quam a sacerdote, cum baptismus in articulo a quolibet conferri possit.... Solucio: Dicimus, quod non potest pro aliqua necessitate... inunctio celebrari nisi a sacerdote.“ — Der 2. Canon des 18. Buches in Burchard's Dekret (ML 140, 938) wirft noch stark die Letzte Ölung mit der einfachen Ölung zusammen, wenn er schreibt: „Non solum presbyteris uti licet hoc sacro oleo in suis infirmitatibus; sed ut Innocentius papa describit, etiam omnibus christianis uti licet eodem oleo in sua aut suorum necessitate ungendo.“

⁵⁶ Petrus Lombardus sagt z. B. in seiner Beschreibung der Letzten Ölung: „Fit in extremis oleo per episcopum consecrato“ (a. a. O. c. 1; vgl. c. 4). Wörtlich heißt es so auch in der Summa sententiarum (a. a. O.). Ähnlich liest man bei Magister Simon: „Fit in oleo ab episcopo consecrato“ (a. a. O. fol. 30). Schon Burchard schreibt im Dekret lib. 18 c. 2 (ML 140, 938): „Quod tamen oleum non nisi ab episcopis licet confici.“

einen Bischof, um neues weihen zu lassen. Daraus schließt Petrus Cantor, daß dieses Öl auch an einem anderen Tage als am Gründonnerstag geweiht werden kann⁵⁷. Er scheint aber auch für diese allgemeine Krankenölzung vom Bischof geweihtes Öl vorauszusetzen. Ausdrücklich fordert er solches, wenn es sich um das Öl des Sakramentes handelt. Hier hält er sicher die bischöfliche Weihe des Öles für einen wesentlichen Bestandteil, wobei er bemerkenswerterweise den heute so umstrittenen Ausdruck von der „Substanz“ des Sakramentes gebraucht. Ausschlaggebend sind ihm für seine Ansicht freilich nicht spekulative Gründe, sondern der Gebrauch der Kirche. Spekulativ scheint er vielmehr, ähnlich wie beim Spender des Sakramentes, infolge seiner kritischen Veranlagung, mehr nach der Gegenseite geneigt zu haben. Dabei bekämpft er sonderbarerweise seine eigene Beweisführung für die Möglichkeit der Diakonspendung. Weshalb, so fragt er, soll denn eigentlich die Segnung des Öles durch den Bischof zum Wesen des Sakramentes gehören? Das eigentliche Sakrament liegt doch in der Salbung und so sollte die dabei vorgenommene Segnung genügen. Doch will er nichts gegen den Gebrauch der Kirche sagen, welche die Weihe zum Wesen zählt⁵⁸. Die ganze Frage steht offenbar spekulativ noch im Anfang.

Sachlich bringt auch Robert von Courçon die

⁵⁷ A. a. O. fol. 169v: „Ex hiis multa collige: quod hec unctio dabatur... alio die benedicto oleo quam die cene.“

⁵⁸ A. a. O. fol. 170v: „Queritur etiam, an necessitate urgente possit de oleo non benedicto ab episcopo fieri inunctio. Hoc videtur hac ratione: Quia cum ad benedictionem episcopi oleum sanctificatur, nondum fit sacramentum, sed tunc, cum benedictione aliqua ad hoc instituta oleo fit inunctio, que est sacramentum. Neque enim oleum sanctificatum ita dicitur sacramentum sicut eucharistia; et econtra inunctione facta per oleum dicitur fieri sacramentum... Quod cum in sola unctione fiat sacramentum, illa benedictio, que fit inungendo, sufficere debet, ut non spectetur, quale sit illud oleum, quo fit inunctio, dummodo debita benedictio ipsi elemento applicetur. Non audemus tamen in hoc aliquid presumere contra ecclesie consuetudinem. Videtur enim iuxta usum ecclesie, quod oleum sanctificatum sit de substantia sacramenti.“ — Für die frühere Zeit ist bezeichnend die Ansicht Bonizos im Liber de sacramentis: „Hoc omni tempore inter missarum sollemnia a presbyteris in eo loco, ubi sic legitur: „Per quem haec omnia bona creas“ solebat consecrari. Nunc vero a solis episcopis in eodem loco missae in coena domini consecratur“ (ML 150, 864).

gleiche Lösung, wenn er auch auf die erwähnte spekulative Darlegung des Petrus Cantor nicht eingeht: „*Solucio: Dicimus, quod non potest pro aliqua necessitate vel oleum benedici nisi ab episcopo... nec in alio die quam in die cene est oleum illud benedicendum, nisi per generale concilium ampliata esset benedictio illa ad alios dies per internam inspirationem*“⁵⁹. Der Hauptgrund der Gegner scheint in der Parallelie mit dem Taufskrakment gelegen zu haben: Wie dieses ohne das vom Bischof gesegnete Wasser gespendet werden kann, so entsprechend auch die Ölung. Einer Anregung des Petrus Cantor folgend, weist Robert diesen Beweis zurück mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Taufe: „*Nec est simile de baptimate, quod est sacramentum necessitatis*“⁶⁰. Daher fordert die Taufe ein jederzeit erreichbares sichtbares Zeichen.

Es läßt sich also deutlich die Grundansicht über den Spender des Sakramentes erkennen: Er muß Priester sein; die Möglichkeit der Spendung durch den Diakon wird schnell abgelehnt. Das Öl muß für die Letzte Ölung vom Bischof, und zwar am Gründonnerstag, geweiht sein. Dies gehört zur „Substanz“ des Sakramentes.

Wer kann die Letzte Ölung empfangen?

Auch über den Empfänger der Letzten Ölung haben die ersten Summen der Frühscholastik noch keine eigenen Darlegungen. Ihnen genügte das „*Infirmitur*“ des Jakobusbriefes, das sie jedoch auf *Schwerkranke* bezogen. So spricht, um nur einige Beispiele zu nennen, die *Epitome* von der dritten Ölung, der Krankenölung, „*in exitu*“⁶¹. Der

⁵⁹ A. a. O. fol. 174^v.

⁶⁰ A. a. O. fol. 174^v. — Vgl. Petrus Cantor (a. a. O. fol. 170^v): „*Si forte curiosus inquisitor interroget, cur non pretermittitur (!) benedictio ad aquam sanctificandam sicut fit ad oleum sanctificandum, ut postea fiat inunctio, respondetur propter necessitatem baptismi hoc fuisse institutum, ne mora in benedictione ad se traheret periculum.*“ — Über die Zahl der Spender vgl. das S. 333 f. Gesagte.

⁶¹ A. a. O. (ML 178, 1744): „*unusquisque christianus ter ungitur... tertio in exitu*“. — So auch z. B. Petrus Lombardus (a. a. O. c. 1): „*unctio infirmorum, quae fit in extremis*“. — Ebenso Robert Paululus (a. a. O.; ML 177, 388): „*unctio exeuntium ab hac vita*“. — Ähnlich Petrus von Poitiers (Sententiarum libri quinque, lib. 5 c. 3; ML 211, 1229): „*Unctio est exeuntium ab hac vita*“.

Madrid der Traktat *De septem sacramentis* will die Ölung den Kranken geben, „wenn sie aus dieser Welt hinübergehen müssen“⁶². Nach Magister Simon ist sie das „Sakrament der Scheidenden . . ., das sie der Gottesschau vorstellt“⁶³.

Einzelfragen treten erst in den späteren Jahrzehnten des Jahrhunderts auf. Vor allem ist es das Problem, wann der Kranke das Sakrament empfangen soll, ob im Anfang der Krankheit oder erst, wenn unmittelbare Todesgefahr eintritt. Ihm schloß sich als zweite Hauptfrage an, ob auch Bewußtlose und Unzurechnungsfähige das Sakrament erhalten könnten, oder ob es immer nur auf die Bitte des Kranken hin gespendet werden dürfe. Über diese Fragen scheint, nach Petrus Cantor zu urteilen, der Streit anfangs nicht so klein gewesen zu sein. Doch machen die Summen des 13. Jahrhunderts schon bald den Eindruck, daß es sich um bereits entschiedene Sachen handelt, die man mehr der Vollständigkeit halber noch berührt.

Da Petrus Cantor auch hier die ausführlichsten Darlegungen hat und am besten Gründe und Gegengründe mitteilt, lege ich seine Ausführungen zugrunde.

Wann soll die Letzte Ölung stattfinden⁶⁴? Zur Beurteilung der Antwort des Petrus Cantor ist vorauszuschicken, daß der Pariser Lehrer, wie schon gesagt, in der Summe nicht so klar zwischen der einfachen Krankenölung und dem Sakrament unterscheidet. Ein gutes Unterscheidungsmerkmal ergibt sich daraus, daß er im Evangelienkommentar von der einfachen Krankenölung sagt, sie sei außer Gebrauch gekommen⁶⁵. Daher sind wohl alle Stellen, wo er von einer noch geübten Praxis spricht, auf das Sakrament zu beziehen. Das ist bei der vorliegenden Abhandlung über den Zeit-

⁶² A. a. O. fol. 10v: „fit infirmis . . ., quando a seculo transire debent“.

⁶³ A. a. O. fol. 30: „hec unctione exequuntium sacramentum . . .; egredientes divine visioni representat“.

⁶⁴ A. a. O. fol. 169: „Secundo queritur, cum dicatur: Infirmatus quis ex vobis, vocet presbiteros, utrum statim, cum infirmatur, debeat eō vocare an expectare, donec immineat mortis periculum.“

⁶⁵ Clm 7937 fol. 62: „Modo autem ab usu recessit consuetudo ungredi infirmos causa salutis consequende.“

punkt der Ölung der Fall. Damit ist dann auch sofort die Fragestellung bestimmt. Da es sich um die „Letzte“ Ölung handelt, wird die Erkrankung also jedenfalls nicht als eine leichte vorausgesetzt. Wenn er daher fragt, ob man im Anfang oder erst, wenn die Todesgefahr bevorstehe, das Sakrament spenden solle, so ist darunter zu verstehen, ob man im Anfang einer schweren Erkrankung oder erst in unmittelbarer Todesgefahr den Priester rufen solle. Trotzdem die Heilige Schrift, so führt Petrus Cantor aus, keine Antwort gibt, so scheint es dennoch, daß man das Sakrament bald empfangen muß. Ein allgemeiner Grundsatz beweist das schon: Man muß in Zweifelsfällen jene Auslegung einer Schriftstelle annehmen, welche die heilsamere und bessere Einsicht nahelegt. Das ist aber offenbar die Ansicht der baldigen Ölung. So kann sie auch dem Leibe noch nutzen und der Kranke ist auf jeden Fall gegen alle kommenden Ereignisse geschützt. Sonst läuft er Gefahr, sie überhaupt nicht mehr empfangen zu können oder doch nur im bewußtlosen Zustand, und dann ist ihre Wirkung nach Petrus Cantor, wie ich noch zeigen werde, recht fraglich. Wenn endlich die Eucharistie sofort gegeben wird, warum soll man dann mit der Letzten Ölung warten⁶⁶?

Was wird von den Gegnern gegen diese klare Lösung eingewandt? Nach Petrus Cantor waren es vor allem zwei Gründe, die man vorbrachte: die Ehrfurcht vor dem Sakrament und der Zweck der Letzten Ölung als Abschluß des Christenlebens. Überzeugend weist Petrus Cantor den ersten Einwurf zurück. Auch die Eucharistie ist ein hohes, ja ein höheres Sakrament als die Letzte Ölung. Und doch wird sie so oft gegeben. Die Ehrfurcht vor einem Sakrament kann also kein Grund sein, seinen Empfang aufzuschieben⁶⁷. Eine

⁶⁶ A. a. O.: „In precepto namque illo non determinatur. Videtur tamen, quod debeat statim vocare. In ambiguis enim dirimendis debemus verba interpretari secundum salubriorem et saniorem intelligentiam. Si ergo intelligamus eum statim petere debere unctionem, poterit ei prodesse et quantum ad corpus et quantum ad animam; et quicquid eveniat in posterum, nullum accidet periculum. Item nonne statim datur eucharistia poscenti eam? Ut quid ergo differtur hoc sacramentum?“

⁶⁷ A. a. O.: „Forte dicetur propter reverentiam differri, ut magis reverenter suscipiatur, sicut olim ante susceptionem sacramenti bap-

Entgegnung auf den zweiten Einwand findet sich nur indirekt, insoweit Petrus andeutet, daß der Einwurf gegen die anderen Gründe, die für eine baldige Spendung sprechen, nicht aufkommen kann. Daher lautet der Schluß des Pariser Lehrers: „Es scheint uns besser, daß sofort bei Beginn der Krankheit die Ölung gespendet werde, sei es daß der Kranke schon in unmittelbarer Todesgefahr schwebt (periculose laborat) oder nicht. Denn eine Einschränkung findet sich in den kirchlichen Bestimmungen nicht⁶⁸.“ Ganz ähnlich entscheidet sich auch sein Schüler Robert von Courçon⁶⁹.

Ein Hindernis, sich die Ölung bald geben zu lassen, war die Ansicht einiger Theologen, daß derjenige, welcher das Sakrament einmal empfangen habe, nachher u. a. nicht mehr den ehelichen Verkehr vollziehen dürfe. Man stellte also hier den Empfang der Letzten Ölung dem Empfang der öffentlichen Buße gleich. Vertreter dieser Ansicht sind unter

tismi sollempnitas quedam multe dilationis et preparationis observatur. Sed nonne eucharistia maius sacramentum est quam unctio extrema, ubi tamen in infirmitate non sit talis preparatio.“

⁶⁸ A. a. O.: „Item cum differtur sacramenti illius collatio, poterit accidere, quod egrotans morte preoccupetur. Si ergo decedat sine sacramento, nonne imputatur ei ad reatum? Quod non accepit, cum accipere potuit, quasi contempsisse iudicatur. Item numquid proderit infirmo facta inunctione tunc, cum sui forte non est compos, etiam si hoc requisivit, cum sane mentis esset? De huiusmodi dubitari potest nec habemus, quid ad hoc sufficienter respondeamus. Quidam tamen dicunt, quod hoc sacramentum, quia est conclusio et finis omnium sacramentorum, idcirco usque ad finem vite et conclusionem differtur. Videtur tamen nobis consultius, ut statim quo laborante ei fiat unctio predicta, sive periculose laboret sive non. Nichil enim tale diffinitum est in canone.“

⁶⁹ Robert von Courçon schreibt (a. a. O. fol. 173v): „De tempore autem inunctionis vel vocationis sacerdotum ad inunctionem extream faciendam dubitari potest. Ubi cumque enim aliquid est certum et aliud incertum, tenendum est certum et dimittendum incertum. Sed incertum est, an egrotus futurus sit compos sui usque ad finem egritudinis sue; et certum est, quod in principio sue egritudinis est compos sui. Ergo potius in principio egritudinis sue est hoc sacramentum ei conferendum, quando ei valere poterit, quam in fine. Item si statim petat eucharistiam, statim ei danda est; et longe maius est sacramentum eucharistie quam extreme inunctionis. Ergo pari ratione, quandocumque postulat extream inunctionem, ei est conferenda. . . . Quidam tamen assurunt hoc sacramentum, quia est finis et conclusio omnium sacramentorum, ideo ad finem et conclusionem debere conferri. Tamen nobis consultius videtur hoc sacramentum conferendum egroto sive periculose egrotet sive non, sicut asserit magister noster cantor parisiensis.“

den Theologen, wie schon Dhanis gezeigt hat⁷⁰, der Madrider Traktat *De septem sacramentis* und Magister Simon. Der letzte spekulative Grund scheint dafür bei beiden in ihrer Auslegung der Salbung des Körpers und der einzelnen Sinne zu liegen. Dadurch ist der Empfänger nach dem Madrider Traktat „der Welt abgestorben⁷¹“. Nach Magister Simon „hat er alle Sinne Gott durch die Salbung geweiht⁷²“. Damit ist bewiesen, daß die falschen Volksanschauungen, gegen die so viele Konzilien bis weit in das hohe Mittelalter kämpfen mußten⁷³, sich auch in systematischen Summen finden. Das hatte für sie zunächst die Folge, daß sie den Empfang der Letzten Ölung von dem Einverständnis des anderen Eheleiles abhängig machten⁷⁴. Die falsche Lehre wurde dann zweitens auch der Grund, warum man die Ölung hinausschob. In den späteren Summen ist daher fast immer die Aufforderung zum baldigen Empfang mit der Feststellung verbunden, daß solche Ansichten falsch seien und das Sakrament solche rigorosen Folgen nicht nach sich ziehe⁷⁵.

⁷⁰ A. a. O. 923. — Auf die Ansicht des Magister Simon wies auch schon Gillmann hin: *Die Siebenzahl* 35.

⁷¹ A. a. O. fol. 10v: „unctio ... fit infirmis ... super singula membra, ut per que tamquam instrumenta peccata commiserunt, per ea mundo renuncient, ut ... ab omni actuali liberentur mundo renunciantes. Notandum item, quod sicut alios sacramentis non est facienda iniuria, sic neque huic. Non ergo debet repeti. Cum ergo aliquis uxoratus egritudine deprehensus se inungere voluerit, non licebit ei, nisi licencia uxoris sue, per quod innuitur, quia si postea ab infirmitate evaserit, non licebit ei ad priora redire, quia ex quo semel unctus est, mundo mortificatus est.“

⁷² A. a. O. fol. 30v: „Ad hoc sacramentum accendentibus omnibus, que possident, renunciandum et soli deo in castitate et sanctitate vite ulterius est famulandum. Unde et huius, qui coniugiis obligati sunt, ad hoc munus nisi ex licencia et consensu utriusque non vocantur sicut et hic, qui monachico habitu contegi et vite continentiam desiderant profiteri. Volunt autem quidam et hoc sacramentum posse iterari nec ab eo, qui inunctus est, tam arduam vite continentiam exigi. Melius vero videtur, ut et non iteretur et qui sensus omnes deo hac unctione consecraverit, non eos ulterius terrenis corruptionibus sordidare velit. Licit quidam annum, quidam triennii tempus observandum prescribant.“

⁷³ Vgl. Kern a. a. O. 285 ff.; Gillmann, *Die Siebenzahl* 35; Browne a. a. O. 552 ff.

⁷⁴ Vgl. den Madrider Traktat in Ann. 71; Simon in Ann. 72.

⁷⁵ So z. B. Magister Conrad O. F. M. (vor 1234). Vgl. Dietterle in ZKG 24 [1903] 526; Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechtes* 2, 412) in Clm 2956 fol. 94: „Reprobanda est

Die zweite umstrittene Frage über den Empfänger des Sakramentes war nach Petrus Cantor, ob nur jener die Letzte Ölung empfangen dürfe, der um sie bitte, so daß z. B. Bewußtlose und andere ihrer Sinne Ohnmächtige die Ölung nicht erhalten durften. Als Beweis dafür, daß sie auch ohne Bitte gegeben werden darf, bringt der Pariser Magister wörtlich aus der Glosse in Mc 6, 13 des Walafrid Strabo das Beispiel der Apostel. Sie trieben durch die Salbung die Teufel aus: „Daher ist es klar, daß von den Aposteln die Sitte stammt, die vom Teufel Besessenen (energumeni) und andere Kranke mit Öl zu salben.“ Daraus schließt Petrus Cantor selbstständig: „So wird deutlich, daß das Sakrament solchen gegeben wurde, die kein Bewußtsein hatten, d. h. den Besessenen. Es ist auch bekannt, daß in unseren Tagen einige geheilt wurden, die entweder mondsüchtig (lunatici) waren oder eine andere Krankheit, die das Bewußtsein nahm (passio alienationis), hatten und mit Öl gesalbt wurden⁷⁶.“ Doch ist jetzt die Praxis der Kirche eine andere: „Ut quid assuevit ecclesia subtrahere hoc, ut nec etiam prospicit eis, quod antea, cum sani essent, illud petierint⁷⁷?“ So fragt er auch kurz nachher erneut, warum trotz der entgegenstehenden Übung der Apostel die Segenswirkungen der Ölung denen, die

autem opinio laicorum, qui dicunt: Qui unctus est, non debet postea cum uxore dormire vel tangere terram nudus; immo etiam hec, que de bona consuetudine fiunt, scil. quod manus et pedes panniculis circumligantur, possunt pretermitti. Sufficit enim, quod cum stuppa abstergatur unctio et in ignem mittatur.“ — Eine weitere Hs dieser seltenen Abhandlung fand ich in Innsbruck, Universitätsbibl. Cod. 229 (saecl. 14) fol. 113—127^v unter dem Titel: „Incipit summula magistri Sigiboti.“ — So auch Clm 22233, der schon öfters erwähnt wurde: „Si sanari contingat infirmum, propter hoc [non] debet, quod pedes eius de cetero non tangant terram, sicut quidam fatui opinantur“ (fol. 126^v). — Die aus dem 13. Jahrhundert stammende Sakramentensumme *Christus magnus medicus* (Clm 12658 fol. 1—6) schreibt ähnlich: „Valde arguendi sunt, qui illud exspectant suspicere usque ad mortis certitudinem male suspicantes, quod si semel inuncti fuerint, non posse vesci salsis, mutuum debitum reddere, si fuerint coniugati, et multa similia, que docere vel credere est abominabile“ (fol. 6). — Browe (a. a. O.) führt gut auch die Sitte, die Letzte Ölung erst nach dem Viaticum zu erteilen, mit auf diesen Irrtum zurück.

⁷⁶ A. a. O. fol. 169^v: „Hinc patet, ... quod talibus conferebatur, qui sui compotes non erant, scilicet energuminis. Et diebus nostris notatum est quosdam convaluisse, qui vel lunatici vel alia passione alienationis fuerant percussi et oleo sancto inungebantur.“

⁷⁷ A. a. O.

darum nicht bitten können, nun verschlossen sind⁷⁸. Damit ist die eigene Ansicht des Petrus Cantor deutlich erkennbar. Das Sakrament an sich kann auch Bewußtlosen gespendet werden. Natürlich aber gilt die Einschränkung, daß vorher die Bitte nicht aus Verachtung unterlassen wurde⁷⁹.

Noch weiter geht Robert von Courçon. Nachdem er die Gründe des Petrus Cantor angeführt hat, entscheidet er sich zunächst in gleicher Weise. Er fügt aber dann noch hinzu, daß der Priester auch jenen, welche sich noch sträuben, von seiner Seite zuvorkommen soll durch eine eigene Bitte, das Sakrament zu verlangen⁸⁰.

Für die Praxis der damaligen Zeit ist jedoch auch Robert von Courçon Zeuge, daß man das Sakrament tatsächlich nur dann gab, wenn es gefordert wurde⁸¹. Damit entsteht die Frage, warum die ihrer geistigen Fähigkeiten Beraubten die Letzte Ölung nicht erhielten. Es scheint, daß der letzte Grund in der Zeitauffassung liegt, nach der die Ölung nur bei Kranken, die das Bewußtsein haben, wirkt. Das führt Robert von Courçon an einer Stelle aus-

⁷⁸ A. a. O.: „Movet circa hoc sacramentum, quod non datur nisi poscenti iuxta morem presbiterorum nostri temporis. Sicut autem habetur ex auctoritate supraposita de marci evangelio, apostoli inungebant energumenos, freneticos, arepticos, qui petere non poterant nec volebant, et tales curabantur. Quid ergo [statt des falschen „etiam“] hodie, si egrotans petere non possit, et speretur per unctionem eius alleviationem in anima quam in corpore?“

⁷⁹ A. a. O. fol. 169: „Nonne imputatur ei ad reatum? Quod non accepit, cum accipere potuit, quasi contempsisse iudicatur.“

⁸⁰ A. a. O. fol. 174: „Item hoc sacramentum secundum usum nostri temporis non datur nisi poscenti. Unde hec inolevit consuetudo, cum apostoli non poscentes inunctionem inungerent oleo ut energumenos, lunaticos, qui petere nec poterant nec volebant et tamen curabantur? Quid ergo fiat, si egrotus non possit petere et tamen speretur, quod per inunctionem consequetur allevationem tam in anima quam in corpore? Preterea de mandato domini apostoli inungebant energumenos et curabant infirmos; et multi tales hodie in ecclesia eagent tali inunctione. Unde ergo presumpsit ecclesia subtrahere talem inunctionem a lunaticis, energuminis et freneticis, qui de facili curarentur nunc per tale oleum sicut tunc? Solucio: Non credo, quod debeamus soli poscenti dare extremam inunctionem. Immo, si infirmus differt eam petere, eius petitionem debemus prevenire et sugerere ei, ut eam petat.“ — Petrus Cantor hatte nur gefragt: Numquid peccat sacerdos, si eum non instruxerit et ad requirendum monuerit? (A. a. O. fol. 170.) Bei Robert wird daraus die positive Mahnung.

⁸¹ A. a. O.: „secundum usum nostri temporis non datur nisi poscenti.“

drücklich an: Bewußtlosen, wie jenen, die vom Teufel besessen waren, haben freilich die Apostel die Salbung gegeben. Aber das war nicht das Sakrament, sondern die einfache Krankenölung, die damals aus dem Gebrauch der Kirche schon verschwunden war. Solchen bewußtlosen Kranken stellt Robert dann andere gegenüber, welche die Besinnung nicht verloren haben. Für sie ist die Letzte Ölung eingesetzt. Daher, so schließt er, „scheint es, daß die Letzte Ölung nicht den Bewußtlosen nützt“. Gut tat daher nach ihm jener Kranke, der sich erneut das Sakrament geben ließ, daß er im Zustand der Bewußtlosigkeit empfangen hatte⁸². Hier liegen noch manche Unklarheiten der Zeit vor; das allgemeine entscheidende Prinzip war offenbar noch nicht gefunden. Bemerkenswert an dieser letzten Antwort des Robert von Courçon ist jedoch noch, daß er für die Bewußtlosen nicht die „Letzte“ Ölung, sondern nur die Einführung der einfachen Krankenölung fordert. In diesem Sinne sind also auch seine vorhergehenden Darlegungen, die er mit seinem Lehrer Petrus Cantor gemeinsam hat, zu verstehen. Da der Schüler dabei wörtlich seinen Meister ausschreibt, wird also auch Petrus Cantor nur die Wiedereinführung der einfachen Krankenölung bei den Geisteskrankheiten gefordert haben.

Eng mit dieser Frage ist in manchen Summen das Problem verbunden, warum die Kinder das Sakrament nicht emp-

⁸² A. a. O. fol. 174 f.: „Credimus, quod apostoli attenderunt duobus generibus hominum esse conferenda du o genera inunctionum. Quidam enim adeo periculose egrotabant et adhuc egrotant in ecclesia, quod sui compotes non sunt, ut energumeni et frenetici; et ideo familiari consilio spiritus sancti instituerunt, ut tales oleo consecrato ab episcopo inungerentur; et sic per preces inungentium et per sacramentum talis inunctionis redierunt ad cor et curabantur. Et quia in ecclesia sepe talis accidit egritudo, adhuc necessaria esset similis curatio, quamvis iam evanuerit per consuetudinem abutentium in contrarium. Alii quidam ita egrotant, quod compotes sui maneant et ad remedium talium in anima et in corpore instituta est extrema inunctio. Videtur ergo, quod extrema inunctio nichil valeat insensatis. Sic ergo videtur, quod bene fecerit ille egrotus, qui omni intellectu et sensu privatus inunctus est extrema inunctione et postmodum convaluit et nesciens se inunctum ideo fecit se iterum inungi, quia non habuit sensum aliquem, quando inunctus est primo et ideo pro infecto habuit. Dicimus, quod bene fecit.“

fangen können. In der Tatsache, daß das nicht erlaubt ist, stimmen alle Summen überein; die spekulative Begründung aber ist recht verschieden. Auch hier bietet wohl die Darstellung des Petrus Cantor den besten Ausgangspunkt. Wenn sie auch zu einem spekulativen Ergebnis nicht kommt, so legt sie doch die Gründe und Gegengründe deutlich vor. Wenn die Letzte Ölung zur Linderung der Krankheit der Seele und des Leibes eingesetzt ist, warum wird sie dann den kranken Kindern nicht gegeben? Werden ihnen doch größere Sakramente erteilt, wie Eucharistie und Firmung. Auch wird im Jakobusbrief keine Einschränkung auf die Erwachsenen gemacht. Diesen Gründen für die Kinderölung stellen nach Petrus Cantor die Verteidiger der kirchlichen Praxis und Lehre eine doppelte Erklärung des Jakobusbriefes entgegen. Man sagte, daß er nur von den Erwachsenen zu verstehen sei, oder man erklärte ihn ähnlich wie die Forderung der Heiligen Schrift vom Glauben. Wie es hier genügt, daß man durch einen anderen glaubt, so ist auch bei der Ölung für die Kinder genügend, wenn sie in einem anderen, d. h. den Erwachsenen, gesalbt werden. Jakobus verlangt nur, daß man selbst oder in einem anderen den Priester rufe. Außerdem wiesen die Gegner der Kinderölung noch darauf hin, daß die Formel der Ölung, die von den Sünden der einzelnen Sinne spreche, nicht auf die Kinder passe. Das Letzte will Petrus Cantor jedoch nicht gelten lassen, da er der Ansicht ist, eine so bestimmte Formel gehöre nicht zum Wesen des Sakramentes. Wie unklar damals die ganze Frage noch spekulativ war, zeigt neben diesen Gründen und Gegengründen auch der Schlußsatz des Petrus Cantor, in dem er die weitere speulative Lösung anderen Forschungen überlassen will⁸³.

⁸³ A. a. O. fol. 169v f.: „Queritur ... cum ad remedium in corpore et ad cumulum in anima soleat fieri extrema unctio, quare non detur parvulis, si forte egritudine laborent. Videmus enim, quod maiora sacramenta eis conferuntur sicut confirmatio, eucharistia. Dicit aliquis hoc non pertinere nisi ad adultos, quod patet ex eo, quod dicitur: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Et sicut illud exponitur: qui crediderit per se vel per alium, ita hic potest dici: vocet per se vel per alium, ut includantur parvuli. Dicit aliquis ideo parvulis non congruere, quia in ungendo aliquem dicitur: Quicquid peccasti per visum,

Sein Schüler Robert von Courçon schaute schon klarer. Bei ihm ist bereits, wenn auch noch in unfertiger Form, der Grund angegeben: Die Letzte Öl lung ist kein „Sakrament der Notwendigkeit“ (*sacramentum necessitatis*). Damit ist auf einen wesentlichen Grund hingedeutet: die Seele ist schon durch die Taufe gereinigt. Auch die weitere spekulative Begründung findet sich bereits klarer als bei Petrus Cantor: Die Kinder sündigen noch nicht⁸⁴. Besonders der letzte Grund wird dann im 13. Jahrhundert immer mehr ausgebaut⁸⁵.

per auditum etc. Parvulus autem non peccavit. Sed non credimus talem formam verborum esse de substantia sacramenti, immo forte cum minima quantum ad verba benedictione posset conferri illa inunctio. Istud alii solvendum relinquimus.“ — An anderer Stelle führt er die Öl lung nur der Erwachsenen ausdrücklich auf die Jakobusstelle zurück: „Respondere possumus, quod inunctio tantum videtur adultis facienda ex forma verborum jacobi apostoli: *Infirmatur quis vestrum, presbiteros inducat. Inducere enim presbiteros ad adultos tantum pertinet*“ (a. a. O. fol. 161).

⁸⁴ A. a. O. fol. 174v: „Secus est de illis sacramentis necessitatibus et de inunctione, que non est sacramentum necessitatis, que ideo non confertur parvulo, quia non peccavit ille per membra illa, que inunguntur in adultis.“ — An anderer Stelle äußert er sich ausführlicher (a. a. O. fol. 174): „Item cum extrema inunctio soleat fieri propter remedium egritudinis in corpore et ad augmentum gratie in anima, queritur, quare non detur parvulis, si forte aliqua detinentur egritudine. Videmus enim, quod maiora eis conferuntur sacramenta sicut baptismus, confirmatio, eucharistia. Sed dicet aliquis, quod jacobus voluit hoc sacramentum pertinere nisi ad adultos, quod videtur ostendere per hoc, quod ait: *Inducat presbiteros. Non enim est parvulorum inducere aliquos sed adulorum.* Si quis sophistice vult solvere, dicet, quod pari ratione baptismus non pertinet nisi ad adultos. Nam dicitur in evangelio: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Sed ipsorum non est adhuc credere, cum non habeant fidem nisi in habitu et non in actu. Unde debet ita exponi clausula illa: Qui crediderit per se vel per alium, salvus erit. Nam parvulus, qui non contraxit originale per se sed per alium, ideo per fidem alterius potest liberari ab originali. Item dicet aliquis ideo parvulo non convenire extrema inunctionem, quia in eius collatione dicitur: *Quicquid peccasti per visum, quicquid per auditum etc., remittat tibi dominus.* Sed parvulus nec sic nec aliter peccavit et ideo non est conferenda ei extrema inunctio. Solutio. Recurre ad distinctionem predictam. Sacramentorum aliud est remedium prime necessitatis ut baptismus; ... aliud remedium cotidiane infirmitatis, ut extrema inunctio et penitentia et talia sacramenta non habent locum, nisi in illis, qui peccaverunt, et ideo parvulis non est conferenda extrema inunctio.“

⁸⁵ So schreibt der schon genannte Sakramententraktat des 13. Jahrhunderts *Christus magnus medicus*: „*infirmorum est nec parvulorum, quia remedium est adulorum*“ (Clm 12658 fol. 6). — Tiefer geht schon eine Aspacher Sakramentensumme, ebenfalls des 13. Jahrhunderts, *Sicut omnipotens deus*: „*Non autem debet infantibus, quia non*

Die starke Betonung der Notwendigkeit der Letzten Ölung, auf die im folgenden Abschnitt noch eingegangen wird, brachte die Frage mit sich, ob man auch im Falle einer drohenden Gefahr, die aber nicht oder noch nicht in einer eigentlichen Krankheit bestand, das Sakrament spenden dürfe. Als Beispiele werden von Petrus Cantor etwa Pestg e f a h r, Greisenalter, gefährliche Schiffahrt angegeben. Die Antwort zeigt auch hier noch das ganze Suchen der Zeit. Petrus Cantor unterscheidet die einzelnen konkreten Fälle und beweist damit, daß man das große Prinzip noch nicht kannte. In Pestgefahr erlaubt er die Spendung. Der Grund scheint hier das Gebot gewesen zu sein, bald um die Salbung zu bitten. Da eine Gefahr besteht, tritt das Gebot in Kraft und damit auch die Erlaubnis, der Bitte zu willfahren. Für gefährliche Schiffahrt aber will er die Spendung nicht zulassen. Eine Begründung ist leider nicht beigefügt. Im Greisenalter dagegen wird die Erlaubnis gegeben, wenn z. B. die Gefahr des plötzlichen Erstickens gegeben ist. Petrus drückt sich dabei aber sehr vorsichtig aus: „*forte non esset absurdum, si tali conferretur*“⁸⁶.

Noch viel vorsichtiger ist sein Schüler Robert von Courçon. Als Beispiele nennt er außer den von Petrus Cantor aufgeführten noch Auszug in den Krieg und Wanderrung durch Wüsten. Er will jedoch nichts entscheiden, da die theologischen Quellen keine Erklärung geben. Weil das

peccatum fecerunt sive intellexerunt, unctionio ministrari“ (Clm 3219 fol. 201). — Ähnlich schreibt auch die Summe des Clm 22233: „Item non debet conferri nisi adultis, quia parvuli ita non peccaverunt per sensum corporis“ (fol. 126v). — Über die kirchenrechtlichen Bestimmungen betreffs des Alters, über die unsere Summen nicht sprechen, vgl. Browne a. a. O. 539 ff.

⁸⁶ A. a. O. fol. 170: „*Si forte videat aliquis ex morbo pestilenti vel aliqua alia de causa subitaneis mortibus aliquos preoccupari et sibi timeat esse periculum, queritur an possit sibi petere inunctionem, ne forte preoccupatus decadat sine illo sacramento. Iusta enim causa petendi fuisse videtur. Si ergo non petierit, videbitur esse contemptus. Si autem hoc in talibus dicitur, quid dicetur de navigaturis? Numquid, quia illi se exponunt periculo mortis, poterunt similiter petere? Hoc non audemus concedere; sed in priori casu si concederetur, non esset absurdum. Quid autem de illo, qui longo senio confectus cronicō morbo laborat, qualibus mos est subito suffocari, dicetur?... Forte non esset absurdum, si tali conferretur.*“

Sakrament nicht so notwendig ist wie die Taufe, „wird es nicht in jeder Gefahr erbeten noch gegeben. Wenn aber die Krankheit eine dauernde und gefährliche ist, so ist es besser, das Sakrament im Anfang zu spenden⁸⁷.“ Hier mußte also die kommende Zeit noch die klare prinzipielle Lösung bringen.

Über eine andere Frage, welche den Empfänger betrifft, haben auch schon die frühen Summen weitere Andeutungen. Bereits Hugo von St. Victor verlangt nämlich für den fruchtreichen Empfang des Sakramentes eine Vorbereitung: „Qui hanc unctionem fideliter et devote percipit, per eam sine dubio et in corpore et in anima allevationem et consolationem accipere meretur⁸⁸.“ Dabei scheint er, wie ich an anderer Stelle zeigte, an eine Disposition des Empfängers gedacht zu haben, welche schon vor dem Empfang, ähnlich wie bei der Buße, den Nachlaß der Schuld, wenn auch nicht der Strafe, in sich einschloß⁸⁹. Neben Hugo spricht sich am deutlichsten über die Vorbereitung Honorius Augustodunensis in seinem *Elucidarium* aus. Er verlangt klar bei schweren Sünden die Beichte und jedenfalls für alle Sünden Reue⁹⁰.

⁸⁷ A. a. O. fol. 173v: „Quia in nulla canonica scriptura est diffinatum, nolumus hic aliquid temere diffinire. Quidam tamen asserunt hoc sacramentum, quia est finis et conclusio omnium sacramentorum, ideo ad finem et conclusionem debere conferri. Tamen nobis consultius videtur hoc sacramentum conferendum egroti, sive periculose egrotet sive non, sicut asserit magister noster cantor parisiensis. Sed obicitur: Nonne etas decrepita et cronica egritudo periculosa est? Ergo videtur, quod talibus sit dandum hoc sacramentum in principio sicut in medio vel in fine. Solucio: De hiis et de existentibus in predictis periculis possumus dicere, quod, cum extrema inunctio non sit sacramentum necessitatis . . ., hoc sacramentum nec in omni periculo petitur nec in omni periculo datur. Tamen si cronica est egritudo et periculosa, consultius agitur, si in eius initio conferatur.“

⁸⁸ A. a. O. c. 2 (ML 176, 578). — Die Beichte fordert ausdrücklich z. B. schon Burchard, Dekret lib. 18 c. 2 (ML 140, 938).

⁸⁹ Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo von St. Victor, Freiburg 1932, 123 ff.

⁹⁰ *Elucidarium* II 30 (ML 172, 1155): „Quid valet unctione olei infirmis? Magister: Peccata confessa et non iterata vel quotidiana per hanc unctionem relaxantur, ut dicitur: „Et si in peccatis est, dimittentur ei.“ Si de peccatis paenitentiam non egerit, ista unctione non solum ei nihil prodest sed et multum obest.“

Von den Sentenzen der Abaelardschule hat keine eine Mitteilung über die notwendige Vorbereitung. Sie fehlt auch in der *Summa sententiarum*. *Petrus Lombardus* wiederholt wörtlich Hugo von St. Viktor⁹¹. Magister *Simon* dagegen hebt selbständige hervor, daß die Wirkungen nur bei jenen Kranken eintreten, die „in Liebe ihre Sünden bereuen“⁹². Der *Petrus Comestor* zugeschriebene *Liber de sacramentis ecclesiae* verlangt, daß diese Reue eine „wahre“ sein müsse: „Si fiat per veram penitentiam, delet peccata venialia“⁹³. *Alanus von Lille* schließt sich in seinem Werke „Gegen die Häretiker“ wieder eng an Hugo und den Lombarden an: „Qui hanc unctionem fideliter suscepit, ... allevietur“⁹⁴. Persönlicher wird er in den *Theologicae regulae*, wenn er dort ausführt, weshalb er die Letzte Ölung der Tugend der Reue zuzählt: „Est sacramentum contritionis. Ad hoc enim fit, ut mediante contritione interiori conferatur ei salus corporis cum salute mentis“⁹⁵.

Eingehender wird dieses Problem in den späteren großen Summen behandelt. *Petrus Cantor* unterscheidet zwischen der einfachen Krankenölung und der Letzten Ölung. Das Beispiel aus dem Leben der hl. Genoveva zeigt ihm, daß die allgemeine Krankenölung auch Unwürdigen gegeben wurde⁹⁶. Auch *Robert von Courçon* macht den Unterschied zwischen der allgemeinen Krankenölung und dem Sakrament: „Hec unctionis“, so schreibt er von der allgemeinen Krankenölung, „que modo non usitatur in ecclesia, dabatur in penitentibus et indignis“⁹⁷. Auch in dieser Frage steht also die Frühscholastik erst am Beginn einer genaueren spekulativen Auseinandersetzung über die in der Praxis⁹⁸ schon geforderten Bedingungen zum würdigen Empfang. Die spekulative Frage nach dem Sakrament der Lebenden und Toten ist noch nicht gestellt.

⁹¹ A. a. O. c. 3.

⁹² A. a. O. fol. 30: „in caritate penitenti“.

⁹³ Z. B. Leipzig, Cod. 643 fol. 15v.

⁹⁴ A. a. O. (ML 210, 371). — ⁹⁵ A. a. O. (ML 210, 680 f.).

⁹⁶ A. a. O. fol. 169v: „ex his... collige, quod hec unctionis dabatur indignis“.

⁹⁷ A. a. O. fol. 174. — ⁹⁸ Vgl. z. B. Anm. 88 und 90.

Die Notwendigkeit der Letzten Ölung.

Eine letzte Frage, die auch heute noch in der Terminologie umstritten ist, liegt im Problem der Notwendigkeit des Sakramentes der Letzten Ölung.

Am Beginn der Frühscholastik findet sich zunächst im *Liber Pancrisis* eine recht extreme Ansicht, die *Anselm von Laon* zugeschrieben wird: „*Est alia unctionis infirmorum ad maiorum eorum devotionem excitandam constituta, quam non recipere non est periculoso anime*“⁹⁹. Wie ich schon früher¹⁰⁰, bei Besprechung der Sakramentalität der Letzten Ölung hervorhob, muß erst eine größere Quellenkenntnis über diese Sentenz Klarheit verschaffen, bevor weitergehende Schlußfolgerungen aus ihr gezogen werden können.

Fast alle anderen Sentenzenwerke von den ersten Summen an, die die Frage aufwerfen, stehen auf einem völlig anderen Standpunkt. Die Werke Hugos und der *Abaelardschule* schweigen freilich von ihr. Dafür aber sagt schon die *Summa sententiарum*: „*Si ex contemptu hoc sacramentum praetermittitur, vere periculoso est et damnabile*“¹⁰¹. Das verschärft noch der *Lombard*, wenn er neben der Verachtung des Sakramentes auch die Nachlässigkeit, es sich spenden zu lassen, als Grund einer Verfehlung angibt¹⁰². Auch *Petrus von Poitiers* zählt die Letzte Ölung zu den notwendigen Sakramenten¹⁰³. *Robert Paululus* bringt die Verpflichtung in etwas anderer Form: „*Hoc sacramentum contemnere, damnabile est. Sine contemptu absque eo decidere, damnabile non est*“¹⁰⁴. Ähnlich

⁹⁹ Fr. Bliemetzrieder, Pièces inédites d'*Anselme de Laon* (RechTh-AncMéd 2 [1930] 64).

¹⁰⁰ S. 350.

¹⁰¹ A. a. O. (ML 176, 153 f.). — Für die frühere Zeit vgl. die gleiche Ansicht in *Burchard's Dekret lib. 18 c. 2* (ML 140, 938).

¹⁰² A. a. O. c. 3: „*Si ex contemptu vel negligentia hoc sacramentum praetermittitur, periculoso est et damnabile*“.

¹⁰³ *Sent. libri quinque*, 5, 3 (ML 211, 1229): „*Necessaria [sacra-menta] sunt, sine quibus vix habetur salus ut baptismus, confirmatio, ... unctionis extrema*“ — Über die Kanonisten vgl. Gillmann, Siebenzahl, oder Dhanis a. a. O. 603.

¹⁰⁴ A. a. O. (ML 177, 396).

schreiben Alanus von Lille¹⁰⁵ und Simon von Tournai¹⁰⁶. Vor ihnen hatte schon Magister Simon gesagt: „Hoc sicut et cetera, si pro contemptu negligatur, periculoso et dampnabile esse non dubitatur. Necessitatis articulo prepediente non susceptum, si cetera non impediunt, saluti non preiudicat¹⁰⁷.“ Nach allen diesen Summen ist also der Empfang geboten, wenn die Möglichkeit dazu besteht.

Daneben sind aber auch vereinzelte Stimmen vorhanden, die sich für eine bloße Nützlichkeit des Sakramentes aussprechen. Ich habe drei solcher systematischer Summen für die hier behandelte Zeit gefunden, von denen sich eine ausdrücklich auf Gilbert de la Porrée beruft. Es ist das Speculum des Radulphus Ardens. In ihm heißt es nämlich: „Sed numquid hoc sacramentum est ad salutem necessarium? Quibusdam videtur esse necessarium et si ex contemptu pretermittatur, dampnosum. Magister vero gilbertus pictaviensis dicebat, quod non erat ad salutem necessarium sed tantum utilimum¹⁰⁸.“ Ganz ähnlich schreibt auch Petrus von Capua bei Gelegenheit der Firmung: „Sed non videtur, quod sine confirmatione possit quis salvari, cum sit unum de septem generalibus sacramentis; similiter nec sine extrema unctione¹⁰⁹.“ Er antwortet zunächst, daß jeder Verächter dieser Sakramente selbstverständlich eine Todsünde begeht¹¹⁰. Dann aber weist er auf die Gewohnheit einiger Kirchen hin, in denen das Sakrament nicht empfangen werde.

¹⁰⁵ Theologicae regulae, Regula 113 (ML 210, 681): „Est autem hoc sacramentum sacramentum necessitatis. Si quis enim tempus habuerit, non impediens necessitate, et unctionis non fuerit, in periculum animae ei cedet.“

¹⁰⁶ A. a. O. fol. 62: „Necessarium autem est hoc sacramentum egredientibus, quia damnable est, si obmittatur ex negligentia vel contemptu.“

¹⁰⁷ A. a. O. fol. 30.

¹⁰⁸ A. a. O. fol. 139v. — Den nur wenig verschiedenen Text aus Paris, Bibl. Maz. Cod. lat. 709 siehe bei A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehrnen Gilberts (ZKathTh 54 [1930] 196).

¹⁰⁹ München, Staatsbibl., Clm 14508 fol. 59.

¹¹⁰ A. a. O.: „Responsio: Preceptum est utrumque sumi non quolibet tempore sed congruo et optimo. Et ideo qui contemnit alterutrum sumere, peccat mortaliter: sed ubi preventus necessitate non potest illud suscipere, non peccat.“

Daher meint er, es bestehe vielleicht nur ein Rat zum Empfang, aber kein festes Gebot¹¹¹. Noch eine dritte Sakramentensumme gibt eine ähnliche Lösung. Es ist die Abhandlung „De septem sacramentis ecclesie“ des *Wilhelm de Montibus*¹¹². Bei Gelegenheit der Abhandlung über die Ehe macht er sich den Einwurf, daß sie kein Sakrament sei, da man ohne sie gerettet werden könne¹¹³. Er antwortet mit dem Hinweis auf Priesterweihe und Ölung: „Dicimus, quod male dicunt, quia sunt aliqua sacramenta, sine quibus potest homo salvari ut ordo, unctionis.“¹¹⁴

Sonst aber scheint die allgemeine Ansicht ganz für die Notwendigkeit der Letzten Ölung gewesen zu sein. Genaueres erfahren wir auch hier wieder von *Petrus Cantator*. Nach ihm machte die Kirche einen Unterschied, wenn ein Verstorbener die Taufe oder den Eucharistieempfang zurückgewiesen hatte oder wenn er die Letzte Ölung nicht erbeten hatte. In den beiden ersten Fällen verbot man das kirchliche Begräbnis; im dritten Fall offenbar nicht. Petrus fragt daher, woher dieser Unterschied komme und wie er begründet werde¹¹⁵. Eine gewisse spekulative Lösung, der er selbst aber offenbar noch skeptisch gegenübersteht, liegt nach ihm in der Unterscheidung einer verschiedenen Notwendigkeit der einzelnen Sakramente, die er in „sacmenta

¹¹¹ A. a. O.: „Consuetudo tamen est in quibusdam ecclesiis, quod non suscipiunt extremam unctionem... et ideo forte potest dici, quod non est preceptum sed consilium, quod dicitur [de] extrema unctione.“

¹¹² Zwei Hss dieser Summe fand ich in München, Staatsbibl. in Clm 8859 fol. 270—275 und Clm 8961 fol. 163—173. In Clm 8859 lautet das Incipit: „Septem sunt sacramenta, que notantur in hoc versiculo: Bos...“. Die Summe schließt hier mit den Worten: „Explicit summa magistri wilhelmi de montibus super septem sacramenta gloriose compilata ex uno versiculo.“ Eine erweiterte Form findet sich in Clm 14706 fol. 11—18v und Trier, Stadtbibl., Cod. 112 fol. 85—92v.

¹¹³ A. a. O. fol. 273v: „Si esset sacramentum, nemo posset sine eo salvari.“

¹¹⁴ Ebenda.

¹¹⁵ A. a. O. fol. 170: „Queritur deinde, que sit ratio diversitatis in sacramentis ecclesie, verbi gratia: Si sine baptismo decedat aliquis, non communicatur ei mortuo ab ecclesia. Similiter si post baptismum sine perceptione eucharistie decesserit, cum copiam habuisset eius percipiende. Cur non similiter in confirmatione? Aut si in illa etiam ita est sicut in duobus prioribus, cur non ita est in extrema unctione?“

prime“ bzw. „secunde necessitatis“ teilt¹¹⁶. Auf einen ähnlichen Unterschied in der Notwendigkeit kommt ja auch Robert von Courçon bei der Frage zu sprechen, warum ein Kind nicht die Ölung empfängt. Wie schon gezeigt, liegt für Robert einer der Gründe darin, daß die Letzte Ölung kein „Sakrament der Notwendigkeit“ (*sacramentum necessitatis*) ist. Denn es ist nicht zur Tilgung einer notwendigen Schuld eingesetzt, wie die Taufe gegen die Erbsünde, sondern nur gegen die persönliche Schuld. Daher kommt es nur bei Sündern in Betracht, genau wie die Buße¹¹⁷. Neben dieser mehr negativen Bestimmung der geringeren Notwendigkeit des Empfanges der Letzten Ölung im Vergleich zur Taufe finden sich bei Robert keine weiteren Angaben über die Verpflichtung zum Empfang, wenn auch aus der ganzen Abhandlung ersichtlich ist, daß er eine solche kennt und voraussetzt.

Genauer beschäftigt sich die sogenannte *Summa des Stephan von Langton* mit der Notwendigkeit des Sakramentes. Sie bringt dabei eine neue wichtige Unterscheidung. Es wird das Gebot des Empfanges der Letzten Ölung zunächst auf Jakobus zurückgeführt. Daher besteht für alle, welche die Grundlagen der Religion zu kennen verpflichtet sind, auch die Notwendigkeit zum Empfang des Sakramentes. Anders ist es bei den „simplices“, die solche Gebote nicht zu kennen brauchen. Sie werden hier, im Gegensatz zum Tauf-, Firm-, Buß- und Eucharistieempfang,

¹¹⁶ A. a. O.: „Forte recurret aliquis ad illam solutionem, qua distinguitur inter sacramentum prime necessitatis et sacramenta quedam remotioris cuiusdam necessitatis et alia.“ — Von einer Verpflichtung spricht er auch in der *Summa Abel* (Clm 22283 fol. 105v): „Debet fieri semel in anno.“ — In der *Summa de sacramentis* bespricht Petrus Cantor auch die Frage nach der Letzten Ölung zur Zeit des Interdictes: „Sed numquid extrema unctione dabitur in terra huiusmodi interdicta? Videtur, quia nulla, que ad salutem anime expediant, in articulo mortis neganda sunt huiusmodi personis innoxii. Unde non solum unctionem sed etiam confirmationem credimus dari talibus interdictis, si forte habuerit transitum episcopus per terram illam“ (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14445 fol. 243v).

¹¹⁷ A. a. O. fol. 174: „Sacramentorum aliud est remedium prime necessitatis, ut baptismus, quo purgatur nativa id est originalis culpa; aliud remedium cotidiane infirmitatis, ut extrema unctione et penitentia et talia sacramenta non habent locum nisi in illis, qui peccaverunt.“

durch ihre Unwissenheit entschuldigt. Diese kann sie nicht freisprechen bei den genannten anderen Sakramenten, da dieselben notwendig sind und unbedingt empfangen werden müssen, wenn sich Gelegenheit bietet. Nur bei der Firmung gibt die Summe noch eine Erleichterung zu. Wenn man sie aus „*ignorantia simplex*“ nicht empfängt, kann man noch gerettet werden, nicht aber, wenn die Unwissenheit eine „*affectata*“ ist. Falls man die Letzte Ölung daher nicht empfängt, obschon man davon weiß oder wissen müßte, sündigt man schwer. Insofern gehört sie also auch zu den „*sacramenta necessitatis*“; sonst nicht¹¹⁸.

So steht auch in dieser Frage die Wende des Jahrhunderts vor neuen Problemen. Während die vorhergehende Zeit sie nur ganz im allgemeinen löst und sagt, daß man das Sakrament empfangen müsse, falls man es könne, wird nun der genaue Unterschied in der Notwendigkeit der einzelnen Sakramente untersucht, ohne daß noch eine klare Lösung gefunden ist. Ansätze dazu sind aber in der Unterscheidung der *sacramenta prime* und *secunde necessitatis* gegeben, die von der sogenannten Summe des Stephan von Langton bereits näher untersucht wird.

Wenn man am Schlusse die ganze Entwicklung der Lehre vom Sakrament der Letzten Ölung in der Zeit des 12. Jahrhunderts und der Wende zum 13. überblickt, wird man sich einer wirklich weitgehenden Entwicklung bewußt. Sie liegt sowohl in der Entfaltung der einzelnen Probleme zu neuen Fragestellungen wie auch in den gefundenen Lösungen.

¹¹⁸ A. a. O. fol. 98v: „*Notandum autem quod dicitur ab apostolo preceptum esse. Unde omnis christianus, qui tenetur non ignorare necessaria ad salutem, transgreditur, nisi suscipiat hoc sacramentum. Cuilibet enim tali est sacramentum necessitatis. Secus est de simplicibus, quibus licet talia ignorare. Excusantur enim per ignorantiam. De baptismo autem et penitentia, confirmatione, eucharistia secus est. Sic enim sunt necessitatis, ut nullum excusat ignorantia huiusmodi, si assumendi facultas. Confirmatio minoris videtur esse necessitatis quam reliqua tria. Nam et ibi videtur excusare ignorantia simplex, non affectata . . . Queritur iterum, an sit sacramentum necessitatis, quod probatur ex eo, quod est preceptum ab apostolo. Sed numquid moritur in mortali, qui non suscipit hoc sacramentum, si locum et tempus habeat suscipiendi? Ita quidem, quia contempnit et arguendus est de contemptu.*“

Gewiß est es noch in vielen Fragen ein Suchen und Tasten; in manchen aber auch schon ein Finden. Als Höhepunkt erscheint neben Hugo von St. Viktor am Beginne dieser Zeit Petrus Lombardus, der in genialer Weise die Ergebnisse, die man seit Hugo gesammelt, zusammenstellte und weiter fortführte. Eine neue Blüte erscheint dann vor und um die Wende des Jahrhunderts, wo vor allem der kritisch eingestellte Petrus Cantor und sein Schüler Robert von Courçon durch ihre Summen viel zur Klärung beitragen. Überall werdendes Leben! Wenn man dazu nimmt, daß diese ganze Entwicklung einen Zeitraum von kaum 60 bis 70 Jahren umfaßt, wird man mit Recht von stärkstem werdenden Leben sprechen können. So ist an Stelle der kurzen Beschreibung des Lombarden: „unctio infirmorum, quae fit in extremis, oleo per episcopum consecrato¹¹⁹“, bei Robert von Courçon die Definition getreten: „Extrema unctio non est actio inungentis vel passio inuncti, sed est sacramentum proveniens ex intentione inungentis et ex benedictione verborum vel forma facta super infirmum et ex sacri olei delibutione rite facta super membra infirmi¹²⁰.“

¹¹⁹ A. a. O. c. 1.

¹²⁰ A. a. O. fol. 173.

Zur Frage der höheren Gefühle. Eine Erwiderung.

Von Joseph Fröbes S. J.

In einer neueren Arbeit über Denken und Fühlen (ArchGsmPsych 82 [1931] 430—439) formuliert Lindworsky seine Ansicht so: Der Gedanke im engeren Sinn löst kein Gefühl aus, sondern das tut nur seine anschauliche Einkleidung. Das gibt den Gegensatz gut wieder. Denn nach meiner Lehre werden die höheren Gefühle durchaus von dem eigentlichen intellektuellen Akt (der Erkenntnis des Wertes oder Unwertes) ausgelöst, nicht von der wechselnden anschaulichen Einkleidung. Ich behandle aus diesem Artikel nur die letzten anderthalb Seiten, die gegen meinen Artikel über die Eigenart der höheren geistigen Gefühle gerichtet sind (Schol 5 [1930] 169—191). L. wendet sich gegen den Beweis aus dem jenseitigen Leben der Seele und gegen den Eingang des 2. Beweises, um dann mit einer Gefühlsbewertung zu schließen.

1. L. eröffnet die Besprechung mit dem Ausdruck des Mitleids über meine Lage: „Es muß nicht gut um die Nachweisbarkeit der höheren Gefühle stehen, wenn ... ein Argument aus dem Leben der Seele nach dem Tode geholt“ wird. Denn über dieses jenseitige Leben könnten wir „mit rein natürlich-wissenschaftlichen Mitteln nichts ausmachen“; das Argument sei *ad hominem* gemeint, und sei auch insofern berechtigt, weil „theologische Gründe es nahelegen, auch der vom Leib getrennten Seele Lust- und Unlusterlebnisse auf Grund der Einsicht zuzuschreiben“. — So wohltuend die hier bezeigte Sympathie ist, muß ich ihre Voraussetzungen leider als unzutreffend bezeichnen. Daß man über das Leben der Seele nach dem Tod mit rein natürlich-wissenschaftlichen Mitteln nichts ausmachen kann, ist nur in dem beschränkten Sinne haltbar, daß die *empirische* Wissenschaft sich einzig auf das Diesseits bezieht, dagegen die philosophischen Fragen nach Ursprung und Fortdauer oder dem letzten Wesen der Seele der Philosophie überläßt. Aber Philosophie ist durchaus eine natürliche Wissenschaft, sie beruht nicht auf der Offenbarung. Nur das könnte gefragt werden, welche Sicherheit die philosophischen Beweise für das jenseitige Leben haben. Nun, nach der übereinstimmenden Überzeugung der katholischen Philosophen eine sehr viel höhere, als es die Wahrscheinlichkeit ist, die den Deutungen der Experimente im allgemeinen zukommt, wenn diese auch durch Bestätigungen unter Umständen eine recht hohe werden kann. Nach dem Gesagten ist es also ebenso unrichtig, daß mein Beweis nur als argumentum *ad hominem* gemeint sei und auf theologischen Gründen beruhe. Wie ich in meiner *Psychologia rationalis* weitläufig durchführe, ist das Argument als philosophisch sicher gestellt gemeint, woran katholische Philosophen nicht zweifeln. — Nur darüber mag man streiten, ob es angebracht ist, gerade dieses Argument geltend zu machen vor dem Hörerkreis der Universitäten, wie sie heute

sind, worin das Jenseits gewöhnlich geleugnet wird und eine tiefere Kenntnis der philosophischen Beweise nicht vorausgesetzt werden kann. Aus dieser Überlegung heraus habe auch ich dieses Argument in meinem für Universitätskreise bestimmten Lehrbuche nicht gebracht, sondern nur in der *Psychologia speculativa*, die philosophische Vorbildung voraussetzen darf.

2. Nach dieser Einleitung nun zur Hauptsache des 1. Argumentes. Nach L. folgt aus ihm nur, daß die Seele auch für sich die nämlichen psychischen Erlebnisse haben kann, die die höheren Gefühle ausmachen; wenn im Jenseits die körperlichen Bedingungen fehlen, die im gegenwärtigen Leben diese Gefühle auslösen, so müsse Gott sie eben ersetzen. — Ich antworte: Damit läßt der Gegner die Durchführung meines Argumentes ganz aus: daß nämlich die getrennte Seele die Fähigkeit zu solchen Akten besitzen muß, sie ohne körperliche Bedingungen setzen können muß; daß diese Fähigkeit nicht als eingegossene Assoziationen zu Einzelleistungen gedacht werden kann, sondern nach den Ausführungen meines Artikels eine Grundfähigkeit ausmacht, die auf jede Werterkenntnis als solche mit Freude antwortet, genau wie die anderen Grundfähigkeiten Verstand und Wille. Daraus wird endlich mit den scholastischen Philosophen gefolgert, daß es sich um eine wesentliche Grundanlage der Seele überhaupt handelt, die auch in diesem Leben vorhanden ist und wirkt. Auf alle diese Gedanken geht der Widerlegungsversuch nicht ein.

3. Aus meinem 2. Argument werden nur die wenigen Worte mitgeteilt: „Wenn ... die Gewinnung der sinnlichen Gefühle aus einer intellektuellen Erkenntnis nicht erklärt werden kann, bleibt nichts anderes übrig, als eigene geistige Gefühle zu fordern.“ Diesen Satz gibt L. zu, leugnet aber die Folgerung, daß wir solche Fälle fordern müssen. — Aber ich frage verwundert: Ist es denn wirklich wahr, daß das 2. Argument nur dieses „besagt“? Dann wäre es ja kein Versuch eines Beweises, sondern eine reine Behauptung. Aber füllen wir die Punkte ... aus, so fängt das ganze Argument ganz anders an, nämlich: „Wenn wir also zeigen, daß die Gewinnung der sinnlichen Gefühle“ usw.; mit anderen Worten, das Angeführte ist nur der Titel des Argumentes, dessen Ausführung nunmehr folgt und ganze vier Seiten ausmacht (die Nummern a, b, c). Das wird verschwiegen und nur allgemein versichert, diese Ansicht errege schwere Bedenken, und L. glaube weiter doch einen Weg gefunden zu haben, mit sinnlichen Gefühlen durchzukommen. Nehmen wir an, es wäre wirklich so, dann sind damit doch nicht die von mir im 2. Argument durchgeföhrten Gedanken widerlegt, ja nicht einmal vorgeführt. — Und das ist noch nicht alles, was mein Artikel für die höheren Gefühle rein auf empirischem Standpunkte vorbringt. Auf das 2. negative Argument folgt ein 3. positives, das ganz wie es die induktive Logik verlangt, aus dem Parallelismus zwischen dem Gefühl und der auslösenden geistigen Erkenntnis vor-

geht (a. a. O. 186—189). Eine Widerlegung der Beweise durfte sicher dieses direkteste Argument nicht beiseite liegen lassen.

4. Der Kritiker schließt: Es scheine die Stellungnahme zur Frage der geistigen Gefühle „mehr eine Sache des Gefühles als der wissenschaftlichen Begründung zu sein“. Da müsse er aber sagen, daß ihm gefühlsmäßig und vom Standpunkt des Erziehers der Mensch mehr gefaßt, „der aus wenigen und einfachen Grundanlagen sich ... die feinsten und kompliziertesten Werkzeuge des Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns erarbeitet, als der von Geburt aus mit einer Reihe angeforderter Fähigkeiten“ Ausgestattete“, der nichts damit leiste und — „nicht einmal in einem sorgfältig angelegten psychologischen Versuch ein geistiges Gefühl erlebt“. — Sehen wir von der (mir nicht ganz klar gewordenen) letzten Zeile ab, so habe ich zu den Ausführungen zweierlei zu sagen: a) Daß der Mensch, der aus wenigem Ererbten Großes macht, besser gefällt, als der glänzend ausgestattete Träger, entspricht wohl nicht bloß dem Gefühl L.s, sondern jedes Menschen. Aber die Streitfrage ist nicht, welcher Mensch besser gefällt, sondern in welchem Umfang eine solche Erarbeitung überhaupt möglich ist. Nach der scholastischen Philosophie ist es gänzlich unmöglich, aus reinem sinnlichen Erkennen und Streben ohne höhere Anlagen sich ein wahres Denken und freies Wollen zu erarbeiten; über das Fühlen streiten wir eben, das möge also offenbleiben. Muß ich aber zweifellos dem Menschen die Fähigkeit zum Denken und freien Wollen als angeboren zuerkennen, dann besteht doch wohl „eine Reihe angeforderter Fähigkeiten“. Sicher hätte auch ein Wesen mehr erarbeitet, das mit rein physikalisch-chemischen Kräften sich zur Vegetation aufgeschwungen hätte; aber das ist eben eine Fiktion, eine Unmöglichkeit. — b) Meine Hauptantwort ist übrigens, daß für mich die Streitfrage um die Natur der höheren Gefühle wirklich keine Sache des Gefühls, sondern allein eine der guten, sei es sicheren oder wahrscheinlicheren Gründe ist. Gewiß würde das Wegerklären der höheren Gefühle dem Sparsamkeitsprinzip entsprechen. Aber ich sehe nicht, wie das gegen die vorgebrachten Gründe aufkommt, die ich so weitläufig entwickelt habe. Auch die Tatsache, daß L. gegen diese Gründe nichts Stichhaltiges vorzubringen weiß und ihnen deshalb möglichst aus dem Wege geht, zeigt doch wohl, daß es um diese Gründe gut steht.

Immerhin sehe ich einer Fortsetzung der Erörterungen mit Spannung entgegen; ich muß nämlich bekennen, daß ich aus den bisherigen Untersuchungen und Widerlegungsversuchen großen Nutzen gezogen habe, wofür ich L. sehr dankbar bin. Während mir vor Jahren eigentlich nur das metaphysische Argument als sicher vorlag und ich in der Welt der Möglichkeiten vergeblich nach empirischen Bestätigungen Umschau hielt, haben mir die genannten Untersuchungen und der wissenschaftliche Streit darüber erst das Material für empirisch zwingende Beweise geliefert. Die Vermehrung dieses Materials kann mir also nur erwünscht sein.

Ehe-Enzyklika und eugenische Sterilisation.

Von Franz Hürth S. J.

So klar dem unvoreingenommenen Leser die Stellungnahme der Ehe-Enzyklika in der Frage der eugenischen Sterilisierung ist, so zäh wird anscheinend von einigen daran festgehalten, daß eine Verwerfung dieser Maßnahme durch das Rundschreiben keineswegs feststeht. Bei einzelnen Autoren ist dies um so weniger verständlich, als durch das Dekret des S. Officium vom 18. März 1931 in aller Form ausgesprochen worden ist, daß die sogenannte „Eugenik“ nach Maßgabe des päpstlichen Rundschreibens über die christliche Ehe zu mißbilligen und als „falsch“ und verworfen anzusehen ist. Es handelt sich also nicht um eine bloße Disziplinarvorschrift, um eine Barriere, die für einstweilen einen Weg absperrt, ohne über seine Richtigkeit oder Irrigkeit etwas auszusagen; es handelt sich darüber hinaus um eine *lehramtliche* (wenn auch keine „unfehlbare“) Entscheidung, die bestimmte Sätze als falsch bezeichnet und eine innere Zustimmung des Verstandes verlangt. Es ist irreführend, die Sache so darzustellen, als fordere die Loyalität der Gesinnung und des äußeren Verhaltens zwar, daß man das Gegenteil nicht mehr öffentlich ausspreche; als ob aber von einer sachlichen Entscheidung und von einer Unterordnung in der Frage nach der inneren Wahrheit und Richtigkeit und nach der *sittlichen Erlaubtheit* der eugenischen Sterilisierung keine Rede sei. Man müsse sich, gibt man zu verstehen, gedulden, bis sich die Auffassung der Eugenik, die hier die Wahrheit wohl auf ihrer Seite habe, Bahn breche und eine Änderung der kirchlichen Stellungnahme nach sich ziehe. Diese Beeinflussung der öffentlichen Meinung ist eine Irreführung derselben, und diese Sprechweise schafft Verwirrung und Unsicherheit, wo objektiv Klarheit und Sicherheit durch die amtlichen kirchlichen Äußerungen geschaffen ist.

Nicht theologisch geschulten Autoren können im übrigen einige Gedankengänge des päpstlichen Rundschreibens schwerer verständlich sein; aber die Abschnitte über die eugenische Sterilisierung sollten sicher nicht zu diesen gehören. Indes setzen gerade hier die Kritiken und irrgigen Auslegungsversuche mit Vorliebe immer wieder ein.

Prof. F. Lenz (München) hat sich mit diesen Abschnitten auseinandergesetzt (Archiv f. Rassen- und Gesellschafts-Biologie 25 [1931] 225—232) und zu zeigen versucht — ähnlich wie Dr. Luxenburger in der Münch. Med. Wochenschrift (s. Schol 6 [1931] 638 n. 504) —, daß die auf eugenischer Indikation gründende Sterilisierung, wenigstens die freiwillige, durch das Rundschreiben nicht verworfen sei.

Er meint, nicht durch Sterilisierung, sondern erst durch *Kastrierung* werde die (kanonische) Ehefähigkeit aufgehoben; die Forderung des Rundschreibens, Ehefähige dürften aus eugenischen Gründen nicht von der Ehe ausgeschlossen werden, stehe darum nicht im Wider-

spruch mit der von der Eugenik geforderten Sterilisierung. Ferner betont er, das Rundschreiben spreche von der Zeugungsuntauglichmachung zur Verhütung zukünftiger Verbrechen; dieser Zweck könne aber ebenfalls nur durch *Kastrierung*, nicht durch Sterilisierung erreicht werden; also sei auch dieser Satz nicht von der eugenischen Sterilisierung zu verstehen. Entweder beachte also das Rundschreiben nicht den wesentlichen Unterschied zwischen „Kastrierung“ und „Sterilisierung“, dann baue es auf unrichtigen Voraussetzungen auf und der Papst sei genauer zu informieren; oder es spreche absichtlich nicht von der Sterilisierung im Gegensatz zur Kastrierung, und gebe dann damit die Sterilisierung als erlaubt zu. Die Ausführungen des Rundschreibens über auf private Autorität hin vorgenommenen Eingriff in die Körperintegrität glaubt L. deshalb nicht im Sinne eines Verbotes der eugenischen Sterilisierung verstehen zu müssen, weil chirurgische Eingriffe immer dann erlaubt seien, wenn ein Glied seinem „natürlichen Zweck“ nicht mehr dienen könne, d. h. wenn seine *natürliche* Funktion aufgehoben sei. Der natürliche Zweck der Zeugungsorgane sei aber, gesunde Kinder, nicht: kranke Kinder zu zeugen; die Zeugung kranker Kinder sei eine *naturwidrige* Funktion. Diese *naturwidrige* Funktion nun hindert die Sterilisierung; keineswegs stört sie also die „natürliche“ Funktion gesunder Nachkommenschaft. Will man indes unter „natürlicher Funktion“ den Begattungsakt verstehen, so wird auch diese Funktion durch die Sterilisierung nicht unmöglich gemacht. Auf keinen Fall ist also durch den Abschnitt über frei zugelassene oder vollzogene Eingriffe die eugenische Sterilisierung verworfen.

These und Beweisführung des Verf. stehen in offenem Widerspruch mit den Ausführungen des Rundschreibens und sind als irrig abzulehnen. Der eindeutig klare Gedankengang der Enzyklika an der betreffenden Stelle ist dieser: Zuerst wird nur wiedergegeben, was aus eugenischen Gründen (von Fach-Eugenikern oder anderen) verlangt wird; alsdann wird zu diesen Forderungen Stellung genommen.

Im referierenden Teil heißt es, daß, so berechtigt die eugenischen Bestrebungen in sich auch sein mögen, die Bewertung der eugenischen Ziele von einzelnen übertrieben und sie mit unzulässigen Mitteln angestrebt werden. Um minderwertige Nachkommenschaft zu verhüten, wollen einige (ob das Fach-Eugeniker sind oder andere, wird nicht gesagt) die belasteten Persönlichkeiten von Staats wegen von der Eingehung einer Ehe ausgeschlossen wissen. Selbstverständlich wollen diese das nicht um des Ehekontraktes oder eines sterilen ehelichen Verkehrs willen (solche zwecklose Maßnahmen haben die, welche diese Forderungen stellen, niemals beabsichtigt und niemals beantragt), sondern um des zeugungsfähigen Verkehrs willen. Indem man die Minderwertigen schon von der Ehe ausschließt, hofft man sie wirksam von einer erfolgreichen ehelichen Betätigung und damit von der Erzeugung einer kranken Nachkommenschaft auszuschließen. Dieser Forderung und Absicht gilt also die Antwort, die das Rundschreiben gibt.

Eine zweite Gruppe von Menschen, Fach-Eugenikern und Nicht-Facheugenikern, geht einen Schritt weiter. Sie sind mit Ausschluß von der „Ehe“ nicht zufrieden, und zwar aus folgender Überlegung: Es gibt auch einen außerehelichen Verkehr; er wird noch viel häufiger werden, wenn man den belasteten Individuen die Ehe verbietet. Aus dem außerehelichen Verkehr stammt ein großer Teil der Minder-

wertigen. Es muß darum die Zeugungsuntauglichmachung hinzukommen. Indem sie diese Forderung erheben, denken sie dabei weder an Bestrafung von begangenen noch an Verhütung von zukünftigen Verbrechen; sie stellen ihre Forderung in keiner Weise als strafrechtliche Maßnahmen oder aus strafrechtlichen Erwägungen heraus, sondern allein aus eugenischen Gründen. Aber dadurch, daß sie diese Forderung stellen, nehmen sie für die Obrigkeit eine Befugnis in Anspruch, die diese niemals gehabt hat und nie rechtmäßig haben kann.

Man braucht sich nur diesen Gedankengang vor Augen zu halten, um einzusehen, wie widersinnig es ist, zu sagen, das Rundschreiben setze voraus, die eugenischen Forderungen sollten auf dem Wege der „Kastration“ verwirklicht werden; denn nur Kastration komme für die strafrechtlichen Erwägungen in Betracht, und nur Kastration bewirke (wenigstens beim Manne) kanonische Eheunfähigkeit. Die Enzyklika sagt ausdrücklich, daß für sie die strafrechtlichen Überlegungen, hier bei der Auseinandersetzung mit übertriebenen eugenischen Forderungen, ausscheiden und damit auch die Methoden eines strafrechtlichen Vorgehens. Sie sagt ebenso deutlich, daß sie sich nicht mit irgendwelchen Forderungen auf Ehe-Ausschluß befaßt, sondern mit den ganz bestimmten, die zur Verwirklichung der eugenischen Ziele (wenn vielleicht auch nur von Nicht-Fach-Eugenikern) erhoben werden. Diese bestimmten, auf Ehe-Ausschluß lautenden Forderungen verlangen den Ausschluß von der Ehe, um Ausschluß von einer zeugungstauglichen ehelichen Betätigung zu erreichen.

Nach der Darlegung nicht irgendwelcher, sondern dieser ganz konkreten gegnerischen Auffassungen folgt die Stellungnahme des Rundschreibens zu ihnen. Über die Ehe-Ausschließungs-Forderung wird gesagt, daß sie zu weit geht; daß sie übersieht: die Nachkommenschaft werde in erster Linie für den Himmel und die Ewigkeit, nicht für die Erde und die Zeit gezeugt. Eine Antwort, die gar keinen Sinn hat, wenn das Rundschreiben für die Minderwertigen nur das Recht zu einem gültigen Eheabschluß und einen sterilen Eheverkehr in Anspruch nähme. — Was die zwangsweise Zeugungsuntauglichmachung angeht, die aus eugenischen Gründen und wie sie aus eugenischen Gründen verlangt wird (das Rundschreiben erwähnt keine bestimmte Ausführungsart, weil die Art für die Stellungnahme des Rundschreibens ohne entscheidende Bedeutung ist), so wird ganz allgemein jede direkte (d. h. auf Untauglichkeit abzielende) zwangsweise Untauglichmachung verworfen, mit der Begründung, daß der Staat überhaupt kein direktes Verfügungsberecht über die Körperorgane schuldloser Menschen habe.

An letzter Stelle wird die sogenannte freiwillige oder private Zeugungsuntauglichmachung, die auf die Untauglichmachung als solche abzielt, als unzulässig bezeichnet, und zwar deshalb, weil

die für einen jeden derartigen zerstörenden Eingriff notwendigen Voraussetzungen nicht gegeben sind. Denn das bloße „Haben“ funktionstüchtiger Zeugungsorgane bedeutet in den Fällen bloß-eugenischer Indikation keine Gefährdung oder Schädigung des Gesamtorganismus, dessen Teile diese Organe sind. Eine Beweisführung, die gar nicht berührt wird durch die Bemerkung, der Begattungsakt bleibe ja möglich. Daß der Akt nicht berührt wird, ist richtig; aber die Integrität der Organe selbst bleibt nicht unberührt; und das ist das Entscheidende in der Beweisführung.

Noch weniger Gewicht und Bedeutung hat die Bemerkung: der End erfolg der Organbetätigung sei gegen den natürlichen Zweck; denn gesunde Nachkommen sollten gezeugt werden, aber kranke werden gezeugt. Die Tatsache ist richtig; aber diese Tatsache beweist nicht, daß das Haben solcher funktionstüchtiger Organe bzw. das Haben der Funktionstüchtigkeit derselben an sich eine Gefährdung und Schädigung des Menschen ist, der sie sein eigen nennt. Das aber müßte der Fall sein, wenn kraft der Unterordnung des Teiles unter das Wohl des Ganzen ein Eingriffsrecht des Ganzen in den Teil behauptet werden soll.

Die irrgigen Ausführungen über die Stellungnahme des Rundschreibens zu gewissen eugenischen Forderungen sind nicht die einzigen Unrichtigkeiten des Artikels. — Die Lösung des Ehebandes bei einem matrimonium ratum et non consummatum wird vom Verf. verwechselt mit einer Nichtigkeitserklärung bei Impotenz (226). — Was S. 227 über medizinische, soziale, eugenische Indikation und über eine „bedingte Anerkennung einer sozialen und der eugenischen Indikation“ ausgeführt wird, ist völlig abwegig. Die Enzyklika sagt klar, daß eine direkte Unterbrechung der Schwangerschaft weder aus medizinischen, noch aus sozialen, noch aus eugenischen Gründen zulässig sei; daß man aber mit allen erlaubten Mitteln die auf medizinischem, sozialem, eugenischem Gebiet liegenden Übel, die die Last der Schwangerschaft zu erschweren geeignet sind, beheben soll. Die Behebung dieser Übel durch Sterilisierung wird in dem Rundschreiben auch nicht mit einem einzigen Wort ausgesprochen oder angedeutet, weder direkt noch indirekt. Der im unmittelbar vorhergehenden Abschnitt (n. 65) stehende Augustinus-Text hat mit dem Folgenden gar nichts zu tun; was schon durch die Einleitungsworte hinreichend angedeutet ist „quae autem afferuntur pro sociali et eugenica indicatione...“. Es handelt sich um einen neuen Gedanken, der erörtert werden soll. — Der Versuch endlich einer Schriftauslegung (229), für den Fall des Ehebruches aus Mt 5, 32, die Ehescheidung als erlaubt hinzustellen, muß als exegetisch mißlungen bezeichnet werden; ebenso das Unterfangen, aus Mt 9, 12 (sunt eunuchi, qui se ipsos castraverunt propter regnum coelorum) die Berechtigung der freiwilligen eugenischen Sterilisierung abzuleiten. Diese Dinge sind zu oft widerlegt worden, als daß es nötig wäre, wieder darauf einzugehen.

Obwohl Lenz das päpstliche Rundschreiben günstig und wohlwollend interpretieren möchte, können seine Ausführungen in ihrem wesentlichen Inhalt nicht als richtig anerkannt oder hingenommen werden.

Besprechungen.

Erhard, Albert, *Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen.* gr. 8° (XII u. 412 S.) München 1932, Kösel & Pustet. Gzl. M 10.—.

Unmittelbar mit der Reformation setzt die literarische Fehde ein um Märtyrer und ursprüngliche kirchliche Verfassung, ferner um alte Bußdisziplin und die früheste Lehre. Die Geschichte der ersten drei Jahrhunderte unter diesem vierfachen Gesichtspunkt ist der Inhalt des vorliegenden Werkes. Als Schriftsteller, als akademischer Lehrer und nicht zuletzt als Herausgeber (Gesch. d. byzant. Literatur. — Forsch. zur Hagiographie der griech. Kirche. — Forsch. zur altchr. Lit.- und Dogmengesch.) nimmt E. schon vier Jahrzehnte hindurch in diesen historischen und dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen eine führende Stellung ein.

Nach protestantischer Auffassung gibt es auf dem Wege, auf dem die Kirche die Menschheit bis auf Luther durch die Jahrhunderte führte, eine Bruchstelle. Irgendwo ist sie von der geraden Richtung abgewichen. Den Spalt, die Kluft, die Einbruchstelle suchten und suchen die Verteidiger der religiösen Revolution vom 16. Jahrh. an auf hagiographischem, hierarchischem und dogmengeschichtlichem Gebiet.

Unter den gleichen Gesichtspunkten lässt E. mit großer Selbstsicherheit und in abgeklärter Ruhe die Geschichte der Kirche vor unseren Blicken erstehen. Die Darstellung ist edel, aber einfach und für jedermann verständlich. Der Inhalt ist auch nicht thematisch und schematisch nebeneinander gereiht, wie es die alten strittigen Kontroverspunkte nahelegen könnten. Alles ist organisch miteinander verbunden. Niemand würde dem steten Fluss der Ereignisse entnehmen, wieviel Einzeluntersuchungen und Kleinarbeit zu diesem Ergebnis beitragen.

Es ist die zielsichere Leitung (281), etwas in dieser geschlossenen Einheit nie Dagewesenes, welche die Gläubigen durch die heidnische Umgebung im Kampfe mit der Staatsgewalt (11—112), durch die Gefahren einer überaus regsamten Gnosis (122 ff.) und die Verirrungen religiösen Übereifers (277 ff.) siegreich und gleichmäßig führt. Gerade beim Übergang vom 2. zum 3. Jahrh., wo das Phantastisch-Mystische in den heidnischen Religionen über das Rationale (84) triumphiert und die ehedem kritische Philosophie die blutigen Opferbräuche und den Aberglauben der Masse wohlwollend in ihr System aufnimmt, da weist die Hierarchie nüchtern und fest in der philosophischen Richtung (307 f. 202—227), in der Bußdisziplin (361 ff.) und in der Eschatologie (233 ff.) gegen eine tieffromme, aber subjektive Sakramentaltheorie (388 ff.) einen mittleren Pfad und steuert rechts und links an irrgen Extremen vorbei. Der Verlauf der Gegensätze und Kämpfe wirkt spannend. Die Kaiser (39 56 60), die Philosophie (81), alles, was man damals für staatserhaltende Kräfte hielt, schließt sich zusammen (84), um dem Heidentum neues Leben einzuhauchen; alles und jeder wird religiös interessiert. Gerade die Hauptverfolgerkaiser sind vielfach überlegene, weitblickende Männer (55 38 63 85), sie legen sich besondere Gottheiten bei und geben dem Volksglauben Widerstandskraft. Bei alledem ist es eine sinkende Zeit (61): absteigend in Wohlstand, in der politischen Führung, in der Kraft des Volkes und in der sittlichen Höhe; gegen Ende des 2. Jahrh. nahmen mit Ausnahme von Afrika die Geburtenziffern überall ab. Wie es in Krisen zu geschehen pflegt, wurde für jedes öffentliche Unglück und für jede neue Gefahr der

Schuldige auf religiösem Gebiete gesucht (41-58). In einem alle anderen Bekenntnisse überragenden Pan- und Henotheismus raffte man alle Kräfte zusammen. Unter Anrufung des „Höchsten aller Götter“ warf sich Maxentius bei der milvischen Brücke dem christlichen Banner des Konstantin entgegen.

Zu diesen klaren Ergebnissen hat E. 1908 (Das MA und seine kirchliche Entwicklung) eine wichtige Ergänzung und Voraussetzung geboten. Die ins römische Reich eingefallenen Barbaren, unsere Vorfahren, haben sich in langsamem, knospenartigen Aufstieg die antike Kultur zu eigen gemacht. Hier hat ein Bruch, ein Spalt, ein tief klaffender Riß stattgefunden. Auf ihn wurde zuerst lebhaft jene Zeit aufmerksam, der wir gewöhnlich den Namen Renaissance geben. Unbewußt verwechselt man vom 16. Jahrh. an auf gegnerischer Seite die kulturelle Einbruchsstelle, die ganz und gar der historischen Wirklichkeit entspricht, und setzte dafür eine wesentliche religiöse Abirrung ein.

Es gehört zum Meere, daß sich seine Wogen heben und senken. Auch ein frisch pulsierendes geistiges Leben äußert sich in Schul gegensätzen (287 ff. Alexandrien; 304 ff. Antiochien). Ehe sich eine sichere Linienführung herausgearbeitet hat, gibt es Schwankungen (Cyprian in der Verfassung 280); da und dort folgt ein einzelner (Tertullian 247-361) oder eine ganze Richtung (Montanisten 238; Dynamisten 316; Modalisten 320; Rigoristen 369) einem Irrtum und verharrt vielleicht lange dabei. All dieses Auf- und Abflutzen läßt die klare, mittlere Linie scharf hervortreten. E. ist Meister darin, auf ihre Richtung als die aus dem Widerstreit der Kräfte resultierende, endgültige und maßgebende hinzuweisen.

Einige Einzelheiten: Die juridische Unterlage für die Christenverfolgungen ist das Reskript des Trajan an Plinius (36-40). Perpetua und Felizitas werden als Katechumenen (33) um 200 verfolgt, Kallist ist wirklicher Märtyrer (57). Tertullian kämpft nicht gegen Papst Kallist, sondern gegen Agrippinus von Karthago; seine Sündentrias entbehrt der historischen Unterlage. Irenäus III 3, 2 ist Agape nach Thiele erklärt (276). Für die Verfassung ist es belanglos, welche Stelle man dem Cyprian auf Grund seiner Einheitsschrift zuweist (280).

H. Bruders S. J.

Ryan, John, S. J., *Irish Monasticism. Origins and early development.* gr. 8° (XV u. 413 u. XIV S.) Dublin and Cork 1931, The Talbot Press. Sh 18.—.

Verf., Schüler von Ehrhard und Levison in Bonn, läßt uns einen Blick werfen auf das sagenumwobene und von Gegnern entstellte Bild des irischen Mönchtums von den Zeiten des hl. Patrick bis zur zweiten Hälfte des 7. Jahrh., wobei er durch seine genauen Belege, zumal aus den ältesten irischen Quellen, das Vertrauen des Lesers erwirbt. — Fast die Hälfte des Buches füllt ein geschichtlicher Aufriß. In einem einleitenden Überblick über die erste Entwicklung des christlichen Mönchtums überhaupt arbeitet R. gut die einzelnen Stufen der Entwicklung, die Eigenart der verschiedenen Länder, die besondere Bedeutung der führenden Männer heraus. So bis Patrick gelangt, bietet er nun für dessen Leben neue, wertvolle chronologische und missi onarische Angaben. 407 aus irischer Gefangenschaft entflohen, lernte er das Klosterwesen in Italien und Frankreich, besonders zu Lerin, kennen, fühlte sich, nach England zurückgekehrt, durch eine Vision nach Irland berufen, ähnlich wie einst Paulus nach Mazedonien; doch ging nach erstmaliger Zurückweisung wegen mangelnder Bildung sein Wunsch erst in Erfüllung, als der zuerst gesandte Palladius nach einjähriger Tätigkeit 432 gestorben war. 29 Jahre wirkte der Heilige nun

als Heidenapostel und Organisator der jungen Kirche und stellte je nach der Bedeutung der Sprengel Bischöfe, Priester, Diakone an die Spitze der Gemeinden. Erst später, im 6. Jahrh., tritt, teils noch durch Patricks Beispiel, teils durch die Mahnworte des Briten Gildas (*De excidio Britanniae*) und den Einfluß des Bischofs und Abtes David, des Nationalheiligen von Wales, das Mönchtum mehr in den Vordergrund. Während anfangs manche Bischöfe ihre Kleriker zu kanonischer Lebensweise um sich gesammelt hatten und so Bischöfe und Äbte zugleich waren, verzichteten jetzt viele aus aszetischen Gründen auf die bischöfliche Würde, die Regierung weiter Länderecken ging an die Priester-Äbte über, selbst die Quasi-Jurisdiktion der heiligen Äbtissin Brigida und ihrer Nachfolgerinnen erstreckte sich über große Gebiete, jedoch unbeschadet der einzigen wirklichen Bischöfen zustehenden Rechte. So kann man wohl von einem tatsächlichen Zuviel der Abtsgewalt sprechen, nicht aber von einem prinzipiellen Gegensatz der Organisation der irischen Kirche zur römischen. Um ein klares Bild zu erhalten, möchte man noch etwas mehr konkrete Angaben hierüber wünschen. Bei der großen Zahl der altirischen Ortsnamen hätte auch eine Landkarte gute Dienste geleistet.

Der dritte und Hauptteil schildert das irische Mönchsleben unter ständigem Vergleich mit Ägypten, Syrien, Gallien, Italien. Es wird als Kriegsdienst Christi und unblutiges Martyrium aufgefaßt und vorzüglich von den mittleren und höheren Schichten der Bevölkerung als Beruf erwählt. Da die Jugend häufig von Eremiten oder Mönchen erzogen wird, ist ein eigentliches Noviziat nicht notwendig. Ein überaus hohes Streben offenbart sich in der ernsten Auffassung der Gelübde, zumal des Gehorsams, in dem langen Chordienst, den apostolischen und karitativen Werken, in der Verbindung von Studium, wie es von den heimischen Druiden und den gallischen Mönchen übernommen war, mit schwerer körperlicher Arbeit, in der Kargheit von Nahrung, Kleidung, Schlaf, die das Leben zu einer fast ständigen Fastenzeit machte und durch freiwillige Abtötung noch verschärft wurde, in der strengen Strafordnung.

Nach der ins einzelne gehenden und quellenmäßig reich belegten Schilderung bietet der gut durchgeführte Vergleich mit dem früheren und mit dem gleichzeitigen benediktinischen Mönchtum einen willkommenen Abschluß. Es ist wesentlich ägyptisches Mönchtum, das über Lerin nach Irland kommt, erst direkt durch Patrick, dann indirekt und noch siegreicher über England. Eigentümlich ist Irland die Verbindung von Apostolat mit Vorliebe für das Eremitentum als der höchsten Stufe der Vollkommenheit und die weitreichende Jurisdiktion der Klöster. Die Regel des hl. Benedikt ist nicht nur inhaltlich viel milder, sondern auch formell viel ausgebildeter; sie regelt das ganze Leben des Mönches, während Kolumban und die anderen irischen Gesetzgeber allgemeine aszetische Anweisungen geben, die Strafen im einzelnen festlegen und alles übrige dem Abt überlassen. Da sich diese strengere Art aber 700 Jahre gehalten hat, wird man sie nicht einfach hin als geringer bewerten können, sondern bewundern und als dem keltischen Charakter angepaßt anerkennen müssen.

Neben der ausgiebigen Kleinarbeit ist an R.s Arbeit gerade dieses ständige Vergleichen hervorzuheben, das für eine Geschichte des Mönchtums und der Frömmigkeit überhaupt erst die klaren Linien zieht und Individuelles von Gemeinsamem sondert. Einige Fragen, wie die liturgischen und kanonistischen, bedürften wohl noch eigener monographischer Vertiefung. Als Abschluß würde man, neben dem Vergleich, ein lebendiges zusammenfassendes Bild des irischen Mönchslebens begrüßt haben.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Scheeben, H. Chr., Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 27) gr. 8° (XV u. 167 S.) Vechta 1931, Albertus-Magnus-Verlag. M 10.—.

Der verewigte P. v. Loë hat durch seine in den AnalBoll 1900 und 1901 erschienenen Urkundenregesten für immer den Grund zu einer wissenschaftlichen Chronologie Alberts gelegt. Einen weiteren zusammenfassenden Beitrag hatte ich in den 1920 veröffentlichten Kritischen Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen geliefert. In denselben untersuchte ich mit Übergehung des bereits historisch Gesicherten das Verhältnis und den Wert der noch vorhandenen mittelalterlichen Legenden Alberts und außerdem die strittigen Punkte in seinen Lebensdaten. Scheeben hat nun vor allem die Arbeiten v. Loës wieder aufgenommen und erweitert; er hat dessen Quellen wohl zum allergrößten Teil selbst eingesehen und das, was Loë wegen der Regestenform nur kurz andeuten konnte, ausführlich mitgeteilt. Außerdem hat er die gesamte übrige Literatur mit wahrer Bienenfleiß zusammengetragen und für seinen Zweck ausgeschöpft, so daß man in keiner Arbeit über Albert dieses Material in gleicher Vollständigkeit besitzt. In zwölf Kapiteln behandelt er auf Grund der Quellen die einzelnen Lebensabschnitte. Im zweiten Abschnitt sind in 26 Nummern zum allergrößten Teil ungedruckte Urkunden und Texte wiedergegeben. So verdanken wir dem Verf. ein Werk, das als Materialsammlung unentbehrlich ist und aufrichtigste Anerkennung verdient. Alles, was sich auf das Verhältnis Alberts zu Köln bezieht, ist mit ganz besonderer Liebe und Ausführlichkeit untersucht.

Nicht in gleichem Grade dürfte die kritische Behandlung einer Reihe von Punkten gefallen. Es ist gewiß richtig, daß wir aus Mangel an dem notwendigen Quellenmaterial in manchen Fragen nicht über eine Wahrscheinlichkeit hinauskommen und deshalb lieber bei einem Non liquet stehenbleiben. Will man aber entscheiden, auf welcher Seite die größere Wahrscheinlichkeit liegt, so ist dies nur möglich bei wiedeholter und sorgfältigster Untersuchung aller Gründe pro et contra. Hier täuscht mehrfach die frische Art des Verf., auf den einen oder anderen Grund hin eine Entscheidung zu treffen, Sicherheit vor, die in Wirklichkeit nicht vorhanden ist.

Wenn Sch. in der Einleitung sagt, er sei bei seiner Untersuchung der legendarischen Quellen stellenweise zu anderen Ergebnissen als ich gelangt, die er später vorlegen will, so könnte diese Unsicherheit einige Schwierigkeiten bereiten. Es sei jedoch bemerkt, daß diese anderen Resultate jedenfalls auf den Gang der Untersuchung in keiner Weise eingewirkt haben. Das vorgelegte Gesamtergebnis der Quellenuntersuchung stimmt völlig mit dem meinigen überein. Nur verlegt Sch. den Ursprung der ersten Legende nach Soest, während ich ihn in Köln suchte. Für beide Ansichten lassen sich vernünftige Gründe vorbringen; im übrigen ist die Frage ohne Bedeutung.

Der S. 2 genannte anonyme *Liber de illustribus viris* als Quelle des Johann Meyer ist ein Werk des Bernard Gui, aus dem ich nach einer Frankfurter Hs eine längere Stelle mitteilen konnte. S. 5 wird ohne jeden ersichtlichen Grund die Zuverlässigkeit der Angabe des Heinrich v. Herford, Albert sei ex militaribus, d. h. ritterbürtig gewesen, in Zweifel gezogen. Milites sind eben Kriegsknechte zu Pferd, d. h. Ritter, die allerdings oft Ministerialen waren, aus denen sich der neue Adel entwickelte. Die Annahme, daß Albert in Padua von Jordan in den Orden aufgenommen und von dort alsbald nach Köln gesandt sei, die auch ich nach anfänglichem Schwanken vertreten hatte, dürfte

die wahrscheinlichere Erklärung des Widerspruchs in den Quellen sein. Nur darf man das Jahr Noviziat für jene Zeit nicht betonen. Oft wurde die Profess sehr bald nach dem Eintritt abgelegt. Sehr wenig einleuchten will mir dagegen die neue Hypothese, daß Albert erst 1229 in den Orden eingetreten sei. Die sehr späte Nachricht Justiniani-Molitoris für den Eintritt unter dem Prior Leo bietet schon im Text eine Schwierigkeit. Justiniani sagt nur, Albert sei unter Leo nach Köln als Lektor geschickt. Sollte er nicht bei dem Auszug aus Molitor hinter Magnus ein *qui* übersehen haben? 1223 waren Jordan und Albert in Padua. Von 1229 wissen wir nichts. 1229 wäre auch der *iuvenis* Albertus doch etwas gar alt gewesen. Aus dem Auszug der Juristen von Bologna nach Padua 1223 läßt sich in keiner Weise schließen, daß damals in Padua nur ein Rechtsstudium bestand. Schulen sind viel früher nachweisbar; nur war es keine Universität. Jordan redet zu dieser Zeit von „*scholares competentis litterature*“ zu Padua.

Warum Sch. S. 18 f. die doppelte Sentenzvorlesung Alberts zu Köln jetzt in die Jahre 1248—1254, 1257—1260 verlegt, ist unerfindlich. Heinrich von Herford sagt doch: *Tantum in brevi profecit, quod bis legit Colonie.* Nachher heißt es: *Exinde Parisius legit.* Thomas von Cantimpré, der Zeit- und Hausgenosse, sagt ausdrücklich, daß Albert unmittelbar vor seinem Pariser *Magisterium* in Köln gelehrt habe. Solche Zeugnisse kann man nicht ungestraft vernachlässigen. S. 17 soll Albert schon 1245 *Magister regens* in Paris geworden sein. Absolut möglich ist dies, da wir über die Statuten jener Zeit zu wenig unterrichtet sind. Es ist aber höchst unwahrscheinlich; denn 1246/47 liest Albert über das zweite Buch der *Sentenzen* — der lebhafte Ton der betreffenden Bemerkung paßt sehr wenig für einen späteren Nachtrag. Dies war aber nach einer Notiz aus Oxford schon damals in Paris Brauch der *Bachelarii*. Das „*post tres annos magisterii*“ Heinrichs von Herford fällt kaum ins Gewicht; er hätte die Tätigkeit des *Baccalarius*, der ja auch Lehrer war, und des *Magister* unter einem Namen zusammengefaßt. Die *Summa de creaturis* und den *Sentenzenkommentar* konnte ein Albert mit Leichtigkeit in drei Jahren verfassen; man vergleiche nur, was Thomas oder Albert selbst später in drei Jahren geschrieben haben. Vor 1245 kann Albert nicht nach Paris gekommen sein wegen des eindeutigen Zeugnisses des Cantimpré, an dessen Substanz nun einmal vernünftigerweise nicht gerüttelt werden kann.

S. 21 wird von einem *lector primarius* und *secundarius* in Köln geredet. Wissen wir aber irgendwie, daß es damals, als Köln noch nicht Generalstudium war, bereits zwei Lektoren dort gab? S. 41 soll Albert überhaupt nicht an dem Kapitel in Augsburg teilgenommen haben. Meyer und Peter von Preußen, welche die Akten der Provinzialkapitel vor sich hatten, sagen ausdrücklich das Gegenteil. Da helfen meines Erachtens allgemeine Erwägungen ebensowenig wie die S. 44 f. gegen Cantimpré und Herford gerichteten Bemerkungen. S. 43 soll sich nicht feststellen lassen, was auf die Aufforderung Alexanders IV., die Brüder zur Missionsarbeit in Livland und Preußen anzuhalten, geschehen sei. Aber wir wissen, daß Albert persönlich in Preußen und vor allem in Livland war. Was ist da natürlicher, als diesen Aufenthalt mit dem Auftrag und dem Provinzialat in Verbindung zu bringen? S. 67 wird mit aprioristischen Gründen gegen die alte Nachricht Heinrichs von Herford polemisiert, wonach Albert sich nach seinem Verzicht auf das Bistum Regensburg gewisse Einkünfte vorbehalten habe. Richtig scheint mir dagegen die Lösung

einer gewissen Schwierigkeit zu sein, da Albert sagt, er sei kraft päpstlicher Dispens von der Ordensjurisdiktion exempt, und anderseits Heinrich von Herford berichtet, er habe wieder mit den anderen Brüdern unter der Ordensdisziplin gelebt: Albert war juridisch exempt, faktisch lebte er, soweit die besonderen Verhältnisse dies erlaubten, wie seine Ordensbrüder. Wenig befriedigend scheint die Erklärung des Briefes über die zweite Berufung nach Paris, der leider nicht abgedruckt ist. Was die Erklärung des „lector“ als persönlicher Adjutant soll, ist mir unverständlich. Warum nicht die natürliche Erklärung: Es war im Augenblick kein geeigneter Ersatz zu finden? Eine solche zweite Berufung war übrigens schon vor Thomas bei Petrus de Tarantasia vorgekommen.

Einzelne andere Datierungen, die in Zusammenhang mit der Chronologie der Schriften Alberts stehen, möchte ich in Verbindung mit dieser untersuchen. Diese Aufzählung einer Reihe von in etwa anfechtbaren Ergebnissen vermag jedoch in keiner Weise das zu Anfang ausgesprochene Urteil zu ändern. Mit Dank erkennen wir an, daß Sch. eine höchst wertvolle und nützliche Sammlung des weitersstreuten Materials geboten hat. Die Ausstellungen sind nur deshalb gemacht, damit in sich noch recht anfechtbare Ergebnisse nicht in die populäre Literatur übergehen.

Fr. Pelster S. J.

Schäfer, Walter, Petrus Canisius. Kampf eines Jesuiten um die Reform der katholischen Kirche Deutschlands. gr. 8° (174 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. M 9.60; geb. M 11.50.

Der protestantische Autor beabsichtigt keineswegs, die Lebensgeschichte des hl. Canisius „bis ins einzelne hinein festzulegen, sondern bloß die Charakterzüge seiner Wirksamkeit herauszuarbeiten“, wobei er die Frage nach den ihn und seine Ordensarbeit beherrschenden Grundinteressen in den Vordergrund stellt. In zwei Hauptabschnitten behandelt Sch.: 1. die Voraussetzungen für Lebensarbeit und Lebensschicksal des ersten deutschen Jesuiten und 2. dessen Kampf um die Reform der katholischen Kirche Deutschlands. Den Abschluß der Abhandlung bildet eine Kritik der bisherigen biographischen Literatur über Canisius, angefangen von Rader bis Duhr, Braunsberger und Kröß. 30 Seiten Anmerkungen und Verweise wollen als Belegmaterial dienen.

Das Schäfersche Buch ist der erste Versuch einer wissenschaftlichen Bearbeitung und systematischen Auswertung der von O. Braunsberger S. J. herausgegebenen achtbändigen Canisius-Korrespondenz. Daß der Versuch — es handelt sich um eine Erstlingsarbeit — in vielen und gerade in den entscheidenden Punkten als gescheitert betrachtet werden muß, diese Feststellung kann eine sachliche, von Vorurteilen freie Kritik dem Autor leider nicht ersparen. Es wäre auch von einem protestantischen Lizentiaten viel verlangt, der entschiedensten Gegnerin des Protestantismus, der Gesellschaft Jesu, und dem wirksamsten Vorkämpfer der kirchlichen Restauration in Deutschland, Canisius, ein ruhiges Urteil entgegenzubringen. So wertvoll und richtig manche Feststellungen Sch.s sind, so abwegig müssen viele seiner Schlußfolgerungen gelten, die in der zweiten Hälfte der Arbeit unverkennbar eine latente und gerade deswegen unangenehm berührende Polemik enthalten, wodurch der wissenschaftliche Charakter des Buches bedauerlicherweise stark entwertet wird. Sie im einzelnen zu widerlegen, ist hier nicht der Ort. Wir werden dieses Urteil eingehend an anderer Stelle begründen. Gesunkenes Hauptes jedenfalls muß ein Protestant, der die Anfänge der deutschen Kirchenspaltung kennt, über die Stelle auf S. 73 hinweglesen: „Kommt doch

die Tatsache hinzu, daß von Canisius selbst zu *Verrat und Intrigen* dem deutschen Kaiserhaus gegenüber offensichtlich die erste Hand geboten ist.“ Abgesehen von der Grundlosigkeit dieser Anschuldigung gegen Canisius könnte man die Frage aufwerfen, ob denn der schon Jahre zuvor erfolgte Abfall des Moritz von Sachsen kein *Verrat* an der kaiserlichen Sache war.

Einen positiven Beitrag zur Psychologie des Heiligen vermag Sch.s Arbeit leider auch nicht zu bieten. Er erblickt in Canisius lediglich den Profeßjesuiten, den Mann der Politik und des unersättlichen Machtstrebens. Von dem zarten, religiösen Innenleben, das sich doch in der Korrespondenz des Heiligen so klar widerspiegelt, weiß er nichts zu berichten.

Verzeichnet ist auch das Bild, das der Verf. von der Gesellschaft Jesu entwirft. Richtig ist, daß diese allezeit und in erster Linie die Interessen der Kirche, namentlich die des Trierer Konzils, vertrat. Das war nicht bloß ihr gutes Recht, sondern auch ihre heilige Pflicht. Daß die Gesellschaft Jesu auch auf ihre Existenz und Ausbreitung in den einzelnen Ländern bedacht war, wer könnte ihr das im Ernst verargen? Willkür jedenfalls ist es, das Verhältnis umzukehren und zu behaupten, daß der *Societas Jesu* das Ordensinteresse vor dem allgemeinen kirchlichen ging. Ein solches Ressentiment mag vielleicht aus der Lektüre der Schriften von Paul Graf v. Hoensbroech, kann aber nicht aus dem Studium der Canisius-Korrespondenz stammen.

Daß in der Gesellschaft Jesu und bei ihren Mitgliedern bis hinauf zu ihrer Spitze auch Menschlichkeiten vorkamen — welcher Orden wäre frei von solchen? — soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden. Aber den Schluß ziehen, daß Canisius wegen dieser Menschlichkeiten nach seiner Versetzung nach Freiburg in der Schweiz ein gebrochener Mann gewesen sei, entspricht nicht den Tatsachen. Ein Mann von so erstaunlicher literarischer Fruchtbarkeit, gerade nach seiner Enthebung vom Provinzialat, kann unmöglich innerlich gebrochen gewesen sein. Canisius mochte seine Versetzung als Mensch schwer empfunden haben; allein als treuer Ordensmann war er der Welt innerlich zu sehr abgestorben, als daß er deswegen nach seiner Ankunft in Freiburg mit seinem Leben bereits abgeschlossen hätte. Im Gegenteil. Hier erst entfaltete sich sein Leben zu jenem Heroismus, der ihm schließlich die Ehre der Altäre eingetragen hat.

Fr. Streicher S. J.

Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, hrsg. v. G. K. A. Bell und Adolf Deißmann. gr. 8° (356 S.) Berlin 1931, Furche-Verlag. M 16.—; geb. M 18.—.

Das Buch will die britisch-deutschen Theologenkonferenzen von Canterbury 1927 und Eisenach 1929, die letztlich der Stockholmer Konferenz entsprungen sind, schriftlich fortsetzen. Es handelt sich dabei nicht um einheitliche Abhandlungen, sondern jeder der Vertreter seiner Kirche schreibt für sich, wenn auch der Gesamtaufbau des Buches in etwa systematisch gehalten ist.

Fein weist zunächst A. Deißmann gegen die moderne Tendenz, Christus zu einem bloßen Kultphänomen ohne historisches Leben zu machen, nach, daß der Name Jesus erst durch das Christentum zu einem Kultnamen wurde. G. Kittei drängt gegen ähnliche Richtungen darauf, daß im Urchristentum der „historische Christus“ stark im Vordergrund stand. Sehr lehrreich, wenn auch leider — wie übrigens fast alle Artikel — auf einer subjektiven Quellenhypothese aufgebaut, ist die Darlegung von Ch. H. Dodd über „Jesus als

Lehrer und Prophet". Es wird die Parallele mit dem alttestamentlichen Judentum gezogen und dadurch gut herausgestellt, wie Jesus den Zeitgenossen als Prophet erscheinen konnte. Jedoch war er nicht Prophet im gewöhnlichen Sinn, da er nicht nur die Verheißung, sondern auch die Erfüllung brachte. E. C. Hoskyns sucht „Christus als Messias“ auf Grund des A. T. zu verstehen und meint mit Recht, wie auch andere Artikel des Buches, daß nur vom A. T. und nicht vom Hellenismus aus das rechte Verständnis Christi gewonnen werden könne: ein Zeichen des immer stärkeren Verblassens der Grundidee Harnacks. Ein mutiges Bekenntnis zur Gottheit Christi findet sich in dem entsprechenden Artikel von H. Sasse: „Jesus Christus der Herr.“ Es tritt hier zwar, dem ganzen modernen protestantischen Denken entsprechend, das historisch Beweisbare vor der Glaubenserkenntnis stark zurück. Wesentlich hängt das auch mit der durch die liberale Bibelkritik hervorgerufenen Unsicherheit über die Evangelien bzw. deren einzelne Erzählungen zusammen. Die übertriebene orthodoxe Verbalinspiration ist leider durch das andere Extrem abgelöst worden, ohne daß bisher der Mittelweg der Inhaltsinspiration erkannt wäre (*omnes res et sententiae*). Gegenüber der Grundeinstellung wäre zu sagen, daß doch kein prinzipieller Grund vorliegen kann, warum der Mensch nicht auf historischem Wege aus Christi Lehre, Leben und Wunder die Tatsache seiner Gottheit sollte erkennen können. Freilich zwingt dieser sichere Beweis niemanden zur Zustimmung. Nur mit Gnade und Wille wird der Mensch das „Ja“ frei sagen. Dies ist der rechte Mittelweg, der beide Elemente verbindet, ohne daß die subjektive Seite der Glaubenserfahrung auf Kosten der objektiven historischen Erkenntnis zu sehr hervorgehoben wird. Allerdings erfordert das ein Abweichen von der Grundeinstellung Luthers, der zur Beruhigung seiner Seele vor allem die persönliche Glaubenserfahrung betonte. Daraus erklärt sich letztlich wohl auch die Ablehnung jeder „metaphysischen“ Erklärung der Person Christi, die vor allem in der Ablehnung des Chalcedonense, wie sonst im modernen Protestantismus, so auch hier in der Arbeit von J. M. Creed, „Neuere Strömungen in der englischen Christologie“, und dem Artikel von N. Mickle, „Ein moderner Zugang zur christologischen Frage“, zum Ausdruck kommt. Ich meine, Christus muß uns so hochstehen, daß alles an ihm der Forschung würdig erscheint: nicht nur das Verhältnis zu uns, sondern auch sein eigenes inneres Leben. Das letzte Geheimnis wird hier auch nach katholischer Lehre, welche die Inkarnation zu den Glaubensgeheimnissen rechnet, selbst nachdem uns die Tatsache geoffenbart ist, verborgen bleiben. Aber wenn wir in unserer irdischen Sprache das darstellen, was Evangelium und Tradition über die Vereinigung der Gottheit und Menschheit, über das „Verbum caro factum est“ uns lehren, so gehört das sicher wesentlich mit in eine volle Christologie. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß die soteriologische Bedeutung Christi in den Hintergrund treten soll. Aber auch die Be trachtung der Natur Christi steht ja im Blickfeld des *σωτήρ*, wie J. Kenneth Mozley es in seiner Abhandlung: „Christologie und Soteriologie“ fordert.

Der Führer der lutherischen deutschen Erneuerung, P. Althaus, setzt sich in dem Artikel: „Das Kreuz Christi“ mit der altprotestantischen Dogmatik auseinander. Der Wert des Kreuzestodes kann nicht, wie sie meinte, in einer stellvertretenden gehorsamen Erfüllung des Gesetzes liegen noch in dem Abbüßen der Höllenstrafen. Denn der Gehorsam ist eine ganz persönliche Leistung, die Christus als Mensch Gott schuldete und die auch nicht für andere abgeleistet werden kann.

Das wäre völlig unprotestantisch gedacht. Höllenstrafen aber sind wesentlich die Verhärtung im Bösen: „Die Strafe in diesem Sinne läßt sich von der Sünde, von dem Sünder nicht lösen“ (262). Das Kreuz ist freilich notwendig wegen Gottes Heiligkeit. Es hat uns jedoch nicht „Äquivalenz“ gebracht. Wir sind erlöst, weil es Gott gefiel, in dem Gehorsamen das Wunder der Verzeihung zu vollbringen und uns in dem unter dem Zorn Gottes und der Menschen Stehenden vom göttlichen Zorn zu befreien. — Dem fortlebenden Christus ist die Arbeit von A. E. J. Rawlinson, „Corpus Christi“, gewidmet. Den Ausdruck scheint Paulus aus der Eucharistielehre entnommen zu haben. Er ist nicht bildhaft, sondern leibhaftig, sakramental gemeint. Durch die Taufe wird man dem Leibe Christi einverleibt; durch die Eucharistie lebendig in ihm erhalten. Auch R. weist die schon früher von uns abgelehnte Theorie Lietzmanns (vgl. Schol 3 [1928] 256 f.) zurück, nach der erst Paulus die Beziehung der Eucharistie zum Kreuz gefunden habe, und erinnert mit Recht an die Einsetzungsworte Christi vom „Blut“ des Neuen Bundes. Doch meint er, daß Paulus diese in der ersten Christenheit vergessene Idee wieder ganz in das Bewußtsein gebracht habe. Schon rein historisch betrachtet, dürfte dafür kein Grund vorliegen, da Paulus ganz offenbar diese Lehre als bekannt voraussetzt. — Der letzte christologische Artikel ist von H. Frick der „verborgenen Herrlichkeit Christi und ihrer künftigen Enthüllung“ gewidmet. Es handelt sich hier nicht um zwei getrennte Sphären, sondern „das Reich der Macht, das am Ende erscheinen soll, ist schon jetzt da, allerdings verborgen für uns“ (316), in der Gnade. Tief ist der Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Ethik auf die verschiedene Stellung der beiden Religionen zum verborgenen und verherrlichten Christus zurückgeführt. Der Protestantismus, der mehr den verborgenen Christus in uns sieht, wurde notwendig quietistischer als der aktiveren Katholizismus. Gerade auch durch das von Frick abgelehnte zeitweise Durchdringen der Herrlichkeit Christi aus der Verborgenheit erhält das katholische Glaubensleben die objektive Siegeszuversicht, die in ihm mit Hilfe der Gnade mehr Freudigkeit weckt, als der mehr subjektiv eingestellte Fiduzialglaube das vermöchte. — So bietet das Gesamtwerk wie die einzelnen Artikel zahlreiche Anregungen. H. Weisweiler S. J.

Keynes, J. N., *Studies and exercises in formal logic* (4th edit.) 8° (XXIV u. 548 S.) London 1928, Macmillan. Sh 12/6.

Der vorliegende Neudruck der 1906 erschienenen 4. Auflage umfaßt nur die gewohnten drei Teile der deduktiven Logik, Begriff, Urteil und Syllogismus; dazu in einem Anhang noch die Erweiterung, die die alte Logik durch Boole erfahren hat; dagegen fehlt die Methodenlehre und die induktive Logik. In dem behandelten Gebiet wird das vorhandene Wissen klar und in seltener Vollständigkeit geboten, und dem englischen Gebrauch entsprechend werden viele Übungsaufgaben beigefügt. Es ist also an den Schulgebrauch gut gedacht.

Aus der Folge der Kapitel seien einige Eigenheiten hervorgehoben. Beim Begriffsinhalt wird unterschieden die „connotation“ (die in der konventionellen Definition genannten Eigenschaften), dann die „subjektive und objektive Intension“ (die bekannten oder alle überhaupt vorhandenen Eigenschaften). Der viel umstrittene Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile wird ein fester, wenn man die „connotation“ des Begriffes zugrunde legt. — Die Ausführungen über Notwendigkeit und Allgemeinheit des Satzes halten die psychologische und logische Frage nicht genügend auseinander. Vorzüglich sind die unmittelbaren Folgerungen behandelt, besonders die Umwandlung des

Satzes in einen äquivalenten durch Umkehrung (conversion), Obversion (Veränderung der Qualität des Satzes), Kontraposition und Inversion (Negativierung des Subjektes). Bildet man die zwischen den Termen S, P, non-S, non-P möglichen Sätze nach dem Schema A, E, I, O, so entstehen 32 Sätze, von denen immer je vier äquivalent sind, die anderen nicht. Die Zusammenstellung dient vorzüglich der klaren Übersicht; bekanntlich haben schon die Summulae der Scholastik Ähnliches geleistet. — Die Eulerschen Kreise, die Vf. weiterbildet, gewähren nur den Vorteil der Anschaulichkeit, der freilich sehr groß ist. Für die englischen Leser war eine eingehende Besprechung der Hamiltonschen Theorie des quantifizierten Prädikates mit den so entstehenden acht Satzarten nicht zu umgehen; der Nutzen der Neuerung ist recht bescheiden. — Wenig befriedigt hat mich das lange Kapitel über die Existentialverhältnisse der Sätze: Es wird festgestellt, welche der Gesetze der Konversion, Subalternation usw. noch gültig bleiben, wenn man für gewisse Terme des Satzes voraussetzt, daß sie Existenz ihres Gegenstandes behaupten. Mir scheint, man tue besser, etwaige Ausnahmen der Schlußregeln im einzelnen Fall aus Zweideutigkeiten oder Sinnwidrigkeiten der Prämisse zu erklären; sonst erregt man beim Leser den Eindruck, die großen Prinzipien der Logik seien allgemein schwankend. — Die Bedingungssätze teilt K. in konditionale (wenn S A ist, ist es auch B) und eigentlich hypothetische (wenn A B ist, ist C D); erstere lassen sich in kategorische verwandeln, letztere nicht.

In der Syllogismuslehre ist die Unterscheidung der geschwächten und verstärkten Modi für die Theorie wertvoll. Die Reduktion eines Modus erweist sich für den Beweis seiner Gültigkeit als überflüssig, ist aber wertvoll, um die Äquivalenz der Formen festzustellen und symmetrisch zu ordnen. Hier ist die Ableitung, besonders mittelst der Antilogismen, nicht überall durchsichtig. — Der Vorwurf der *petitio principii* wird sehr eingehend behandelt und überzeugend zurückgewiesen. Im Anhang ergibt die Behandlung der drei Denkgesetze nicht viel Neues. In der Frage, ob die Gesetze nicht letztlich Sachgesetze seien, denkt K. noch ganz psychologistisch. — Eine Glanzleistung sind die sechs Kapitel über die Logik der komplexen Sätze. Sie führen den tatsächlichen Nachweis, daß man auch ohne mathematische Symbolisierung, in gewöhnlicher Sprache die Weiterführung der alten Logik durch Booles symbolische Logik vortragen kann. Es werden da die Gesetze, die die komplexen Termini und Sätze beherrschen, abgeleitet; die Auflösung der komplexen Sätze in gleichwertige zusammengesetzte u. a. Während die alte Logik nur wenige einfache Fälle von Schlußfolgerungen kennt, wie die Modi des Syllogismus, hat Boole gezeigt, wie man aus jeder Art von Prämissen, so viele und so kompliziert sie auch seien, für jeden Terminus ableiten kann, was für ihn folgt. Das Buch ist für den, der den wirklichen Inhalt der Logik kennenlernen will, sehr zu empfehlen. J. Fröbes S. J.

Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. 2. Aufl. gr. 8° (X u. 324 S.) Leipzig 1931, Teubner. M 12.—; geb. M 14.—.

Das Werk ist nach dem Untertitel „eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl“ und als solche aufschlußreich über die heutigen philosophischen Hauptströmungen. Zwischen Dilthey und Husserl besteht der Unterschied vor allem darin, daß Dilthey auch in der Begrifflichkeit der theoretischen Welt eine Objektivation des Lebens sieht, während sie nach Husserl eine in sich begründete, frei in sich schwelende Welt ist; allerdings glaubt M. in den letzten Werken Husserls eine Annäherung an Dilthey sehen zu

können, ohne daß aber der theoretische Standpunkt aufgegeben wäre. Viel verwickelter ist die Auseinandersetzung mit Heidegger, da sowohl er wie M. von Dilthey herkommen, doch so, daß nach M. das Husserlsche Erbe bei Heidegger die Oberhand behält. Die Hauptgegensätze können folgendermaßen skizziert werden: Schon die Seinsfrage, wie sie von Heidegger am Anfang gestellt wird, ist ein geschichtlich bedingter Vorgriff, dessen Berechtigung M. in Frage stellt. Heidegger sucht nach einer sich durchhaltenden, allerdings dynamischen, geschehenden Struktur des Daseins (= Mensch), während nach Dilthey das Leben ein sich selbst neu schaffender Strom ist, der wohl Macht der Entfaltung und Schöpfung besitzt, dessen kategoriales Gefüge aber eben deshalb nie abgeschlossen und folglich nie übersehbar ist. Zu den Schöpfungen des Lebens gehört auch die Philosophie; aber sie entsteht nicht durch notwendige Entfaltung, sondern durch eine historische Tat. Nach Heidegger geschieht Metaphysik immer schon in der Grundverfassung des Daseins; darum ist eine Ontologie möglich. Im Entwurf der Welt spricht sich bei Heidegger einzig das Dasein aus, während bei Dilthey die Welt zwar auch Entwurf ist, aber eines vom Seienden schon durchwaltenen und durchstimmten Lebens. Heidegger ist in seinem Philosophieren stark von ethischen Einstellungen bedingt und übersieht daher die Bedeutung der Kontemplation, die er durch Entscheidung ersetzt; Diltheys Lebensbegriff bleibt dagegen mit Recht ontologisch-neutral. Schließlich sucht M. Diltheys Ablehnung der Metaphysik als ein Mißverständnis seiner eigenen Intentionen nachzuweisen; nur darf man Metaphysik nicht auffassen, wie Dilthey es fälschlich tat, als ein Gefüge absoluter Wahrheiten, das ja wegen der Geschichtlichkeit unseres Erkennens eine Illusion ist; Metaphysik ist vielmehr eine Macht und Möglichkeit des Lebens, in Besinnung den eigenen Wurzeln entgegen vorzudringen auf den strömenden Grund und in der Erkenntnis der Lebensgetragenheit und Lebensbedingtheit alles Menschlichen frei zu werden für das Leben und zur Erhebung über das Leben.

Das Buch bedeutet eine Radikalisierung der Fragestellung Diltheys und Heideggers, und die Frage erhebt sich, ob diese Radikalisierung nicht notwendig aus der Lebensphilosophie herauswächst. Aber genau so dringend wird die zweite Frage: Läßt sich die Objektivität des Erkennens, die M. mit Kraft vertritt, wirklich mit den Grundintentionen der Lebensphilosophie vereinen? Wird nicht Metaphysik (und auch Religion), weil einige Gemeinsamkeiten bestehen, in eine Nähe zur Kunst gerückt, die ihr verderblich wird, genau so verderblich wie ihre Nähe zur sittlichen Entscheidung bei Heidegger? Und ist nicht schließlich die Rede von Leben, Dasein bereits ein abstrahierender Vorgriff, der den einigenden Punkt, das seinem Leben gegenüberstehende, es besitzende Ich, ausläßt, weil man mit Recht einen in Cartesianischer Starre gedachten Substanzbegriff ablehnt, weil man das Ich auffaßt nach Art eines Blockes, der mitten im Flusse liegt, ohne an seinem Strömen teilzuhaben, während doch in der menschlichen Person das Verhältnis von Beharren und Strömen viel dynamischer, viel durchdringender ist und im Gegenständlichen ein adäquates Gegenstück gar nicht hat?

A. Brunner S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

339. *Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum.* Romae 1932, Pont. Univers. Gregoriana. — Die nächste Veranlassung zur Herausgabe dieser neuen Sammlung (den Opuscula et Textus und dem Florilegium Patristicum sowie den protestantischen Sammlungen von Krüger und besonders Lietzmann vergleichbar) ist das erhöhte Bedürfnis nach solchen Texten für seminaristische Übungen infolge der Vorschriften der Apostolischen Konstitution „Deus Scientiarum Dominus“. Es erscheint eine theologische und eine philosophische Serie. Die Texte sind aus alter und neuer Zeit, patristisch, scholastisch und modern, historisch, liturgisch, epigraphisch usw., vollständige kleine Schriften, Auszüge aus größeren, Zusammenstellungen aus verschiedenen Verfassern über den gleichen Gegenstand, oder wie immer das praktische Bedürfnis es angemessen erscheinen läßt. Im allgemeinen werden die Texte den besten vorliegenden Ausgaben entnommen, doch sind erforderlichenfalls kritische Neuausgaben auch nicht ausgeschlossen. Griechischen Texten wird eine lateinische Übersetzung beigegeben, ebenso im allgemeinen modernsprachigen. Texte aus weniger bekannten alten und neuen Sprachen werden nur in lateinischer Übertragung geboten. Nach dem Prospekt sollen die einzelnen Bändchen 24 bis 64 Seiten umfassen; doch wird nur von einem der bis jetzt vorliegenden sieben Bändchen die Höchstzahl nicht erreicht, von drei sehr erheblich überschritten, für die sich denn auch der sonst in Aussicht genommene Preis von 3 bis 4 Lire auf 6 erhöht hat. Bei Subskription auf eine Serie oder Bezug einer größeren Anzahl wird Preisermäßigung gewährt. Es liegen vor: Series theologica. 1. *De Spiritu Sancto anima corporis mystici I. Testimonia selecta e Patribus Graecis collegit et notis illustravit Seb. Tromp* (besonders aktuell wegen der Frage Rechts- oder Liebeskirche). — 2. *Divi Augustini De Correptione et Gratia introductione et notis auctum ed. C. Boyer.* — 3. *De obligatione catholicorum perseverandi in fide documenta Concilii Vaticani collegit H. Lennerz.* — 4. *De ordalibus. I. Decreta Pontificum Romanorum et Synodorum collegit et notis illustravit P. Browe.* — 5. *De frequenti communione in Ecclesia occidentali usque ad annum c. 1000 documenta varia collegit et notis illustravit P. Browe.* — Series philosophica. 1. *De Platonis doctrina circa animam textus selectos collegit et notis instruxit J. Souihé.* — 2. *De origine formae materialis textus veteres et recentiores collegit atque introductionibus et notis illustravit P. Hoenen.* — Die praktische und billige Sammlung sei bestens empfohlen. Gemessen an dem zweifellos richtigen Grundsatz des Prospektes, daß Einleitung und Anmerkungen die seminaristische Arbeit anregen, aber nicht vorwegnehmen sollen, verdienen die Hefte von H. Lennerz und P. Browe ein besonderes Lob, da die Anmerkungen auf einiges besonders Beachtenswerte in ganz objektiver Weise aufmerksam machen, ohne den Benutzer nach irgendeiner Seite hin im vorhinein zu beeinflussen. Boyer und Hoenen haben den erwähnten Grundsatz wohl nicht genügend im Auge behalten; nur zu oft lenken ihre Noten den Benutzer einseitig auf die vom Herausgeber gewünschte Deutung.

340. *Catholica.* Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie. 1. Jahr, 1. Heft, Januar 1932. 8° (48 S.) Paderborn, Verlag des Win-

friedbundes. Jährlich M 5.— Die neue Zeitschrift will zu den evangelischen Christen von heute sprechen, um ihnen „aus der Katholiken und Protestanten in gleicher Weise verpflichtenden Situation unserer Zeit heraus die Lehre der Ecclesia catholica darzulegen“ (Umschlag, S. 2). Dieses erste Heft mit den zwei Hauptaufsätzen: R. G ro s c h e, Die dialektische Theologie und der Katholizismus, Damasus W in z e n, Die Sakramentenlehre der Kirche in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie, beschäftigt sich stark mit der dialektischen Theologie K. Barth, und auch der dritte Aufsatz: P. W ust, Zum Begriff einer christlichen Philosophie, nimmt darauf Bezug. Der erste Aufsatz bringt einen interessanten Überblick über Entstehung und Ziel jener Theologie, die sich von der modernistischen Immanenzlehre abzukehren und dem Realismus zuzuwenden scheint, aber doch noch weit von der katholischen Wahrheit entfernt ist. Ich habe den Eindruck, als ob der erste Aufsatz in seinem zweiten Teil dem Programmypunkt, „die Lehre der Ecclesia catholica darzulegen“, nicht ganz gerecht würde, indem er zu viel von wirklichen oder vermeintlichen Schäden unter den Katholiken redet. Ein solches Mea-culpa-Sagen gefällt vielleicht der anderen Seite; aber es müßte dabei betont werden, daß die Kirche als solche ohne Makel und Runzel ist. Überhaupt läßt sich ja über die beste Art, wie man zu den anderen reden soll, streiten, und manches wird wohl noch die Erfahrung lehren. Meines Erachtens müßte man sie dahin bringen, daß sie die Annahme der Wahrheit nicht von der direkten Lösung der Schwierigkeiten und nicht von dem Eindringen in tiefste Zusammenhänge abhängig machen. Es gibt auch eine indirekte Lösung, die das Vatikanum andeutet (Denzinger n. 1797).
Deneffe.

341. AllgEvLuthKZtg 65 (1932) Januar bis Juli. — Für die Fundamentaltheologie kommen in Betracht: J e r e m i a s, J., Der apostolische Ursprung der vier Evangelien (244—246): „Die im Juli v. J. der Sächsischen Akademie der Wissenschaften vorgelegte Abhandlung von Ed. Sievers über den Textaufbau der griechischen Evangelien (Leipzig, Hirzel, 1931)“ glaubt durch Schallanalyse „den Nachweis erbracht zu haben, daß der Stoff aller vier Evangelien in erster Linie aus Originaldarstellungen der Apostel Johannes, Petrus, Jakobus und Andreas geschöpft ist, und daß der Apostel Matthäus wenigstens als Herausgeber und Redaktor am Matthäus mitgearbeitet“ habe. „Darnach tritt das Evangelium des Johannes gleichberechtigt für die Zusammenschau des Lebens und Wirkens Jesu neben die drei synoptischen Evangelien“. „Die Sachkritik wird zu den Sieversschen Feststellungen weiter das Wort nehmen müssen.“ — H o f e r, Hans, Die Echtheit des Johannesevangeliums (362—366 387—395 410—415 434—441): Im Anschluß an A. Schlatter, Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt (Stuttgart 1930), Fr. Büchsel, Johannes und der hellenistische Synkretismus, und K. Bornhäuser (Marburg) kommt H. durch sprachliche und sachliche Untersuchungen zu einem durchaus positiven Ergebnis. Johannes kennt Palästina und das A. T. genauestens, führt aber durch Christus über beides hinaus; sein Evangelium ist nicht griechisch, sondern biblisch, antignostisch und antimystisch, fügt sich dem Urchristentum und der Apostellehre bestens ein, stimmt auch im Wortschatz weitestgehend mit Mt und den übrigen Synoptikern überein; es ist nicht nur Apostelschrift, sondern vielleicht sogar wegen 21, 24 das offizielle Evangelium des Apostelkollegiums, für Jesu Leben und Lehre die Hauptquelle unter den Evangelien. Die „Stilfrage“ ist dafür nur eine Bestätigung. — H o h e n b e r g e r, A., Die „Ernsten Bibelforscher“ als Feinde des Christentums (489—494 535—541 562—569 583—588 612—618): Verf. sucht durch möglichst

wörtliche Wiedergabe aus den genau zitierten „autorisierten Quellen“, um den sonst naheliegenden Eindruck der Übertreibung zu vermeiden, „die zielbewußte Verhöhnung und Bekämpfung des Christentums durch die Bibelforscher zu beleuchten“. Übersicht der Quellen S. 489.

Kösters.

342. Christliche Welt 46 (1932) Januar bis Juli. — Im ersten Halbjahr sind folgende Abhandlungen für den Fundamentaltheologen beachtenswert: Baumgarten, O., Die Einigung des Protestantismus in Glauben, Leben und Wirken (53—58), veranlaßt durch den „immer stärker empfundenen Gegensatz zu der von Stockholm ausgegangenen Einigungsbewegung“; vgl. hierzu: Dibelius, M., Protestantismus und ökumenische Bewegung (194—198): „unaufgebarer Anspruch auf das Recht der Trennung“ bei der „Konstituierung einer Gemeinschaft, die keine ‚Einheit‘ ist“. — Bornemann, W., Deutsch und deutlich (277—279): gegen die willkürliche Anwendung einer unverständlichen theologischen Sprache („existentiell“ usw.). — Classen, W., Ein jüdischer Gelehrter [= Joseph Klausner, Professor an der Universität Jerusalem] über Jesus von Nazareth (290—296): lehnt die Ungeschichtlichkeit Jesu entschieden nach „ausgebreitstem Quellenmaterial“ ab, unterscheidet im Talmud ältere Schichten, die die Grundzüge des Lebens Jesu feststellen, und spätere, wie die Panderalüge, welche er eine „christenfeindliche jüdische Legende“ nennt, schließt sich bei der umstrittenen Josephusstelle der vermittelnden Auffassung an, findet in Jesus eine „große, sehr reiche, widersprüchsvolle Persönlichkeit“. Für das Übernatürliche im Leben Jesu, Präexistenz, Trinität, Jungfrauengeburt hat Klausner (wie Classen) kein Verständnis. — Eisenhuth, H. E., Grundsätzliches zur Religionsphilosophie (355—360): im Anschluß an G. Niemeier, Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart (Stuttgart 1930). — Bizer, E., Hin-zu-Rom-Bewegungen in Deutschlands Protestantismus? (589—594): Gegen A. Seitz (München) werden solche bestritten. Ks.

343. Schomerus, Hilko Wiaro, Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier großer Weltreligionen. 8° (VIII u. 91 S.) Halle 1931, Waisenhaus. M 3.50. — Bei allem Eigenwert an Selbständigkeit und Vollständigkeit ist das Buch zugleich gedacht als Entgegnung auf zwei Schriften der neubuddhistischen Bewegung: Sobczak, Licht und Schatten, und Grimm, Buddha und Christus. Verf. hofft, daß kein Mensch ihm den Vorwurf machen wird, „vom Buddhismus ein solches Zerrbild entworfen zu haben, wie man es in diesen Büchern vom Christentum entworfene findet“. Das Christentum steht in der Tat zu stark da, als daß es nötig hätte, seine Gegner zu verkleinern. In vier Kapiteln wird verglichen die Persönlichkeit Buddhas und die Christi, der metaphysische Hintergrund ihres Wollens und Wirkens, das Endziel bei beiden und der verschiedene Weg zum Endziel. In einigen Punkten wäre natürlich die Vergleichung noch wirksamer und der daraus sich ergebende Vorrang des Christentums noch erheblicher, wenn Sch. in Fragen z. B. des Glaubens und der Erlösung nicht die protestantische Übertreibung bzw. Abschwächung der christlichen Lehre vertrate. Rembold.

344. Poschmann, B., Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie (Breslauer Universitätsreden, Heft 8). gr. 8° (23 S.) Breslau 1932, Hirt. M 1.20. — Die Rektoratsrede führt in ansprechender Weise aus: Die kath. Theologie als Glaubenswissenschaft hat das objektiv-kirchliche Glaubensbewußtsein zum Gegenstand, dessen Wahrheitsgehalt, Wert und geschichtliche Entfaltung sie darstellt. Die Möglichkeit dieser Aufgabe wird kurz gegenüber dem Agnostizismus erwiesen. Zwar ist die Theologie an das Dogma und die Aufsicht des

kirchlichen Lehramtes gebunden; aber mit diesem Autoritätscharakter ist der Wissenschaftscharakter vereinbar. Es gelten auch für die Theologie die allgemein maßgebenden wissenschaftlichen Methoden, die philosophische, historische, psychologische usw., die allerdings nicht einseitig zu „Rationalismus“, „Historismus“ usw. ausarten dürfen. Aber auch die Harmonisierung von Glaube und Wissen darf niemals auf Kosten der wissenschaftlichen Methode geschehen. Die kath. Theologie ist keine bloße Phänomenologie des kirchlichen Glaubensbewußtseins, sondern erweist auch dessen objektive Berechtigung, die Vernünftigkeit des Glaubens, die vom Glauben selbst durchaus zu scheiden ist. (Darum muß m. E. aber auch die Fundamentaltheologie von der dogmatischen Theologie schärfer geschieden werden, als hier geschieht.) — Mißverständlich dürfte der Satz sein: „Die vernunftgemäße Erkenntnis der Glaubwürdigkeit ist nur logische, nicht psychologische Voraussetzung des Glaubens“ (20). „Vernunftgemäß“ ist doch schließlich auch das S. 19 geschilderte Hineinwachsen in den Glauben; es fehlt ihm zwar die „wissenschaftliche“ Begründung; aber eine „relative Gewißheit von den Glaubwürdigkeitsgründen“ liegt, wie die Theologen ausführen, auch schon bei Kindern vor. Lange.

345. Söhngen, G., Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit: *Catholica* 1 (1932) 49–69. — Diese Bonner Habilitationsvorlesung S.s bietet aus gründlicher Kenntnis sowohl der patristisch-scholastischen Tradition wie auch moderner Problemstellungen sehr anregende Ausführungen über die Eigenart theologischen Denkens. Für Aristoteles ist Weisheit soviel wie das höchste Wissen, das metaphysische Wesenswissen. Es ist durch vier Merkmale ausgezeichnet: ist allumfassende Weltanschauung, hat die schwierigsten Probleme, strengste Gewißheit und Exaktheit der Methode und ist „reine“ Wissenschaft, frei von äußerlicher Zweckhaftigkeit. Wie kann nun die christliche Heilsverkündigung, die „Gottesweisheit im Geheimnis“ ist, Wissenschaft und Weisheit in diesem Sinne sein? Bei den Vätern fehlt besonders das Methodische der „Wissenschaft“. Augustinus bedeutet den Übergang von der rein pneumatischen Auffassung zur methodischen Glaubenswissenschaft der Scholastiker: Christus als Mensch, als geschichtliche Tatsache, ist unsere Wissenschaft, Christus als ewiges Wort unsere Weisheit; durch die Wissenschaft streben wir zur Weisheit. Aber erst Thomas bringt den vollen Ausgleich durch die Unterscheidung zwischen Prinzipien und Folgerungen. Prinzipien sind der Theologie die Glaubenssätze. Aus ihnen leitet sie nach streng wissenschaftlicher Methode die Folgerungen ab. Darum ist sie Wissenschaft. Weisheit ist sie nicht nur als höchste und unabhängige Wissenschaft, sondern darüber hinaus, weil sie nicht nur Wissen, sondern verkostendes Verstehen ist. Jedoch bedarf der thomistische Theologiebegriff der Fortentwicklung in einer Fruchtbarmachung für die „historische Theologie“. de Vries.

346. Föhr, K., Evangelisches Denken und Katholizismus seit Schleiermacher (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus, hrsg. v. P. Althaus, K. Barth u. K. Heim, 5, II). gr. 8° (261 S.) München 1932, Kaiser. M 6.—; bei Subskr. M 4.50. — Fr. bespricht „den Katholizismus als theologisches Problem“, sodann die „reformatorische Haltung“ in Beziehung zur „idealistischen Geschichtsphilosophie“, zum „evolutionistischen Chiliasmus“, zum „religionsgeschichtlichen Historismus“ und zum „Konfessionalismus“, um dann „die Vertiefung der reformatorischen Haltung in der neuesten Theologie“ aufzuweisen und mit Ausführungen „zur Wesensbestimmung des Katholizismus“ abzuschließen. — Das Buch ist nicht ohne Wert zur Kennzeichnung der verschiedenen Phasen der antikatholischen Ein-

stellung des Protestantismus, offenbart aber eine geradezu bodenlose Unkenntnis katholischen Denkens und Lebens. Da fehlen zu einer Auseinandersetzung alle Voraussetzungen. Kösters.

347. Segarra, F., S. J., La intervenció del Papa en el Concili d'Efes: *AnalSacrTarrac* 7 (1931) 57—79. — Der Artikel (vgl. Schol 7 [1932] 279) enthält unter anderem eine beachtenswerte Angabe über einen Text, der von Anglikanern als Zeugnis gegen den Primat benutzt wurde (71 Anm. 52). Nach alten Ausgaben, etwa Mansi 4, 1289 A, sprach der Bischof Firmus in der 2. Sitzung des Konzils von Ephesus in Gegenwart der päpstlichen Legaten so, als hätten die Konzilsväter auch ohne den Papst ein kanonisches und apostolisches Urteil gegen Nestorius gefällt: „canonicum apostolicumque iudicium in illum proferentes“. Nach der Ausgabe von Schartz, *Acta I* 1, 3, p. 58, 10, *Collectio Vaticana* n. 106, 21 ist der Sinn ein anderer, nämlich: Wir haben den päpstlichen Erlass ausgeführt, nachdem wir in ihm ein kanonisches und apostolisches Urteil erkannt hatten, τὸν τύπον ἔξεβιβάσαμεν, κανονικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐν (!) αὐτῷ κατανοήσαντες κρίσιν. Deneffe.

348. Moog, G., Zur 1500-Jahrfeier des 3. allgemeinen Konzils in Ephesus im Jahre 431: *Internat. kirchl. Zeitschr.* 22 (1932) 1—17. — Der Verf. schildert den Verlauf des Konzils. Seine Quellen sind Hefele und Langen. Wohltuend berührt das Bekennnis zur Gottheit Christi. Der zweite Teil des Aufsatzes enthält eine Bekämpfung des Primates vom altkatholischen Standpunkt aus. M. scheint anzunehmen, daß nach katholischer Auffassung nur der Papst absolute Lehrautorität hat. Demgegenüber ist hinzuweisen auf das Vatikanum (Denzinger n. 1792), wonach auch das *magisterium ordinarium et universale* absolute Autorität hat, sowie auf Cod. iuris can., can. 1323 § 2, der über die feierliche Form der Glaubensverkündigung sagt: „Solemne huiusmodi iudicium pronuntiare proprium est tunc Oecumenici Concilii tunc Romani Pontificis ex cathedra loquentis.“ Der Satz, das Vatikanum lege „einem bloßen Menschen in Glaubens- und Sittensachen die Unfehlbarkeit bei, die nur Gott zukommt“ (14), stimmt nicht zur Glaubensentscheidung des Konzils. Es heißt dort nicht, der Papst habe göttliche Unfehlbarkeit, sondern er habe unter bestimmten Umständen jene Unfehlbarkeit, die der göttliche Erlöser seiner Kirche verliehen wollte (Denzinger n. 1839). D.

349. Madoz, J., „Doctor Ecclesiae“: *EstudEcl* 11 (1932) 26—43. — Der Aufsatz geht geschichtlich dem Sprachgebrauch bezüglich des Ausdrucks „Doctor Ecclesiae“ und der Entstehung seiner besonderen Bedeutung nach und behandelt weiterhin die Frage, inwieweit durch die Verleihung dieses Titels die Lehre des betreffenden Heiligen bestätigt wird. „Die Guttheit, wovon wir handeln, bezieht sich auf das Ganze der Lehre im allgemeinen, nicht auf jeden seiner Teile“ (41). Die Verleihung des Titels selbst gilt zudem nicht als unfehlbare Äußerung des kirchlichen Lehramtes (40). D.

350. Kempf, C., Lehr- und Trostreiches aus dem neuen Katalog der Ritenkongregation: *ZAM* 7 (1932) 165—171. — K. weiß aus dem neuen, am 1. Nov. 1931 erschienenen Verzeichnis, das an sich nur trockene Aufzählungen von 551 Prozessen (gegen 328 im letzten Katalog, von 1921) enthält, vieles herzuleiten, zu erklären und zusammenzustellen über Wiederaufleben älterer Prozesse, die Landeszugehörigkeit (wo z. B. H. Hermelink, Christl. Welt 46 [1932] 658 f. richtiggestellt und ergänzt wird), Berufe usw., was dem Fundamentaltheologen für die lebendige Fruchtbarkeit und Heiligkeit der Kirche wertvolles Material bietet. Kösters.

351. **P a s c h e r, J o s e p h**, *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ*. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia (Studien z. Gesch. u. Kultur des Altertums 17. Bd. 3./4. Heft). gr. 8° (280 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 14. — Die fleißige Studie will als „ehrfurchtvolles Schreiten auf dem Spuren des hohen Sämannes“, der auch der „Seele des Heiden eine Ahnung erbarmender Liebe gab“, die hellenistische Mysterienreligion, der religionsgeschichtlichen Zeitströmung folgend, aus Philo, der „den Schlüssel zum Geheimnis in Händen“ zu tragen scheint, mehr erschließen. Es wird der „Königliche Weg“ philonischer Mystik als „Wiedergeburt- und Vergottungsreligion“ dargestellt. Sein Ziel ist das Erkennen und die Kenntnis Gottes (11), er umfaßt zwei Etappen des Aufstieges, zwei verschiedene mysterienhafte Komplexe, von denen der eine, um die Sophia gruppiert, zur Wiedergeburt des Menschen als Logos führt, der andere, dem Lichtgott und seinen Kräften zugeordnet, die „Vergottung“ zum Ziel hat. An einer Einheit der beiden Kreise ist aber nicht zu zweifeln; auch daran nicht, daß sie aus der Einheit eines Mysteriums stammen (262). Dieses Mysterium versucht Verf. am Schluß zu rekonstruieren.

Ks.

352. **R a u s c h e n, G.**, Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. 10. u. 11. Auflage, neubearb. von B. Altaner. (Herders Theologische Grundrisse), gr. 8° (XX u. 442 S.) Freiburg im Breisgau 1931, Herder. M 10.—; Lw. M 11.50. — Rauschens Patrologie hat sich bewährt. Der neue Herausgeber hat besonders die Literaturangaben neu bearbeitet, einiges, zumal ältere Angaben, die bei Bardenhewer leicht nachzusehen sind, gestrichen, vieles, gegen 1800 Nummern, neu hinzugefügt. Er hat aber auch sonst die bessernde Hand angelegt. So ist der Abschnitt über das Apostolische Symbol neu geschrieben. Zur weiteren Vervollkommnung des Buches wäre es erwünscht, daß recht viele den Satz des Herausgebers beachteten: „Für eventuelle Hinweise der Rezensenten oder briefliche Mitteilungen wäre ich dankbar“ (VII). Hier sei ein kleiner Beitrag beigesteuert. Bei Gregor von Nazianz heißt es: „Für das schon den früheren Vätern bekannte gegenseitige Sichdurchdringen der drei Personen hat er zuerst den jetzt dafür geläufigen Ausdruck *περιχώροντος* (circumcessio, nachscholastisch circuminsessio) gebraucht“ (232, 1). Die Sache liegt so: Der erste, der das Wort *περιχώροντος* auf die drei göttlichen Personen anwendet, ist der hl. Johannes von Damaskus. Das Genauere siehe ZKathTh 47 (1922) 506 oder auch in dem S. 15 unter b) 7 angeführten Artikel von Prestige. Gregor von Nazianz ist der erste, der das Wort *περιχωρεῖν* auf die zwei NATUREN in Christo anwendet (ZKathTh a. a. O. 500). Zur Mariologie des hl. Augustin wird S. 341 gesagt: „Für ihre unbefl. Empfängnis beruft man sich auf zwei, allerdings nicht beweiskräftige Aussprüche von ihm.“ Die Worte „nicht beweiskräftige“ würden besser gestrichen oder wenigstens ersetzt durch den Ausdruck: „deren Beweiskraft allerdings umstritten ist“. In dem einen Satz: „De qua propter honorem Domini etc.“ schließt der angegebene Grund jede, nicht nur die aktuelle Stunde von Maria aus. Die Beweiskraft des andern Satzes: „Non transcribimus diabolo Mariam etc.“ wird neuestens von F. S. Müller in *Miscellanea Agostiniana II* (Tipografia Poligl. Vaticana 1931) 885—914 gegen Friedrich und Salter nachdrücklich verteidigt. Deneffe.

353. **B a r d e n h e w e r, O.**, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Fünfter Band: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Ein- schluß des ältesten armenischen Schrifttums. gr. 8° (XII u. 424 S.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. M 9.—; geb. M 11.— Ein Ehrendenkmal katholischer Wissenschaft ist mit diesem fünften Band vollendet wor-

den. Wir gratulieren dem einundachtzigjährigen Gelehrten zum Abschluß seines großen Werkes und danken ihm für die Dienste, die er der kirchlichen Wissenschaft durch seine Riesenarbeit geleistet hat. Dieser letzte Band führt die Geschichte der altkirchlichen Literatur vom Anfang des 6. Jahrhunderts bis auf Johannes von Damaskus († um 754) im Morgenland und Isidor von Sevilla († 634) im Abendland. Neben diesen zwei Kirchenlehrern sind es Männer wie Boethius, Gregor von Tours, Fulgentius, Benedikt von Nursia, Leontius von Byzanz, Gregor der Große, Maximus Confessor usw., die hier den Erforscher und Beschreiber ihres Lebens und ihres literarischen Schaffens finden. Dazu werden eine große Reihe weniger bekannter Namen behandelt. Eine besondere Erwähnung verdient der Abschnitt über das Aufkommen der armenischen Literatur. Was Bardenhewer bei Johannes von Damaskus hervorhebt, das „sentire cum ecclesia“ (57), gilt auch von ihm selbst und kommt der Wissenschaftlichkeit seines Werkes zugute, indem es ihn zu einer richtigen Beurteilung der Lehre der Väter befähigt. Das Werk zeichnet sich aus durch Reichhaltigkeit, geschichtliche Genauigkeit und dogmatische Zuverlässigkeit. Der Druck ist vorzüglich.

D.

354. Deferrari, Roy Joseph, Campbell, James Marshall, A Concordance of Prudentius (The Mediaeval Academy of America, Publication No. 9). Lex.-8° (IX u. 833 S.) Cambridge (Mass.) 1932, The Mediaeval Academy of America. Doll 12.50. — Nach der Konkordanz von Lane Cooper zu Boethius (1928) und von Putnam Fennell Jones zur Kirchengeschichte des hl. Beda (1929) — s. Schol 6 (1931) 285 f. — erscheint hier die Konkordanz zum christlichen Dichter Prudentius († etwas nach 400). Zugrunde gelegt ist die Wiener Ausgabe (CSEL 61) von Johannes Bergman (1926). Die einzelnen Worte sind mit dem Satz bzw. Satzteil, in dem sie vorkommen, abgedruckt; bei einzelnen kleinen Worten wie *et*, *est*, *o*, *si*, sind nur die Stellen angegeben. Bei *et* macht diese Aufzählung fast zwei Seiten aus. Zur Bewältigung der ungeheuren Arbeit haben außer dem ersten Herausgeber Deferrari und dem zweiten Herausgeber Campbell auch noch 18 Seminarmitglieder, darunter 12 Ordensschwestern, ihre Hilfe geliehen. Über die technische Anlage kann man verschiedener Meinung sein. Während in der Konkordanz von Cooper die einzelnen Wortformen unter einer Hauptform angeführt sind, bringen Deferrari und Campbell wie auch Jones alle einzelnen Formen in alphabetischer Ordnung, so daß z. B. *esse* unter E, *fui* unter F, *sum* unter S steht. Auch entstehen Reihen wie: *sacer*, *sacerdos*, ... *sacra*. Die Textverbesserung, die Bergman (CSEL 61, 578) angibt, ist nicht berücksichtigt. Gegebenenfalls werden auch die guten Indices bei Bergman mit Nutzen zu Rate gezogen. Die Konkordanz zu Prudentius gereicht der katholischen Universität Washington, der die Bearbeiter angehören, zu großer Ehre.

D.

355. S. Anselmi Liber Proslogion. Accedunt Gaunilonis monachi obiectio necnon Anselmi responsio. Recensuit F. S. Schmitt, O. S. B. (Florilegium Patristicum 29). gr. 8° (40 S.) Bonnae 1931, Hanstein. Kart. M 1.80. — 356. S. Bonaventurae Prolegomena ad sacram Theologiam ex operibus eius collecta edidit Thaddaeus Soiron O. F. M. Scholae Franciscanae tom. II. (ebd. Fasc. 30.) (32 S.) M 1.40. — 1. Die saubere, auf acht Handschriften aufgebaute Ausgabe des berühmten Proslogion des hl. Anselm mit dem „Anselmianischen Gottesbeweis“ wird vielen philosophisch interessierten willkommen sein, zumal auch zugleich die Einwände des Mönches Gaunilo: „Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente“ (leider ohne Kapitelzählung) und die Antwort des hl. Anselm mither-

ausgegeben sind. — 2. Bei dem Interesse, das den methodischen Fragen entgegengebracht wird, war es ein glücklicher Gedanke, die aus verschiedenen Schriften des seraphischen Lehrers gesammelten Gedanken über Einleitungsfragen in einem bequemen Heft zusammenzustellen. Die Anordnung des Stoffes ist aus folgender Übersicht zu entnehmen: *Materia seu subiectum theologiae, Ortu theologiae, Modus procedendi in theologia, Finis theologiae, Theologia una scientia, De relatione philosophiae ad theologiam, Dispositio ad studium theologiae.* D.

357. *G r a b m a n n, M.*, Der hl. Albert der Große. Ein wissenschaftliches Charakterbild. Mit Bild, Rede, gehalten bei der Münchener Albertusfeier, am 28. Februar 1932, gr. 8° (30 S.) München 1932, Hueber. M 1.40. — Eine sehr lehrreiche Rede, in der die Größe des neuen heiligen Kirchenlehrers Albert im Werturteil der Jahrhunderte und in ihrer wahren Gestalt markig und klar hervortritt. Albert ist „der Kirchenlehrer der großen wissenschaftlichen Forschung“ (7), er und sein Schüler Thomas haben die Autonomie der Philosophie grundgelegt, Alberts methodische Grundsätze auf dem Gebiet der Naturwissenschaften sind überraschend modern, in der Philosophie ist er Forscher großen Stils. Wertvoll sind die Verweise und Literaturangaben. — Vgl. auch *E. B ö m i n g h a u s S. J.* in *StimmZeit* 122 (1931/32 I) 365: „Die Kirche weiht in Albert den hohen Beruf des Menschengeistes, durch sein philosophisches Denken und sein wirklichkeitsnahe, positives Forschen Wegbereiter auch einer tieferen, gottgewollten Erkenntnis der Offenbarung zu sein.“ D.

358. *S. T h o m a e A q u i n a t i s Doctoris Angelici Summa theologiae diligenter emendata, De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata.* Tom. I—VI. 8° (768 732 700 819 824 438 u. 41 S.) Taurini 1932, Marietti. *Lire* 70.— Diese Turiner Ausgabe der Summa theologica hat manche Vorteile. Handliches Format, genauer Druck, dünnes und doch nicht durchscheinendes Papier, billiger Preis können rühmend hervorgehoben werden. Für einige Augen ist allerdings der Druck etwas klein; doch sind die Zeilen wegen des zweispaltigen Druckes leicht zu fassen. Die Ausgabe scheint stereotyp zu sein; sie stimmt, so viel ich sehe, genau überein mit der *Editio VI Taurinensis* von 1894. Das wird auch den billigen Preis ermöglichen. D.

359. *S c h u l e r, M.*, Über die Anfänge des Christentums in Gallien und Trier: *Trierer Zeitschrift* 6 (1931) 80—103. — Verf. legt hier ein, wie man hoffen kann, wirklich abschließendes Urteil über ein Problem vor, mit dem er sich schon vor 30 Jahren in einer Reihe von Artikeln in *Pastor Bonus* 12 (1899/1900) befaßt hat. Er lehnt die apostolischen Gründungslegenden für Gallien nunmehr ab. Doch glaubt er im Gegensatz zu der von Duchesne (*Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*², 1907—1915) neu unterbauten These der „historischen Schule“, die sich sehr stark durchgesetzt hat, an zwei Sätzen festhalten zu sollen: 1. Der späte Ansatz der Christianisierung Galliens um 250 ist nicht begründet; 2. auf Grund gleichzeitiger Zeugnisse ist ein früherer Anfang der gallischen Kirchen anzunehmen. Der Nachweis wird u. E. überzeugend geführt. Der Fundamentaltheologe kann an dem Problem nicht vorübergehen, da die Frage des Daseins nichtbischöflicher Kirchen, durch deren Bejahung für Gallien Duchesne (und mit ihm Hauck, Müller und Bruders) den Texten genügen zu können glauben, von grundsätzlicher Bedeutung für die Verbreitung der Episkopalverfassung in den ersten drei Jahrhunderten ist. Es handelt sich (nach Sch. 88) um folgende Zeugnisse: Der Brief der Märtyrer von Lyon aus dem Jahre 177, erhalten in der Kirchengeschichte des Eusebius, mehrere Texte bei Irenaeus, *Adv. haer.*, geschrieben nach 180, weiter der Bericht des Eusebius zum Osterfeststreit um 195 und endlich

Cyprians Brief an Papst Stephan von 254/55. Die Lesung der Arbeit lohnt sich schon darum, weil sie eine leidenschaftslose Orientierung über die reiche Literatur zu dem Problem vermittelt. Prümm.

360. *H e y r e t, M., P. Markus von Aviano O. M. Cap.*, Apostolischer Missionär und päpstlicher Legat beim christlichen Heere. gr. 8° (476 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Geb. M 12.— Markus von Aviano ist eine der großen, einflußreichen Kapuzinergestalten, wie das 17. und 18. Jahrhundert mehrere kennt, die trotz eines franziskanisch armen und abgetöteten Lebens, ja vielleicht gerade wegen dieses Lebens, den Weg bis zu Fürstenhöfen fanden und die tiefsten Wirkungen auch im politischen Geschehen erzielten. Das Leben dieses Predigers und Wundertäters ist schon öfter, auch von bedeutenden Historikern, dargestellt. Der neue Bearbeiter hat mit Bienenfleiß unbenutzte Quellen zu erschließen gewußt und namentlich für die Wundertätigkeit des P. Marco eine überwältigende Menge von Zeugnissen beigebracht. Freilich zu einer wirklichen Biographie und einer befriedigenden Würdigung der eigenartigen Persönlichkeit hat er es nicht gebracht. Nicht bloß fehlt dazu vieles in der Form, es mangelt dem Buch an kritischer Durchdringung des Materials und vor allem an einer Bezugnahme der Tatsachen zu einem einheitlichen Bilde. Hoffentlich findet die herrliche Gestalt des heiligmäßigen Kapuziners auf Grund des hier bereitgestellten Materials einen tüchtigen Bearbeiter. Kirchengeschichtlich und religionsgeschichtlich finden sich in diesem Leben Fragen, die zu einer Darstellung geradezu auffordern. Grisar.

361. *V ä t h, Alfon s, S. J.*, Das Bild der Weltkirche. Akkommodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neuen Zeit. gr. 8° (VIII u. 233 S.) Hannover 1932, Giesel. M 5.—; geb. M 5.80.— Die gesamte Missionsgeschichte von Anfang an bis in die aktuellen Strebungen der Neuzeit hinein wird vor unseren Blicken entrollt. Dazu wird stetig und überall ein neuer Gesichtspunkt hervorgekehrt: Kulturgegensatz und Art der Anpassung an die zu gewinnende Heidenwelt. Daß bei diesem großzügigen ersten Entwurf manche Partien eingehender, manche karger behandelt sind, läßt sich gut begreifen. Die geniale Kühnheit und den opfervollen Helden Sinn eines P. de Nobili und manchen erfolgreichen Chinamissionars (Schall) hat V. nur furchtsam und zaghaft gestreift. Wie wir den Apostel Paulus gerade wegen der Zeithemmungen bewundern, so bahnt sich auch für diese Größen heute das Verständnis mehr und mehr an. Bruders.

362. *C h a r l e s, P., S. J.*, *L'activité missionnaire protestante*: Nouv. RevTh 59 (1932) 324—346. — Ausgehend von drei Stadien der Statistik (1792: fast keine protestantischen Missionäre; 1900: 18164 + 4000; 1923: 29000 + 10493) warnt Verf. zunächst vor den Gefahren jeder statistischen Angabe, die hier wegen der Unbestimmtheit der Benennung der prot. Missionäre doppelt groß ist. Sodann wird nachgewiesen, daß der 250jährige Mangel an prot. Missionen nicht auf zufällige Ursachen (Fehlen prot. Seemächte), sondern auf innerwesentliche Gründe des Protestantismus zurückgeführt werden muß, vor allem auf das Nationalkirchentum. Zahlreiche Äußerungen von führenden Protestanten der Zeit vor 1792 bestätigen die grundsätzliche Ablehnung der Missionen. Der Aufschwung beruht namentlich auf der Tätigkeit von Sekten oder sonstigen Absplitterungen der Nationalkirchen. Eine Vereinheitlichung der naturgemäß auseinanderfallenden protestantischen Missionsarbeit versuchte man seit 1910 durch „Konferenzen“, ohne durchgreifenden Erfolg. Der fortschreitende Rationalismus kürzte das Credo und führte mehr zu allgemein menschlichen

Zielen. Aufschwung und Entwicklung der protestantischen Mission war nur möglich durch Zurückgreifen auf katholisches Denken und Tun. Trotz sehr hoher Aufwendungen ist nach eigenem protestantischen Urteil das Ergebnis verhältnismäßig gering; der Höhepunkt scheint zudem überschritten. — S. 324 gibt Ch. eine Literaturübersicht, in der eine genügende Verwertung deutscher Werke leider vermißt wird. Im übrigen ist es zu begrüßen, daß die Ausführungen als Teil eines größeren Werkes, das Descamps in diesem Jahre über die Geschichte der Missionen herausgeben will, weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden sollen. Kösters.

363. *B e g b i e, H.*, Feldzug der Liebe. General William Booth, Gründer der Heilsarmee. Mit 53 Abbildungen. Deutsche Bearbeitung von F. von T a v e l. gr. 8° (X u. 493 S.) Zürich und Leipzig o. J. [Copyright 1929], Orell Füllsi Verlag. Fr 16.—, M 12.80; geb. Fr 19.20, M 15.50. — Ein außergewöhnlicher Mann war dieser Gründer der Heilsarmee, William Booth, geb. 1829, gest. 1912. Er suchte die Ehre Gottes, die Ausbreitung des Reiches Christi, das Heil der Seelen und die Linderung der zeitlichen Not gerade der Ärmsten. Durch „Erweckung“ suchte er die Sünder zu bekehren. Er bekannte sich zum Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit, an die Gottheit Christi, an die Auferstehung des Fleisches, an Himmel und Hölle (220). Musterhaft war sein Familieneben an der Seite einer ihm gleichgesinnten, vielleicht geistig überlegenen Lebensgefährtin, die ihm aber schon 1890 durch den Tod entrissen wurde. Unter den Vorsätzen, die er als Zwanzigjähriger aufschrieb, ist auch dieser: „daß ich jeden Tag nicht weniger als vier Kapitel in Gottes Wort lesen will“ (60). Die Bibel galt ihm als alleinige göttliche Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens (220). Die Sakramente ließ er schließlich ganz fallen mit der Begründung, das Gebot Christi betriffs Taufe und Abendmahl sei nicht mehr in Geltung, wie ja auch das Gebot der Fußwaschung außer Kraft sei (251). — Das Buch ist breit angelegt. Manche Dokumente, besonders Briefe, sind abgedruckt leider ohne genauere Quellenangabe. Man denkt bei den guten Werken dieses Mannes etwa an Prov. 3, 27 und Marc. 9, 39 (Nolite prohibere eum). Und die Theologie steht vor den Problemen des göttlichen Wirkens außerhalb der wahren Kirche. Deneffe.

364. *B i e, R i c h a r d*, Das katholische Europa. gr. 8° (VIII u. 340 S.) Leipzig 1931, Voigtländer. Geb. M 9.50. — Warum Verf. im kurzen Vorspruch seine „katholische Herkunft“ betont, ist nicht ersichtlich, da er sechs Zeilen weiter erklärt, daß für den modernen Menschen „die Register der Standesämter belanglos geworden sind“. Jedenfalls bezeugt der Inhalt des Buches, daß das Verhältnis des Verf. zum Katholizismus nur äußerlich und verständnislos ist. Er will die Frage untersuchen, ob eine Verbindung von Nationalismus und Katholizismus möglich sei. Selbst protestantische Besprecher, wie z. B. Theobald in Theol. Litbl. 53 (1932) 215, bemerken dazu: „Der Beurteiler muß sagen: Ob der gläubige Katholik national sein kann, das ist überhaupt keine Frage, das zeigt die Geschichte.“ B. aber durchwandert mit seinem Spürsinn für weltregierende Kräfte den Irrgarten der christlichen Jahrhunderte und verliert sich dabei in einem Dickicht des Zufälligen. Die offene Bahn des Wesenhaften wird scheu vermieden. Es wäre unmöglich, aus einer Inhaltsübersicht eine Vorstellung zu gewinnen von den hier gehäuften Einfällen. Das Papsttum behandelt B. unter der Abschnittsüberschrift „Die heilige Lüge“. Überhaupt diese Überschriften würden sich als journalistische Schlagzeilen besser ausnehmen. Ein „Katholik“ wie B. wird ja wohl das Urteil eines Protestanten wie Theobald überzeugender finden; dieser

schließt mit den Worten: „Auf dem Weg, der in diesem Buche eingeschlagen ist, macht man keinen Christen, er sei evangelisch oder katholisch, national; so nimmt man ihm auch den Glauben an Christus.“

Rembold.

365. *La th o u d*, D., *L'intransigeance de Rome: isolement sectaire ou charité clairvoyante?* *L'Unité de l'Église* 10 (1932) 577—582. — *D e r s.*, *Échos de l'Encyclique Lux veritatis et réponses des chrétiens dissidents*: *ebd.* 609—614. — Im erstgenannten Aufsatz zeigt L. mit genauer Datenangabe gegenüber den oft wiederholten Äußerungen von nichtkatholischer Seite, daß Rom lange vor den gegenwärtigen dissidentischen Unionsbestrebungen auf dem Plane war und grundsätzlich nicht anders handeln konnte. — Im zweiten Aufsatz behandelt L. die Stellungnahme der athenischen Kirche zum ersten Teil der päpstlichen Enzyklika, zu den Ausführungen über den römischen Primat (*Ἐκκλησία*, 9, Jan. 1932, S. 10; *Proïa*, 13. Jan. 1932). Zugleich eine erwünschte Korrektur und Ergänzung des nach Sprache und Inhalt tiefbedauerlichen Artikels von H. Hermelink, *Die neuen Enzykliken* (Christl. Welt 46 [1932] 612—615).

Kösters.

366. *Hiéromoines D a v i d et P i e r r e*, *L'Église Russe et les églises orthodoxes autocéphales*: *Irénikon* 9 (1932) 1—60. — Der sehr instruktive Artikel zeichnet zunächst die neueste Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Rußland (1—21) und in den orientalischen Patriarchaten (21—28), um dann die interorthodoxe Konferenz im Kloster Vatopedi (Athos) vom Juni 1930 zu besprechen (29—54). Der Schluß (54—60) faßt die Ergebnisse der Konferenz kurz zusammen: Es besteht große Unklarheit und Unsicherheit in der Stellungnahme zu den Schwierigkeiten und innerkirchlichen Streitigkeiten der russischen Kirche.

Ks.

367. *Hiéromoine P i e r r e*, *Anglicans et Orthodoxes*. *La Commission dogmatique anglo-orthodoxe au Palais de Lambeth* (15.—20. octobre 1931): *Irénikon* 9 (1932) 152—168. — Die anglo-orthodoxe Konferenz vom Juli 1930 hatte eine ebensolche dogmatische Kommission zur Untersuchung der dogmatischen Lehrunterschiede vorgesehen. Sie trat im Oktober 1931 in London zusammen und beriet über folgende Punkte: Christliche Offenbarung, Schrift und Tradition, das kirchliche Glaubenssymbol, die Lehre vom Heiligen Geist, disziplinäre Vorschriften, Sakramentenlehre. Verf. ist der Überzeugung, „que les divergences dogmatiques constituent un très sérieux obstacle à cette union“. Das wird bestätigt durch den Erzbischof von Athen („un véritable abîme dogmatique nous sépare des anglicans“) und andere Vertreter der orthodoxen Kirche.

Ks.

368. *B o l t o n*, A., *Revue des obstacles à l'union*: *Irénikon* 9 (1932) 61—70. — Eine brauchbare Zusammenstellung der in der Glaubenslehre (61—64) und in der Theologie (ihre Beziehung zur Liturgie, zur scholastischen Methode und zum Codex Iuris Canonici: 65—70) begründeten Schwierigkeiten mit Hinweis auf Art und Aussicht der Überwindungsmöglichkeit.

Ks.

2. Heilige Schrift.

369. *S c h o l t e n*, Frank, *Palästina, Bibel, Talmud, Koran*. Eine vollständige Darstellung aller Textstellen in eigenen künstlerischen Aufnahmen aus Gegenwart und Vergangenheit des Heiligen Landes. *J a f f a*, Bd. I (Die Eingangspforte) u. II (Jaffa die Schöne) mit 449 u. 371 Abbildungen in Kupfertiefdruck, gr. 4° (XLVI u. 203; XLII u. 170 S.) Stuttgart, Jul. Hoffmann. Geb. M 76.— Sch., ein in Palästina ansässiger holländischer Privatgelehrter, schenkt uns in prachtvoller

Ausgabe eine Bildersammlung vom Heiligen Lande, deren Eigenart schon im Titel zum Ausdruck kommt. Die beiden ersten Bände sind ausschließlich Jaffa gewidmet, das in seiner Geschichte und Gegenwart vor uns lebendig wird. Im ersten Bande werden in 449 Abbildungen die biblischen Stätten Jaffas, die drei heutigen Religionsbekenntnisse der Christen (nach ihren verschiedenen Kirchen), der Mohammedaner und der Juden anschaulich vorgeführt. Im 2. Bande sehen wir in 371 Kupfertiefdrucken das heutige Jaffa und seine Umgebung vor uns, bekommen einen Einblick in sein Stadtbild, sein Leben und Treiben, seine Industrie und dergleichen mehr. Wir sehen noch echt Orientalisches neben den Errungenschaften europäischer Kultur. Ein letztes Kapitel bietet eine Reihe Ansichten von geschichtlichen Denkwürdigkeiten aus der Zeit der Römer, der Kreuzfahrer, Napoleons und des Weltkrieges. Die entsprechenden Texte aus Bibel, Talmud und Koran sind mit etwaigen Parallelstellen jeweils zu den einzelnen Bildern aufgeführt. So werden die Texte ihrerseits wieder durch die Bilder erläutert, wenn auch bisweilen die Beziehung zwischen Bild und Text sehr lose ist. Die Bände sind nicht nur für die verschiedensten Fachgelehrten wie Exegeten, Geographen und Ethnologen eine reiche Fundgrube, sondern ermöglichen es jedem Palästinafreund, sich ein getreues Bild vom Heiligen Lande zu machen. Der Preis der beiden ersten Bände ist schon von M 86 auf M 76 herabgesetzt worden. Hoffentlich werden die angekündigten weiteren Bände über Jerusalem, Nazareth, das Jordantal, das Tote Meer, Tiberias, den See Genesareth, jüdische Kolonien usw. bald folgen.

Brinkmann.

370. *Ti l l, W a l t e r*, Koptische Dialektgrammatik mit Lesestücken und Wörterbuch, 8° (XV u. 91 u. 48* S.) München 1931, Beck. Lw. M 8.50. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, auf 91 Seiten eine vollständige Grammatik der fünf bekannten koptischen Dialekte, d. h. der drei oberägyptischen (des sa'idischen, achmîmischen und subachmîmischen), des mittelägyptischen oder des fajjumischen und des unterägyptischen oder des bohairischen, zu schreiben. Daraus ergab sich von selbst die Notwendigkeit, alles in möglichst gedrängter Form zu bieten und durch eine Menge von Sigeln und Stellenverweisen Raum zu sparen. Freilich mußte das der Klarheit der Darstellung bis zu einem gewissen Grade Abbruch tun. Dazu kommt, daß die Chrestomathie (die sehr vorteilhaft dieselben Texte in verschiedenen Dialektken bringt) und vor allem das Wörterverzeichnis doch allzu dürfsig ausfallen sind. Aber der auf diese Weise erzielte verhältnismäßig niedrige Preis wird den Benutzer wenigstens in etwa mit diesen Schönheitsfehlern und Unbequemlichkeiten aussöhnen. Der große Vorteil der neuen Grammatik liegt darin, daß sie neben den beiden Hauptdialektken des Sa'idischen und Bohairischen, die allerdings für die Textgeschichte des N. T. vor allem von Bedeutung sind, in gleicher Weise auch in die übrigen Sprachformen des Koptischen einführt.

Br.

371. *S c h o m e r u s, H i l k o W i a r d o*, Ist die Bibel von Indien abhängig? gr. 8° (VII u. 182 S.) München 1932, Kaiser. M 5.50. — Wenn auch mitveranlaßt durch die Gehässigkeiten der Frau Ludendorff, so wächst doch die wissenschaftliche Gründlichkeit dieser Untersuchung weit über die Leichtfertigkeit dieses Anlasses hinaus. Einleitend behandelt Verf. kurz die Geschichte der Entlehnungstheorien im allgemeinen. Es folgt ein Überblick über das bisher Behauptete bezüglich einer besonderen Entlehnung der Bibel aus indischen Quellen. Dabei werden zunächst die Dilettanten, Ignoranten und Schwindler abgetan (darunter die „wissenschaftlichen“ Gewährsmänner der Frau L.). Die bisher stattgehabte ernsthafte Diskussion

über die Abhängigkeit evangelischer Erzählungen von der Buddha-Legende führt zum Ergebnis: „Die Wissenschaft hat sie geprüft und verworfen.“ Seiner eigenen erneuten Prüfung der behaupteten Entlehnung der Bibel von Indien schickt Verf. eine wertvolle geschichtlich-geographische Darstellung (64—102) vorauf, worin er die Frage der Beziehungen zwischen Indien und den westlichen Ländern in der vor- und frühchristlichen Zeit untersucht. Ein Anhang (143—182) bringt den Wortlaut der indischen Texte, von denen behauptet worden ist, daß sie den biblischen Schriftstellern als Quellen gedient haben.

Rembold.

372. Matthes, Heinrich, Einführung in den Geist des Alten und Neuen Testaments. 8^o (95 S.) Göttingen 1932, Vandenhoeck & Ruprecht. M 3.60. — Verf. bietet uns in den 13 Abschnitten über das A. T. und 16 über das N. T. wohl die gelegentlichen Notizen und Lesefrüchte seines Studiums der neueren prot. Literatur über die Bibel. Die verschiedensten Richtungen kommen dabei zu Wort, ohne daß ein Versuch gemacht wird, einen ausgleichenden Zusammenhang zu erarbeiten.

R.

373. Tögel, Hermann, Das Volk der Religion. (Werdegang der christlichen Religion, Band I) 5. Aufl. 8^o (XVI u. 224 S.) Leipzig 1931, Klinkhardt. Geb. M 7.80. — Fast alle Arbeiten über das A. T., wenigstens soweit sie sich an größere Leserkreise wenden, empfehlen sich heute in ihren Vorreden mit der Notwendigkeit der Verteidigung gegen die deutsch-völkischen Angriffe. Ganz recht so; nur muß diese Abwehr darauf bedacht sein, das wesentlich Wichtige, d. h. vor allem den göttlichen Offenbarungscharakter der atl. Glaubensurkunden sicherzustellen. Leider hat der Rationalismus sich grundsätzlich die Erfüllung dieser Aufgabe unmöglich gemacht. T. unterscheidet z. B. im A. T. übergängliche Abschnitte, die für alle Zeiten wertvoll bleiben, völkisch-israelitische, die für uns gleichgültig geworden seien, und völkisch-jüdische Teile, die von uns abgelehnt werden müßten. Mit einer solchen Verteidigung ist eigentlich der Kampf von vornherein zugunsten der Gegner entschieden. Immerhin möchte auch T. dem positiven Lehrgehalt des A. T. den Vorrang einer gewissen Einzigartigkeit belassen, wie ja schon der Titel des Buches zu betonen scheint, und manche besonderen Werte sind in anschaulicher Sprache zur Darstellung gebracht. Die neuesten Forschungsergebnisse der großorientalischen Umwelt sind dabei von einer starken Phantasie ergänzt und abgerundet worden.

R.

374. Kortleitner, Fr. X a v., Ord. Praem., Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit (Commentationes biblicae VI). 8^o (90 S.) Innsbruck 1932, Rauch. M 3.— Als die Israeliten, von der Wüste herkommend, in Kanaan seßhaft wurden, empfingen sie ohne Zweifel die entwickeltere Kultur des Ackerbaues von den unterjochten Einsassen des Landes. Hat sich dieser Einfluß der Besiegten auch auf die religiösen Anschauungen der Sieger erstreckt? Jahve hatte sich mächtiger erwiesen als Baal; und jeder gläubige Israelit wußte, daß der letzte Grund dieser „Üermacht“ die Allmacht Gottes war. Jahve war eben der einzige wahre Gott der ganzen Welt, und die Bealim waren allesamt Nichtse. Nur abgöttische Gesinnung konnte die Welt teilen zwischen Jahve und Baal, zwischen dem Gott der sinaitischen Einöde und dem Herrn des kanaanitischen Ackerlandes. Daß der Aberglaube des Volkes tatsächlich solche Irrwege ging, das bezeugen uns die Propheten, die dagegen ankämpften. Der Rationalismus versucht, daraus eine irgendwie legitime „Volksreligion“ zu konstruieren, als gültige Vorstufe des späteren ethischen Monotheismus. Diesen entwicklungstheoretischen Konstruktionen be-

gegnet K. durch eine wissenschaftliche Sichtung und Schätzung des vorliegenden Quellenmaterials.

R.

375. *B a u m g ä r t e l, F r i e d r i c h*, Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit. gr. 8° (119 S.) Schwerin 1932, Bahn. M 3.60. — B. veröffentlicht diese Vorlesungen „angesichts der großen Not um das A.T.“. Zugleich aber bemerkt er, daß es sich in diesen frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchungen nicht darum handle, „das A.T. als Wort Gottes zu erfassen“. Damit ist eigentlich von vornherein das preisgegeben, um dessen Rettung jene (prot.) Not erlitten wird. Wem das A.T. weiter nichts ist als literarisches Material zur Erforschung der religiösen Anschauungen eines semitischen Volkes, der benutzt die gegenwärtige Not nur als Buchreklame. Immerhin hat B. innerhalb der rationalistischen Gebundenheit seiner eigenen Auffassungen jenes Material in ausgiebiger Weise verarbeitet. Solange man das A.T., wenigstens in seiner kanonischen Geschlossenheit und Gültigkeit, nicht als eine Einheit erfassen will, kann man die Einzelzeugnisse seiner geistigen Gesamthaltung, deren zeitlicher Ursprung oft weit voneinander abliegt, leicht gegeneinander ausspielen. Wollte man allein die Psalmen berücksichtigen, da hat man neben den sogenannten Unschuldspsalmen die Bußpsalmen, neben dem 37. mit seiner scheinbaren Diesseitsgebundenheit den 73., der diese Schranke so deutlich sprengt, neben Liedern, die man oft als opferfeindlich ausgegeben hat, Liturgien, die den sittlichen Wert des Kultes preisen. Das Wichtigste dabei ist, daß sich dies alles in einem öffentlich anerkannten Psalmbuch beisammen findet. Das allein schon müßte uns davor bewahren, eines vom anderen zu trennen, zu übertreiben und als „atl. Frömmigkeit“ zu verabsolutieren. Die vielfachen „Gebundenheiten“, die B. für das A.T. feststellen zu können glaubt, ließen sich mit seiner Methode gerade so gut auch durch Einzelstellen aus dem N.T. belegen.

R.

376. *H e m p e l, J o h a n n e s*, Fort mit dem Alten Testament? 8° (32 S.) Gießen 1932, Töpelmann. M 1.— Diese kleine Schrift, die aus einem Vortrag erwachsen ist, enthält weitaus das Beste, was uns bisher von protestantischer Seite zur Verteidigung des A.T. gegen moderne Angriffe geboten wurde. H. zeigt vor allem in überzeugender Weise, wie die eigentliche Botschaft des A.T. zu dem Trachten und Treiben des Volkes in einem dauernden schneidenden Gegensatz steht. Alles, was wir am Judentum verwerflich finden, wird am schärfsten vom A.T. verurteilt. Es ist tatsächlich die große Urkunde des Kampfes Gottes wider die Fehler des Volkes, das sich seiner Erwählung so oft unwürdig machte.

R.

377. *Weiser, L a z a r u s*, Das ungekürzte Alte Testament (1. Heft, 1.—4. Kap.) 8° (46 S.) Wien 1932, Tahnach-Verlag. M 1.60. — Die „Ungekürztheit“ besteht darin, daß Verf. den Text seiner eigenen Auslegung zwischen die überlieferten Worte der ersten vier Kapitel der Genesis einschiebt. So entsteht ein Gefüge, dessen Inhalt er selbst z. B. für das 3. Kap. also charakterisiert: Der Baum der Erkenntnis gegen die Buhlerei und gegen die Ehelüge. Die unverkürzte Urschrift ist jedenfalls noch frei von diesem Inhalt.

R.

378. *V o l z, P a u l*, Jesaja II, übersetzt und erklärt. gr. 8° (XXXVIII u. 310 S.) Leipzig 1932, Deichert. M 14.20; geb. M 16.50. — Ein neuer Beitrag des Sellinschen Kommentars mit allen Vorzügen dieses ausgezeichneten Sammelwerkes. Ein Vergleich mit dem Martischen Hand-Commentar, dessen radikal-rationalistische Art heute schon (nach nur 30 Jahren) glücklicherweise recht veraltet ist, zeigt am besten, zu welcher Besonnenheit man sich auch auf prot. Seite vielfach zurückgefunden hat. Wenn man sich erinnert, mit welch hämischer Freude Marti dem Propheten das nicht-wörtliche Eintreffen einzelner Weis-

sagungen nachzuweisen suchte, so schätzt man um so mehr das echt pneumatische Verständnis für die prophetischen Gedankengänge und Darstellungsweisen, das V. in seinen feinen Exkursen (z. B. Erfüllung und Nichterfüllung S. 62) bekundet. Die Auslegung ist in der Tat „eine bewußt theologische“. Allerdings ist damit auch eine gewisse Gebundenheit an prot. Vorurteile gegeben. Es ist schwer zu begreifen, wie V. sich der Einsicht verschließen kann, daß „der geistige Führer der Verbannten“ sicher kein Gegner des Opferkultes gewesen ist. Wie oft oder wie selten Dtjesaia in den wenigen Sprüchen, die uns von ihm erhalten sind, von einer Wiederherstellung des Tempels redet, kann doch unmöglich so viel ins Gewicht fallen, wie was die von seinem Geist erfüllten Heimgekehrten an erster Stelle wieder einzurichten bedacht waren. R.

379. *v. Lassaulx, Hubert*, Psalmenbuch. Die Psalmen im Geiste der Liturgie übersetzt und erläutert. 2. Aufl. kl. 8° (VIII u. 216 S.) Einsiedeln 1931, Benziger. Geb. M 2.— Verf. möchte die Psalmen als Meßgebete empfehlen. Eine sprachlich gute Übersetzung ist mit den dazu erforderlichen Noten versehen, um die wechselnden Bedürfnisse der Liturgie zu befriedigen. Leider lassen die Zerteilung der Verse und oft auch die eingefügten Sinnüberschriften die ursprüngliche Struktur der Psalmen nicht mehr recht erkennen. Der christliche Beter wird wohl auch manche Enttäuschung erleben, wenn er erfährt, daß der im Introitus oder Offertorium verwertete Vers nur selten den Charakter des ganzen Psalms bestimmt, dem er entnommen ist. R.

380. *Kuhn, Gottfried*, Beiträge zur Erklärung des Salomonischen Spruchbuches. gr. 8° (113 S.) Stuttgart 1931, Kohlhammer. M 6.— K. beachtet sorgfältig das in den besten Kommentaren (Delitzsch, Frankenberg, Wiesmann, Oesterley) schon Gebotene und sucht dunkel gebliebene Stellen durch eigene Erklärungen zu erhellen. Seine Bemerkungen erstrecken sich auf A) den Grundtext (1—84), B) Septuaginta und Vulgata (85—104) und C) Peschito und Targum (105—113). Einleitend behandelt Verf. kurz das Wesen der Weisheit und ihre Persönlichkeit (Spr 1—9). Auch im 8. Kapitel findet er nicht das Urbild der Weisheit in Gott, sondern ihr Spiegelbild im Menschengeist objektiviert und personifiziert. Aber ein Vergleich mit Sir 24 und Weish 7—9 macht diese Annahme höchst unwahrscheinlich. R.

381. *La grange, M.-J., O. P.*, Le Judaïsme avant Jésus-Christ (Études bibliques). gr. 8° (XXVII u. 624 S.) Paris 1931, Gabalda. Fr 100.— Der Verf. macht den Leser gleich eingangs aufmerksam, daß der Titel mehr verspreche als das Werk halte; denn es beschränke sich im wesentlichen auf das palästinische Judentum und berücksichtige daneben im letzten Teile nur noch das Judentum in Ägypten, ohne in beiden Fällen über alle Einzelheiten vollständig unterrichten zu wollen. Einige bezeichnende Züge werden herausgegriffen aus der Geschichte und Lehre des Judentums, die in gegenseitiger Wechselwirkung den religiösen Zustand der Juden zur Zeit Christi bedingt haben. Nach einer guten bibliographischen Einführung gibt L. im 1. Teile (1—46) einen kurzen Rückblick auf die Geschichte Israels bis zur Gründung des Judentums, d. h. bis zur Reform des Esdras, und anschließend einen Überblick über die hellenistische Religion, die für das Judentum eine große Gefahr bedeutete. Der 2. Teil (47—266) bringt Einzelheiten aus der Geschichte und Lehre des Judentums (z. B. über Antiochus IV. und die Makkabäer, die Ankunft des Gottesreiches nach Daniel, die Apokalyptik, die wiedererlangte nationale Einheit, die letzten Hasmonäer, die Wiedergeburt des davidischen Messianismus bei den Pharisäern, Herodes I. und seine Nachfolger). Der 3. Teil

(267—479) geht auf die Lage des Judentums v. Chr. ein (die Sekten, die großen Fragen, die damals die Gemüter bewegten, wie die Einheit Gottes, die Vergeltung im zukünftigen Leben, die verschiedenen Anschauungen vom kommenden Messias; behandelt ferner den auswärtigen Einfluß auf das Judentum und die verschiedenen Richtungen in der persönlichen Frömmigkeit). Im letzten Teile (480—586) kommt das Judentum in Ägypten zur Darstellung. Auf fünf Seiten (587—591) wird das Ergebnis der Untersuchung kurz zusammengefaßt. Ein gutes alphabetisches Sachregister, zusammengestellt von L.-H. Vincent O. P., erleichtert den Gebrauch des wertvollen Werkes, das nach der Absicht des Verf. zugleich eine Neuauflage seines 1909 erschienenen, aber vergriffenen Buches „Le Messianisme chez les Juifs“ ersetzen soll. Mehrere Seiten daraus haben in neuer Bearbeitung Aufnahme gefunden. Man mag in manchen Einzelfragen dem Verf. nicht rückhaltlos beistimmen, z. B. in der Frage, ob wirklich eine größere Anzahl der Apokryphen, vorab die Henotheschriften, in Essenerkreisen ihren Ursprung haben, u. dgl., aber das hindert nicht, daß wir dem unermüdlichen Kämpfen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaft auch für diese neue Gabe aufrichtigen Dank schulden. Brinkmann.

382. Jülicher, Adolf, Einleitung in das N.T. (Grundriß der Th. Wiss. III, Bd. II) 7. Aufl. neubearb. in Verb. mit E. Fascher. gr. 8° (XVI u. 629 S.) Tübingen 1931, Mohr. M 18.—; geb. M 19.80.— J.s Einleitung in das N.T. ist zu bekannt, als daß sie hier einer längeren Würdigung bedürfte. Das Werk hat auch in der vorliegenden 7. Auflage durchaus seine vom Geiste des Rationalismus getragene Eigenart bewahrt. Seit der 1906 veröffentlichten 5. und 6. Auflage war es nur noch in unveränderten Neudrucken erschienen, bis sich der 1925 erblindeste Verf. endlich mit Unterstützung von E. F. zu einer neuen Durcharbeitung entschloß, die das Buch nicht nur um 38 Seiten vermehrte, sondern es auch an manchen Stellen der Darstellung und dem Inhalt nach umgestaltete. Dabei übernahm J. selbst die Neubearbeitung der Briefe des hl. Paulus, außer den Pastoralbriefen, sowie der Kanon- und Textgeschichte. Eine stärkere Überarbeitung erfuhren die Chronologie des hl. Paulus, die auf Grund der bekannten Gallioinschrift in einigen Punkten etwas geändert wurde, ferner die Abschnitte über 2 Thess., Gal. u. 2. Kor., sowie die letzten Kapitel der Textgeschichte. In der Kanongeschichte werden nun die Arbeiten Harnacks über die Bedeutung Marcions bei der Bildung des ntl. Kanon berücksichtigt, dessen Auffassung J. aber als unwahrscheinlich ablehnt. F., dem wir die Neubearbeitung aller übrigen Teile des Buches verdanken, hat durchweg am vorliegenden Text der 6. Auflage weniger geändert als J. selbst; nur bei der synoptischen und johanneischen Frage macht er eine Ausnahme, und das hängt zum Teil mit seinen Ausführungen in den Prolegomena über die neueren formgeschichtlichen, rhythmologischen und schallanalytischen Methoden zusammen. Nur der von den „ersten Einseitigkeiten“ befreiten formgeschichtlichen Methode schreibt er für die ntl. Forschung einstweilen größere Bedeutung zu. Die ältere Literatur vor 1900 wurde bis auf einige wichtigere Arbeiten durchweg gestrichen und durch die neueren Veröffentlichungen ersetzt. Leider wird die kath. Literatur nur sehr lückenhaft aufgeführt.

Br.

383. Bover, Joseph M. (S. J.), *Critica textualis Novi Testamenti in crism revocata. Principia tenenda atque applicanda. Oratio habita in Collegio Maximo Sarrianensi S. Ignatii Societatis Jesu in sollemni studiorum exordio 1930/31. gr. 8° (29 S.) Matriti 1930, Typis Ephemeridis Estudios biblios.* — In der vorliegenden Arbeit gibt der Verf. eine praktische Einführung in die Textkritik des N.T. Dabei

macht er (21 ff.) kein Hehl daraus, daß er den Ausgangspunkt der heutigen Textkritik, die drei Textfamilien H-I-K, oder mit den Neueren die Trilogie D-B-Θ, d. h. die westliche, die alexandrinische und die caesareanische Textfamilie (die antiochenisch-byzantinische Familie hat wegen ihrer starken Verderbtheit für die Textherstellung wenig Bedeutung), für verfehlt hält, weil es sich bei diesen Textgruppen nicht um gleichwertige, voneinander unabhängige Zeugen handle. Nur die Familie D gehe direkt auf das 2. Jahrh. zurück, B und Θ seien neuere Rezensionen, die nur indirekt in das 2. Jahrh. zurückreichen. Darum könne die Übereinstimmung dieser drei Familien noch nicht ohne weiteres für die richtige Lesart entscheidend sein. Es müsse zuerst die Eigenart der drei Familien und ihrer einzelnen Vertreter genauer untersucht und darnach jede einzelne zweifelhafte Lesart geprüft werden. So werde sich zeigen, daß bald die eine, bald die andere den ursprünglichen Text gewahrt habe. — Es mag sein, daß hier ein Punkt berührt wird, der bisher nicht genügend berücksichtigt wurde; aber an dem Ergebnis dürfte sich kaum etwas Wesentliches ändern. Eine Tabelle veranschaulicht an Mk 4 das Verhältnis der einzelnen Familien sowie der verschiedenen Zeugen innerhalb der einzelnen Familien zueinander. Das Schriftchen wird für die Einführung in die Textkritik des N.T. gute Dienste leisten.

Br.

384. *Jeremias, Johannes*, Der apostolische Ursprung der vier Evangelien. Mit einer kurzgefaßten Einleitung in die neueste Geschichte der Schallanalyse. gr. 8° (VIII u. 165 S.) Leipzig 1932, Dörfling u. Franke. M 6.— Der Verf. ist begeisterter Anhänger der Sieversschen Schallanalyse. Er hat sie schon in seiner Sammlung „Die urchristliche Evangelierklärung“ von der bisher die drei ersten Bände, die Evangelien des Mk, Lk und Joh, erschienen sind, verwertet. In der vorliegenden kleinen Schrift gibt er nach einer kurzen Einleitung in die Geschichte der Schallanalyse (1—21), die zugleich eine Rechtfertigung derselben sei soll, im Überblick die Zergliederung der vier Evangelien nach den verschiedenen Apostelstimmen. Er findet in den Evangelien die Stimmen der Apostel Petrus, Johannes, Jakobus und Andreas, ferner des Philippus, der nicht Apostel, sondern mit dem Diakon Philippus der Apostelgeschichte identisch sei (79). Daneben hört der Verf. noch andere Stimmen, die aber zum größten Teil auf Apostel zurückgehen und die er mit A, B, C, D und E bezeichnet. A, B, C sollen in griechischer Übersetzung eine aramäische Vorlage des Petrus, Johannes und Jakobus wiedergeben. Noch auf weitere Einzelheiten einzugehen, lohnt sich nicht. Der Verf. kann es keinem verübeln, der seine noch so bestimmt vorgetragenen Behauptungen mit der größten Zurückhaltung hinnimmt und der wissenschaftlichen Brauchbarkeit der Schallanalyse überhaupt, wie sie von Sievers und seinen Anhängern vertreten wird, auch auf Grund dieser neuen Schrift noch kein Vertrauen entgegenbringen kann.

Br.

385. *Turner, C. H.*, The Gospel according to St. Mark. Introduction and Commentary. gr. 8° (85 S.) London 1932, Society for Promoting Christian Knowledge. Sh 3.— Der vorliegende Kommentar wurde nach dem Tode des 1930 verstorbenen Verf. auf seinen Wunsch als unveränderter Sonderabdruck aus „A New Commentary on Holy Scripture“ (hrsg. v. C. Gore, H. L. Goudge u. A. Guillaume) veröffentlicht. Er will kein eigentlich wissenschaftlicher Kommentar sein, sondern ist für weitere Kreise der anglikanischen Gebildeten berechnet, denen die offizielle anglikanische Übersetzung der Heiligen Schrift zur Hand ist. — Mk ist von Johannes Markus in Rom, wahrscheinlich bald nach 65, nachdem Petrus schon den Märtyrertod erlitten hatte, auf Grund der Predigt desselben geschrieben und hat neben Q den

beiden anderen Synoptikern als Vorlage gedient (Zweiquellentheorie). Mit der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift nimmt es der Verf. nicht streng. Die zweite Brotvermehrung habe Mk wohl irrtümlich aus einem vorliegenden, etwas verschiedenen Doppelbericht über die erste eingefügt. Der Kommentar verrät überall den Fachmann, der mit allen einschlägigen Fragen vertraut ist. Br.

386. Schlätter, A., Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt, gr. 8° (722 S.) Stuttgart 1931, Calwer Vereinsbuchhandlung. Geb. M 22.— Den 1929 und 1930 veröffentlichten Kommentaren zum 1. und 4. Evang. (vgl. Schol 6 [1931] 281 f.) läßt der hochbetagte Verf. nunmehr einen dritten umfangreichen Band über das Ev. des hl. Lukas folgen. Auch hier ist die Sacherklärung, wie in den beiden anderen Bänden, auf das Notwendigste beschränkt. Der Verf. geht mehr der literarischen und philologischen Seite nach. Dabei glaubt er zu der Feststellung zu kommen, daß in der griech. Kirche Mk, in der palästinischen Mt und, vermutlich in Syrien, ein dritter Evangelist im Gebrauche der Kirche war, dessen Namen die Kirche nicht bewahrt habe (19). Dieser dritte Evangelist habe eine Mittelstellung zwischen Mt und Joh eingenommen (466). Er soll nach Mt geschrieben haben, den er zwar gekannt, aber nicht notwendig literarisch verwertet habe (46). Obgleich selbst Palästiner, habe er doch nicht für Palästiner sein Evangelium verfaßt (151). Er habe gegenüber den anderen Christus mehr als den Bringer der Heilsbotschaft aufgefaßt (559). Die Entstehung des Lk-Evangeliums denkt sich Schl. so, daß Lk als seine drei Hauptquellen Mk, den anonymen Evangelisten und Mt benutzt habe, und zwar so, daß Mk in neuer Fassung den Grundstock bilde. Darüber handelt er im 1. Teile (33—146). Dann stellt er im 2. Teile die Perikopen zusammen, die Lk seiner Ansicht nach dem „neuen Erzähler“ entnommen hat und die den größeren Teil des Evang. ausmachen sollen (147—471). Endlich findet im 3. Teile „das Ev. des Mt bei Lk“ Berücksichtigung, auf das vor allem die Ankündigung des Gerichtes zurückgehe (472—561). Der weitaus größere Teil der lukanischen Parallelen zu Mt ist nach Schl. glatt als eine von Lk geformte Weitergabe des Mt zu verstehen (476). Auch sonst habe Lk die Quellen nicht einfach abgeschrieben, sondern verarbeitet, so daß ein beträchtlicher Teil des sprachlichen Bestandes lukanisch sei (201). Um die lukanische Eigenart aufzuzeigen, werden zahlreiche Sprachparallelen aus Jos. Flav. und palästinischen Quellen (A.T. und Talmud) zum Vergleich herangezogen, die eine Verwandtschaft mit Jos. an all den Stellen ergeben, die als solche nicht einfach den Quellen entnommen sind. Diese Tatsache wird im letzten Teile (562—658) durch eine Gegenüberstellung der Apostelgeschichte mit Jos. noch weiter beleuchtet. Eine alphabetische Zusammenstellung des mit Jos. gemeinsamen bzw. aus der Schrift entnommenen Sprachgutes bildet den Abschluß des Buches. — Schl. hat versucht, einen z. T. neuen Weg zur Lösung der synoptischen Frage zu zeigen durch die Annahme eines anonymen Evangelisten, der Mt voraussetzt, ohne von ihm literarisch abhängig zu sein. Die Entstehung unserer synoptischen Evangelien läßt sich aber wohl kaum auf eine so einfache Formel bringen, wie der Verf. es möchte, da wir heute nicht mehr das verschlungene ineinandergreifen von schriftlichen und mündlichen Quellen bis zum Letzten nachprüfen können. Aber davon abgesehen, bietet der Kommentar eine Fülle von feinen Beobachtungen, die zum besseren Verständnis des dritten Evangeliums viel beitragen können. Br.

387. Meiners, Max, und Vrede, Wilhelm, Die Katholischen Briefe (Die Heilige Schrift des N.T., hrsg. v. Fr. Tillmann, Bd. IX) 4. Aufl. Lex.-8° (VIII u. 200 S.) Bonn 1932, Hanstein. M 6.60;

geb. M 8.60. — In der neubearbeiteten 4. Aufl. des bekannten Bonner Kommentarwerkes sind nunmehr auch die Katholischen Briefe erschienen, und zwar diesmal getrennt vom Hebräerbrief und von der Geheimen Offenbarung. Die Bearbeiter sind dieselben geblieben, nämlich Meinertz für den allgemeinen Teil und den Jakobusbrief, und Vrede für den Judasbrief, die beiden Briefe des hl. Petrus und die drei Johannesbriefe. Der Unterschied zu den früheren Aufl. ist nicht sehr bedeutend. Das Verzeichnis der Exkurse ist um drei vermehrt worden. Eine völlige Umgestaltung erhielt die systematische Inhaltsangabe des Jakobusbriefes. Etwas ergänzt wurden die Kapitel über den Inhalt und den Leserkreis, und in stärkerem Maße das Kapitel über die Echtheit dieses Briefes. Die bedeutendere neuere Literatur ist nachgetragen worden. Bei den übrigen Briefen ist außer einer bescheidenen Ergänzung der Literatur kaum eine Änderung festzustellen. S. 175 vermißt man die jüngste Erklärung des Heiligen Offiziums vom 2. Juni 1927 zum Dekret über das *Comma Ioanneum* vom 13. Januar 1897 (vgl. Ench. bibl. n. 121). Wenn der Band trotzdem 16 Seiten mehr aufweist als in früheren Auflagen, ist das vor allem auf den übersichtlicheren, größeren Druck und den weiteren Zeilenabstand zurückzuführen.

Br.

3. Protestantische Theologie.

388—399. Diesmal sei der Halbjahrsüberblick Werken gewidmet, die sich mit den neu erwachten Problemen der Kirche, Dialektik und Ethik beschäftigen.

Eine kleine, aber sehr wichtige Arbeit über die Kirche bietet zunächst (388) Robert Winkler, *Das Wesen der Kirche mit besonderer Berücksichtigung ihrer Sichtbarkeit*. gr. 8° (48 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht, M 2.20. — Die Kirche ist weder allein sichtbar noch, wie W. gegen die prot. Orthodoxie hervorhebt, nur unsichtbar. Sie ist wesentlich eine „Korrelation“ zwischen beidem. Sichtbar und zugleich unsichtbar ist zunächst ihr Wort (16 ff.). Es muß sichtbar verkündet werden. Da es jedoch nicht ein einfaches historisches Wort ist, sondern Kraft und Leben in der Gegenwart, ist ihm notwendig auch eine unsichtbare Kraft eigen, das *Pneuma*, das in der Kirche und durch sie auch im Worte unsichtbar wirkt. Die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Wortes schließt zunächst ein, daß es als geistgetragenes Wort eine objektive Autorität beanspruchen kann, hinter der die Persönlichkeit des Predigers zurückzutreten hat (19 f.). Da es aber Geisteswort ist, erhält es „seinen Sinn erst in der sich in der Glaubensüberzeugung vollziehenden Aufnahme durch den Glaubenden“ (21). Denn das Wort kann sich „als ein Wort einer unbedingten Autorität nur dadurch erweisen, daß es im menschlichen Herzen lebendig wird“ (ebd.). Hier liegt die Grenze zum Katholizismus, mit dessen Auffassung sich der Verf. an Hand des Artikels von E. Przywara S. J.: *Das katholische Kirchenprinzip* (Zw. d. Z. 1929, 277 ff.) auseinandersetzt. W. glaubt, daß der Katholizismus genau wie der alte Protestantismus nur ein Glied der Korrelation betone. Er selbst will die Gesamtkorrelation hervorgehoben wissen (24). Wie er das genauer versteht, wird im zweiten Kapitel: „Das Sichtbarwerden der Kirche in der Liebe“ verständlich. Gottesreich und Kirche fallen nicht wie im Katholizismus zusammen: „Das Reich Gottes ist Gottes Tat allein“ (34); die Kirche ist nur die Mitarbeiterin Gottes und nur „menschlicher Versuch einer Organisation religiöser Kräfte“ (35). Sie hat zwar notwendig auch eine göttliche Natur, jedoch nur „sofern

die religiösen Kräfte nicht menschlicher Aktivität entspringen“ (ebd.). Der Unterschied von der katholischen Auffassung liegt also zutiefst hier. Nach Ausweis der Evangelien (vgl. z. B. Mt 16) hat doch Christus auch die konkrete, sichtbare Form seiner Kirche gegeben. Dadurch ist die innere Gnadenwirkung, das Unsichtbare, nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern in gleicher Weise betont. Denn die Kirche ist auch nach katholischer Lehre nicht nur äußere Organisation, sondern innerlich heiligende Kirche. So ist in der katholischen Lehre die Gesamtrelation hervorgehoben.

Von einer ganz anderen Seite sieht das Kirchenproblem (389) Friedrich Heiler in seinem Buche: *Im Ringen um die Kirche. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Band II. 8° (568 S.) München 1931, Reinhardt. M 12; geb. M 14.* — Die früher schon einzeln erschienenen, hier aber meist erweiterten Aufsätze zeigen gerade durch ihr Gelegenheitsentstehen das „Ringen“ der deutschen hochkirchlichen Vereinigung um das Kirchenproblem. H. will die alte Drei-Zweig-Theorie von der gemeinsamen „Katholischen“ Kirche erneuern: Der römische, östliche und protestantische Zweig sollen durch gegenseitiges Herübernehmen des alten katholischen Gedankengutes in Lehre und Liturgie unter Wahrung der berechtigten Eigenheiten geeint werden. Denn keiner dieser Zweige hat den „ganzen“ Christus mehr. Der Protestantismus z. B. ist aus einer einseitigen Betrachtung der Evangelien unter dem Gesichtspunkt der *Sola-gratia*-Lehre entstanden, die viel anderes wahrhaft katholische Gut, vor allem die Sakramentalität, zu wenig beachtete, während die katholische Kirche vor allem durch das Vatikanum sich von der „katholischen“ Lehre entfernte. Wenn H. dabei auch stark auf eine gewisse apostolische Sukzession hinweist, so zeigt sich doch gerade hier der mit der Zweig-Theorie notwendig verbundene Zug nach einem gewissen Synkretismus, bei dem die Auswahl der „katholischen“ Lehre recht stark subjektiv bestimmt ist. Die zentrale Stellung, die der eucharistische Christus bei H. einnimmt, zeigt sich, neben der oft ergreifenden Schilderung gerade der Eucharistie und des Christusbildes, auch darin, daß sein vorläufiges Hauptanliegen, durch das er die spätere Vereinigung vorbereiten will, die Förderung der Interkommunion, des Empfanges der Eucharistie durch Mitglieder der einen Kirche in der anderen, ist. Diese durch H. geführte Bewegung wird zweifellos in manchen protestantischen Kreisen für ein sakramentales Leben werben, wenn ihr freilich auch der Erfolg der Oxford-Bewegung nicht beschieden sein dürfte, da im deutschen Protestantismus der sakramentale Zug, der dem Anglikanismus seit jeher eignete, fehlt. Denn was der Verf. von Luthers Sakramentenliebe sagt, dürfte doch der historischen Wirklichkeit weniger entsprechen. Ich erinnere nur an seine Stellung zur Messe, die sich doch nicht nur gegen äußere römische Mißbräuche wendet. — Der Punkt, wo H.s Versuch vor allem zum Scheitern verurteilt ist, liegt in seiner Einstellung zum *Primat*. Er erkennt zwar einen *Primat* an, der mehr als ein *Ehrenprimat* ist. Der Papst soll eine „geistliche Führerschaft“ haben, ohne jedoch unfehlbar zu sein. Das ist verwunderlich, wenn man liest, wie sehr H. sich für den Poverello von Assisi und seine Nachfolge einsetzt, der doch der treueste Sohn des unfehlbaren Papstes war; wenn man sieht, daß er die Theologie des hl. Thomas begeistert preist, die doch im Dienst des unfehlbaren Papstes stand, des Papstes, den, nach Christi Wort, als Fels der Kirche Christi die Pforten der Hölle, auch in der Lehre, nicht überwinden werden und der so die vollste Sicherheit für den *g a n z e n* Christus, für den H. so begeistert kämpft, in Lehre und Liturgie bietet.

Von protestantischer Seite wird das Buch großenteils aufs heftigste

abgelehnt. Eine der bedeutendsten Gegenschriften ist der Artikel von (390) E. Foerster, Kirche wider Kirche (Th. Rundschau 24 [1932] S. 131—170). Vor allem wendet F. sich gegen den „Synkretismus“ Heilers, dem er den wahren Protestantismus als die Unterscheidung des echten Glaubens „von der Anbetung selbstgemachter Götzen und vom Werkdienst“ (141), der also statt Synkretismus Protest fordert, gegenüberstellt. Scharf wird auch H.s Lehre von der Kirche, vom Primat, von der Rechtfertigung und Eucharistie abgelehnt. Von letzterer heißt es: „Vollends kann ich nur mit einem Gefühl des vollen Abfallen lesen, daß Heiler diese Vergötterung der Abendmahlsteier sogar auf die geweihten Elemente an sich überträgt und deren Anbetung fordert“ (148). So ist das Schlußurteil nicht mehr überraschend: „Er [H.] stellt uns damit unausweichbar die Frage, ob wir ihn als Reformato r annehmen sollen, oder ob wir ihn als einen Versucher ablehnen müssen. Tertium non datur. Mir ist über den Blättern seines Buches die Antwort immer klarer geworden“ (170). So wird also dieser Kirchenbegriff Heilers keine große Zukunft in der protestantischen Kirche haben.

Wichtiger ist ein dritter Begriff, der sich in der (391) Festgabe für D. W. Zöllner, *Credo ecclesiam*, hrsg. in Verbindung mit Joh. Müller-Schwefe von Hans Ehrenberg. gr. 8° (XVI u. 415 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann M 16.—; geb. M 18.—, findet. In drei Teilen legen die vielen, meist den jüngeren Theologengeneration angehörenden Verfasser in Einzelartikeln ihre Stellung dar: historisch, praktisch, theoretisch. Der historische Teil zeigt die Auffassung von der Kirche in den Bekenntnisschriften, in der Bibel, bei Luther, in der Gegenwart. Der hier, wenn auch nicht ganz einheitlich, erarbeitete Kirchenbegriff der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren, wird im zweiten Teil in seinen praktischen Auswirkungen gezeigt: im Gebet, in der Diakonie, in der Predigt usw. Endlich folgt noch eine gewisse „theoretische Bewährung“ aus dem Alten Bund, dem Glaubensbegriff, der Katechese, der Liturgie. Das letzte Anliegen des Buches liegt im mehr praktischen als theoretischen Herausstellen auch der sichtbaren Kirche. Im Gegensatz zu Winkler ist auch ihre Einsetzung göttlichen Ursprungs. Durch die Kirche will Christus zur Einzelseele unmittelbar im Worte sprechen. So drängt hier das neue, tatkräftige Leben im Protestantismus zur tieferen Fundierung der sichtbaren Gemeinschaft. Vom katholischen Kirchenbegriff trennt u. a. die so weitverbreitete Anschauung, als ob nach unserer Lehre die Kirche sich zwischen Gott und die Seele stelle. Auch nach katholischer Auffassung ist die Kirche nur Mittlerin, die Gottes Wort — freilich objektiv — zur Seele leitet, wo es dann unter dem unmittelbaren Einfluß der Gnade angenommen wird. Als ein Nachklingen der Idee der unsichtbaren Kirche dürfte wohl die von mehreren Verf. vorgelegte Ansicht aufzufassen sein, daß die katholische Kirche „die Welt in der Kirche“ sehen wolle (z. B. S. IX), während die evangelische Kirche die Welt zu überwinden suche. Es ist klar, daß auch unsere Kirche die Welt nicht unüberwunden in der Kirche sehen will. Wenn sie es aber als Ideal hinstellt, daß das von Christus gegründete sichtbare Gottesreich einmal die ganze Welt umfassen möchte im Sinne der Civitas Dei des hl. Augustin, so dürfte das einer frohen, umfassenden Idee der gottgewollten Herrschaft des Auferstandenen nur entsprechen; dabei vergessen wir nie, daß hier auf Erden der mystische Leib Christi dem leidenden Christus ähnlich bleibt.

Es ist selbstverständlich, daß die Entwicklung der Kirchenidee im Protestantismus wesentlich von der Glaubensauffassung mitbedingt sein wird, die jetzt noch so umstritten ist. Vor allem wird die dia-

lektische Schule hier ein starkes Wort mitzusprechen haben. Daher erscheint unter den interessanten Arbeiten von H. v. Soden, E. Fascher, M. Rade, Th. Siegfried u. a., welche die Marburger Schule Rudolf Otto als Festgruß überreichte (392) (Rudolf Otto Festgruß. Aufsätze eines Kollegenkreises, hrsg. von D. Dr. Heinrich Frick. gr. 8° [292 S.] Gotha 1931 [zugleich Heft 1—6 der Marburger theol. Studien, die auch einzeln erhältlich sind]. M 14.—), vor allem der Beitrag von H. Frick: Ideogramm, Mythologie und das Wort, zeitgemäß. F. setzt sich auseinander mit der Auffassung Ottos (Das gesprochene religiöse Wort ist „Ideogramm“, d. h. Zeugnis und Kunde einer Sache, die unserer begrifflichen Kenntnis entgeht, die wir aber doch besitzen, ohne im Begriff zu wissen, was sie ist) und der E. Brunners (Die Glaubensaussage ist Mythologie, womit der dialektischen Theologie entsprechend die volle Unangemessenheit der theologischen Sprache bezeichnet werden soll, die nur Mythus der Offenbarung ist). Während Otto mehr auf die Wirklichkeit des transzendenten Gegenstandes hinweist, will also Brunner stärker das völlig Inadäquate der Form herausstellen. Frick selbst möchte einem Mittelweg gehen: „Weder jenes noch dieses ist wirklich ‚das Wort‘ in seiner Fülle. Dasjenige Wort, mit dem Theologie zu tun hat, verhält sich zu derjenigen Wirklichkeit, auf die es dem Glaubenden ankommt, nicht wie (unangemessene) Form zu gemeintem Inhalt, auch nicht bloß wie ein Ausdruckszeichen zur Erfahrung des Irrationalen im Gemüt“ (19 f.). Das Wort ist nach ihm so kein inadäquates Symbol, sei es als Ideogramm, sei es als Mythologie, sondern die Glaubenswirklichkeit, in der allein sich stehen läßt. Das Wort „ist für mich ‚die‘ Wirklichkeit“ (20). Man kann also nicht, wie Otto und Brunner es wollen, Wort und Wirklichkeit trennen. Daher muß zu Brunners Mythologie die Wirklichkeitslehre des Wortes hinzukommen, während zu Ottos Ideogramm neben das Gegenstandsbewußtsein die Wortlehre zu treten hat.

Dem Dogma von der Kirche hat auch (393) Werner Elert in seinem interessanten Werke: Morphologie des Luthertums s. 1. Band: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrh. gr. 8° (XVI u. 465 S.; München 1931, Beck. M 15.—; geb. M 18.—), einen eigenen Abschnitt gewidmet, in dem eine weitere Anschauung von der Kirche vorgelegt wird. Die recht klar geschriebene Arbeit will vom Schrecken des Urerlebnisses Luthers aus das letzte Wesen des Protestantismus beleuchten und sichten. Von ihm aus wird das Entscheidende in Luthers Lehre wie ihr Mangel herausgestellt; von ihm aus die Verflachung bzw. die Vertiefung durch Melanchthon, die Bekenntnisse und die Theologie des 16. und 17. Jahrh. beurteilt. So erhält man einen guten Überblick über die verschiedenen Strömungen und Entwicklungen bis zur Wende des 18. Jahrh. über Sünde und Angst, Stellung zur natürlichen Theologie, Rechtfertigung, Prädestination, Versöhnung, Christologie, Gotteslehre, Kirche, Taufe, Altarsakrament, Kultus, kirchliches Amt, überhaupt die Weltanschauung, um nur einige der wichtigsten Kapitel zu nennen und die Reichhaltigkeit des Buches anzudeuten. Jede Morphologie trägt die Gefahr der Vereinfachung des in der Tat viel komplizierteren Lebens in sich. Der Verf. sucht ihr durch die Einteilung in viele Kapitel zu entgehen, wodurch die Einzelfrage leichter getrennt behandelt werden kann. Trotzdem glaube ich nicht, daß Luther auf eine so einfache Linie zu bringen ist, wie E. es versucht, wenn Luther auch dem Urerlebnis wesentlich treu geblieben ist. Die Vereinfachung auch der späteren Strömungen auf gewisse Grundlinien bietet aber den Vorteil, daß die zweifellos richtigen Grundzüge deutlicher herausgestellt werden können. So ist es zu dem klaren Aufbau gekommen, der das Lesen des

Buches auch nichtdeutschen Gelehrten angenehm und empfehlenswert machen wird, besonders da die Grundzüge der Entwicklung von Luther bis zum 18. Jahrh. sonst nicht so leicht zugänglich sind. Seine Stellung zum Kirchenbegriff Luthers skizziert der Verf. mit dem Wort: „Sie [die Kirche] ist eine geistliche, nicht eine geistige Einheit“ (229). Damit soll zunächst negativ gesagt sein, daß Luther keine rein unsichtbare Kirche wollte, wenn er auch nach E. die Kirche im Kampf gegen den Katholizismus so spiritualisierte, „daß sie, wenn diese Gedanken folgerichtig zu Ende gedacht werden, als gestaltende Energie der Geschichte ausscheidet“ (227). Daneben hat jedoch Luther festgehalten, daß Christus das Haupt aller Gläubigen nur ist, weil und wenn er zu ihnen im Wort spricht. So muß die Kirche auch sichtbar sein. In ihr bilden aber nicht die Gläubigen die „Substanz“, sondern das Evangelium. Wie dieses ist sie eigentlich weder sichtbar noch unsichtbar, sondern eine „abscondita“, die nur geglaubt werden kann. — Aus allen diesen Werken ergibt sich also die deutliche Tendenz zur „sichtbaren“ Kirche hin.

Bei dem immer stärker werdenden Einfluß der dialektischen Theologie auf das protestantische Denken war es eine verdienstvolle Aufgabe, der sich (394) Adolf Sannwald unterzog, wenn er einmal den so oft gebrauchten Begriff der Dialektik genauer untersuchte: *Der Begriff der „Dialektik“ und die Anthropologie*. gr. 8° (VIII u. 278 S.) München 1931, Kaiser. M 7.50 (als Bd. 4 der dritten Reihe von Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus). Im vorliegenden 1. Teil werden die Voraarbeiten zur Bestimmung des Begriffes in der dialektischen Schule geboten: Die historische Entwicklung bis Barth. S. verbindet damit zugleich die Untersuchung der Stellung des „Ich“ (Anthropologie) zur Theologie, da die Dialektik letztlich auf der verschiedenen dialektischen Auffassung des Ich fußt, d. h. auf der verschiedenen Zusammensetzung der entgegengesetzten Eigenschaften des „Ich“ zu einem System. Dialektik ist dem Verf. „das logisch-begriffliche Nachzeichnen der spannungshaltigen Beziehungen in Leben und Wirklichkeit“ (35). Dargestellt wird in der Arbeit die sokratische und platonische Dialektik, die Ich-Dialektik Kants; die Dialektik des Endlichen und Unendlichen im Ich bei Fichte; die Dialektik Schellings und Schleiermachers; die Dialektik des Lebens bei Hegel und endlich die Überwindung der idealistischen Dialektik, die den Menschen zu wenig als Sünder sah, durch Kierkegaard. Die eigene Stellung des Verf. zum dialektischen Problem des Ich-Verständnisses in Philosophie und Theologie findet sich in der Formel: „Philosophie ... ist nichtwissendes Wissen ... ; Theologie dagegen ... ist wissendes Nichtwissen“ (266). Die Philosophie muß das letzte Verständnis des Ich (das „Sündерsein“) aus der Theologie entnehmen. Da sie das weiß, ist sie nichtwissendes Wissen. Die Theologie anderseits ist auf die Sprache der Philosophie angewiesen. Von den vorhandenen philosophischen Systemen muß sie dafür das auswählen, welches mit dem Sündersein bzw. dem das Dasein bedrohenden Gegensatz Ernst macht. Dazu eignet sich nach dem Verf. besser die Kantische bzw. Fichtesche Philosophie als Hegels oder Schellings Identitätsphilosophie. Von unserem Standpunkt wäre zu diesem Grundproblem zu sagen, daß auch nach katholischer Auffassung eine volle Kenntnis des Menschen, selbst rein philosophisch gesehen, nur mit Schau auf Gott möglich ist. Da der Katholizismus eine sichere philosophische Erkennbarkeit Gottes vertritt, ist das Problem leichter zu lösen als im Protestantismus. In unserer Auffassung ist Gott schon vom innermenschlichen Standpunkt aus in die philosophische Betrachtung hineingezogen, und so ist der Gefahr der Vergöttlichung des Menschen gesteuert. Damit ist

dann bereits im Wissen (nicht „Nichtwissendes Wissen“) der Philosophie die Grundlage der übernatürlichen Offenbarung gelegt und so die große Harmonie hergestellt, die zu suchen das Ziel jeder Wissenschaft sein muß, die über die bloße Dialektik, die Gegenüberstellung und Nachzeichnung zweier Begriffe, hinausgeht.

Dem großen, genialen Förderer dialektischen Denkens hat (395) Martin Thust in seinem Buch: *Søren Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität.* gr. 8° (IX u. 619 S.) München 1931, Beck. M 20.—; geb. M 24.— ein originelles Denkmal gesetzt. Es ist die Frucht zwanzigjähriger Beschäftigung mit ihm. Man darf in dem Buche keine gewöhnliche Biographie oder einfache Darlegung der Ideen K.s suchen. Der Verf. hat vielmehr in eigenem künstlerischen Aufbau Kierkegaard in ein eigenes System eingebaut. K. ist ihm kein religiöser Dichter, bei dem die Religion die Grundstimmung des Schaffens bestimmt, sondern ein Dichter des Religiösen, dem das Religiöse Gegenstand zielbewußter Gestaltung ist. Dabei ist es für den großen Dänen wesentlich, daß seine Dichtung und sein eigenes Leben sich aufs innigste verbinden: Die Darstellung des Religiösen ist seine persönliche Selbstdarstellung. So sind seine Werke „die innere Auseinandersetzung des individuellen Geistes mit sich selbst“ (30). Darauf baut der Verf. auf, wenn er nun an Hand der Werke K.s das Persönliche des Dichters herausstellt. Die fünf Vorbilder der Selbstübersteigerung, aus K.s Werken genommen — Don Juan, Abraham, Hiob, Don Quijote, Sokrates —, zeigen K. als Vorwärtsstürmer, dessen Selbstübersteigerung auf der Höhe im Vorbild des Sokrates in der Redlichkeit des Neinsagens, der sokratischen Unwissenheit, endet, die „in das Unendliche hineinführt“ (53). So kommt es im 2. Kapitel zur Selbstantbindung des Wieder-zu-sich-selbst-Kommens und im 3. Abschnitt zur Selbstbezeugung. Wie Th. selber sagt, sind in dem vorliegenden Aufbau teilweise die Ideen K.s weitergeführt. Durch das vorgelegte System soll „das schlummernde Systematische in Kierkegaard von ihm selbst entbunden werden zu eigenem, selbständigem Dasein“ (179). Es ist nicht zu leugnen, daß in einer solchen Methode die Gefahr subjektiven Erklärens außerordentlich groß ist, der Th. nicht ganz entgangen zu sein scheint. Ich verweise nur auf die mehrfache Gleichsetzung K.s mit den Idealgestalten Abraham, Hiob, Sokrates usw. Wenn man die Grundtendenz des Verf. berücksichtigt, wird man jedoch die scharfe Kritik, die (396) H. Diel in seinem Artikel: *Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance* (Zw. d. Zeiten 10 [1932] 216—248) geboten hat, als zu weitgehend betrachten müssen. Gut zeigt Th.s Werk den Grundzug K.s: seine — wohl ererbte — Schwermut, die sein ganzes Leben und Schreiben durchsetzt und ihn zweifellos gerade dadurch vielen Kreisen des modernen Protestantismus nahebringt. Dadurch ist wohl auch zum großen Teil sein dialektisches Denken begründet, das zu eigentlichen Lösungen nicht kommt, sondern einseitig mehr die Probleme sieht.

Wenn man nach diesen modernen Darstellungen den zweiten Band der 5. Auflage (397) des *Lehrbuches der Dogmengeschichte* von Adolf von Harnack, gr. 8° (XIV u. 538 S.) Tübingen 1931, Mohr; in Subskr. M 21.50; geb. M 26.50, durchsieht, kommt die ganze Entwicklung der Problemstellung innerhalb der modernen protestantischen Theologie zum Bewußtsein. Harnacks Arbeit wirkt fast wie ein Buch vergangener Zeiten. Auch diesmal ist die photomechanische Wiedergabe erstklassig. Daß man sich auf sie beschränkt hat und keine Neubearbeitung vornahm, ist bei dem nun schon mehr historischen Wert des Buches nur zu begrüßen. So wird es eine Quelle der Anschauungen seiner Zeit bleiben.

Die Problemstellung der dialektischen Theologie, die zunächst ja aus dem Willen entstand, an Stelle des Kulturprotestantismus wieder Gott als das Einzig-Letzte hinzustellen, hat auch auf die Frage der protestantischen Ethik befruchtend eingewirkt, wie die zahlreichen Neuerscheinungen auf diesem Gebiet von den verschiedenen theologischen Richtungen her zeigen. Vor allem möchte ich hier auf ein Werk hinweisen, das in kurzer Zeit drei Auflagen erlebte und dadurch schon seine Bedeutung beweist (398): A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung* 3. Aufl. gr. 8° (XXIV u. 326 S.) Leipzig 1930, Dörffling & Franke, M 12.—; geb. M 13.50. — Köberle sucht in der Erneuerung der Lutherlehre, aufbauend auf der *iustitia forensis* und dem mit der Rechtfertigung in der Heiligung gegebenen Gottesgeist, sowohl gegen außerkirchliche Bestrebungen wie auch gegen den Kulturprotestantismus und die übertriebenen Anschauungen der dialektischen Schule einen Mittelweg zu gehen: Von Gott stammt alles; der Mensch vermag weder bei der Rechtfertigung noch bei der Heilung etwas Verdienstliches. Doch liegt in des Menschen Hand die „Verantwortung“ der Annahme bzw. des bereitwilligen Folgens. Gegenüber den beiden ersten Auflagen, in denen es noch hieß, daß der Mensch diese Entscheidung in der Rechtfertigung auf Grund vorher gegebener Gaben vollziehe, ist nun das „Vorher“ aufgegeben und alles gleichzeitig zusammen genommen, damit Gott doch alles zugeschrieben werde. Man kann es vom katholischen Standpunkt aus nur begrüßen, daß der Verfasser so stark von jeder stolzen Selbstüberhebung des Menschen bei Rechtfertigung und Heiligung abrückt. Ist das doch auch der Grundgedanke der katholischen Lehre gegenüber allem Pelagianismus und Semipelagianismus, wie es das Trierer Konzil in seiner klassischen Sprache so fein ausdrückt (sess. 6 c. 5). Damit ist schon widerlegt, daß die katholische Lehre, wie K. meint, zu den Systemen der „Selbstheiligung des Menschen vor Gott“ zu zählen ist. Nichts liegt dem Katholizismus — auch der „groben [jesuitisch-molinistischen] Werklehre“ — ferner als das. Freilich kann der Katholizismus auf Grund der Evangelien und der Väterlehre, welch letztere K. ohne Grund durch den Hellenismus entstellt glaubt, seiner extremen Auffassung nicht folgen, nach der selbst mit Hilfe der zu vorkommenden Gnade der Mensch nichts tun kann und tun muß und auch nach der empfangenen Rechtfertigung sich nicht auf Grund des ihm durch Christi Verdienst allein geschenken übernatürlichen göttlichen Lebens Verdienste erwerben kann. Der Gerechtfertigte lebt ja ein ganz neues, höheres Leben, das er durch die Wiedergeburt erhalten hat. Oder spricht nicht Mt 5, 12 der Herr selbst: „M erces vestra copiosa est in coelis“, und 1 Kor 3, 8 ähnlich der Apostel: „Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem“? Soll doch der Gläubige empfangen: die „retributio hereditatis“ (Kol. 7, 23). Weil aber auch der verdienende Mitarbeiter nur auf Grund des Kreuzes Christi überhaupt möglich ist und alles in Kraft der Verdienste Christi tut, sagt das Trierer Konzil mit Recht: „Absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona“ (sess. 6 c. 16). So ist das „verantwortliche“ Tun des Menschen, auf das der Verf. mit Recht so großes Gewicht legt und das ihm den scharfen Kampf der dialektischen Schule eingetragen hat, in der katholischen Lehre auf das harmonischste in die Wirksamkeit Gottes und das Verdienst Christi als einzige Quelle unserer Erlösung und Heiligung eingebaut, ohne daß die angeführten Schriftstellen nur nach einer Seite ausgelegt zu werden brauchen. Es ist die Gesamtlehre der Schrift berücksichtigt.

Gegen den „hyperevangelischen Antimoralismus“ von Paul Althaus wendet sich (399) Karl Thiemann in seiner Arbeit: *Der Geist der lutherischen Ethik in Melanchthons Apologie* (1531—1931) gr. 8° (52 S.) Gießen 1931, Töpelmann. M 1.75. — M. nimmt eine gewisse „Verdienstlichkeit“ der Werke, wenn natürlich auch nicht für die Rechtfertigung an. Er spricht sich für den in den Werken liegenden gebenden und nicht bloß empfangenden Gottesdienst aus; verteidigt ihren Opfercharakter, ihre Beziehung zum Jenseits, ihre Würde. Zweifellos hat M. diese Seite der Werke stärker betont als Luther, obschon Th. auch für diesen Beweisstellen im Sinne M.s vorlegt. Dennoch wird die vorherrschende Stellungnahme Luthers im Kampf um seine Rechtfertigungslehre nach der anderen Seite gegangen sein. So ist wohl auch letztlich der Unterschied in der Interpretation Althaus-Thiemann zu erklären, da ersterer wohl mehr auf Luther sieht. Es läßt sich eben nicht bei Luther und noch viel weniger bei Luther und Melanchthon alles auf eine Linie bringen. Auch in der Ethik bereitet sich also Neues vor.

Weisweiler.

400. *G o g a r t e n*, F. r., Menschheit und Gottheit Jesu Christi: Zwischen den Zeiten 10 (1932) 3—21. — Gegen die Auffassung der historisch-kritischen Schule (z. B. O. Baumgarten in Rel. in Gesch. u. Geg. 32, 151), welche das Göttliche zum Wesen des Menschen rechnet und dadurch die ganze christologische Frage beseitigt, und die neuere Lehre der Anhypostasie bzw. der Enhypostasie der menschlichen Natur in Jesus Christus (insbesondere bei E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, Göttingen 1926) vertritt G. (in seiner Weise!) „das Geheimnis der *unio personalis* der zwei Naturen in einer Person, begründet... in dem Geheimnis der Trinität, in dem Geheimnis des inwendigen Seins Gottes“.

Kösters.

401. *A l t h a u s*, P a u l, Die lutherische Abendmahllehre in der Gegenwart. gr. 8° (IV u. 62 S.) München 1931, Kaiser. M 1.75. — Die Schrift ist eine erweiterte Ausgabe des Artikels im Luther-Jahrbuch 1929 über „Luthers Abendmahllehre“. Der erste Abschnitt ist einer geschichtlichen Untersuchung über Luthers Lehre gewidmet, der schon vor dem Kampf mit den Schwärmern an der Realpräsenz festhielt, wenn auch zunächst ohne besondere Betonung. Die Einsetzungsworte und zugleich auch sachliches Interesse ließen ihn dann später so scharf dafür Stellung nehmen: Als bloßes Gedächtnismahl oder gar nur Erkennungszeichen ist das Sakrament nicht die große Gottesgabe; die Lehre von der bloß geistigen Gegenwart übersieht, daß Christus in Geist und Leib zu uns kam. — Wichtiger ist der 2. Abschnitt, in dem A. seine eigene Lehre vorlegt. Bei der Annahme, daß die eucharistische Gabe in Christi verklärtem Leib besteht, hat Luther das Richtige gegen Calvin getroffen. Aber diese Grundannahme erscheint A. nicht gesichert, da die Schrift nichts von der Gegenwart von Christi himmlischer Leiblichkeit sage. Sie spricht nach dem Verf. nur von dem im Opfertode sterbenden Leben. Nach A. ist daher der Sinn der Einsetzungsworte ein Tatgleichnis. Christus verkündet, indem er Brot und Wein zu Sinnbildern seines Todes macht: „Ihr lebt davon, daß ich sterbe“ (43). Zugleich „verleiht er eben damit im gleichnishaften Pfande Anteil an dem Ertrag seines Sterbens“ (ebd.). So ist kein bloßes Symbol vorhanden, wenn auch die „materia caelestis“ fehlt. Leib und Brot sind keine himmlischen Substanzen, aber in ihnen ist doch die reale Macht der Todeshingabe Christi und damit Christus selbst, da es keine von Christus lösbar Heilskräfte gibt. Wo sie also sind, ist auch er (46). — Zu begrüßen ist die in dem Buche hervortretende starke Betonung der Kreuzesgabe in der Eucharistie wie auch das Hervorheben ihrer Bedeutung für das Gemeinschaftsleben. Aber

beides ist doch in einem viel höheren Sinn in der Realpräsenz verwirklicht, wo Christi gekreuzigter Leib, wenn auch in der Form, wie er jetzt im Himmel verklärt existiert, empfangen wird, was denn auch tatsächlich die Einsetzungsworte deutlich zeigen. Christi Macht ist eben noch nicht Christi „Leib“. Die Frage nach der Identität des leiblichen und verklärten Blutes Christi kann doch kein unüberwindliches Hindernis gegen die klaren Texte sein, die von Leib und Blut und nicht von „Leben“ sprechen, das wir empfangen. Daß die Schrifttexte nicht direkt vom „himmlischen“ Leibe sprechen, hat A. gut hervorgehoben. Daher hat die katholische Theologie auch immer in der Eucharistie von der Gabe des Gekreuzigten gesprochen und den himmlischen Leib nur als jetzt existierenden Zustand des gekreuzigten Leibes für gegenwärtig erklärt. Dadurch wird auch diese Schwierigkeit behoben.

Weisweiler.

402. H a r m s, Klaus, Die gottesdienstliche Beichte als Abendmahlsvorbereitung in der evangelischen Kirche in Geschichte und Gestaltung. gr. 8° (158 S.) Greifswald 1930, Bamberg. M 6.— H. bietet zunächst eine gute Darlegung der Ansicht Luthers über die Beichte und den Unterschied seiner Lehre von der katholischen (freie Beichte; nicht alle Sünden brauchen gebeichtet zu werden; auch Nichtpriester können absolvieren; Sinn der Absolution ist Weckung des Fiduzialglaubens). Nicht ganz einverstanden bin ich freilich mit der Ansicht, daß Luther nur das „Verhör“ über den Katechismus usw. vor dem Abendmahl für die einfachen Christen zur Pflicht gemacht habe, nicht die Beichte. Gewiß liegt hier bei Luther eine Unklarheit vor. Doch scheint mir, daß der Verf. zu stark Verhör und Beichte getrennt hat, während Luther doch tatsächlich — wenigstens in der späteren Zeit — deutlich beim Verhör auch die Anklage einiger Sünden fordert (Frankfurter Schreiben) und mit der Absolution alles immer abschließen ließ. Die Forderung Luthers nach Freiheit der Beichte, die für Harms den Hauptbeweis für die Trennung der Beichte von dem verlangten Verhör bietet, steht dem nicht entgegen. Gibt doch Luther selber in seiner Anmerkung zum Unterricht der Visitatoren die Erklärung: „Denn das junge und grobe Volk muß man anders zihen und weisen weder die verständigen und geübten Leute“ (50). — Der interessanteste Teil des Buches ist die Darlegung der weiteren Entwicklung im Protestantismus, wie sie vom Einzelbeichterverhör zu der heute gebräuchlichen allgemeinen Beichte und Absolution vor dem Abendmahl führte. Bis zur Wende des 16. Jahrh. war die Entwicklung über Luther insofern hinausgegangen, als der Verhönteil immer mehr zurücktrat und die Beichte nun für alle obligatorisch wurde, während man das „Verhör“ nur für die Ungebildeten verlangte. Die Beichte ist ferner beim eigenen Pfarrer abzulegen. Man sieht also die Anpassung an die katholische Praxis, wenn auch die Beichte aller Sünden nicht gefordert wurde. Die Folge dieser Unterlassung war bald eine völlige Verflachung der Anklage bis zum bloßen Vorlesen einer festen allgemeinen Formel, wie sie sogar teilweise vorgeschrieben wurde. Es folgte ihr dann selbstverständlich auch immer stereotyp die Absolution. Eine Reaktion findet sich schon vor dem Pietismus. Insbesondere aber entstand in diesem eine scharfe Ablehnung der schematischen Einzelbeichte vor dem Abendmahl. So ist nach seinem Begründer Spencer nur die persönliche Privatbeichte göttlicher Einsetzung. Eingehend schildert der Verf. dann die Entwicklung zur schematischen gemeinsamen Beichte, die aus der Gegnerschaft gegen die schematische Privatbeichte und zugleich durch den einsetzenden Rationalismus gefördert wurde. Der Verf. setzt sich für eine persönliche Privatbeichte im

Amtszimmer des Pfarrers ein. Vor dem Abendmahl möchte er nur mehr eine allgemeine Vorbereitung durch Reuepredigt ohne Absolution, da sie nur die Unwürdigen noch mehr zum Empfang des Abendmahles bestärken würde. Ich bedauere, daß der Verf. ohne weitere Untersuchung sich bei der kurzen einleitenden Darlegung der katholischen Beichte auf das Werk von E. Fischer stützt, das er für die prot. Beichte selber ablehnt. Eine Neuausgabe würde hier sicher Änderungen anbringen, da der Verf. jetzt offenbar seine ganze Aufmerksamkeit der prot. Beichte zugewandt hat. Darin hat er Vorzügliches geleistet.

W.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

403. Peters, Franz Jos., Die Lehre der katholischen Kirche, gebildeten Kreisen dargeboten. Neue Bearbeitung der Gesamtausgabe „Im Reiche Christi“. Mit 9 Tafeln in Kunstdruck. gr. 8° (385 S.) Bonn 1932, Hanstein. M 9.60; geb. M 11.60. — Der Verf. verfügt über reiche Einzelkenntnisse, klare, überlegene Darstellungsweise, gute Beherrschung des Gesamtstofes. Das Buch enthält nicht nur die eigentliche Glaubenslehre, sondern auch eine sehr ansprechende, die neuen Verhältnisse gut berücksichtigende Sittenlehre sowie eine Fundamentaltheologie mit Gottesbeweisen und dem Beweis für die Wahrheit der Kirche. Willkommen sind die kurzen Angaben über Adventisten, Heilsarmee, Sozialismus, protestantische Liebestätigkeit usw. Die Haupteinteilung der Glaubens- und Sittenlehre in die fünf Abschnitte: Von Gott, dem Einen und Dreieinigen, Von Gott, dem Ursprung und Ziel der Schöpfung, Von Gott, dem Führer zum übernatürlichen Ziele, Von Gott, dem Erlöser, Von Gott, dem Vollender, stellt schön die Tatsache ins Licht, daß Gott der Hauptgegenstand des Glaubens und der Theologie ist.

Deneffe.

404. Lépicier, A. H. M., O. S. M., Card., Institutiones Theologiae speculativae ad textum S. Thomae concinnatae. Cursus brevior. gr. 8° Tomus I (LXVII u. 511 S.) Taurini 1931, Marietti. L 25. — Tomus II (LVI u. 421 S.) Ebd. 1932. L 25. — Im I. Band durchgeht der Verf., soviel ich sehe, sämtliche Artikel des ersten Teiles der Summa des hl. Thomas und baut sie, oder wenigstens viele davon, mehr oder minder ausführlich in Thesenform auf. Dabei werden auch die nach Thomas ergangenen kirchlichen Entscheidungen herangezogen. Die Worte des hl. Thomas werden vielfach verwertet, aber nicht eigens als seine Worte gekennzeichnet. Die spekulative Beweisführung ist in ihrer Kürze doch gediegen. Der Druck ist schön und durchweg korrekt. Das mittlere Wissen Gottes im molinistischen Sinne wird gelehrt (156 f.), allerdings mit zwei Gründen, die der Sache nicht gerecht werden. Auffallend ist, was der Verf. über die innere Erfahrung als Beweis (*demonstratio*) für die christliche Religion oder Offenbarung schreibt: „Via haec apud plures efficacissima deprehenditur, quatenus detecta, per seriam considerationem, proportionali harmonia inter veritates revelatas et cordis humani adspirationes, ostenditur unam esse utriusque originem“ (30, 6). Der Verf. hält an einem vielfachen Literalsinn der Heiligen Schrift fest: „Contra hodier nos plures auctores omnino retinendum est, in Sacra Scriptura, sub una littera, multiplicem sensum et quidem litteralem, posse reperiri“ (17). Eine biologische Merkwürdigkeit ist es, was er über verschiedene Stadien des menschlichen Embryo behauptet, nämlich: „quod embryo praedictus prius typum exhibeat piscis, tum amphibii, tum mammalis“ (493, 6), und zwar jedesmal mit einer entsprechenden Seele. — Der II. Band handelt von den Tugenden und Gaben, von der

Erbsünde, der Gnade, der Menschwerdung, und verhältnismäßig ausführlich von der Mutter Gottes und dem hl. Joseph. Es werden nicht mehr sämtliche Artikel der Summa durchgenommen, sondern der Band beginnt mit 1, 2 q. 55 und springt nach 1, 2 q. 114 auf den 3. Teil über. Erwünscht wäre es, daß jedesmal die Zahl der Quaestio und des Artikels der Summa angegeben wäre. In der Gnadenlehre werden vier Versuche zur Erklärung der wirksamen Gnade aufgezählt: Gratia physice praedeterminans, delectatio victrix, Molinismus rigidior, Congruismus. Alle vier werden verworfen, darunter das systema prae-motionis physicae mit der Begründung: „advertisi debet repugnare libertati humanae quod voluntas determinetur a Deo“ (111). D.

405. Dölg er, Fr. J., „Dogma“ bei Tertullian: Antike und Christentum 3 (1932) 80. — In dem Aufsatz „Dogma. Wort und Begriff“ Schol 6 (1931) 381 ff. und 505 ff. war (S. 513 u. 537) von Tertullian und Cyprian gesagt worden, daß sie, soweit dem Verf. bekannt war, das Wort Dogma überhaupt nicht gebrauchten. D. bringt hierzu eine dankenswerte Berichtigung. Tertullian hat das Wort De anima 33 (CV 20, 355 Z. 19), und zwar zur Bezeichnung der Lehre von der Seelenwanderung: „hoc dogma, quod animae humanae pro vita et meritis genera animalium sortiantur“. D.

406. Itinerarium mentis in Deum (Pilgerbuch des Geistes zu Gott) des heiligen Bonaventura. Übersetzt von Julian Kaup O. F. M. und Philotheus Böhner O. F. M. 12⁰ (92 S.) Werl i. Westf. 1932, Franziskus-Druckerei, Geb. M 1.50. — Nach dem Bre-viloquium (vgl. Schol 7 [1932] 294 f.) wird uns nun auch das feine Itinerarium des seraphischen Lehrers in guter deutscher Übersetzung geschenkt. Einige der wenigen stehengebliebenen Fremdwörter, wie Prämissen, Existenz, hätten sich auch noch leicht verdeutschen lassen. Vorrede und Anmerkungen führen ein in den Geist des Büchleins, das die Seele anleitet zum Aufstieg von den Geschöpfen zu Gott und zum Einblick in das unendliche Sein Gottes. Das Itinerarium ist „eine wesentlich mystische Schrift... Wohl nie ist die Wissenschaft so in den Dienst der Mystik gestellt, wie im Itinerarium des hl. Bonaventura“ (S. XIX). D.

407. Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit. Hrsg. von H. Getzeny. I. Band: Scheeben, Mysterien des Christentums. Text der Urausgabe. Hrsg. von J. Weiger. gr. 8⁰ (XIX u. 840 S.) Mainz 1931, Matthias-Grünewald-Verlag. Auslieferung bei Hermann Rauch, Wiesbaden. Geb. M 14.— Das hohe Ziel dieses neuen Unternehmens ist: „Vorbildliche Werke und Schriften deutscher katholischer Theologen der neueren Zeit neu herauszugeben als Vermächtnis der Toten an die Lebenden und zur größeren Ehre des unbegreiflichen Gottes und seiner von ihm berufenen Hüterin seiner Offenbarung, der heiligen Kirche“ (VI). Verheißungsvoll beginnt die Reihe mit dem Meisterwerk Scheebens († 1888): Mysterien des Christentums, Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt. Unter Anerkennung der verdienstvollen Herausgabe von A. Radermacher (1912) will der neue Herausgeber die erste und einzige von Scheeben selbst besorgte Ausgabe von 1865 ohne irgendwelche sachliche Änderungen getreu wiedergeben, ein Plan, der einem so klassischen Werk gegenüber volle Berechtigung hat. Die Rechtschreibung ist den jetzigen Regeln angepaßt. Der Herausgeber J. Weiger wundert sich „über den Mangel an schöpferischer Leuchtkraft des Wortes, der sich bei Scheeben schmerzlich fühlbar macht“ (835). Immerhin ist Scheebens Sprache in den Mysterien dem Gegenstand angemessen und auch nicht gerade unverständlich. D.

408. Barth, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes.* (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus, hrsg. von P. Althaus, K. Barth u. K. Heim.) gr. 8° (X u. 199 S.) München 1931, Kaiser. M 6.50; geb. M 8.— Der Hauptgedanke des Buches ist, soviel ich sehe, dieser: Der „Anselmianische Gottesbeweis“ ist von Anselm gar nicht als philosophischer Beweis gedacht, sondern als theologischer, dessen Obersatz eine geoffenbarte und als geoffenbart geglaubte Wahrheit ist, nämlich der Satz: Gott ist „das, über dem ein Größeres nicht gedacht werden kann“. Wird dieser Satz als wahr angenommen, dann sollen sich die theologischen Schlußfolgerungen ergeben: Gott existiert (Proslogion 2) und: Gott existiert in einzigartiger Weise, „verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse“ (ebd. 3). Diese Erklärung hat etwas Bestechendes; sie stimmt zum „Credo, ut intellegam“ und zur „Fides quaerens intellectum“, dem zuerst von Anselm beabsichtigten Titel des Proslogion. Es stimmt auch zum ersten Satz des den „Anselmianischen Beweis“ enthaltenden 2. Kapitels: „Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit.“ — Daneben bleibt aber das philosophische Anliegen bestehen: Kann man aus dem Begriff Gottes sein Dasein beweisen? Nur würden die Philosophen, wenn B. recht hat, diesen Beweis etwa, wie sie es schon tun, ontologischen Beweis nennen und nicht Anselmianischen Beweis, wenn auch Anselm, freilich durch ein Mißverständnis anderer, Anlaß zur Aufstellung dieses Beweises oder Scheinbeweises gegeben hat. Der Satz: „Gott ist das, über dem ein Größeres nicht gedacht werden kann“, ist philosophisch nicht falsch, aber auch nicht ohne weiteres einleuchtend und darum nicht ohne weiteres zum Schluß auf das Dasein Gottes verwendbar. Anders ist es, wenn der Satz als Glaubenswahrheit gegeben und angenommen ist. Dann folgt, meine ich, leicht der Schlußsatz von Prosl. 2, nämlich daß ein solches Wesen in Wirklichkeit existiert. Aber der Schlußsatz von Prosl. 3, daß dieses Wesen in ganz einzigartiger Weise, nämlich mit absoluter Notwendigkeit existiert, scheint noch nicht aus dem als geoffenbart genommenen Obersatz zu folgen. Denn es fragt sich, wie jener Glaubenssatz von dem Wesen, über dem nichts Größeres denkbar ist, aufgefaßt werden muß. Wenn ein absolut notwendiges Wesen überhaupt undenkbar ist, dann verlangt auch jener Glaubenssatz nicht, daß man bei den angegebenen Worten ein solches Wesen denke. — Ein großer Teil des Buches (110—199) ist Kommentar zu Kapitel 2—4 des Proslogiums. Den Stil des Verf. könnte man sich bisweilen etwas deutscher wünschen, z. B. bei dem Satz: „Ontische Rationalität geht auch noetischer Necessität voran“ (50). Aus den Worten Anselms: „Veritatis soliditas rationabilis“ entnimmt B., daß Anselm *ratio* mit *necessitas* gleichsetzt; es muß doch wohl heißen: Anselm setzt *soliditas rationabilis* mit *necessitas* gleich. D.

409. Arnou, R., *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin: Greg 13 (1932) 124—136.* — Im Neuplatonismus spielt die schöpferische Anschauung bei der Konstitution des Weltalls, vorab des reinen Geistes, eine entscheidende Rolle. Den Ausläufern dieser Theorie in der Trinitätslehre des Origenes und der Engellehre Augustins geht A. in feinsinniger Weise nach. Origenes will so den Ursprung der zweiten göttlichen Person erklären, kommt jedoch zu einer Verbildung des Dogmas. Er vermag eine Hervorbringung nach außen und eine Vervielfältigung der göttlichen Natur nicht auszuschließen; ferner ist der Logos erst durch die Hinwendung zu seinem Prinzip in nimmer endender Schau als

Gott konstituiert; daraus ergibt sich die Frage: Was ist der Logos, wenn man von seiner Anschauung abstrahiert? Ist er etwas, bevor er Gott ist? — Augustin unterscheidet bei den Engeln ganz im Sinne der Neuplatoniker ein erstes Stadium des Ungestaltetseins von einem zweiten des Vollendetwerdens durch die erkenntnismäßige Hinwendung zu Gott, die sie eigentlich erst zu Intelligenzen macht. Freilich geht es dabei nicht mehr so sehr um die seinshafte Vollkommenheit als um die gnadenhafte Besiegung, wo auch der Ansatzpunkt für die Sünde der Engel liegt.

Lotz.

410. Staritz, Katharina, Augustins Schöpfungsglaube, dargestellt nach seinen Genesisauslegungen. gr. 8° (161 S.) Breslau 1931, Korn. M 5.— Das Buch holt weit aus, indem es im ersten Teil die Voraussetzungen für Augustins Schöpfungsglauben, die Kosmogonien bei Plato, Cicero, Plotin, Seneca sowie den christlichen Schöpfungsglauben vor Augustin darlegt. Der zweite Teil sucht unter zwei Hauptabschnitten mit den Titeln „Die ontologischen Momente“ und „Die ethisch-dynamischen Momente in Augustins Schöpfungsglauben“ die „verwirrende Mannigfaltigkeit und Fülle der Augustinischen Gedanken“ (158 106) nach einheitlichen Gesichtspunkten herauszuarbeiten. Ein kurzer dritter Teil redet von einer Entwicklung in Augustins Schöpfungsglauben, die die Verfasserin in einer Hinwendung „von den erkenntnismäßig philosophischen Elementen auf die religiös-dynamischen“ (153) zu erkennen glaubt. Das Buch zeigt ein aufrichtiges Bemühen um die Wahrheit, und vieles ist richtig gesehen. Manches gibt aber auch zu Bedenken Anlaß. Zu beanstanden ist der Ausdruck von dem „magischen Element in der Sakramentsauffassung“ (46). Einem so tiefen und gottverbundenen Geist wie Augustin kann man jedenfalls eine solche unweise Auffassung nicht zumuten. Wenn gesagt wird, daß Augustin „die Identifikation seines Glaubens mit dem der Kirche vollzieht, ohne die Differenzen zu sehen“ (48), so ist sein Satz daneben zu halten: „Neque ulla modo meas litteras ab omni errato liberas audeo vel putare vel dicere“ (De bapt. c. Don. 5, 17, 23; ML 43, 188). Die Verfasserin sieht zu leicht Widersprüche, wo ein Ausgleich möglich sein muß, z. B. in der Frage nach der Vereinigung von göttlicher Allmacht mit menschlichem freiem Willen (132). Anderseits ist sie der irriegen Meinung, daß Paradoxien „wenn auch nicht logisch, so doch religiös vereinbar“ (107) seien. Manches würde leichter und klarer gesagt werden können, wenn die Verfasserin auch die Erkenntnisse der späteren Theologie heranzöge. Dann würde sie auch nicht zum Satz des Theophilus, daß Gott den Menschen schuf, um von ihm erkannt zu werden, die Bemerkung beifügen: „Daß dadurch die Bedürfnislosigkeit Gottes beschränkt wird, läßt Theophilus außer acht“ (29). Deneffe.

411. Schmaus, M., Nicolai Trivet Quaestiones de causalitate scientiae Dei et concursu divino: DivThom(Pi) 35 (1932) 185—196. — S. gibt hier nach kurzer Einleitung aus Quodlibet XI (verfaßt um 1314) des bedeutenden Thomisten N. Trivet die qq. 1 und 5 heraus. Q. 1 verficht: „... scientia Dei rerum causa non est, nisi in quantum habet voluntatem adiunctam.“ Daß die höchste Wirksamkeit des göttlichen Willens die Kontingenz mancher Wirkungen nicht aufhebe, wird fast wörtlich mit Thomas, S. th. 1 q. 19 a. 8 ausgeführt (190). — Q. 5: Bei der Frage, ob zur Betätigung einer geschöpflichen Kraft nötig sei, daß sie „specialiter ad actum suum per Deum applicetur“, ist zu unterscheiden: Meint man bei dem „specialiter“, daß Gott zu dem, was die zweite Ursache „generaliter“ hat, noch „aliquid de novo influat“, so sei die Frage zu verneinen. Ein Geschöpf Gottes müsse seine natürliche Vollkommenheit „absque nova influentia“ erreichen

können; das neu Einzuflößende könne weder „eiusdem rationis“ noch „alterius rationis“ als die schon vorhandene Form sein. Versteht man aber, daß Gott die geschöpfliche Kraft zu ihrem Akte appliziere „speciali modo actionis, qui nulli alteri agenti convenit“, so kann die Frage bejaht werden; dieser besondere Modus sei: „quia per quandam intraneitatem, secundum quam dicimus Deum esse intimorem rei quam ipsa sibi, conservat formam, quae est principium actionis, in suo esse et in sua virtute, per quam operatur“. Hier erinnert manches an Thomas, *De pot. q. 3 a. 7.* Lange.

412. *R o m u a l d u s*, O. M. Cap., Christus als doel der schepping: StudCath 8 (1932) 294—303. — Der Aufsatz ist bemerkenswert wegen einiger guten Stellen, in denen Christus als Ziel der Schöpfung angesprochen wird. So von Rupert von Deutz: „Religiose dicendum, reverenter est audiendum, quia propter istum Filium hominis, gloria et honore coronandum, Deus omnia creavit“ (ML 168, 1623 f.). Der hl. Bonaventura lehrt: „Non enim Christus finaliter ad nos ordinatur, sed nos finaliter ordinamur ad ipsum, quia non caput propter membra, sed membra propter caput“ (In 3, dist. 32 art. 1 sol.). Der heilige Laurentius von Brindisi: „Ad honorem et gloriam Christi Deus universa creavit.“ Aus der Heiligen Schrift können die Worte: „Non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum“ (1 Cor 11, 9) in ihrem höheren Sinn hier angewandt werden. Auch die Engel sind, nachdem einmal die Menschwerdung des Wortes beschlossen war, Christi wegen da. Aber die Folgerung des Verf., daß nun auch die Engel ihr Gnadenleben der (vorausgesehenen) Menschwerdung Christi verdanken, scheint nicht zwingend zu sein. Deneffe.

413. *O'Neill, A., O. F. M.*, De Necessitate incarnationis: Antonianum 7 (1932) 244—250. — 414. *Bissen, J., O. F. M.*, De motivo incarnationis Disquisitio historico-dogmatica: ebd. 314—336. — 415. *H a u s h e r r, I., S. J.*, Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation: RechScRel 22 (1932) 316—320. — *O'Neill* bezieht sich auf P. Hugon († 1929), der in RevThom 34 (1929) 113 f. die Ansicht geäußert hatte, Pius XI. habe in der Enzyklika „Miserentissimus“ vom 8. Mai 1928 die Grundsätze des hl. Thomas über die Unendlichkeit der schweren Sünde und über die Unmöglichkeit der Sühne durch ein bloßes Geschöpf bestätigt, wenn auch nicht definiert, so daß die entgegenstehende Meinung anderer, z. B. auch des Skotus, nunmehr jeder Wahrscheinlichkeit entbehre. Jedoch ist die Ansicht des Skotus von der Unendlichkeit der Sünde per „quandam denominationem extrinsecam“ durch die Worte der Enzyklika nicht getroffen. Den Satz der Enzyklika: „Nulla creata vis hominum sceleribus expiandis erat satis, nisi humanam naturam Dei Filius reparandam assumptisset“, vereinigt O'Neill mit der Ansicht des Skotus, daß er sagt, auch Skotus lehre für den tatsächlichen Zustand, „in quo Deus praestandam statuit non tantum aequalem seu condignam, sed superabundantem et infinitam reparationem“ (250), die Notwendigkeit der Menschwerdung zur Leistung einer solchen Sühne. — *Bissen* zeigt, daß schon vor Skotus ein Hauptvertreter der älteren Franziskanerschule, Matthäus ab Aquasparta († 1302), sich zu dem Satz bekannt: „Sic pie credo et huic opinioni magis assentio, quod si homo non fuisset lapsus, Filius Dei nihilominus fuisset incarnatus“ (QQ. disp., ed. Quaracchi 1914, II 178). Über Alexander von Hales will der Verf. nichts Abschließendes sagen; von Bonaventura meint er, daß derselbe die Geister auf die skotistische Ansicht vorbereitet habe. Dagegen spricht sich Fr. Odo Rigaldi († 1275/76), dessen *Quaestio* veröffentlicht wird, für die Ansicht aus, daß Gott nicht Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. — *H a u s-*

herr verweist auf Isaak von Ninive (7. Jahrh.), der in seinem von Bedjan herausgegebenen Werk *De perfectione religiosa* (Paris-Leipzig 1909) 583—586 die Meinung ablehnt: „*ergo si non peccatores fuissemus, locum non habuisset adventus Christi neque mortuus esset Christus*“ (318). Isaak wird als Nestorianer bezeichnet. D.

416. Puig de la Bella casa, J., *Los doce anatematismos de San Cirilo. ¿Fueron aprobados por el Concilio de Éfeso?* EstudEcl 11 (1932) 5—25. — Die Titelfrage wird dahin beantwortet, „daß die zwölf Anathematismen des hl. Cyrillus von dem Konzil von Ephesus approbiert worden sind, und daß die Gegengründe völlig der Wahrscheinlichkeit entbehren“. Daß die Anathematismen definiert seien, sagt der Verf. nicht. D.

417. Marić, J., *Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica*, gr. 8° (69 S.) Zagreb 1932, Typis Typographiae Archiepiscopalis. Sonderdruck aus Bогословска Smotra 20 (1932) 105—173. — M. plant, wie es scheint, eine „*Nova apologia Honorii I. Papae*“. Die vorliegende Abhandlung ist dazu bereits die zweite Vorarbeit, der noch eine dritte folgen soll. Da sich die Monotheleten auf das Wort des Dionysius Areopagita von der gottmenschlichen (theandrischen) Wirksamkeit Christi beriefen, so will M. untersuchen, in welchem Sinne die Formel zu verstehen ist und in welchem Sinne die Monotheleten bzw. die Theodosianer sie verstanden haben. Er unterscheidet einen „subjektiven“ und einen „objektiven“ Sinn der Dionysischen Formel. Im „subjektiven“ Sinn bedeutet sie: Das Subjekt aller Handlungen Christi ist der Gottmensch; der Gottmensch ist das *suppositum*, von dem sämtliche Handlungen Christi ausgesagt werden können. Im „objektiven“ Sinn besagt sie: Einige Handlungen Christi werden von beiden NATUREN zugleich gewirkt; oder bei einigen Handlungen sind beide NATUREN zugleich beteiligt, z. B. beim Wunderwirken oder bei der Genugtuung, wobei die eine Natur *principium quo eliciens*, die andere *dignificans* ist. M. sucht mit mehreren Gründen darzutun, daß Dionysius die Formel im „subjektiven“ Sinn gemeint hat (111 ff.). Diese Erklärung ist auch schon früher gegeben worden. M. selbst zitiert Einig (Inst. theol. 1899, 61): „*Sensu generali vocari possunt operationes deiviriles actiones Christi o m n e s . . . ; idque ratione suppositi agentis*“ (159, Anm. 49). Neu scheint mir, daß M. diese „subjektive“ Auffassung als den eigentlichen von Dionysius beabsichtigten Sinn der Formel hinstellt. Er hält es auch für wahrscheinlich, daß die Theodosianer, als sie sich auf diese Formel beriefen, diesen (an sich durchaus richtigen) „subjektiven“ Sinn im Auge hatten (148 ff.). Es ist aber auffallend, daß die Theologen in großer Zahl die Formel im „objektiven“ Sinne nehmen. M. selbst führt eine Reihe dieser Theologen auf. Wenn die Formel im „subjektiven“ Sinn verstanden wird, kann sie, so meint M., ein neues Licht auf die Geschichte des Monotheletismus, besonders des 7. Jahrhunderts, werfen (152). D.

418. Prümm, K., S. J., *Geboren aus Maria der Jungfrau. Eine religionsgeschichtliche Studie*: StimmZeit 122 (1931/32 I) 176—187. — Ohne sich in Einzelheiten zu verlieren, zeigt hier ein Kenner der antiken Religionsgeschichte, daß es für den christlichen Glauben an die Geburt Christi aus Maria der Jungfrau nur eine befriedigende Erklärung gibt: die göttliche Offenbarung einer gottgewirkten Tatsache. Alle sog. religionsgeschichtlichen Erklärungen versagen. Die Ableitung dieses Glaubens aus jüdischem religiösem Denken, die vielfach unwürdigen Parallelen aus dem griechisch-römischen Kulturgebiet, die Herbeiziehung des Buddhismus, die persischen, babylonischen, arabischen, ägyptischen Mythen werden der Reihe nach als unzuläng-

liche Erklärungsgründe entlarvt. Mit hohem Lob bedenkt der Verf. das Buch des amerikanischen protestantischen Theologen J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ* (Neu York und London 1930), der die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte über die Geburt Christi aus Maria der Jungfrau verteidigt. Vgl. Schol 6 (1931) 87 f. D.

419. Longpré, Ephrem, O. F. M., *De B. Virginis maternitate et relatione ad Christum*: Antonianum (1932) 289—313. — L. veröffentlicht hier drei mittelalterliche Fragen, eine kurze von Johannes Pekham: *Utrum in Christo sint plures filiations*, und zwei längere, eine von Wilhelm von Ware: *Utrum in Christo sint duae filiations*, und eine von Wilhelm von Nottingham: *Utrum in Christo sint duae filiations reales*. Letztere scheint mir besonders klar. Sie schließt: „duae nativitates seu generationes fuerunt in Christo“, und: „in Christo sunt duae filiations reales“. D.

420. Flemming, H., *Maria. Die Mutter unseres Heilandes. Ein Charakterbild*, 8° (127 S.) Schwerin i. M. o. J. [1932], Bahn. M 2.15; geb. M 3.05. — Das von einem protestantischen Pastor mit aufrichtigem Seeleneifer geschriebene Marienleben interessiert die Theologie insofern, als es ein Zeichen für die Hinwendung einiger protestantischer Kreise zur Marienverehrung ist. „Das Marienbild ist am biblischen Sternenhimmel ein Stern allerersten Grades. Gleichwohl ist es für die evangelische Welt verdunkelt gewesen, jahrhundertlang, gewiß mit Gottes heiliger Absicht“ (8). Leider wird die ständige Jungfräulichkeit Mariä nicht angenommen (78) und die katholische Lehre über die Ursache der Unbefleckten Empfängnis nicht richtig verstanden (17). Maria wird nie, soweit ich gesehen habe, Mutter Gottes genannt. Die katholische Marienverehrung wird als übertrieben dargestellt: „Die katholische Schwesternkirche hatte aus dem Marienplaneten einen Fixstern gemacht, einen Stern mit eigener Sonne und eigener Wonne, ja, direkt eine Sonne, die selbst die Jesusonne weit überstrahlte“ (8). D.

421. Cordovani, M., O. P., *La Mariologia di S. Alberto Magno: Angelicum* 9 (1932) 203—212. — Das Angelicum ehrt in diesem Doppelheft den neuen Kirchenlehrer Albert den Großen. An erster Stelle steht die Rede, die der Kardinalstaatssekretär Pacelli bei Gelegenheit des Albertustridiums in der Basilica S. Maria sopra Minerva hielt. Der oben genannte Artikel zählt die Hauptsschriften Alberts zur Mariologie auf; es sind der Kommentar zum 3. Buch der Sentenzen, der Kommentar zu Lukas und das *Mariale super Missus est*; ein *Compendium super Ave Maria* ist noch ungedruckt. Sodann werden eine Reihe bezeichnender Stellen vorgelegt: über die Unbefleckte Empfängnis, die Albert nicht annahm, über die Gnadenfülle Mariä, ihre Mitwirkung beim Erlösungswerk, die Gnadenaußpendung, die Titel: Pforte des Himmels und Königin. Es folgen noch einige Bemerkungen über die mariologische Methode Alberts, die nicht sehr systematisch ist. Unter den angeführten Stellen ist eine bemerkenswert, die nicht nur von einem Ausströmen aller Gnaden aus Maria, sondern auch von einem Zurückfluten redet: „Illa aquaeductus est mirabilis, quia per ipsum defluunt omnes aquae gratiarum deorsum, et iterum per eundem defluunt sursum“ (*Mariale* q. 164; ähnlich q. 147). D.

422. Dillenschneider, Cl., C. SS. R., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme*, gr. 8° (XVII u. 406 S.) Fribourg (Suisse) 1931, *Studia Friburgensia*. M 6.50. — Statt „Mariologie des hl. Alfons“ könnte der Titel auch lauten: „Mariologie des 16. bis 18. Jahrhunderts“. In

der Tat schenkt uns dieses Buch eine sehr aufschlußreiche Geschichte der Mariologie jener Zeit mit Ausblicken auf die früheren Jahrhunderte und auf die Entwicklungen unserer Tage. Wir werden vertraut gemacht mit den Angriffen des Humanismus (Erasmus), der Reformatoren, des späteren Jansenismus sowie Muratoris auf die Andacht zu Maria oder auf einzelne mariologische Lehren. Wie die Jansenisten durch übertriebene Forderungen die Gläubigen vom Empfang der Sakramente zurückhielten, so suchten sie auch die kindliche Andacht zu Maria und das Vertrauen der Sünder auf ihre Fürbitten zu untergraben (*Monita salutaria von Widenfeldt* [1673]; 41 ff.). Brevier und Missale mußten sich entsprechende Änderungen gefallen lassen; so wurde z. B. statt „*Solve vincla reis*“ „*Cadant vincla reis*“ gesetzt (59). Von treu katholischer Seite erhoben sich gegen diese Angriffe Kontroversisten (Canisius, Bellarmijn, Abelly, Boudon usw.), Theologen (Suarez, Novato, Petavius, Raynaud usw.), geistliche Schriftsteller (Franz von Sales, Poiré, Laurentius von Brindisi, Bérulle, Olier usw.). Der hl. Alfons endlich hat besonders in seinen „*Herrlichkeiten Mariens*“ die Arbeiten dieser Männer vereinigt und zu einem großen Siege geführt. — D.s Buch ist auch ein bedeutsamer Beitrag zur Geschichte der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung, worauf der Verf. besonders achtet. Warum statt Grignion immer Grignon geschrieben wird, weiß ich nicht. Über den hl. Canisius urteilt der Verf.: „*A ce vigoureux polémiste, récemment promu Docteur de l'Église, revient le mérite qu'il ne partage avec aucun autre d'avoir écrit une apologie classique et complète de toute la doctrine catholique sur la Mère de Dieu*“ (109). D.

423. Dumont, P., *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin*. I. Réalité du surnaturel: *RevScRel* 11 (1931) 513—542; 12 (1932) 29—55. — II. Gratuité du surnaturel: *ebd.* 194—219. — Der erste Teil versucht den Nachweis, daß das Übernatürliche im Sinne der heutigen Theologen wirklich einen Platz in der Theologie des hl. Augustin hat. Manche Anzeichen lassen sich dafür aus seiner Lehre vom letzten Ziel der Gottesschau sowie von den Eigentümlichkeiten und Betätigungen des christlichen Lebens beibringen. Der zweite Teil verficht, daß Augustin, mag er auch keinen scharfen Begriff von der „reinen Natur“ gehabt haben, doch wenigstens nichts geschrieben hat, was deren Möglichkeit bestreitet. Daraufhin werden Augustins Ansicht von den Vorzügen des ersten Menschen, seine Leugnung der *actus steriliter boni* und eines *medius locus*, seine Lehren vom göttlichen Ebenbild, vom Reiche Gottes und von den Leiden der kleinen Kinder untersucht. — Ein besonderer Vorzug der gründlichen Arbeit ist, daß sie vor den entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht die Augen verschließt und ehrlich eingestehst, nur wenig positives Beweismaterial könne beigebracht werden (z. B. S. 215: „*Il faut, en effet, scruter à la loupe les ouvrages de saint Augustin pour y relever la trace d'une grâce élevante...*“). Augustin habe zumeist nur Prämissen geliefert, aus denen sich Folgerungen ergeben, die er selber noch nicht ausdrücklich gezogen habe. D. ist mit dem Erfolg seiner Arbeit zufrieden, wenn man die zwei Thesen annimmt oder auch nur als beachtenswerter anerkennt: „*la grâce augustinienne donne à l'homme, entre autres avantages, le pouvoir d'accomplir des actes dont une âme surnaturellement divinisée est seule capable; rien n'autorise à dire que, dans la pensée du saint docteur, elle était due à l'homme innocent*“ (219). Lange.

424. Dumont, P., S. J., *L'appétit inné de la bonté surnaturelle chez les auteurs scolastiques*: *EphThLov* 8 (1931) 205—224 571—591; 9 (1932) 5—27. — Einige Theologen der Gegenwart verfechten die

Meinung, jeder geschaffene Geist sei auf die unmittelbare Schau des unendlichen Seins als auf sein normales Glückseligkeitsziel wesentlich hingeordnet, so daß die Möglichkeit dieser Schau rein philosophisch positiv bewiesen werden könne, wenn auch selbstverständlich ihre Verwirklichung von der freien Güte Gottes abhängt und somit nur durch Offenbarung bekannt werden kann. Zu Kronzeugen dieser Auffassung möchte man Scotus nebst vielen anderen bedeutenden Theologen und trotz der ablehnenden Haltung fast der ganzen thomistischen Schule auch Thomas machen. D. untersucht, ob dieser Autoritätsbeweis mit Recht geführt wird. Das Ergebnis seiner sorgfältigen Arbeit ist: Weder um die Hinordnung der menschlichen Natur auf die Wesenschau Gottes als ihr normales Endziel noch um die positive Möglichkeit dieser Schau unabhängig von der Offenbarung zu beweisen, kann man sich mit Recht auf die Autorität des hl. Thomas oder des Scotus, Silvester von Ferrara, Dom. Soto, Gregor de Valencia und Vazquez berufen. Im einzelnen: *Scotus* unterscheidet hier *natürlich* und *übernatürlich* nicht, wie die Thomisten und die heutigen Theologen allgemein, rücksichtlich des Aktes, den die passive Potenz empfängt, sondern rücksichtlich des Agens, das ihr die Form verleiht. Rücksichtlich des empfangenen Aktes stellt er das *naturale* dem *violentum* und dem *neutrum (indifferens)* gegenüber. Darum besagt sein *appetitus naturalis visionis beatificae* durchaus nicht, daß diese Schau das normale Glück des geschaffenen Verstandes sei, wie er denn auch ausdrücklich leugnet, daß die menschliche Vernunft in ihrem gegenwärtigen Zustande die Möglichkeit der beseligenden Anschauung erkennen könne. *Toletus* und *Soto* schließen sich an Scotus an, nur daß letzterer doch einen Beweis für die Möglichkeit versucht, der freilich, wenn als eigentlicher Beweis gedacht, im Widerspruch zu seinen vorhergehenden Ausführungen steht. *Vazquez* mischt hier thomistische Lehren mit skotistischen, so wie er die letzteren versteht; von seinen zwei „Beweisen“ für die Möglichkeit der Gotteschau hält er offensichtlich selbst nicht viel; sie sind verworren und unwirksam. *Ripalda* hat richtig erkannt, daß es sich hier zwischen Skotisten und Thomisten vorwiegend um einen bloßen Wortstreit handelt; in der Sache hält er es mit Scotus, dessen Ausdrucksweise er aber mißbilligt. *Silvester* deutet Thomas: Der Mensch hat einen *appetitus elicitus* nach der Schau Gottes als der ersten Ursache, aber bloß nach Kenntnisnahme der Offenbarung nach der Schau Gottes als des Gegenstandes der übernatürlichen Seligkeit. Für *Dom. Soto*, der sich hier an Scotus hält, ist der *appetitus naturalis visionis Dei* nur das dunkle und bedingte Streben einer *potentia oboedientialis* nach ihrem größtmöglichen Gut; im Zustande der reinen Natur wäre dem Menschen nie der Gedanke gekommen, daß er durch Gottes Gnade für eine höhere als die natürliche Seligkeit bestimmt werden könnte. Wenn die sonstige thomistische Schule unter Führung von *Cajetan* und *Bañez* jedes natürliche Verlangen nach der Gotteschau entschieden verwarf und so die tragfähigste Grundlage einer rationellen Beweisführung für die Möglichkeit der übernatürlichen Seligkeit zerstörte, so blieb sie hierin der Lehre ihres Meisters getreu; denn 1. kann man ohne alle Schwierigkeit annehmen, daß Thomas, wo er gegen die arabischen Philosophen die Anschauung Gottes erörtert (*Summa c. gent.*), dabei die Offenbarung voraussetzt, die auch seine Gegner zuließen; 2. kann er den Ausdruck „*desiderium naturale videndi divinam substantiam*“ nicht im Vollsinn eines *appetitus naturalis* verstanden haben, da er sich sonst aufs ärgste widersprechen würde; 3. nahm Thomas nicht an, daß der menschliche Verstand aus sich allein die Möglichkeit der Gottesschau positiv beweisen könne. —

Unter den Beiträgen zu dieser in den letzten Jahren so oft erörterten Frage nimmt diese Arbeit einen Ehrenplatz ein. L.

425. *T r a n c h o*, A., O. P., Fundamento, naturaleza y valor apológetico del deseo natural de ver a Dios: *CiencTom* 44 (1931 II) 447—468. — Abweichend von der in einer noch nicht abgeschlossenen Artikelserie der gleichen Zeitschrift von seinem Ordensbruder *M. Cuervo* vorgetragenen Meinung vertritt Tr.: Nachdem ihm das Dasein Gottes bewiesen ist, hat der Mensch ein *desiderium naturale elicitum*, die göttliche Wesenheit zu schauen, soweit sie ein *philosophisches supernaturale absolutum quod esse* darstellt, d. h. in ihrem innersten Leben Wesenheit, Dasein und Tätigkeit reell identisch sind; nicht jedoch als *theologisches supernaturale*, d. h. so wie Gott uns sein innerstes Leben geoffenbart hat und wir es im übernatürlichen Glauben erfassen. Für letzteres ein *desiderium naturale* annehmen, wäre ein modernistischer Irrtum. Das natürliche Verlangen beweist nicht seine wirkliche Befriedigung, wohl aber die Möglichkeit einer solchen, und zwar das Vorhandensein einer *potentia oboedientialis* nicht bloß bezüglich des philosophischen Übernatürlichen, sondern auch bezüglich der von der Kirche vorgelegten theologisch übernatürlichen Ordnung. L.

426. *B r u c k m a n n*, W. D., The natural and supernatural end of the intellect: *NewSchol* 5 (1931) 219—233. — Der Mensch kann natürlicherweise keine Ahnung davon haben, daß er für ein seine natürlichen Kräfte gänzlich übersteigendes Ziel bestimmt ist. Auch kann er nicht natürlicherweise erkennen, daß in seinem Verstand eine passive Potentialität zum Schauen des göttlichen Wesens besteht; davon hat er erst durch die Offenbarung etwas erfahren. L.

427. *L a v a u d*, M.-B., Précuseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme? Le cas de Gotescalc: *RevThom* 37 (1932) 71—101. — An Hand der Quellen wird untersucht, ob die von den Zeitgenossen Gottschalks erhobenen Beschuldigungen auf prädestinatianische Häresie berechtigt waren. Eine bestimmte Entscheidung dieser äußerst schwierigen Frage wagt L. nicht zu geben. Möge G.s Gedanke rechtgläubig gewesen sein oder nicht, seine Formeln seien zum wenigsten beunruhigend gewesen. Deren Starre erkläre sich aus seinem engen, höchst einseitigen Geist und seiner eigensinnigen, hartnäckigen Gemütsart. Sein größtes Unglück sei gewesen, daß er es mit Hraban und besonders mit dem „schrecklichen“ Hinkmar zu tun hatte, der, ebenso einseitig und dabei höchst herrschaftig, die Frage stets nur von der anderen Seite ansah. In diesem ungleichen Kampf mußte Gottschalk unterliegen. — Vielleicht werden die in Nr. 428 angezeigten neu entdeckten Schriften Gottschalks ein bestimmteres Urteil über seine Lehre ermöglichen. L.

428. *M o r i n*, G., Gottschalk retrouvé: *RevBénéd* 43 (1931) 303—312. — Bei einem kurzen Aufenthalt in Bern entdeckte M. zufällig, daß Ms 584 der Sammlung Bongars auf fol. 1—142 zunächst einen *Tractatus de trina Deitate* enthält, der sicher ein Werk des Mönches Gottschalk sei, und dann eine Reihe anderer *Opuscula*, die nach M.s fester Überzeugung vom gleichen Verf. stammen. Einige Proben werden mitgeteilt. Es handle sich jedenfalls um Schriften, die G. in seinem letzten Lebensabschnitt als Gefangener in der Abtei Hautvillers verfaßt habe. Dom C. Lambot (Maredsous) bereitet eine kritische Ausgabe des bedeutsamen Fundes vor. Bisher kannte man ja von G. nur die Stücke aus seinen Schriften, die andere, besonders sein schärfster Gegner Hinkmar, ihren Gegenschriften einverleibt haben. Jetzt wird man vermutlich bald in der Lage sein, die so umstrittene Lehre des sächsischen Mönches authentisch festzustellen. L.

429. Lortzing, J., Die Rechtfertigungslehre Luthers im Lichte der Heiligen Schrift (Reformationsgesch. Abhandlungen). gr. 8° (158 S.) Paderborn 1932, Schöningh. M 3.80; geb. M 4.80. — Dies neue Werk des durch ähnliche frühere Schriften bereits rühmlichst bekannten ehemaligen evangelischen Pfarrers weist nach einer kurzen Übersicht über Luthers Rechtfertigungslehre (11–18) zuerst die Schriftwidrigkeit der Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes nach (19–31), um dann die atl. (32–63) und vor allem die ntl. (64–146) Rechtfertigungslehre darzustellen. Jakobus, Petrus, Johannes, die drei ersten Evangelien und besonders eingehend Paulus (103–138) werden als Zeugen verhört. Zum Schluß wird die ntl. Heilslehre noch unter einigen besonderen Rücksichten betrachtet (138–146). Neun kurze Anlagen sind beigegeben (147–156), die u. a. einige bemerkenswerte Beleuchtungen paulinischer Begriffe durch Reitzensteins Mysterienforschung bringen. Aus den Ergebnissen der gründlichen Forschung sei hervorgehoben: Religiöse Vorstellungen wie die von einem bloßen „für gerecht erklärt werden“, von einer „passiven oder zugerechneten Gerechtigkeit“, von einer bloßen Nichtzurechnung der Schuld ohne Ausscheidung des Krankheitsstoffes der Todsünde, von einer Trennung der Heiligung von der Rechtfertigung sind „Fremdkörper“, die die einheitliche Lehre der Bibel nicht in sich dulden kann (141). Das heutige evangelische Christentum steht dem biblischen Lehrbegriff weit näher als dem reformatorischen; der erstere aber ist kein anderer als der der katholischen Kirche (145). Eine weitere Arbeit über die Väterlehre wird angekündigt. — Die Beweisführung ist durchweg zuverlässig und überzeugend. Das biblische Beweismaterial wird in überwältigender Fülle geboten; doch würde wohl die Wirksamkeit noch erhöht, wenn eine sorgfältigere Sichtung vorgenommen würde, die alle Stellen zweifelhafter Deutung ausschiede; z. B. Mt 11, 12, ein Text, dessen Sinn mit den Worten: „Man dringt mit ‚Gewalt‘ ins Himmelreich ein“ (91), schwerlich richtig wiedergegeben wird.

L.

430. Walter, Joh. von, Luther und Melanchthon während des Augsburger Reichstages. 8° (77 S.) Gütersloh 1931, Bertelsmann. M 2.50. — W. bietet zunächst wichtige Einzelheiten aus den dem Reichstage vorausgehenden Beratungen der Reformatoren über die Frage, inwieweit man nachgeben könne. Aus der Geschichte der „Torgauer Artikel“ sucht der Verf. darzutun, Luther sei im Gegensatz zu Melanchthon nicht der Meinung gewesen, daß im Glauben Einigkeit herrsche und nur die Zeremonienfragen umstritten seien. Luther selbst habe sich geäußert: „Ich bin, wie ich immer geschrieben habe, bereit, Ihnen alles nachzugeben, wenn sie uns nur das Evangelium allein frei gestatten“ (19). Die Undiskutierbarkeit der Glaubensartikel war also für ihn der einzige Grund, weshalb er nur über Zeremonienfragen verhandelt wissen wollte. Verschieden war die Stellung Luthers und Melanchthons auch auf dem Reichstag selber: Melanchthon stand in Augsburg mitten im Kampf und war mehr zum Nachgeben geneigt. Luther weile fern auf der Koburg und hielt fester stand. — Es läßt sich trotz der Abschwächung W.s wohl nicht leugnen, daß Melanchthon und seine Freunde bewußt und gewollt Luther so lange ohne Nachricht ließen. Er war doch ihr Führer, den zu unterrichten sie schon Zeit gefunden hätten, wenn sie es gewollt hätten. Gut wird Melanchthons melancholische Seelenlage dargelegt, die ihn immer wieder zu politischem Nachgeben und neuen Verhandlungen drängte, da er sonst das Schlimmste befürchtete, während Luther, jedenfalls am Schluß, nichts davon wissen wollte und durch seine energischen Briefe schließlich auch den Abbruch herbeiführte, nachdem die Duldung gesichert erschien. Einiges wird auch zur Klärung von Luthers

widerspruchsvoller Stellung zur Augustana vorgelegt. Ganz befriedigen kann es jedoch nicht. Vielleicht liegt das daran, daß W. in Luther zu sehr den Gegenpol Melanchthons sieht. Ob Luther nicht — wenigstens zeitweise — zum Verhandeln geneigter war, als W. meint? Dann würde sich auch das teilweise Lob Luthers für die Augustana besser erklären lassen. Weisweiler.

431. Bittremieux, J., *L'institution des sacraments d'après Alexandre de Halès*: EphThLov 9 (1932) 234—251. — Der Artikel ist dogmengeschichtlich belangreich, weil er auf eine in den Lehrbüchern kaum berührte Einsetzungsweise von Sakramenten aufmerksam macht, nämlich auf die Einsetzung durch Andeutung (*insinuatio*), die von der Einsetzung *in genere* scharf unterschieden wird (246 f.). Vgl. übrigens Trid., De Extr. Unct. cap. 1 (Denz. n. 908). B. meint, daß Alexander von Hales neben seiner berühmten Lehre von der Einsetzung der heiligen Firmung durch das Konzil von Meaux (845) auch eine gewisse Einsetzung dieses Sakramentes durch Christus lehre, nämlich die *institutio per insinuationem*, wenn er auch diesen Ausdruck nicht gebraucht. Die Apostel haben die *res sacramenti* gespendet, aber ohne Sakrament: „*ipsi dein confirmabant sine sacramento*“ (243 Anm. 26). Die Apostel setzten im Auftrage Christi die Handauflegung ein, die nach Christi Willen eine *figura*, ein Vorbild des späteren Sakramentes der Firmung sein sollte (241). So hat Christus das Sakrament „*insinuirt*“, ohne noch genau seine sakramentale Gnade anzugeben. Später, im 9. Jahrh., hat dann die Kirche unter besonderer Eingebung des Heiligen Geistes, „*Spiritus Sancti instinctu*“ (247 Anm. 40), die konkrete Materie und Form des Sakramentes bestimmt und es damit eingesetzt. Natürlich handelt es sich hier um die Feststellung des Gedankens Alexanders, nicht um die Feststellung der wirklichen Einsetzungsart. Der Aufsatz ist eine gute Ergänzung zu einem Artikel von Guillaume in Antonianum 2 (1927) 437—468; s. Schol 3 (1928) 302. Deneffe.

432. Goossens, Werner, *Les Origines de l'Eucharistie, Sacrement et Sacrifice*. gr. 8° (XXI u. 390 S.) Gembloux et Paris 1931, Duculot et Beauchesne, belg. Fr 50. — Die Arbeit bildet den 22. Band in der 2. Serie der „*Dissertationes ad gradum magisterii in Facultate Theologica consequendum conscriptae*“, die von der kath. Universität Löwen veröffentlicht werden. Im 1. Teile gibt der Verf. in systematischer Übersicht die neueren Ansichten der unabhängigen Kritik über den Ursprung der Eucharistie als Sakrament (Kp. 1), als Mysterium (Kp. 2) und als Opfer (Kp. 3). Der 2. Teil befaßt sich mit der Eucharistie in den Berichten des N. T. Er handelt von der Echtheit von Lk. 22, 19 f., von dem Rahmen des eucharistischen Ritus (letztes Abendmahl und Ostermahl; Eucharistie und Agape), von dem eucharistischen Ritus selbst, von der Lehre über die Eucharistie im N. T. (Bericht über die Einsetzung des Abendmales; die Eucharistie nach 1 Kor., Hebr. und dem 4. Evang.). Der 3. Teil verteidigt den christlichen Ursprung der Eucharistie, indem er nacheinander die angeblichen Parallelen aus dem Heidentum, besonders aus den Mysterienreligionen, die vielfach behauptete Umformung der Eucharistie in der Urkirche und in den ältesten Liturgien prüft und abschließend zu dem Ergebnis kommt, daß die Eucharistie ausschließlich auf die Einsetzung durch Jesus zurückgeht. Wenn der Verf. auch mit O. Casel O. S. B. die Eucharistie in besonderer Weise als Mysterium betrachten möchte und glaubt, daß gerade diese Rücksicht bei den Verfassern des N. T. im Vordergrund stehe, lehnt er doch ganz entschieden jeden Einfluß von seiten der heidnischen Mysterienreligionen ab. — Wenn die Arbeit auch wohl kaum wesentlich neue Erkenntnisse bietet, ist sie

dennoch sehr zu begrüßen. Ihr Wert liegt vor allem in der Fülle des verarbeiteten Stoffes sowie in der klaren Anordnung. Sie gibt ein möglichst vollständiges Bild von dem gegenwärtigen Stand der exegesischen und religionsgeschichtlichen Forschung, soweit sie den Ursprung der Eucharistie betreffen, mit einer reichhaltigen Bibliographie, vor allem auch deutscher Werke. Damit bildet sie zugleich einen Abriß der Geschichte der biblischen Studien im letzten Vierteljahrhundert und einen wertvollen Beitrag zur Dogmengeschichte. Dieser Wert bleibt bestehen, auch wenn mancher dem Verf. in Einzelfragen wohl nicht schlechthin beipflichten wird, so z. B., daß der hl. Paulus 1 Kor. 11, 20—34 nicht bloß gegen den Mißbrauch bei den liturgischen Mahlzeiten, sondern gegen diese selbst auftrete (139 ff.), oder daß das Brotdenken Apg. 2, 42 46 und 20, 7 11 von der eucharistischen Feier zu verstehen sei (172). Vor allem aber wird mancher Bedenken haben, das „Mysterium“ als von der vergleichenden Religionswissenschaft hinreichend bestimmten Kulttyp „sui generis“ (247) auf die Eucharistie anzuwenden.

Brinkmann.

433. Engberg ding, H., O. S. B., Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe (Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen. Hrsg. von der Benediktinerabtei S. Joseph Coesfeld, Heft 1). gr. 8° (LXXXIX u. 89 S.) Münster in Westf. 1931, Aschendorff, M 9.— Das nächste Ziel dieses neuen, sehr begrüßenswerten Unternehmens ist eingangs angegeben mit den Worten: „Die ‚Theologie des christlichen Ostens‘ sucht in bescheidenem Rahmen und in freier Folge wissenschaftliche Arbeiten zu vereinigen, die unsere Erkenntnis des christlichen Ostens, insbesondere auch der russischen Kirche, zu fördern geeignet sind.“ So hoffen die Herausgeber, auch dem großen praktischen Ziele, der Wiedervereinigung der Schismatiker mit der Mutterkirche, zu dienen. Dieses erste Heft empfiehlt sich durch sorgfältige Handhabung der wissenschaftlichen Methode, die es mit Eifer und Gewissenhaftigkeit auf ein kleines, aber wichtiges Stück der Basileiosliturgie, nämlich auf das eucharistische Hochgebet, das ungefähr unserer Präfation entspricht, anwendet. Von diesem Hochgebet gibt es vier verschiedene Hauptformen, deren griechischer Text hergestellt und bewertet wird. Beziiglich des Alters der einzelnen Formen kommt der Verf. zu dem Schluß, daß entgegen der vielfach vertretenen Annahme der kürzere Text der älteste ist. Basilus ist nicht sein Schöpfer, er hat ihn bearbeitet und aufgefüllt (LXXXIV). Für die vergleichende liturgiegeschichtliche Forschung dürfte die Arbeit richtungweisend sein.

Deneffe.

434. Brinktrine, J., Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen. 8° (288 S.) Paderborn 1931, Schöningh, M 5.—; Gzl. M 6.50.— Das auf umfassenden positiven Studien aufgebaute Buch ist seinem Hauptinhalt nach eine liturgische und liturgiegeschichtliche Erklärung der einzelnen Gebete und Handlungen der römischen Messe von den Vorbereitungsgebeten (Akzeß) an bis zu den Gebeten nach der Messe und den „Rezeßgebeten“. Dem Dogmatiker kann das Werk Dienste leisten besonders durch die geschichtlichen Nachweise über das Aufkommen und die Weiterentwicklung der einzelnen Teile. Auf die verschiedenen Opfertheorien näher einzugehen, lag dem Verf. fern. Dagegen weist er auf die dogmatische Bedeutung einzelner Gebete oder Handlungen hin. Sehr ansprechend ist der Nachweis, daß die Wandlung im ganzen kunstvollen Aufbau der römischen Messe den Mittelpunkt bildet. Gute Register sind beigegeben. Nicht teilen kann ich die Auffassung des Verf., daß Didache c. 9 f. nur von einer religiösen Mahlfeier und nicht von der Eucharistie rede (15). Die Be-

zeichnung der bei diesem Mahl vorgesetzten Speise als „das Heilige“ kann sich doch nicht gut auf die Speisen einer einfachen religiösen Mahlfeier beziehen, auch abgesehen davon, daß gesagt wird, nur Getaufte dürfen von dieser Eucharistie essen. Bei der Erwähnung der „Statio“ (61 f.) hätte wohl mit Nutzen auf H. Grisar, *Das Missale im Lichte Röm. Stadtgeschichte: Stationen, Perikopen, Gebräuche* (Freiburg 1925) verwiesen werden können. Das Wort „opfern“ ist wohl schwerlich (mit Kluge) von *operari* abzuleiten (139). Nach Grimm 7, 1305 ist es „entlehnt aus lat. offerre“.

D.

435. Brinktrine, J., *Sacramentarium Rossianum* Cod. Ross. Lat. 204. Mit 3 Tafeln. (RömQschr. 25. Supplementheft.) Lex.-80 (IV u. 210 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. M 12.— Eine ausgezeichnete Edition des *Sakramentarium Rossianum* nach Cod. Ross. 204 der Vatik. Bibliothek. Von den Gebetsformularen, die sich auch sonst nachweisen lassen, sind nur die Initien angegeben, während Kanon, Gloria und Credo ganz gedruckt sind wie auch die neuen anderen Formulare. Eine eingehende Beschreibung der Hs ist beigefügt. Mit Silva-Tarouca und Mohlberg nimmt der Verf. als Schriftheimat des Sakramentars Nieder-Altaich an; als wahrscheinlichen Schreiber bezeichnet er Abt Ellinger von Tegernsee (c. 1050). Als Ursprungsort erscheint Rom. Aus den einleitenden Bemerkungen über Aufbau, Quellen und Charakter des Sakramentars ist die genaue Darlegung des gelasianischen und gregorianischen Teiles hervorzuheben. Darüber hinaus sind aber auch Teile vorhanden, die in keiner dieser beiden Vorlagen waren. Als Ergebnis dieser Untersuchung scheint es dem Verf., der jedoch eine definitive Antwort noch nicht geben will, mit Baumstark, daß das vorliegende Sakramentar zur Gruppe der Gelasiana zu rechnen ist, aber in manchen Teilen dem Gregorianum angeglichen wurde. Durch eine genaue und feine Untersuchung stellt B. fest, daß das dem späteren Überarbeiter vorliegende Gregorianum ein vorhadrianisches war und etwa der Zeit von 610—628 entstammt. Zweifellos ist somit die bedeutende Stellung des Rossianum erneut bewiesen. Daher ist es schade, daß die Ungunst der Zeit nicht den vollen Abdruck gestattete.

Weisweiler.

436. Niesel, Wilhelm, *Calvins Lehre vom Abendmahl* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 3. Reihe Bd. 3), gr. 8° (VII u. 106 S.) München 1930, Kaiser. M 3.20; geb. M 4.20. — Gegen Beckmann, *Vom Sakrament bei Calvin* (vgl. Schol 2 [1927] 307 f.), der die Eucharistielehre Kalvins durch Vergleich mit der Lehre Augustins finden wollte, sucht N. sie durch den Gegen- satz zum Luthertum, besonders zu Westphal, herauszustellen. Damit entgeht er ohne Zweifel der Gefahr, der Beckmann erlegen ist, überall Ähnlichkeiten zu sehen. N. legt seiner Arbeit vor allem Kalvins letzte Entgegnung gegen Westphal und die neue Ausgabe von 1559 der *Institutiones* zugrunde. Das Ergebnis deckt sich wesentlich mit dem Wernles (Der evangelische Glaube. III. Kalvin 105 ff.): Kalvin lehrt eine wahre Realpräsenz. Aber sie besteht nicht wie im Luther- tum in der räumlichen Gegenwart Christi im Brote, sondern nur im gleichzeitigen Empfangen von Brot und Christi Gegenwart: „Nach den Lutheranern bedeutet sie ein räumliches Bezugensein von Leib und Blut Christi auf Brot und Wein, nach Kalvin nur dies, daß der Gläubige auch Leib und Blut Christi empfängt, wenn er Brot und Wein erhält“ (67). Brot und Verheißungsworte zusammen bezeugen dem gläubigen Empfänger, daß der Heilige Geist ihn mit Christus verbindet. Eine *manducatio indignorum* ist somit ausgeschlossen, weil nur der Gläubige beim Empfange vom Heiligen Geist mit Christus verbunden wird. Einen der letzten Gründe für diese Lehre Kalvins

sieht N. in dessen Kampf gegen die Christologie des Luthertums, das Gottheit und Menschheit Christi eutykianisch ineinander gemischt habe. Dadurch sei es zur Ubiquitätslehre für Christi Menschheit gelangt. So habe man Christus auch im Brote räumlich gegenwärtig gedacht. Nach Kalvin aber ist Christi Leib nur im Himmel und bleibt dort. Aus den Einzelergebnissen der Untersuchung möchte ich noch besonders die verschiedene Verwendung des Substanzbegriffes bei Kalvin hervorheben (50 f.). Größere Bedenken aber löst mir die Bemerkung aus, daß Kalvin seine starke Widerlegung der Ubiquitätslehre in der ersten *Institutio* gegen zeitgenössische Katholiken gerichtet habe. Daß Katholiken die Ubiquitätslehre damals angenommen haben sollen, dafür fehlt jeder zeitgenössische Beleg. Es wird sich also eher um einen Rückzug Kalvins handeln, wenn er später behauptet, daß er damals nicht gegen das Luthertum geschrieben habe. W.

437. Dom, H., Zum Problem der Höllenstrafen: ThQschr 112 (1931) 320—349. — Der Verf. schließt sich den wenigen Theologen an, die das Feuer der Hölle nicht als wirkliches Feuer auffassen möchten. Jedoch will er es auch nicht als Metapher für bloße Gewissensbisse oder Trauer über die Sünde gelten lassen. Er hat vielmehr eine eigene originelle Deutung. Die Strafe der Sinne für die Verdammten ist „wahre, tiefste Schmerzempfindung“ (340), verursacht durch die erkannte Spannung zwischen dem von Gott gewollten natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheitszustand einerseits und dem wirklichen verewigten Ständenzustand anderseits (338 ff.). „Die Ursache dieses Leidens [ist] nicht der Einfluß eines geschaffenen Züchtigungsmittels, sondern nur der Verlust der übernatürlichen Vollendung und damit Gottes. Die Empfindungsstrafe ist nur die volle Auswirkung der Strafe des Verlustes“ (340). — Der Gedanke ist nicht übel; zugleich zeigt er die natürliche Auswirkung der Sünde und die immanente Gerechtigkeit der Strafe. Der Verdammte wird auch unter der genannten Spannung leiden. Aber trotzdem wird wohl auch in Zukunft die Mehrzahl der Theologen an der Lehre vom wirklichen Feuer der Hölle festhalten, und sie haben dazu gute Gründe. Der Verf. hofft durch seine Deutung das Dogma von der Hölle „für das moderne Denken“ (320) annehmbarer zu machen. Gewiß, wir sollen auch „den modernen Menschen“ für Christus gewinnen. Aber müßte man ihn nicht eher zu einer demütigen Gesinnung erziehen, daß er bereit ist, alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat und seine Kirche zu glauben vorstellt? Dabei könnte er belehrt werden, daß manche Schwierigkeiten nur Scheinschwierigkeiten sind, die sich auflösen nach *Vaticanum* sess. 3, cap. 4 (Denz. n. 1797). Deneffe.

438. Will, Josef, S. J., Die Katholische Aktion. Biblische und dogmatische Grundlagen. 8° (130 S.) München (1932), Verlag der Salesianer. M 1.—; geb. M 1.50. — Die zuerst in der Festschrift „75 Jahre Stella Matutina“ gedruckte und in unserer Besprechung der selben bereits lobend erwähnte gründliche Arbeit (s. Schol 7 [1932] 96) ist inzwischen auf besonderen Wunsch des Heiligen Vaters in italienischer Übersetzung erschienen. Hier liegt nun eine erweiterte deutsche Ausgabe vor, die in dieser Gestalt allen leicht zugänglich ist. Hinzugekommen ist in dem Kapitel „Dogmatische Grundlagen“ eine längere geschichtliche Ausführung über die überlieferte Lehre der Väter und Theologen (64—78); ferner Anhang I: Pius XI. über die Katholische Aktion (118—127), und Anhang II: Das wichtigste Schrifttum (128 f.). Das zeitgemäße Werk verdient die weiteste Verbreitung. — Zur Ergänzung vgl. vom selben Verf. Geist und Organisation. Gedanken zur Katholischen Aktion: ThPrQschr 85 (1932) 490—500. Lange.

5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

439. Keil, E., Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern. gr. 8° (200 S.) Dresden 1931, Ungelenk. M 6.— Die Darstellung gründet vorwiegend, stellenweise fast ausschließlich, auf den Predigten Bertholds von Regensburg. Von den zwei Hauptteilen befaßt sich der erste mit den allgemeinen grundlegenden Begriffen und Leitsätzen der Sittlichkeit, enthält aber schon manches, was heute der speziellen Sittenlehre oder der Pastoraltheologie zugewiesen wird. Der zweite Hauptteil behandelt die sozialethischen Beziehungen von Sitte und Sittlichkeit: in der Familie, in der Gesellschaft (Sittlichkeit der „Stände“), im Staat, in der Kirchengemeinschaft. — Eine reiche Fülle von Predigttexten (jedesmal nur kurze Abschnitte oder bloß einzelne Sätze) bringt den Leser unmittelbar mit der Quelle in Verbindung. Die Zwischensätze oder -abschnitte des Verf. stellen meist Thesen dar, die durch die Quellentexte ihre Belege und Beweise erhalten. Eine Darstellungsform, die ihre Vorteile hat, aber anderseits das Lesen erschwert. Im allgemeinen ist die Darstellung sachlich und der Gedanke der Quelle richtig erfaßt und wiedergegeben. — Für das Ziel der Arbeit dürfte aber die Unterlage, auf der sie aufbaut, nicht ausreichen; die Arbeit müßte auf breiterer Grundlage angelegt werden. An Quellmaterial hierzu fehlt es ja nicht. Auch die Wertung der Quellen wäre zu vervollständigen. Sollte die Arbeit nur wiedergeben, was die benutzten Quellen über Sitte und Sittlichkeit gesagt haben, so mag die Art, wie der Verf. sie handhabt, hingehen. Sollte aber auf Grund dieser Quellen ein Bild der Sitte und Sittlichkeit gezeichnet werden, wie sie wirklich im Volke lebte und war, so mußte eine kritische Würdigung und Scheidung beigelegt werden. Prediger heben das Fehlerhafte hervor, betonen es einseitig und lassen das Gute zurücktreten. Diese rhetorisch verständliche Sittenschilderung muß vom Historiker auch rhetorisch gewürdigt werden; will er solche Darstellungen als geschichtliche Quellen für die Darstellung der wirklich vorhandenen Sitte und Sittlichkeit einer Zeit verwenden, so muß er die Einseitigkeiten durch Verwertung anderer Quellen richtigstellen. — Was der Verf. im Vorwort, in der Einleitung und in der Schlußbemerkung über die deutschen Prediger und Predigten als Vorläufer der „Reformation“ sagt, ist aus seiner persönlichen Einstellung und Überzeugung heraus verständlich oder selbstverständlich, entspricht aber nicht der historischen Wahrheit. Der Verf. übersieht, daß der Kampf gegen die Mißbräuche in der Kirche, gegen das vielfach ganz unchristliche Leben im hohen und niedern Klerus keineswegs auf Deutschland beschränkt war oder von da seinen Anfang und Ausgang nahm; er übersieht, daß die Mißbräuche nicht im Einklang mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre standen, noch aus ihr gefolgt werden konnten, sondern im schroffsten Gegensatz zu ihr sich befanden, und daß zu einer Reformation die Prediger nichts anderes taten und zu tun brauchten, als auf die Lehre der katholischen Kirche hinzuweisen und ihre Beobachtung zu fordern. Nicht in der Trennung von der Kirche sahen sie das Heil und konnten sie es sehen, sondern in der Selbstbesinnung und Wiederbelebung des Eigenlebens. Es ist dem Verf. die Erkenntnis nicht aufgegangen, daß die Überwindung der von den Predigern gerügten Schäden, die innere Reformation der Kirche, tatsächlich von innen heraus erfolgt ist, nicht durch die äußere Spaltung und Trennung des 16. Jahrhunderts. Dies Grundgesetz, das sich in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche zeigt mit dem abwechselnden Aufstieg und Niedergang von Sitte und Sittlichkeit der

Menschen, die in der Kirche sind; das Grundgesetz, daß der Verfall im Abweichen von der wahren Lehre der Kirche, daß die Wiederbelebung in der Rückkehr zu ihr liegt, und zwar in der Rückkehr, die sie aus eigener gottgegebener Lebenskraft vollzieht; und daß anderseits die Trennung von der Kirche nicht Trennung von den Armseligkeiten und Lastern der Menschen ist, sondern Trennung von unversiegbaren Quellen des Lebens: dies Grundgesetz ist dem Verf. unbekannt geblieben.

Hürth.

440. *Vermersch, A., S. J., De causalitate per se et per accidens, seu directa et indirecta: PeriodMorCanLit 21 (1932) 101*—116**. — Die Ausdrücke „causa per se“ und „causa per accidens“ kommen in einem doppelten Sinn vor. Einmal bezeichnet „c. p. se“ das, was, posita causa, für gewöhnlich, „c. p. accidens“, das, was selten eintritt; ein anderes Mal bedeutet „c. p. se“, was der Handelnde bezweckt bzw. was er als aus der Natur seiner verursachenden Tätigkeit folgend voraus sieht, „c. p. accidens“ das, was gegen die (sei es auf ein Mittel, sei es auf den Endzweck gerichtete) Absicht infolge des Dazwischenretrens einer zweiten Ursache, deren Tätigwerden und Sichgeltendmachen der Handelnde nicht ausschalten kann, eintritt. Die Tätigkeit dieser zweiten Ursache kann zeitlich lange vor der eigenen Tätigkeit liegen. Jede „causalitas per accidens“ (gleichgültig, ob im ersten oder zweiten Sinn verstanden) setzt das ungewollte Zusammentreffen zweier Ursachen voraus. Da in einem solchen Fall der effectus per accidens in keiner Weise gewollt ist, weder als Zweck noch als Mittel, ist der Akt wegen des effectus p. accid. nicht aus seiner Natur verboten; ein allgemeines und unbedingtes positives Verbot läßt sich nicht beweisen; es muß deshalb eine solche Betätigung, wenn entsprechend gewichtige Gründe vorliegen, als erlaubt bezeichnet werden. V. nennt das Verhalten des Handelnden rücksichtlich des „effectus (malus) per accidens“ eine „permissio activa“. Eine treffende und kurze Formulierung des Tatbestandes; aber noch nicht seine psychologische und moraltheologische Erklärung. Auch bei dieser „permissio activa“ ist der effectus malus non intentus (sagen wir der Tod der Frucht bei Wegnahme des krebskranken Uterus) ein bewußt bewirkter Erfolg (in diesem Sinn auch eine gewollt gewirkte, eine freiwillige, wenn auch indirekte Abtreibung); er ist nicht ein (sei es als Endzweck, sei es als Mittel) beabsichtigter Erfolg. Das sind einfache Gegebenheiten; aber jetzt erst beginnt das Problem: „Warum wird der vorausgesehene, durch das eigene freie Tun bewußt bewirkte (oft in den gegebenen Umständen mit Naturnotwendigkeit aus dem eigenen Tun sich ergebende) Erfolg dem Menschen nicht als in der freigesetzten Ursache „gewollt“ (nicht: als in sich gewollt; was den psychologischen Tatsachen widerspricht) notwendig zugerechnet? — Die Darlegungen V.s zeigen meines Erachtens nur, daß der betreffende Erfolg nicht „beabsichtigt“; sie sagen zwar, aber sie zeigen nicht, daß er überhaupt nicht, also auch nicht im Wollen der Ursach-Handlung „frei gewollt“ und damit „zurechenbar“ ist, ja sein muß.

H.

441. *Fabregas, M. S., S. J., Licetne consulere minus malum? PeriodMorCanLit 21 (1932) 57*—74**. — Über die Veranlassung des Artikels s. Schol 7 (1932) 309 n. 201. Zuerst wird der Hauptbeweis der Gegenseite, die die Erlaubtheit einfach hin in Abrede stellt, als nicht zwingend zurückgewiesen; alsdann wird positiv die Erlaubtheit (servatis certis condicibus) dargelegt. Beachtenswert ist die Bemerkung des Verf., daß der, der das „minus malum“ bewußt und frei tut, notwendig immer ein „malum“ will und vollbringt; der-

jenige aber, der es anrät, bloß die „diminutio mali“ wollen und anstreben kann, ohne das „malum diminutum“ zu wünschen und anzuraten.

H.

442. *Allers, R. d.*, Schuld und Krankheit: Schweizerische Rundschau 32 (1932) 234—247 349—364. — Das Verwoben- und Verbundensein von Schuld und Krankheit in der objektiven Ordnung und in der Vorstellungswelt der Menschen ist eines der schwierigsten und tiefstgreifenden Probleme. Die beiden Artikel bieten hier viel Anregendes und Wissenswertes. Von dem eigentlichen Schulderlebnis, heißt es, lassen sich „ohne weiteres drei Momente ablesen: das Moment der Gewissensangst, das Moment der Rechtsübertretung, d. h. aber das in diesem Erlebnis aufscheinende Wissen um innerlich verpflichtendes Recht, und das Moment des Sühnebedürfnisses“ (241). Sie sollen im einzelnen behandelt und darauf untersucht werden, „was denn in ihnen sich als Wesen und als Sinn des Schulderlebnisses kundgebe“. — Nicht in allen Einzelheiten und Gedankengängen kann man dem Verf. recht geben; an einzelnen Stellen müßte meines Erachtens klarer geschieden werden zwischen der unmittelbar geschauten Bewußtseinsgegebenheit und deren gedanklicher und sprachlicher Fassung. Der innere Vorgang des echten Schulderlebnisses ist nach der Seite seiner unmittelbaren Innenschau, man möchte sagen, „unendlich einfacher und klarer“, als es die anregenden und geistvollen Ausführungen des Verf. vermuten lassen. Indes gilt wohl auch hier: ein Kind kann es zwar schauen, aber der Gelehrte kann es nicht fassen in Begriffe und Worte.

H.

443. *Goreux, P., S. J.*, *L'aumône et le régime des biens*: NouvRevTh 59 (1932) 117—131 240—254. — Es handelt sich um die Frage, was Thomas v. Aquin über die Verpflichtung, den Überfluss den Bedürftigen zukommen zu lassen, lehrt. Nachdem der Unterschied zwischen bona vitae necessaria und statui necessaria und damit der Begriff der „bona superflua“ festgestellt ist, wird die These aufgestellt, daß Thomas zwei voneinander unabhängige Quellen für die Verpflichtung der Hingabe des Überflusses (nicht des einen wie des anderen in gleicher Weise) aufstellt, die eine auf Seiten des Gebenden (hier ist es die Tatsache des Überflusses in Verbindung mit der Naturbestimmung der Güter, den Bedürfnissen der Menschen zu dienen), die andere auf Seiten des Empfängers (dessen Notlage). Die Späteren haben diese nach Thomas voneinander unabhängigen Quellen miteinander verbunden und eine Verpflichtung zur Abgabe des Überflusses nur gelten lassen wollen, wenn gleichzeitig beide Gründe vorliegen: Überfluss auf der einen und Not auf der anderen Seite. — Der Titel der Verpflichtung ist Liebe und Gerechtigkeit; Gerechtigkeit im Sinne der Iustitia legalis (heute würde man sagen: socialis), soweit die Verpflichtung aufbaut auf der bloßen Tatsache des Überflusses ex parte dantis. — Der erste Artikel behandelt die Lehre des hl. Thomas, der zweite die Interpretation dieser Lehre in der späteren theologischen Überlieferung.

H.

444. *Adam, A. ug.*, Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. Zweite, erweit. Aufl. 8° (55 S.) Straubing 1932, Ortolf und Walther. M 1.20. — Die Erweiterungen dieser 2. Aufl. sind nicht wesentlicher Natur und bieten keine Veranlassung, die bezüglich der 1. Aufl. geäußerte Stellungnahme zu modifizieren; es sei deshalb auf das früher Gesagte verwiesen (Schol 6 [1931] 633). — An zwei Stellen wird die Stellungnahme der Schol angeführt (23 und 41); beide Male sachlich unrichtig. In der Besprechung wurde nicht die „gerügte Gleichsetzung von Sitt-

lichkeit und Keuschheit für berechtigt erklärt“ (23), sondern es wurde betont, daß *sachlich* eine solche Gleichsetzung von den betreffenden Autoren gar nicht behauptet werde, so sehr die sprachliche Formulierung dies auch zu sagen scheine; daß ihre Äußerungen sachlich vielmehr (trotz der falschen Ausdrucksweise) nur die Feststellung seien, daß für viele die Entscheidung für ihr Glaubens- und Gnadenleben tatsächlich auf dem Gebiet der Castitas gelegen sei. Theoretisch und praktisch ist die Liebe die Hauptsache; aber sehr viele Menschen scheitern nicht erst an dieser Hauptsache, sondern kommen schon ein weites Stück vorher an der Nicht-Hauptsache „Castitas“ zu Fall und gehen hier zugrunde. Das besagt keinen Dualismus in der Sittenlehre, sondern ist Wiedergabe einer ganz augenscheinlichen Wirklichkeit, die jene Autoren in die vom Verf. gerügte, sprachlich falsche Formulierung gekleidet haben. — Noch abwegiger ist die Bemerkung auf S. 41. In Frage steht nicht, ob man die vermeintliche Gleichstellung von Castitas und Caritas, oder sogar den Primat der Castitas vor der Caritas, aufrechterhalten und weiter behaupten soll, nur um jeder Laxheit auf dem Sexualgebiet „einen möglichst massiven Riegel vorzuschieben“. Das mutet niemand dem Verf. zu. In Frage steht, ob diese vermeintliche und vom Verf. behauptete Gleichstellung überhaupt vorliegt; ob die sprachlich ungenauen oder irrgen Fassungen nach der Ansicht und Absicht der zitierten Autoren wirklich eine solche Gleichstellung von Keuschheit und Sittlichkeit, eine sachliche Erhebung der Castitas über die Caritas aussagen. Es ist die *historische*, nicht die *theologische* Wahrheit, der der Verf. in seiner Schrift nicht gerecht wird. Eine wissenschaftliche Studie, die mit Quellen-texten das Vorhandensein einer bestimmten Anschauung nachweisen will, muß die Texte im Zusammenhang der Darstellung und im Zusammenhang der sonst in dem zitierten Werk ausgesprochenen oder anderswoher feststehenden Lehren und Grundsätze der betreffenden Autoren lesen und deuten, nicht aber sich damit begnügen, den grammatischen Sinn einer Einzelstelle oder einer Reihe solcher ohne Zusammenhang vorzulegen, und daraus sich den Sinn als sensus autoris herauszukonstruieren, den man gern mit guten dogmatischen Argumenten widerlegen möchte. Die Widerlegung mag glänzend gelingen. Aber es ist nicht die Widerlegung des Autors, sondern die der eigenen nicht bewiesenen Deutung des Autors. Hier, im Mangel an historischer Treue und im Mangel an historischem und textkritischem Sinn, liegt die Schwäche der Studie, nicht im Verfechten einer dogmatisch richtigen Lehre. Es genüge — um wenigstens ein Beispiel für die mangelhafte Würdigung der Quellen durch den Verf. anzuführen — auf das über Hunolt S. 31 Anm. 34 Gesagte zu verweisen. Schlägt man den Text nach und liest den inkriminierten Satz im Zusammenhang, so findet man, daß er gar nicht den Sinn einer *sachlichen* Gleichstellung von Verleugnung des Glaubens, Abgötterei mit „unkeuscher Liebe“ hat; Hunolt führt a. a. O. aus, daß unter gewisser Rücksicht die Sünde der Unkeuschheit schlimmer sei als die Sünde der Glaubensverleugnung, rücksichtlich ihrer Quelle, der Niedrigkeit der Gesinnung, der Folgen usw. Die Sünden in sich, genommen nach ihrer spezifischen Natur, werden nicht miteinander verglichen. Zudem steht in derselben Predigt am Schluß mit klaren Worten, daß das größte Gebot das der Liebe ist; also nicht das der Keuschheit. Also die These des Verf. — Ebenso am bloßen Wort haftend und die wahre Seele des Autors vernachlässigend ist (S. 23) die Deutung der Stellen aus A. v. Doß, „Die Perle der Tugenden“. — Wenn der Verf. das S. 41 für sich emphatisch in Anspruch genommene Wort „Amicus Plato, magis amica veritas“ auch

auf sein Verhältnis zur historisch richtigen Deutung der Quellen anwendet, so wird bald keine Meinungsverschiedenheit mehr bestehen.
H.

445. Janssen, A., *Het geneeskundig onderzoek voor het huwelijc.* gr. 8° (234 S.) Leuven 1932, De Vlaamsche Drukkerij. *Gld 3.* — Der Verf. behandelt die Frage der ärztlichen Untersuchung vor der Ehe und für die Ehe. Nach einer kurzen Darlegung der Vererbungserscheinungen und nach einer ziemlich ausführlichen geschichtlich-statistischen Übersicht über die die Gesundheit der Nachkommenschaft betreffenden Ehegesetze verschiedener Zeiten und Länder geht er zu seinen Hauptaufstellungen über. Es sind folgende: 1. Die Einführung einer staatsgesetzlichen Verpflichtung zur vorehelichen ärztlichen Untersuchung, verbunden mit Eheverbot für diejenigen, bei denen die Untersuchung ungünstig ausfällt, ist abzulehnen. 2. Auch die Einführung einer solchen gesetzlichen Verpflichtung ohne Eheverbot ist nicht zu billigen. 3. Wünschenswert und empfehlenswert wäre die Einführung der allgemeinen Sitte, daß die Brautleute sich vor der Ehe, oder besser vor der Verlobung, einer ärztlichen Untersuchung unterzögen und sich den Befund gegenseitig mitteilten. Sechs oder sieben Gründe für die Übernahme einer solchen Untersuchung bringt der Verf. vor (191), und er spricht dabei sogar von Verpflichtung, was wohl mit einer gewissen Einschränkung zu verstehen ist. Er kann sich auch auf das Hirtenschreiben der belgischen Bischöfe vom 2. Febr. 1931 berufen, worin die Sätze vorkommen: „Um der allerersten Forderungen der Ehrlichkeit willen sollen die zukünftigen Eheleute einander nicht nur ihren Vermögensstand und ihre Verhältnisse mitteilen, sondern gegebenenfalls auch ihre geheimen Gebrechen und die Gefahren, die ihre Gesundheit bedrohen könnten. Diesbezüglich wurde der öffentlichen belgischen Meinung die Frage der vorehelichen ärztlichen Untersuchung vorgelegt. Junge Leute, die gesonnen sind, zu heiraten, tun sehr gut daran, einen gewissenhaften Arzt zu befragen, am besten, ehe sie sich einer bestimmten Person gegenüber binden. Anderseits legen wir Wert darauf, zu erklären, daß wir unter keinem Vorwand eine gesetzliche Verpflichtung zu einer solchen Untersuchung würden gutheißen können, selbst wenn kein bürgerliches Eheverbot daraus folgen würde“ (108). Das Buch ist gleichsam ein Kommentar zu dieser Stelle des Hirtenbriefes.

Deneffe.

446. Creusen, J., *Le commandement de la pureté: Revue des Communautés religieuses* 8 (1932) 47—64. — Zweck des Artikels ist, den Inhalt des Gebotes der Keuschheit nach der grundsätzlichen Seite klar, aber ohne die gebührende Zurückhaltung und Vornehmheit zu verletzen, darzulegen und so dem Seelsorger und Erzieher seine schwierige Aufgabe zu erleichtern. Behandelt werden: I. *Notions et principes*, II. *Applications*. Die Ausführungen sind nach der sachlichen Seite wie nach der Seite der sprachlichen Fassung sehr gut. — 447. Einem ähnlichen Zweck dient die knappe systematische Übersicht von L. Honoré, S. J., „*La chasteté*“ (*Essai de Théologie pastorale*) in *NouvRevTh* 59 (1932) 524—537.

Hürth.

448. Creusen, J., S. J., *L'Onanisme conjugal*: *NouvRevTh* 59 (1932) 132—142 305—323 403—410. — Eine vorzügliche Arbeit. Der erste Artikel bietet die Lehre des *Magisterium eccl. ordinarium*; der zweite befaßt sich mit der Frage nach dem Kern und eigentlichen Wesen des Onanismus und nach der *ratio formalis* seiner innern Widersittlichkeit; der dritte erörtert die Erlaubtheit bzw. Unerlaubtheit der Mitwirkung zum Onanismus. Es gibt wenige Arbeiten, in denen mit gleicher Klarheit, Gründlichkeit und Kürze die schwierige Frage über

das Wesen des Onanismus coniugalis behandelt wird. Meinungsverschiedenheiten in Nebensachen kommen gegenüber der ausgezeichneten Behandlung der Hauptfrage nicht in Betracht. H.

449. Smulders, J. N. J., Periodische Enthaltung in der Ehe. Methode: Ogino-Knaus. 8° (XX u. 134 S.). 3. unveränderte = 2. erweiterte Aufl. Regensburg 1932, Manz. M 3.50. — Die Erweiterungen gegenüber der 1. Aufl. sind un wesentlich für die theoretische wie praktische Bedeutung der in Frage stehenden Theorie. Es sei darum auf das im laufenden Jahrgang bereits Gesagte verwiesen (Schol 7 [1932] 313). — Trotz der Bemerkung des Verf. auf S. 102 f. kann ich die in der früheren Besprechung vorgebrachte Warnung nur wiederholen: die Theorie Knaus-Ogino hat bez. des Endresultates, d. h. bez. der behaupteten Sicherheit des Nichteintretens der Empfängnis, eine „beachtenswerte Wahrscheinlichkeit“, aber nach dem jetzigen Stand der Forschung „keine Sicherheit“, wie der Arzt Sm. behauptet. Sm. hat recht, wenn er sagt, diese Frage nach der Sicherheit der Theorie sei keine theologische, sondern eine biologische und medizinische; darum sei hierfür nicht der Theolog, sondern der Mediziner zuständig. Aber er übersieht dabei, daß ein Mediziner und sein noch so schätzenswertes Wissen nicht die medizinische Wissenschaft oder der Mediziner ist, der als der Repräsentant dieser Wissenschaft einfach hin auftreten könnte. Bevor der von Sm. a. a. O. zitierte Artikel geschrieben wurde, ist an eine Reihe namhafter Biologen und Gynäkologen im In- und Ausland die Frage gerichtet und später noch einmal wiederholt worden, ob das behauptete Endresultat der Knaus-Ogino-Theorie, und insbesondere ob das für alle Warmblüter mit Skrotalhoden behauptete allgemeine biologische Gesetz über die auf wenige Tage beschränkte aktive bzw. passive Befruchtungsfähigkeit der Keimzellen nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft als „wissenschaftlich sicher“ bezeichnet werden könne. Die übereinstimmende Antwort lautete (bei aller Anerkennung verschiedener Einzelergebnisse und Gesetzmäßigkeiten) verneinend; eine „Sicherheit“ könne nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft nicht behauptet werden. Auf Grund solcher Information war und ist eine Warnung vor Übertreibung berechtigt. — Was Sm. sodann über Zuständigkeit des Arztes bez. der Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Verkehrs bei unbedingt wehrender medizinischer Indikation (sichere schwerste Lebensgefährdung der Mutter im Falle einer Schwangerschaft) sagt, beruht auf Verkennung des Fragepunktes und ist unrichtig. — Der „Arzt“ ist zuständig, um das konkrete Gefahrenmoment abzuschätzen; die darauf sich gründende Gewissensfrage der sittlichen Erlaubtheit ist keine medizinische. H.

450. Niedermeyer, A., Zur Frage der „periodischen Enthaltung in der Ehe“: Pastor Bonus 43 (1932) 200—218. — Die Arbeit empfiehlt sich durch ruhige Sachlichkeit und vornehme Selbstbeherrschung. Es muß begrüßt werden, daß hier ein Frauenarzt sich mit den etwas gar zu apodiktischen und selbstsicheren Ausführungen der bekannten Smuldersschen Schrift vom ärztlichen Standpunkt aus auseinandersetzt. N. antwortet an erster Stelle auf die übertriebenen und stellenweise direkt unrichtigen Angriffe, die Smulders gegen die Schrift des Verf. (s. Schol 6 [1931] 314 n. 246) gerichtet hat; zugleich kommt er auf einige wesentliche Punkte der Knaus-Ogino-Theorie zurück. Es muß das Vertrauen in die wissenschaftliche Gründlichkeit und in die Persönlichkeit des Verf. stärken, daß er kein Bedenken trägt, gewisse Änderungen vorzunehmen und Zugeständnisse, die die neuen Forschungsergebnisse fordern, zu machen, so namentlich bez. der Sterilität im (ganzen) Prämenstruum einschließlich auch der letzten Tage

(also gegen die Capellmannsche Formel). — Die Warnung des Arztes vor einer hemmungslosen Propagierung der Einhaltung der Zeiten kann man, auch im Namen der christlichen Ethik, nur billigen und bekräftigen.

H.

451. Geis, Rud., Moraltheologisches und Pastoraltheologisches zur Frage Ogino-Knaus: Oberrhein. Pastoralblatt 34 (1932) 173—176. — Moraltheologisch ist der Charakter und sind die Motive der Handlung zu prüfen; eine Notwendigkeit zur Verwerfung der Ogino-Knaus-Theorie ergibt sich aus keiner dieser Quellen. Pastoraltheologisch ist Zurückhaltung und Klugheit am Platz. „Der Klerus darf nicht der Schriftsteller für die Propaganda des Weges Ogino-Knaus sein“ (174). — Die neuestens vorgebrachten moraltheologischen Bedenken von J. Mayer (Paderborn) werden als unbegründet abgelehnt.

H.

452. Mayer, Jos., Erlaubte Geburtenbeschränkung? Ernste Bedenken gegen die „natürliche“ Methode der Empfängnisverhütung. 8° (61 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. M 1.80. — Daselbe gekürzt in: ThGl 24 (1932) 295—313. — Ders., Die Hauptfragen einer etwaigen „erlaubten“ Geburtenregelung: Pastor Bonus 43 (1932) 255—262 307. — Die Schrift will zeigen, daß die bewußte Zeiten-Innehaltung, wenn sie (selbst aus ernsten Gründen) zur Vermeidung von Nachkommenschaft geübt wird, nicht sittlich einwandfrei ist: einmal, weil sie dem Lustprinzip eine nicht vorhandene Berechtigung zuspricht (die Gatten wollen die Ehelust ohne die Ehelast); sodann, weil sie mit der inneren Zweckbestimmung des ehelichen Aktes (Weckung neuen Lebens) im Widerspruch steht. Beides versucht M. aus Schrift und Tradition und aus den Werken heutiger Theologen zu zeigen. — Äußerungen der Kirche, die zugunsten der *observatio temporum* angeführt werden (Respons. S. Poenitent. 16. Juni 1880; Ehe-Enzyklika „Casti con.“ vom 31. Dez. 1930, n. 60), können nach M. nicht in diesem Sinne verstanden werden. Gegen die Zulässigkeit werden dann auch eine Reihe moralphilosophischer Bedenken aus dem „inneren Gehalt“ der Handlung und aus den Begleitumständen beigebracht. — Der II. Teil bringt einmal praktische Bedenken gegen die Knaus-Ogino-Theorie und deren Propagierung durch Smulders und macht dann auf schwerste pastorelle und bevölkerungsmoralische Folgen aufmerksam, die angeblich aus der in Frage stehenden Praxis folgen sollen. — Der Aufsatz im Pastor Bonus ist im wesentlichen eine kurze Zusammenfassung der genannten Broschüre mit besonderer Betonung einiger Hauptpunkte; sie ist zugleich die Entgegnung auf eine Besprechung der Broschüre durch v. Nell-Breuning im „Anzeiger für die kath. Geistlichkeit Deutschlands“ 51 (1932) 116, in der die Grundbehauptung M.s, die *observatio temporum* sei auch *ratione sui* zu beanstanden, zurückgewiesen wird. — In gewissem Sinne zustimmend zu der Grundthese M.s hat sich D. Breitenstein O. F. M. geäußert; er glaubt, daß sich, selbst wenn alles andere in Ordnung sei, „auch in diesem Fall immer noch grundsätzliche Bedenken moraltheologischer Art erheben“ (Das Neue Reich 14 [1932] 785 f.). — An anderer Stelle sind wir ausführlich auf die Bedenken M.s eingegangen; hier sei nur eine ganz kurze Stellungnahme gegeben. Der Einspruch gegen eine Übertreibung der wissenschaftlichen Sicherheit der Knaus-Ogino-Theorie, ebenso gegen die hemmungs- und unterschiedslose Verbreitung, wie zum Teil durch die Schrift von Smulders geschieht, ist durchaus berechtigt. Richtig ist auch, daß bei Beobachtung der Zeiten leicht durch die „circumstantiae morales“ sittliche Schuld, wenn auch meist keine schwere, sich einstellt. — Völlig unrichtig ist aber meines Erachtens die Grundthese M.s, daß die *observatio temporum ratione sui* (selbst-

verständlich nicht als bloß physisches Geschehen, sondern als bewußt und frei gewolltes Verhalten, als „actus humanus“ (gefaßt) nicht sittlich einwandfrei ist. Die beigebrachten Beweise können einer ernsten Prüfung nicht standhalten; nicht der Schrifttext 1. Kor 7, 6 (weder in sich noch wie ihn die „kirchliche Tradition“, die keineswegs identisch ist mit Augustinus, Thomas u. a. m., versteht), nicht die verschiedenen Augustinustexte, die entweder nicht im Zusammenhang gelesen oder falsch gedeutet sind, nicht die behauptete, aber ganz und gar nicht vom Verf. bewiesene „kirchliche Tradition“ (eine „kirchliche Tradition“ im vollen theologischen Sinn besteht bez. der vom Verf. behaupteten Auffassung nicht); nicht die Deutung der oben erwähnten kirchlichen Entscheidungen. Was hier bez. der Entscheidung der S. Poenit. vom 16. Juni 1880 dargelegt wird, hat mit „historischer Überprüfung“ und „kritischem Zurückgehen auf die ersten Quellen“ nichts zu tun. Es sind nichts als leere Mutmaßungen, was uns bei Rückfrage an maßgebenden Stellen auch bestätigt wurde. — Ebenso steht es mit der Deutung der Stelle aus „Casti con.“. — Soweit sich die moralphilosophischen Bedenken mit der Kernfrage des Problems befassen, sind sie ebenfalls ohne Belang und Beweiskraft. Hier wird die letzte Quelle offensichtlich, aus der alle anderen Unrichtigkeiten fließen: die irrite Begriffsbestimmung des Ehe-Onanismus; M. verwechselt die innere Gesinnung oder Quelle, aus der der Ehe-Onanismus meistens stammt, mit dessen Wesen (vielleicht glaubt er auch, daß seine Auffassung über die Thomas-Lehre von „*natura actus*“ ihn dazu berechtige). — Peinlich berührt die Art, wie M. wiederholt über das überspitzte, formalistische Denken und eine „kritiklose Übernahme von Autoritätsbeweisen“ bewährter kath. Theologen, die sich durch ihre wissenschaftlich anerkannten Werke ausgewiesen haben, aburteilt. Der vorliegenden Broschüre könnte m. E. etwas von dem formalistischen Denken und der besonnenen Kritik dieser Autoren nur Nutzen bringen.

H.

453. Schmitt, A., S. J., Periodische Enthaltsamkeit der Eheleute und Sittengesetz: ZKathTh 56 (1932) 416—422. — Einleitend wird ein kurzer Überblick über das einschlägige neueste theologische Schrifttum gegeben; dann werden kurz die sicheren von den unsicheren Punkten in der Knaus-Ogino-Theorie geschieden. Als theologisch vor allem beachtenswert wird die Frage bezeichnet, wie das Verhalten von Eheleuten zu beurteilen ist, die den Verkehr auf die Tage mangelnder Empfängnisbereitschaft beschränken bei objektiver oder wenigstens subjektiver Sicherheit, daß keine Folgen eintreten. S. führt aus, daß nach „Casti con.“ auch dann der Verkehr zulässig ist und daß die anscheinend entgegenstehenden theologischen Gründe (das Wort in Gen. 1, 28; die Zweckbestimmung der Ehe und des ehelichen Aktes) durchaus keinen anderen Entscheid fordern. — Als selbstverständlich gilt, daß diese Praxis anderswoher, durch die Absicht und die Begleitumstände, unerlaubt werden kann.

H.

454. Kleinhappel, Joh., Die Eigentumslehre Ludwig Molinas: ZKathTh 56 (1932) 46—66. — Durch das Naturrecht ist unmittelbar nur die Hinordnung der gesamten Erdgüter auf das gesamte Menschengeschlecht gegeben. Die einzelnen haben ihr Benutzungs- (nicht das Eigentums-) Recht ebenfalls unmittelbar durch das Naturrecht. Der natürlichen Zweckbestimmung der Güter kann an sich sowohl bei Gemein- wie bei Sondereigentum Genüge geschehen. Was in einem bestimmten Zustand der Menschheit in concreto notwendig ist, läßt sich nicht aus der Natur der Dinge entscheiden. Im jetzigen Zustand fordern Friede und Ordnung die Verteilung der Güter und das Sondereigentum. Diese Verteilung und die Einführung des Sonder-

eigentums erfolgt durch freies Übereinkommen, kann aber durch Anordnung eines gemeinsamen Fürsten oder Oberhauptes geschehen. Auf demselben Weg kann das Sondereigentum wieder aufgehoben werden, entweder durch ein dahingehendes, freiwilliges Einverständnis aller Menschen oder eine Obrigkeit, die über das ganze Menschengeschlecht Gewalt hätte. — Wenn der Verf. abschließend meint, die Bedenken, die de Lugo gegen diese Lehre Molinas erhebt, seien nicht durchschlagend, so irrt er meines Erachtens. Die Frage ist nicht, wie irgend eine bestimmte Güterverteilung erfolgt ist, sondern ob unmittelbar von der Natur die Befähigung zur Verteilung überhaupt und zum Sondereigentum überhaupt und ob gewisse Tatbestände als aus sich geeignet zur aktuellen Betätigung dieser Befähigung gegeben sind. — Daß dies notwendig ist, zeigen die Beanstandungen de Ludos. Die Entgegnungen des Verf. scheinen mir zu übersehen, daß de Lugo nach dem inneren Grund und Gesetz fragt, das der von ihm genannten evidenten Tatsache gerecht wird; die Antwort des Verf. macht aber nur auf zufällige Möglichkeiten aufmerksam und gibt eine Tatsache zu (nämlich, daß der eine dem anderen nicht ohne weiteres die Früchte seiner Arbeit wegnehmen kann), ohne einen inneren Grund angeben zu können, der diese evidenten Tatsache erklärt (die Berufung auf „Gegenseitigkeit“ dürfte als Erklärungsgrund kaum ernst gemeint sein).

H.

455. Gundlach, G., S. J., Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. Text und deutsche Übersetzung samt systematischen Inhaltsübersichten und einheitlichem Sachregister (Görres-Gesellschaft. Veröff. der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft. Heft 3). gr. 8° (XVI u. 183 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 6.—; geb. M 8.— Die systematischen Inhaltsübersichten, die eingangs geboten werden, ermöglichen es dem Leser, sich über den Aufbau der beiden großen Enzykliken „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“ ein klares Bild zu machen, bevor er an das genauere Studium herantritt. Ob es nicht zweckdienlicher wäre, in diesen Übersichten von zu weit geführten Unterteilungen abzusehen, sei der Erwägung für eine Neuauflage unterbreitet. Die Übersichtlichkeit würde sicher gewinnen. — Der Text selbst wird in angenehmem, klarem Druck in den Abschnitten der amtlichen Ausgaben und (bei Q. a.) mit Einschiebung von Teilüberschriften geboten. Die beigefügten Randnummern und das mit ihrer Anwendung angefügte vortreffliche Sachregister ermöglichen einen schnellen und ausgiebigen Gebrauch des reichen Inhaltes dieser Rundschreiben. — Persönlich würde ich es begrüßen, wenn nicht nur die beiden Enzykliken „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“ miteinander ausgegeben und in Verbindung gebracht würden, sondern außerdem das Rundschreiben Leos XIII. „Graves de communi“ vom 18. Jan. 1901, das nach den Worten Leos XIII. selbst in einzelnen Punkten eine authentische Stellungnahme zu „Rerum novarum“ ist, und der Brief Pius' X. vom 25. August 1910 („Dès le début“) gegen die Sillonisten, in dem wertvolle, allgemein gültige Äußerungen über das Wirtschaftsprogramm der Sillon-Bewegung sich finden. Denn soweit es sich um grundsätzliche Fragen des Wirtschaftslebens handelt und um die Stellung des Apostolischen Stuhles zu ihnen, wird man, um Einseitigkeiten der Auslegung zu vermeiden, die verschiedenen päpstlichen Rundschreiben in ihrem Zusammenhang nehmen müssen.

H.

456. A rend, G., De genuina ratione impedimenti impotentiae: EphThLov 9 (1932) 28—69. — Der erste, positive Teil (29—46) behandelt die These „Ex traditione iuridica constat essentiam impedimenti impotentiae esse in physica incapacitate ad copulam, praecisione

facta a capacitate generandi"; der zweite, spekulative Teil (46—68) sucht die sachliche Zulässigkeit des so umschriebenen Impedimentes aus dem Wesen der Ehe und des ehelichen Aktes darzutun und die entgegenstehenden Einwände zu lösen. — Als Ergebnis der umfangreichen und gründlichen Arbeit gibt A. an: „Impotens est omnis et solus ille, qui est incapax copulae naturalis, praecisione facta a potentia generandi.“ Dabei hat als „copula naturalis“ eine solche zu gelten, die dem äußern Verlauf und Vollzug nach in der natürlichen Form vorgenommen werden kann, cum vero orgasmo et orgasmi relaxatione. Eunuchen sind deshalb impotent, weil eine so verstandene copula naturalis ihnen nicht möglich ist (A. vergleicht ihr Können mit dem eines Impubes, der capax sein kann „merae copulationis“, auch „distillationis guttatum factae“, aber keines Orgasmus in seinem natürlichen Verlauf); dagegen bewirkt Vasectomia bilateralis oder Excisio ovariorum, tubarum, uteri keine Impotenz (68—69). — Diesen Ausführungen gegenüber betont G. A rendt S. J. (a. a. O. 432—441): „Ius divinum arcit recisam a connubio ineundo“, daß ex iure divino die potentia generandi für den Abschluß des Ehevertrages wesentlich sei, da sie, wie Schrift und Überlieferung zeige, kraft göttlicher Festsetzung einen wesentlichen Teil des Vertragsgegenstandes darstelle. — G. A rend (ebd. 442—450) sucht diese Einwände zu widerlegen; er hält an seiner Auffassung fest. Bemerkt sei nur, daß die zur Rechtfertigung von C. Viglino S. 447 Abs. 3 ff. vorgebrachte Lösung in sich zwar richtig ist, aber keineswegs sich aus der S. 443 Abs. 3 gebotenen psychologischen Beschreibung ergibt. Die Belobigung durch Kard. Mercier könnte heute Anlaß zu schweren Mißverständnissen werden.

H.

457. Zimmermann, Otto, S. J., Lehrbuch der Aszetik. Zweite, verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (XVI u. 700 S.) Freiburg 1932, Herder. M 12.50; geb. M 15.— In kurzer Frist hat das umfangreiche Werk, das in dieser Zeitschrift (4 [1929] 282 f.) ausführlich besprochen wurde, eine Neuauflage erlebt. Der Verf. hat sie vor seinem allzufrühen Hinscheiden noch eben vollenden können. Ein französischer Kritiker, in der Straßburger RevScRel (12 [1932] 277) hat den Wert des Buches, der auch die schnelle Neuauflage erklärt, durch den Satz gekennzeichnet, daß es an Reichtum des Inhaltes die bisher erschienenen Lehrbücher weit übertreffe. Wie das ganze Werk so sind auch die angebrachten Verbesserungen ein Beweis für die gründliche Arbeitsweise des Verf. Denn er kann im Vorwort schreiben, daß wenige Seiten ganz unverändert übernommen worden sind. Drei Paragraphen, über Beruf, Leiden, die Stufen des geistlichen Lebens in der äußern Verwirklichung, sind neu hinzugekommen. Die Beifügung eines genauen Namensregisters ist überaus nützlich. Wenn man auch für eine Aszetik einen einleitenden dogmatischen Traktat über die Gnade nicht für notwendig hält, wird man es Z. doch danken, daß er in den einzelnen Abhandlungen etwas mehr als früher darauf hinweist. Daß auch die zweite Auflage sich als ein ziemlich nüchternes Lehrbuch, nicht als geistliche Lesung darstellt, daß die Analyse vor der Synthese überwiegt, wird man als eine Einseitigkeit buchen müssen, aber als eine solche, die dem Zweck des Werkes eher förderlich ist. — Wenn Z. die Unvollkommenheit auch deutlich von der läßlichen Sünde trennt (93), scheint er doch in ihrer Beurteilung etwas zu streng zu sein. Daß es einen „kargen Willen“ gegen Gott erweise, wenn man „nur“ alle Sünden meiden wolle, wird man kaum sagen können, falls man alle läßlichen Sünden einschließt und die positiven Gebote der Gerechtigkeit, Liebe usw. Auch die zitierten Sätze von Vinzenz Ferrer: man solle auch die Unvollkommenheit wie einen Teufel der Hölle meiden, und von Tissot:

Blut und Leben solle man für die Vermeidung dransetzen, sind Überreibungen, die Unvollkommenheit und Sünde tatsächlich gleichstellen. Dementsprechend müßte im Kapitel über das Bußsakrament (128) noch klarer hervorgehoben sein, daß Unvollkommenheiten als solche nicht Materie des Bußsakramentes sind. v. Frentz.

458. De Guibert, Joseph, S. J., *Documenta Ecclesiastica Christianae Perfectionis studium spectantia. gr. 8°* (XV u. 562 S.) Romae 1931, Univers. Gregor. L 25.— „Denzinger der Aszetik“, mit diesem Wort ist das neue Werk kurz gekennzeichnet. Zwar enthält auch D. kirchliche Lehrentscheidungen, die das geistliche Leben betreffen, aber doch mehr nebenbei, da das Dogma sein Hauptgegenstand ist. Und doch ist auch für die Aszetik das *Magisterium ecclesiasticum* die erste und sicherste Quelle. G. hat nicht nur die höchstwertigen Entscheidungen der Päpste und Konzilien gesammelt, sondern auch solche von Bischöfen und Teilsynoden, nicht jedoch von theologischen Fakultäten. D. gegenüber ist es ein Vorzug, daß G. den Dokumenten eine erklärende Einleitung vorausschickt, die in den Sinn des Fragepunktes einführt. Er teilt das Werk ein in die vier Hauptteile: aetas Patrum, medium aevum, aetas moderna, aetas recentior, und fügt zwei Anhänge bei: Urteile über außergewöhnliche Tatsachen (Erscheinungen u. a.), über Andachten, Bilder und Bücher, und den die Aszetik betreffenden Teil des Index der verbotenen Bücher. Drei vorzüglich gearbeitete Weiser erleichtern bedeutend das Auffinden der Texte. — Geht man die Dokumente durch, so findet man, wie auf diesem praktisch-religiösem Gebiet sich die gleichen Grundirrtümer stets, mit einigen Änderungen, wiederholen: über das Verhältnis von Stoff und Geist, Erkennen und Wollen, Gnade und Freiheit, Weltzuwendung und -abwendung. Besonders anregend sind die Dokumente der neuesten Zeit (u. a. Enzykliken), weil sie gegen eine gewisse Sensationslust, ein Haschen nach Neuem, auch auf religiösem Gebiet, ankämpfen. Dazu kommen jedoch auch viele positive Mahnungen der kirchlichen Autorität: zu christlicher, besonders priesterlicher Vollkommenheit, Kommunionempfang, Andachten usw. — Für eine wissenschaftliche Behandlung der Aszese wird das Werk bald ein unentbehrliches Hilfsmittel sein, für Lehrende sowohl wie für Lernende. v. Fr.

459. Brinktrine, J., *Das Römische Brevier. 8°* (141 S.). Paderborn 1932, Schöningh. M 2.40; geb. M 3.50. — Nach einer kurzen Einleitung über das Gebet stellt B. die Geschichte des Breviergebetes dar, von seinen einfachsten Anfängen bis zu seiner heutigen reichen und etwas komplizierten Ausgestaltung. Für dessen Ursprung weist er mit Recht besonders auf das alttestamentliche Beten hin, das sicher viel mehr als das heidnische Beten das christliche beeinflußt hat. Nur Prim und Komplet verdanken einzig den Bräuchen des Mönchtums ihr Entstehen. Wenn B. auch Terz, Sext und Non vom jüdischen Einfluß ganz unabhängig machen will, weil zwischen den Angaben der Apostelgeschichte und der ersten Erwähnung bei Tertullian ein ziemlicher Zeitraum liegt, möchte ein solches argumentum ex silentio gerade für diese erste Zeit kaum durchschlagend und ein innerer Zusammenhang wahrscheinlicher sein. Für die Matutin, d. h. die Vigilien, möchte man auch die Tatsache der nächtlichen Auferstehung als Grund ansehen, da Ostern das ursprünglichste der christlichen Feste ist. B. geht dann der Entstehung und Entwicklung der einzelnen Teile des Offiziums nach, und man muß sagen, daß seit den grundlegenden Forschungen Bäumers und Batiffols sich noch manches geklärt hat, wenngleich anderes, wie das Beten der 150 Psalmen, die Ordnung der Lektionen, noch keine ununterbrochenen Linien zeigt. Ein noch etwas stärkerer Hinweis auf Toten- und Karwochenoffizium würde

auch dem Laien das Einst und Jetzt des Breviers konkreter dartun. — Die drei folgenden Abschnitte sind eine sehr gute Analyse und Synthese der einzelnen Horen. — Daß Leo X. mit dem Gebet *Sacrosanctae* einen Nachlaß von Schuld verbunden habe, ist nicht wahrscheinlich; vielmehr ist der Ausdruck wohl so zu erklären, daß damals noch die Terminologie der Ablaßbewilligung nicht ganz scharf war.

460. *Malevez, L.*, *La doctrine de l'Image et de la Connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*: *RechScRel* 22 (1932) 178—205 257—279. — In den geistlichen Schriften Wilhelms von St. Thierry kehren die Ideen des Bildes Gottes in der Seele und der mystischen Erkenntnis immer wieder. Bald erscheint die Gottähnlichkeit als Vorbedingung des in der Liebe sich vollziehenden mystischen Erfahrens Gottes, ähnlich wie die sinnliche Wahrnehmung durch das vom Gegenstand eingeprägte Erkenntnisbild bedingt ist. Bald scheint umgekehrt die mystische Erkenntnis die Umwandlung der Seele in Gottes Bild zu bewirken. Dann wieder werden Gottähnlichkeit und Gotteserkenntnis gleichgestellt, da ja Gott wesentlich Erkenntnis sei. Trotzdem liegt kein Widerspruch vor. W. betrachtet die Gottebenbildlichkeit in ihrem Werden von den ersten Anfängen bis zur Vollendung in der *Anschaung* Gottes. Schon ihrer Natur nach ist die Seele Bild Gottes. Dieses Bild Gottes ist Vorbedingung aller Gotteserkenntnis und Urgrund eines natürlichen Strebens zu Gott. Die aus diesem Bild in der Kraft des Heiligen Geistes hervorgehende Liebe führt auf der höchsten Stufe zum mystischen Erfahren Gottes, dessen machtvolles Wirken die Seele in sich erfährt. Dadurch wird sie dann immer mehr umgestaltet in Gottes Bild, bis schließlich mit der beseligenden *Anschaung* Gottes die vollendete Gottähnlichkeit erreicht ist.

v. Fr.

461. *Johannes vom Kreuz*. I. Aufstieg zum Berge Karmel. Übers. von P. Ambrosius a S. Theresia O. C. Disc. 2. Aufl. 8° (XXIII u. 425 S.). II. Dunkle Nacht. Übers. von P. Aloysius ab Immac. Conceptione O. C. Disc. 2. Aufl. 8° (XVI u. 186 S.) München 1932, Kösel & Pustet. *M* 7.— bzw. *M* 4.— Die Werke des mystischen Kirchenlehrers bedürfen keiner Empfehlung. Man kann nur seine Freude darüber ausdrücken, daß der Übersetzung der beiden Hauptwerke schon nach sechs Jahren eine Neuauflage beschieden ist. Die Arbeit der Übersetzer verdient große Anerkennung. Sie haben es verstanden, den manchmal nicht leichten, ja dunklen spanischen Text in gutem und angenehmem Deutsch wiederzugeben. — Für den Fall einer nochmaligen Neuauflage möchte man jedoch für den schwierigen ersten Band zwei Wünsche äußern. Besonders dunkle Partien und scholastische Fachausdrücke sollten durch knappe Fußnoten erläutert werden; man darf wohl sagen, daß manche Stellen dem Nichttheologen einfach unverständlich bleiben müssen. — Das zweite wäre eine nochmalige Revision der Übersetzung. Es gibt noch manche Sätze, die den Gedanken des spanischen Originals oder der zugrunde liegenden lateinischen Terminologie mißverständlich wiedergeben. So müßten die (äußern) Wahrnehmungen und die Phantasievorstellungen sprachlich besser geschieden werden. S. 130, Z. 11 v. u. gibt nur der Ausdruck „die niedern Seelenkräfte“ den richtigen Sinn. S. 68, Z. 14 wird der Sinn durch ein beigefügtes „sowie“, S. 165, Z. 11 v. u. durch ein ausgelassenes „nicht“ mißverständlich.

v. Fr.

1932 Q 7366

1932 Q 7366

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VII. JAHRGANG

HEFT 1

1932

VERTRIEBSSTELLE DER ZEITSCHRIFT
BONN AM RHEIN, HOFGARTENSTRASSE 9

Siebenter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

	Seite
Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers „Aristoteles“. Von Dr. Endre v. Ivánka	1
Der Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde. Von Franz Maria Sladeczek S. J.	30
Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochen. Von Joseph Stiglmayr S. J.	52
Eine neue Erklärung der Willensfreiheit. Von Joseph Fröbes S. J.	67
Zur Enzyklika „Casti connubii“. Von Franz Hürth S. J.	81
Der hl. Robert Bellarmin als Apologet. Von Ludwig Kösters S. J.	89
 Besprechungen:	
Der Große Herder. 1. Bd. (Henrich) — Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft. 1. und 2. Bd. (Henrich) — 75 Jahre Stella Matutina (Lange) — Deneffe, Der Traditionsbegriff (Kösters) — Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Weisweiler) — Longpré, Le B. Jean Duns Scot (Pelster) — Nygren, Eros und Agape (v. Frentz) — Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee Bd. III (Brunner) — Aus Ethik und Leben, Festschrift für Joseph Mausbach (Gummel)	92

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie	111
2. Literargeschichte der Scholastik	120
3. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik	134
4. Naturphilosophie. Psychologie	141
5. Ethik. Rechtsphilosophie	153

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt für das Heft RM 5.—, für den Jahrgang RM 20.—. Zu beziehen von der Vertriebsstelle oder durch den Buchhandel.

Bestellungen und Zahlungen sind zu richten an die Vertriebsstelle der Scholastik, Bonn am Rhein, Hofgartenstraße 9. Postscheck: Köln 918 13, P. Bernhard Arens, Bonn am Rhein, Hofgartenstraße 9.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland. Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Die Hefte der Jahrgänge 1—6 (1926—1931) können, soweit noch vorrätig, bezogen werden von der Verlagsbuchhandlung Herder & Co., Freiburg im Breisgau (Baden).

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

VII. JAHRGANG

HEFT 2

1932

VERTRIEBSSTELLE DER ZEITSCHRIFT
BONN AM RHEIN, HOFGARTENSTRASSE 9

Siebenter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

	Seite
Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe I. Von Joseph Ternus S. J.	161
Zur Frage nach der Grundlegung der Gottesbeweise. Von August Brunner S. J.	187
Ist die Anschauung Gottes ein Geheimnis? Von Heinrich Lennerz S. J.	208
Die Heilserwartung der 4. Ekloge Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten II. Von Karl Prümm S. J.	239
Zur Überlieferung einiger exegetischer Schriften Alberts des Großen. Von Franz Pelster S. J.	257

Besprechungen:

Alexandri de Hales Summa theologica. Tom. III (Pelster) — lung, Alvaro Peiayo (Schütt) — Söhngen, Sein und Gegenstand (de Vries) — Kühn, Die Autonomie der Werte (Brunner) — Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften (Wulf)	269
---	-----

Aufsätze und Bücher:

1. Ephesus 431—1931	276
2. Allgemeines. Fundamentaltheologie	280
3. Heilige Schrift	287
4. Dogmatik und Dogmengeschichte	293
5. Moral. Kirchenrecht. Aszetik und Mystik	308

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt für das Heft RM 5.—, für den Jahrgang RM 20.—. Zu beziehen von der Vertriebsstelle oder durch den Buchhandel.

Bestellungen und Zahlungen sind zu richten an die Vertriebsstelle der Scholastik, Bonn am Rhein, Hofgartenstraße 9. Postscheck: Köln 918 13, P. Bernhard Arens, Bonn am Rhein, Hofgartenstraße 9.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland. Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Die Hefte der Jahrgänge 1—6 (1926—1931) können, soweit noch vorrätig, bezogen werden von der Verlagsbuchhandlung Herder & Co., Freiburg im Breisgau (Baden).

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

VII. JAHRGANG
HEFT 3

1932

VERTRIEBSSTELLE DER ZEITSCHRIFT
BONN AM RHEIN, HOFGARTENSTRASSE 9

Siebenter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik. Von Heinrich Weisweiler S. J.	Seite 321
Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe I. Von Joseph Ternus S. J. (Schluß)	354
Zum Aufbau der <i>Confessiones</i> des hl. Augustin. Von Joseph Stiglmayr S. J.	387
„Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion.“ Von Gerhard Hartmann S. J.	403

Besprechungen:

Hauck, Das Evangelium des Markus. Hadorn, Die Offenbarung des Johannes (Brinkmann) — Lang, Die Wege der Glaubens- begründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh. (Weisweiler) — Joseph a Spiritu Sancto, <i>Cursus Theologiae Mystico-Schola- sticae</i> (v. Frentz) — Hölscher, Vom römischen zum christlichen Naturrecht; Die ethische Umgestaltung der römischen Indivi- dual-Justitia (Hürth) — Bolzano, <i>Wissenschaftslehre</i> (Fröbes) — Brentano, Wahrheit und Evidenz (Fr. R. Müller) — Werner, Die psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik Franz Brentanos (Fr. R. Müller) — Forest, <i>La structure métaphysique du concret selon s. Thomas</i> (Brunner) — Hochedez, Aegidii Romani <i>Theoremata De Esse et Essentia</i> (Pelster) — Tamari, <i>Die Materie</i> (Steichen) — Stonner, Das Problem des pädagogischen Verstehen (v. Frentz) — Keller, Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegen- wart (Gummel) — Orel, <i>Oeconomia perennis</i> . 2. Bd. (Gummel)	415
--	-----

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie	436
2. Literargeschichte der Scholastik	446
3. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik	458
4. Naturphilosophie. Psychologie	462
5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik	472

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten.
Der Ladenpreis beträgt für das Heft RM 5.—, für den Jahrgang RM 20.—.
Zu beziehen von der Vertriebsstelle oder durch den Buchhandel.

Bestellungen und Zahlungen sind zu richten an die Vertriebsstelle
der Scholastik, Bonn am Rhein, Hofgartenstraße 9. Postscheck:
Köln 918 13, P. Bernhard Arens, Bonn am Rhein, Hofgartenstraße 9.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind
zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg,
Valkenburg (L.), Holland. Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnen-
straße 42.

Die Hefte der Jahrgänge 1—6 (1926—1931) können, soweit noch
vorrätig, bezogen werden von der Verlagsbuchhandlung Herder & Co.,
Freiburg im Breisgau (Baden).

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften
befindet sich auf der dritten Seite des Umschlages

FR. 1932

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VII. JAHRGANG

HEFT 4

1932

VERTRIEBSSTELLE DER ZEITSCHRIFT
BONN AM RHEIN, HOFGARTENSTRASSE 9

Siebenter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

	Seite
Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts. Von Stanislaus von Dunin Borkowski S. J.	481
Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik (Schluß). Von Heinrich Weisweiler S. J.	524
Zur Frage der höheren Gefühle. Eine Erwiderung. Von Joseph Fröbes S. J.	561
Ehe-Enzyklika und eugenische Sterilisation. Von Franz Hürth S. J.	564

Besprechungen:

Ehrhard, die Kirche der Märtyrer (Bruders) — Ryan, Irish Monasticism (v. Frentz) — Scheeben, Albert der Große (Pelster) — Schäfer, Petrus Canisius (Streicher) — Mys- terium Christi (Weisweiler) — Keynes, Studies and exer- cises in formal logic (Fröbes) — Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie (Brunner)	568
---	-----

Aufsätze und Bücher:

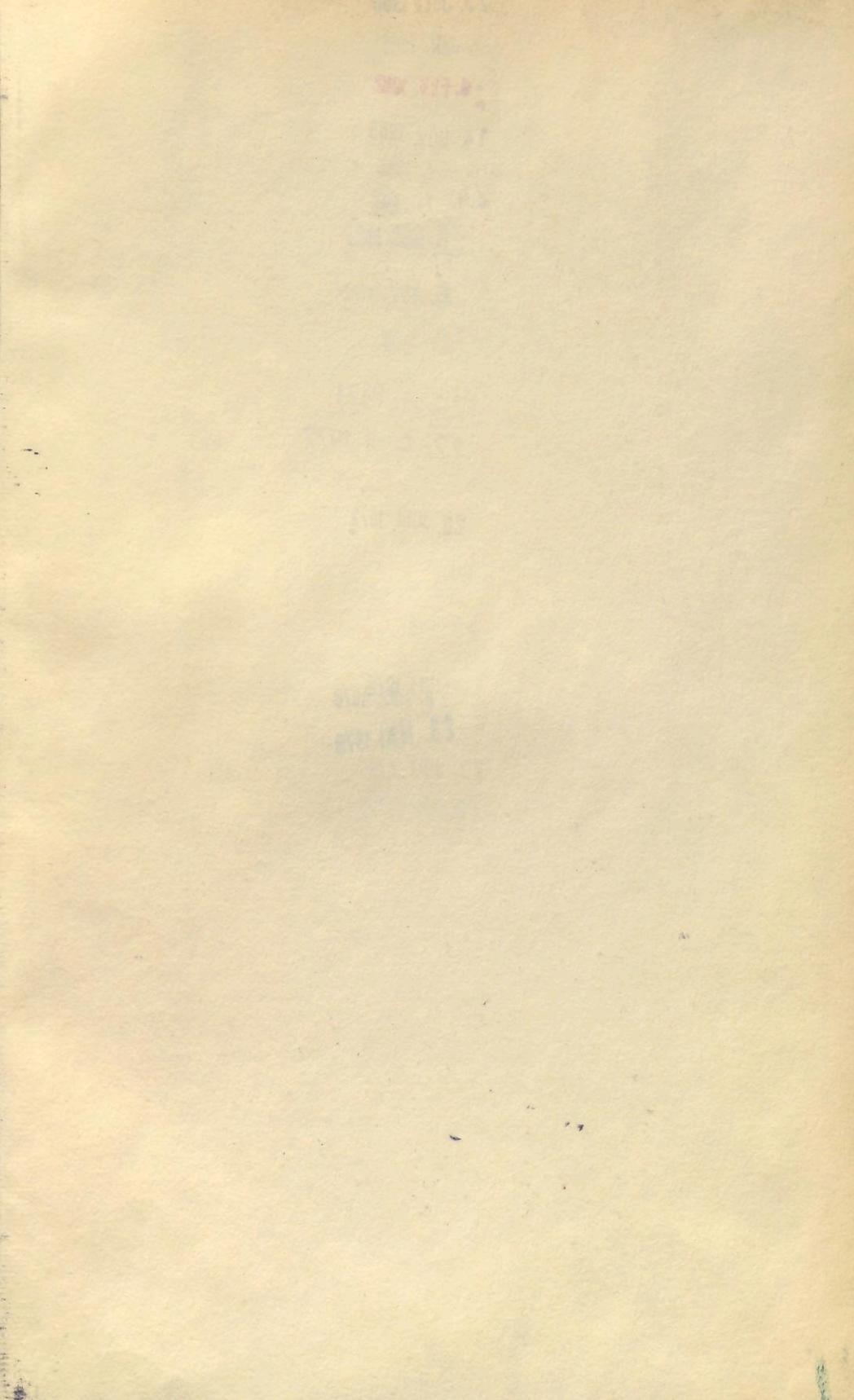
1. Allgemeines. Fundamentaltheologie	579
2. Heilige Schrift	589
3. Protestantische Theologie	597
4. Dogmatik und Dogmengeschichte	606
5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik	621

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten.
Der Ladenpreis beträgt für das Heft RM 5.—, für den Jahrgang RM 20.—.
Zu beziehen von der Vertriebsstelle oder durch den Buchhandel.

Bestellungen und Zahlungen sind zu richten an die Vertriebsstelle
der Scholastik, Bonn am Rhein, Hofgartenstraße 9. Postscheck:
Köln 918 13, P. Bernhard Arens, Bonn am Rhein, Hofgartenstraße 9.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind
zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg,
Valkenburg (L.), Holland. Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnen-
straße 42.

Die Hefte der Jahrgänge 1—6 (1926—1931) können, soweit noch
vorrätig, bezogen werden von der Verlagsbuchhandlung Herder & Co.,
Freiburg im Breisgau (Baden).



23. JULI 1900

31. JAN. 1961

~~1. FEB. 1982~~

14. NOV. 1963

18. DEZ. 1964

24. 1. 66

1. DEZ. 1966

2. NOV. 1967

11. 10. 68

17. SEP. 1971

12. April 1972

29. JUNI 1972

8. MAI 1975

20. MAI 1975

21. JULI 1976
29. MÄRZ 1978

23. MAI 1979

23. JULI 1979

10. NOV. 1982

2.65